

Transgressiv ritualpraktik inom hinduismen

En studie om śaivitisk vāmācāra-tantra i ljuset av den ortodoxa hinduismens förståelse av (o)renhet.

Markus Mannberg

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH
RELIGIONSVETENSKAP

Uppsatskurs RHIK03 15 hp

Handledare: Martin Gansten

Examinator: Olle Qvarnström

Termin: ht 2016



Abstract:

Norms and taboos as well as social and religious hierarchies that are entrenched within orthodox hinduism have been established through perceived god-given notions of (im)purity. Parallell to prevalent brahmanism, certain groups have consistently sought to breach these norms by advocating various elements that are in direct opposition to the brahmanic notions of purity. These impure elements include death, sex and substances such as meat, blood and alcohol. The transgressive saivite ritual practices seek to liberate the divine feminine principle of Sakti by incorporating aforementioned elements in a specific ritual context which plunges the practitioner into a state of non-dualism – a state beyond the material and immaterial, beyond good and evil, and thereby beyond the orthodox hindu notion of (im)purity. By cultivating Sakti and ritually unite her with the masculine principle of Shiva, the practitioner not only threatens the social order of the hindu community but may also assume an advance toward religious perfection.

Key-words: Hinduism, purity, impurity, Tantra, Kapalikas, Brahmanism, transgressive ritual practises, vamacara, dakcinacara, Sakti, Shakti, Shiva, advaitacara, non-dualism, moksha

Innehållsförteckning

1. Inledning	4
1.1 Bakgrund.....	4
1.2 Syfte & frågeställning	6
1.3 Avgränsingar och metod.....	6
1.4 Material och tidigare forskning.....	9
2. Teori	12
2.1 Definitioner av tantra	12
2.2 Yoga och tantra.....	12
2.3 (O)renhet: den durkheimiska teoribildningen och kritik.....	13
2.3.1 Mary Douglas – Purity and Danger	14
2.4 Foucault: transgressivitet	15
2.5 Mauss och Hubert: Offret som gudomlig kommunikation	16
3. Hinduism: uppfattningar om (o)renhet	16
3.1. Uttryck för (o)renhet & liminalitet.....	16
3.2 (O)renhet och sociala strukturer – den hinduiska kastindelningen.....	18
3.3 Asketism: den fysiska kroppen & världen som den absoluta föroreningen.....	19
3.4 Bortom (o)renhet: advaitācāra (icke-dualism)	20
4. Tantra: transgressiv ritualpraktik	20
4.1 Tantra som 'anti-brahmanism': dekadens, uppror och makt.....	20
4.2 Advaitācāra och den transgressiva ritualpraktiken.....	22
4.3 Śiva; sexualitet och förgörelse	23
4.3.1 Yoga: Śiva, Śakti & den sexuella symboliken	23
4.3.2 Śiva och kosmisk halshuggning	24
4.3.3 Śiva och kosmisk kastration.....	25
4.3.4 Śivas transgressioner & <i>Vāstoṣpati</i> ; Guden över rester.....	25
4.4 De skullbärande sekterna	26
4.4.1 Symbolik	27
4.4.2 <i>Le petit mort</i> – död och sexualitet.....	28
4.5 Dakṣinācāra och 'double-standard': vaidika-tāntrikan	29
5. Analys.....	30
6. Slutsats	33
6.1 Förslag till vidare studier	34
7. Källförteckning	35

1. Inledning

1.1 Bakgrund

Vad som genomsyrar de många religiösa traditioner som idag ingår i vad vi kallar hinduism, är den komplexa och djupt integrerade förståelsen av renhet och orenhet; en uppdelning som spelar en avgörande roll i det rituella livet och som skapat, format och knyter an den sociala strukturen till den kosmiska. Att upprätthålla renhet och specifika skyddsmekanismer mot förorenande (orena) element tar sig uttryck i så gott som alla delar av det hinduiska religiösa livet. Detta har resulterat i systematiska klassificeringar som vägledande verktyg för ett korrekt förhållningssätt för individen och den sociala gruppen i förhållande till den gudomliga sfären. Principen om renhet kontra orenhet har kategoriserat det hinduiska samhället genom att befästa och legitimera sociala och politiska hierarkier (kastsystemet) men är även nyckeln till förståelsen om hinduismens främsta mål; vägen till befrielse (*mokṣa*). På grund av dikotomins allomfattande natur har fenomenet intresserat både religionsforskare, sociologer och antropologer. Dess komplicerade och integrerade funktion i den indiska kulturen gör sig synbar inte minst genom det breda semantiska urvalet inom de inhemska språken som täcker in dess variationer¹.

Dessa orenheter som den rätttrogne hinduen bör se upp för och behandla med varsamhet, inkluderar bland annat död/födelse, sex samt diverse substanser såsom blod och kött. De anses vara skadliga för både samhället och individen om de inte renas enligt korrekt rituell praktik. Trots dessa tabun har det sannolikt sedan lika länge som deras 'motgift' förespråkats, funnits (och ännu finns) grupper som konsekvent använt dessa orenheter på olika vis för att vinna både världslig och magisk makt (*siddhi*) samt som ett medel för att uppnå befrielse. Dessa grupper benämns ofta i samband med begreppet *tantra*, och är förknippade med frigörelsen av *Śakti*; den gudomliga feminina principen. Att genom transgressiv ritualism söka vinna status och makt (på både socio-politisk och religiös nivå) har länge varit ett föraktat beteende inom den ortodoxa hinduismen och lämnat ett starkt avtryck av fara, skam och ondska i det hinduiska kollektiva minnet (Urban 2001). Inte minst har det kommit att forma begrepp och föreställningar som anammats in i en modern kontext, bland annat det numer välkända och diffusa begreppet *tantrism* (eller *neo-tantra*, som den moderna,

1 I sanskrit och i dess besläktade indiska språk finns inget konstant användande av en specifik term för (o)renhet, utan olika ges beroende på situation och kontext och motsvarigheter existerar inte i samma mån på varken svenska eller engelska (Malinar 2012).

västerländska tolkningen ofta refereras till); som idag kan återfinnas bland titlarna i självhjälpsektionerna i västerländska bokhandlar som sexuella manualer eller parterapeutiska handböcker² (Urban 2003: 271).

Sir John Woodroffes (Arthur Avalon) publikationer om Kuṇḍalinī och den sexuella symboliken mellan Śiva och Śakti (bland annat *The Serpent Power* [1919] och *Garland of Letters* [1922]) introducerade "tantra" för en större västerländsk publik för första gången i större omfattning, men redan under de tidigaste kolonialmakternas möten med den indiska kulturen återfinns vittnesmål om brutala, blodiga och sexuella ritualer. Oavsett sanningshalten i dessa beskrivningar skulle man kunna hävda att de tantriska ritualernas transgressiva natur präglade en bild av dessa strömningar som avskyvärda och barbariska, en bild som lever kvar i både det asiatiska och västerländska medvetandet än idag.

Tantr(ism) är ett komplicerat begrepp som de flesta religionsforskare idag är eniga om förblir ett modernt påfund (då tantrism, som en avsedd riktning, aldrig existerat bortom det moderna väst) för att täcka in en rad discipliner, (ofta) tabubelagda företeelser (symboliska såväl som praktiska) och attribut, ofta i någon form av yogisk kontext (Padoux 2012: 17). Någon fullkomlig definition kan ännu inte sägas ha uppkommit. Bortsett från den semantiska problematiken råder det inga tvivel om att bruket av "orena" element konsekvent varit i fokus för somliga religiösa riktningar; exempelvis genom sexuella riter som sträcker sig över kastindelningen; konsumtion av förbjudna substanser såsom alkohol, kött och (till viss del) narkotika³; djur- och människooffer (ofta i direkt motsats till föreskrivna regler för hur renande offerritualer bör utföras [Urban 2003: 779]) och användandet av de dödas aska, skallar och ben; samt kremeringsbålen som arena för ritual och meditation. På grund av sin ambivalenta status i förhållande till den ortodoxa samhällssynen har dessa ritualutövare för det mesta verkat i hemlighet och deras läror och kunskap har beskyddats och överförts från guru till lärjunge. En uppdelning som förekommer i den hinduiska litteraturen bland annat kring de tantriska ritualerna gör skillnad på *dakṣinācāra* och *vāmācāra*, som nästan ordagrant betyder 'den högra vägen' respektive 'den vänstra vägen'⁴. En *tāntrika*⁵ som har ett dakṣinācāra (höger)-förhållningssätt menar att orena substanser bör användas som föreställda symboler vid meditation och yoga-utövning, medan tāntrikan som förespråkar vāmācāra (vänster, transgressivitet) betraktar

2 Den populära indiska sex-manualen Kama Sutra dyker ofta upp inom "populär-tantra", eller *neo-tantra*, vilken egentligen inte har någonting med tantra att göra (Urban 2003: 305).

3 Bharati (1965: 287) nämner att *cannabis indica* (*vijāya*) ingår i en del tantriska ritualer i förberedande syfte, däremot inte alls i samma utsträckning som exempelvis alkohol.

4 Vänster sida (exempelvis vänsterhanden) betraktas som oren utifrån det hinduiska klassificeringssystemet, då den traditionellt används för *smutsiga* sysslor, i kontrast till högerhanden som representerar renhet.

5 *Tāntrika* är benämningen på en utövare av tantra.

de tantriska ritualmanualerna som mest effektiva då de utförs i praktiken. Denna diskussion om 'rätt väg' har varit föremål för diskussion mellan tāntrikas såväl som religionsforskare (Urban 2003:40-41).

För vāmācāra-tāntrikan är död, sex och orena substanser de tre mest vitala elementen för ritualen och överlappar och kompletterar varandra på flera vis. Förutom alkohol och kött görs döda kroppar, askan av kvarlevorna och mänskligt blod till föremål för konsumtion inom det rituella rummet; precis som menstruationsblod, sperma, avföring och urin. Utövaren bryter systematiskt lagar, regler och normer befästa inom den hinduiska ortodoxin för att uppnå vad som i många tantriska texter förklaras som ett icke-dualistiskt tillstånd.

1.2 Syfte & frågeställning

Mitt syfte är att exemplifiera hur śaivitisk transgressiv ritualpraktik kan se ut, existera och fungera i relation till ortodox brahmanism, och hur dessa praktiker avser skänka dess utövare världslig och magisk makt samt en väg till hinduismens högsta målsättning, mokṣa; den ultimata befrielsen. Med denna uppsats avser jag att skildra, belysa och analysera några av de aspekter och funktioner som de orena elementen död, sex och olika substanser har inom vāmācāra-tantra och hur de används för andlig fulländning.

Uppsatsens centrala frågeställning lyder följande: hur kan transgressiva ritualer som involverar död, sex och orena substanser, inom en śaivitisk-hinduisk kontext, fungera som ett medel för dess utövare att vinna kraft och andlig utveckling inom ramen för en ortodox hinduisk miljö?

1.3 Avgränsingar och metod

Esoteriska samt transgressiva strömmar existerar inom samtliga av de sydasiatiska religionerna. *Tantra* (som dessa strömmar ofta benämns som; både esoteriska och emellanåt transgressiva) återfinns i hinduism, buddhism och jainism. Då dessa religioner kan sägas ha kultiverats utifrån ett och samma dharmiska kontext med en ömsesidig påverkan av varandra, har de följaktligen anammat en rad element som kan identifieras som gemensamma för alla tre. Som med många religioner runt om i världen har det ofta existerat uttryck för inneboende mystik; en fascination av något bortom ortodoxi och ortopraxi, i form av både symbol eller handling för att på något vis beröra och uppnå ett transcendentalt tillstånd. Tantra kan sägas förena denna mystiska praktik som

förekommer inom de dharmiska religionerna. Gemensamt är ofta förenandet av två symboliska poler, det maskulina och det feminina. Men trots de uppenbara likheter som esoterism manifesteras genom i de olika religionerna krävs enskilda kontextuella analyser för att skapa en så korrekt analys av ämnet som möjligt. Det kan vara lockande att söka efter element som kan knyta olika religiösa uttryck och idéer till en större, gränsöverskridande kulturell kontext och framförallt kan jämförande analyser vara ett gott hjälpmedel för att illustrera det avsedda ämnet. Men genom att anta en metodologisk universalism vid studiet av religion riskerar forskaren att förbise de detaljer som gör varje inriktning unik i sig själv.

Med detta i åtanke kommer denna uppsats därför enbart fokusera på den transgressiva hinduiska tantran, då dess symbolsystem i jämförelse med dess buddhistiska och jainistiska motsvarighet på många vis ter sig alltför olika och alltför kontextuellt bundna. Då den hinduiska tantran (ett epitet jag för enkelhetens skull väljer att använda här) i sig även sträcker sig över de många egna traditionerna kommer jag att utgå ifrån de grupper som identifierar sin praktik med någon form utav Śiva. Framför allt så kommer Kāpālikas-sekten att användas som en modell av en tāntrika då gruppens extrema transgressivism tydligast illustrerar syftet med denna uppsats, och förkroppsligar flera av de ideal som format śaivitisk vāmācāra-tantra, vilket är den slutsats jag dragit efter Lorenzen och Urbans böcker (Lorenzen 1972, Urban 1995).

Ord och begrepp som förekommer på sanskrit kommer att presenteras med en översättning och redogörelse för begreppet. Däremot kommer jag utgå ifrån att läsaren har en grundläggande förståelse av hinduisk religion och därmed begrepp som *dharmā*, *karma* och *samsara*. Däremot förtydligar jag här följande begrepp som skulle kunna förvirra läsaren: *Brahmā* är skaparguden, *brahmān* är den högsta kosmiska principen/sanningen (som ātman [självet] avses förenas i och motsats till *māyā*) och en *brahman* är en hänvisning till en medlem av det högsta kastet. Vidare kommer jag på grund av brist på utrymme inte lägga fokus på hur den tantra som beskrivs i denna uppsats kommit att forma den moderna tantran ("tantrism" samt "neo-tantra"), vilket däremot vore ett intressant syfte för vidare studier.

Min studie grundar sig först och främst i historiska texter samt sekundärlitteratur som även de är baserade på textstudier. För att illustrera det till synes paradoxala och normbrytande universum som vāmācāra-tāntrikan genom ritual skapar, upprätthåller och agerar inom, krävs en förståelse av det ortodoxa hinduiska samhällets struktur och hur denna uppstått i relation till dess religiösa uppfattningar. Med hjälp av Mary Douglas teorier kommer jag visa hur ett ramverk av gränser, normer och tabun uppstår i ett samhälle som ett resultat av föreställningar om (o)renhet och liminala

tillstånd. Sedan följer Veena Das vidareutveckling av Douglas teorier om liminalitet inom den hinduiska kontext som utgör brahmanism, för att på så vis utkristallisera vilka former av tabun och ramverk som upprätthålls, och varför de fungerar just utefter denna uppdelning. På så vis avser jag att spegla vilket syfte de renande ritualerna, brahmanism och kastsystemet (och dess koppling till olika grader av renhet) samt asketism har i en större kosmisk kontext och hur denna genomsyrar och finns återspeglad i det hinduiska samhället i form av respekten för (o)renhet. Därtill kommer jag att utgå ifrån den tantriska hatha-yoga-texten *Shiva Samhita* med James Mallinsons kommentarer för att illustrera hur fenomenet icke-dualism kan vara en relevant infallsvinkel för att förstå särskilda former av rituell praktik genom *samt* bortom förståelsen av (o)renhet.

Jag kommer även att använda *Shiva Samhita* för att belysa hur sex och orena substanser förekommer i en tantrisk yoga-kontext, då den ger detaljerade beskrivningar av de sexuella ritualernas natur och hur de står i relation till *den subtila kroppen* (se kap 2; teori) och därigenom även det kosmiska navet. De magiska krafter (*siddhis*) som tåntrikan avser förvärva genom ritual och yogisk träning förekommer även i detaljerade utläggningar och bidrar därmed till ytterligare insikt om tåntrikans avsedda mål. Likaså förekommer *Shiva Samhita* som källa för att understryka den sexuella symbolik som vanligt förekommer inom tantrisk yoga; inte minst relationen mellan den feminina och den maskulina polen.

Siddhis, och hur dessa kan betraktas som medel för att skapa sig makt även i den sociala, politiska och ekonomiska sfären kommer att beröras i korthet utifrån Hugh Urbans teorier om maktförhållanden i assamesiska kungadömen, vilket åter knyter an till den rådande 'rädslan' för liminalitet som Veena Das redogjort för.

I den mån som offerritualer omnämns, kommer jag att utgå ifrån dess funktion utifrån de durkheimsk-influerade definitioner som Marcel Mauss och Henri Hubert föreslagit, det vill säga som en gränsöverskridande kommunikation mellan den fysiska och gudomliga sfären (se kapitel 2; teori).

Då tantra omnämns som en övergripande term för de esoteriska och/eller transgressiva religiösa riktningarna inom hinduism kommer jag att utgå ifrån Douglas Brooks polytetiska definition av begreppet (se kapitel 2; teori). Då mer konkreta exempel ges för att illustrera specifikt *vāmācāra-tāntrikans* mest tongivande karaktärsdrag i relation till omgivning och myt kommer jag främst att utgå från den bild som David Lorenzen redogör för av *Kāpālikan*, den skallbärande asketen. Jag kommer ge olika exempel på de roller Śiva har i det hinduiska panteon och hur hans många

olika aspekter går att förstå i relation till den transgressiva ritualpraktiken, både i direkt utförande samt i den större kosmiska förståelsen. På så vis ges en vidare insikt om vāmācāra-tāntrikans agerande i relation till uppfattningen om (o)renhet. Genom att använda ett urval av myter om Śiva som räknas till den hinduiska *smṛti(n)* (ett samlingsnamn för några av de mest auktoritativa hinduiska sanskrit-texterna) kommer jag ytterligare exemplifiera tāntrikans relation till gudomlig auktoritet genom trotsandet av tabun och regler om (o)renhet.

Under kapitel 2; teori, kommer jag även i korthet att presentera en sammanfattning av Michel Foucaults text *A Preface to transgression*; där han framlägger sin teori om transgressivism (främst erotik) som medel för att dels tydliggöra men även bryta gränser och framkalla transcendentala tillstånd – för att skänka en vidare bakgrund och infallsvinkel till tāntrikans radikala beteende.

Kapitel 4.3 och 4.4 kommer att kompletteras med en analytisk sammanställning av den symbolik som går att utvinna ur myterna om Śiva och relationen till de skullbärande sekterna. Jag anser att detta underlättar förståelsen av den poäng jag avser att skildra.

På grund av bristande språkkunskaper kommer citat och referenser från texter skrivna på andra språk än engelska att bestå av direktöversättningar från originalspråk till engelska, utförda av fältets ledande forskare.

Uppsatsen kommer att avslutas med en analytisk diskussion där mina egna tolkningar av det empiriska resultatet kommer att presenteras och diskuteras. Därpå följer en slutsats som direkt knyter an till den frågeställning som presenterats i kapitel 1.2. I denna del inkluderas även förslag till vidare studier baserat på insikter jag vunnit samt som jag inte kunnat inkludera på grund av uppsatsens begränsade omfång.

Avslutningsvis vill jag nämna att kvinnor är starkt underrepresenterade i denna uppsats, då hinduism och tantra traditionellt dominerats av manliga företrädare. Likaså berör litteraturen runt ämnet sällan kvinnor i större utsträckning än då hon i ritualen identifieras med Śakti. Därmed vill jag uppmärksamma läsaren om att tāntrikan (utövaren av tantra) uteslutande är en hänvisning till en man, om inget annat nämns.

1.4 Material och tidigare forskning

Mycket av den forskning som uppkommit inom de sociologiska, antropologiska och religionshistoriska perspektiven rörande renhet och orena element i den religiösa sfären har sitt

ursprung i Émile Durkheims helig/profan-dikotomi. Vad som är relevant är inte specifikt den betonade separationen mellan det heliga och det profana utan Durkheims klassifikationer av de två aspekterna som antingen av godo eller av ondo för den sociala gruppen respektive individen. Durkheim menade att det inom den heliga sfären existerar element som inte nödvändigtvis är goda enbart för att de kategoriseras som heliga. Istället utgör och definieras det "heliga-av-ondo" det "heliga-av-godo" i form av dess motsats, och vice versa. Mary Douglas verk *Purity and Danger* (1966) och dess uppföljare *Natural Symbols* (1970) är byggda på denna princip och räknas bland de ledande verken än idag för förståelsen av de orena elementens förmåga att skapa och befästa maktstrukturer; sociala ramverk för människors liv och för samhället i stort. 1977 utkom Veena Das (sedermera professor i antropologi vid John Hopkins University) bok *Structure And Cognition: Aspects of Hindu Caste And Ritual* (nyutgåva 2012), inom vilken Das använder sig av Durkheims dikotomi (*The Sacred and Profane in Hinduism*) och argumenterar för att föroreningar inom hinduism står i direkt relation till specifikt *döden*. Inspirerad av van Gennep (*Le Rites De Passage*, 1909) och Victor Turner argumenterar Veena Das för att orena eller förorenade/förorenande tillstånd egentligen är liminala faser snarare än heliga-av-ondo; det vill säga utan specifik kategorisk indelning – och därmed orena just på grund av dess ambivalenta status.

På grund av brist på historisk dokumentation inifrån, de tantriska lärornas "hemliga" och ofta komplexa, motsägelsefulla och tabubelagda status, har ämnet varit föremål för diverse missförstånd och feltolkningar (Padoux 2012). Indologer och religionsforskare som Douglas Brooks, Mircea Eliade, Agehananda Bharati m.fl. har skildrat en överblick av de tantriska ritualernas transgressiva natur och föreslagit idéer om de förorenande elementens plats och funktion i den indiska religiositeten. Agehananda Bharatis bok *The Tantric Tradition* (1965) var en viktig milstolpe för en djupare förståelse av tantras historiska utveckling i Tibet och Indien, dess initieringsprocesser och förståelsen av den maskulina-feminina polaritetsprincipen. David Gordon White har undersökt kopplingar mellan tantra, makt, magi och alkemi (*The Alchemical Body* [1996], *Kiss of The Yogini* [2000], *Sinister Yogis* [2009]); Hugh B. Urban har genom att dra paralleller till västerländska författare som Marquis de Sade, Georges Batailles och Aleister Crowley försökt skapa en förståelse för den transcendentala och icke-dualistiska natur som transgressiva ritualer avser att skapa. 2012 utkom Urbans bok *Tantra: Sex, Secrecy, Politics & Power in The Study of Religion* som bland annat undersöker relationen mellan makt och tantra genom dess hemlighetsmakeri och "skandalösa upprorsmakande" inom både hinduisk såväl som buddhistisk och jainistisk kontext. Urban undersöker även kopplingar mellan hur tantra historiskt använts som ett medel för att vinna och legitimera politisk makt i kungadömen såväl som i nutida lokala maktinstitutioner. Redan 2001 berörde han ämnet i sin artikel *The Path of Power: Impurity, Kingship and Sacrifice in Assamese*

Tantra. Han föreslår att Assam-regionen i nordöstra Indien är och har förblivit så pass hårt präglad av transgressiva tantriska element, inte enbart genom influenser från inhemska lokala religioner, utan genom ett maktutbyte mellan en ambivalent eller liminal kung och ledande täntrikas.

David N. Lorenzens bok *The Kāpālikas and Kālāmukhas: Two Lost Saivite Sects* (1972) har på många vis kommit att bli en ledande introduktion för studier av de mest extrema sydasiatiska transgressiva rörelserna. Genom att samla och sammanställa en enorm mängd material, ifrån sanskritlitteratur till antika populärporträtt och grottinskriftioner, har Lorenzen försökt återskapa den historiska och filosofiska bakgrunden till den numer försvunna śaivitiska sekten *Kāpālikas* och dess efterföljare *Kālāmukhas*. *Kāpālikas*, som i flera viktiga hinduiska verk-, däribland puranas-texterna⁶, omnämns som en av de fyra ursprungliga śaivitiska sekterna har sedan länge etsat sig fast som en skräckinjagande arketyper i det indiska kollektiva minnet; men fram tills dess att Lorenzens sammanställning utkom existerade de enbart i ett faktalöst dunkel. *Kāpālikas* (*kapāla* (sanskrit) – skalle) karaktäriseras av det långa flätade håret, aska smord över den nakna kroppen och en människoskalle som enda ägodel, ur vilken *Kāpālikan* dricker vin och äter sin mat. Därtill förekommer kannibalism och människooffer, magi och demondyrkan bland de många karaktärsdrag som *Kāpālikan* givits. På grund av källornas obskyra natur (många av de redogörelser som finns bevarade har författats av människor utanför kulten, misstänksamma mot dess filosofi och praktik) är det omöjligt att säkerställa en komplett bild om *Kāpālikas* egentliga existens. Men Lorenzen, och ett flertal forskare, menar att bilden av dessa samt deras ritualpraktiker länge existerat som en viktig funktion i människors minne; både som karikatyr och skräckexempel. Därtill existerar grupper idag som praktiserar samma form av transgressiva asketism, däribland *aghorīs*, dyrkare av Śivas 'skräckinjagande' aspekt, som mediterar på kremeringsbål, bär en människoskalle och konsumerar allt från avföring till människokött.

Douglas Renfrew Brooks bok *The Secret of the Three Cities: An Introduction to Hindu Sakta Tantrism* (1990) ger en inblick i hur traditioner som *Kāpālikas* och *Kālāmukhas* i dess förlängning kom att tolkas in i en brahminsk kontext runt 1000-talet. Brooks skildrar ur ett historiskt perspektiv hur de esoteriska strömningarna inom tantrism integrerats in i mainstream-hinduism och undersöker i vilken utsträckning och med vilken respons dessa mottogs och bearbetades. Brooks visar dessutom på olika vis hur en esoterisk tantrisk doktrin kan tolkas och förstås och ger exempel på hur lärorna kom att förstås utifrån en *vāmācāra*- och *dakṣinācāra*-approach. Genom att använda sig av Bhaskararayas 1700-tals text *Upanisadbhasya* (*The Secret of the Three Cities*) illustrerar Brooks

⁶ En viktig samling litteratur författad främst på sanskrit, bestående av flera olika ämnen; däribland myter och legender om det hinduiska panteon.

den komplicerade förståelsen av esoterism i ljuset av 'traditionell hinduism', utifrån ritualism och teologi samt muntliga- och skriftliga traditioner.

2. Teori

2.1 Definitioner av tantra

Som tidigare nämnt finns det ingen specifik definition av tantra, och det hade krävts ytterliggare en uppsats för att bara kunna återge en bråkdel av diskussionen rörande dess funktion, roll och definition. Indologen och religionsforskaren Douglas Brooks är högst medveten om detta och har därför sammanställt tio punkter som kan betraktas som ett ramverk för tantriska kännetecken. Läran (1) står bortom det vediska kanoniska arvet, (2) involverar särskilda former av fysisk disciplin, såsom utövandet av yoga (inte minst kuṇḍalinī-yoga), (3) är både teistisk och icke-dualistisk, (4) innefattar utvecklade spekulationer kring ljudets natur och användandet av mantran, (5) använder symboliska diagram, maṇḍala och yantra, (6) lägger stark vikt på relationen mellan guru och lärjunge, (7) omfattar stark symbolik knuten till Gud och Gudinnan, (8) är hemlig, (9) använder socialt mindre accepterade substanser, (10) omfattar initieringsritualer utan särskild knytning till traditionella kast- eller könsroller (Brooks 1990).

Det bör betonas att Brooks inte förklarar hur många av dessa punkter som han anser bör uppfyllas för att avsett studieobjekt ska betraktas som 'tantriskt', men trots det utgör den en vägledande mall som stämmer väl överens med den form av tantra som kommer att presenteras i denna uppsats.

2.2 Yoga och tantra

Shiva Samhita (A Critical Edition and An English Translation [2007]), *Shivas samlade verser*, är en yogisk och tantrisk doktrin utformad som ett budskap överfört från gudomen Śiva till sin gemål Pārvaṭī. I de fem kapitel som utgör Shiva Samhita redogörs för de filosofiska utläggningar och praktiska tekniker som för yogin mot mokṣa; anslutningen av självet (ātman) till den högsta kosmiska principen (*brahmān*). Tillsammans med *Gheraṇḍasaṃhitā* och *Haṭhayogapradīpikā*, räknas Shiva Samhita till en av de tre överlevande verk som lagt grunden för den mycket populära

hatha yoga-skolan. Shiva Samhitas bakgrund och uppkomst är hölj i dunkel. Dess författare förblir okänd och det kan enbart spekuleras kring när och var texten blev till. Det går emellertid att finna referenser till verser i Śivananda Sarasvatis verk *Yogacintamani*, som brukar dateras till runt 1600 e.v.t., vilket innebär att Shiva Samhita sannolikt författats åtminstone ett par decennier innan dess. Likväl, i jakt på dess ursprung, går verser i Shiva Samhita att spåras till *Dattatreya Yoga Shastra*-texterna som uppkom runt 1300 e.v.t. Med stor sannolikhet författades därmed Shiva Samhita någon gång mellan 1300–1500.

James Mallinsons översättning av Shiva Samhita skildrar förståelsen av *den subtila kroppen* (den yogiska kartläggningen av kroppens energicentra) som en manifestation av makrokosmos och bidrar därmed till en god insyn i kroppens roll och funktion i tantrisk yoga. Shiva Samhita bidrar även med flera exempel på icke-dualism som resultatet av yogisk träning och brott mot lagarna om orenhet; och därmed även de magiska krafter som tāntrikan genom dessa metoder sägs vinna.

2.3 (O)renhet: den durkheimska teoribildningen och kritik

Uppdelning av rena och orena element går att utläsa i de flesta religiösa samhällen. Den existerande teoribildningen runt detta fenomen har sitt ursprung i Émile Durkheims *Les formes élémentaires de la vie religieuse* från 1912, där Durkheim etablerade den ikoniska dikotomin om samhället som heligt och profant – två motsatser som etablerar och bekräftar varandras status som antingen heligt eller icke-heligt. Trots att denna uppdelning framstår som relativt irrelevant i en kontext där religiositet genomsyrar samtliga sfärer av ett samhälle är Durkheims teori av intresse genom uppdelningen av det heliga som *helig-av-godo* och *helig-av-ondo*. Durkheim menar att allt heligt inte nödvändigtvis är av godo; den heliga sfären besitter även hot och fara och genom dess existens skapas regler som bekräftar och befäster dess motpart. Det är genom denna uppdelning som strukturalisten och kulturanthropologen Mary Douglas kopplade idén om (o)renhet (*purity – impurity*) till de många samhällen hon studerade. Genom samspelet och förståelsen av uppdelningen mellan renhet (*helig-av-godo*) och orenhet (*helig-av-ondo*) skapas normer och regelverk i gruppen som vägleder dess medlemmar och därmed förutsätter gruppens stabilitet. Mary Douglas teoretiserade om smuts och förorenande element som markörer och avgränsningar för den heliga sfären i människors liv. Genom Durkheims helig/profan-dikotomi föreslog Mary Douglas att dessa förorenande element i de absolut flesta religiösa samhällen betraktas som *heliga-av-ondo*, vars främsta funktion är att bekräfta och befästa dess motpart; *helig-av-godo*.

2.3.1 Mary Douglas – Purity and Danger

Dirt is essentially disorder... Dirt offends against order... For I believe that ideas about separating, purifying, demarcating and punishing transgressions have as their main function to impose system on an inherently untidy experience.

- Mary Douglas, Purity and Danger s. 2-4 (1966)

Födelse, dödsfall, ilska, sorg, blod, avföring och andra kroppsvätskor samt (avvikande eller 'felplacerad') sexualitet benämns ofta som närmst universella existerande tabun. Men även om vad som definierar smuts, föroreningar eller generell orenhet ofta är kulturellt betingat⁷ ansåg Mary Douglas att dess status som farlig och ambivalent i sin natur fyllde en viktig social funktion i det avseende att det befäste ett regelverk utifrån vilket samhälle och människa genom normer och moral upprätthåller struktur. Förorenande element, menar Douglas, representerar kaos och därmed ett hot mot existerande mönster; men på samma gång skänker det även förutsättningen att instifta struktur och skapande av ordning. På samma gång som förorenande element utgör fara skapar det även förutsättning för utövande av makt (Douglas 1966: 94). De eller det som innehar förmågan att vålla kaos och oordning innehar således en särskild maktposition som resterande samhälle tvunget anpassar sig efter, och Douglas drar kopplingar till utövare av magi och häxkraft och den inneboende samhällsliga rädslan för dessa. Eftersom dessa ofta existerar i samhällets yttersta periferi kopplar Douglas "anti-sociala beteenden" som ett uttryck för både fara och makt (de som rör sig vid samhällets rand där fara existerar är i kontakt med makt) (Douglas 66: 96). De renande ritualerna blir verktygen för att tygla den rådande oordningen. Douglas påpekar att de rituella experterna ansvariga för att genomföra den renande ritualen ofta innehar viktiga ledande positioner i samhället.

Mary Douglas menar vidare att fara uppstår i ambivalenta situationer då objektet rör sig från en fas till en annan; exempelvis i övergångsriter eller initieringsriter. Faran ligger i det faktum att objektet inte är klassificerbart – och därmed utgör en representation av oordning. Ritualen är det kontrollerande medel som förutsätter att objektet kan separeras ifrån sin tidigare status och övergå till en ny (Douglas 66: 96–97). Denna transitionella fas är även kallad *den liminala fasen*.

⁷ Mary Douglas teori har mött viss kritik bland annat för att användandet av orden smuts och föroreningar förekommer som generella synonymer utan tillräckligt specifik kulturell förankring till religionernas olika symbolsystem (bland annat av Melford Spiro [University of Chicago]).

Thomas B. Ellis (2012) har i kontrast mot den durkheimiska teoribildning som uppkom med Mary Douglas tolkning av föroreningar, föreslagit att de tantriska ritualernas blodiga, ohygieniska och farliga karaktär och funktion kan ses och förstås som ett direkt och medvetet hot mot den biologiska människokroppens egna förmåga till självbevarelsedrift och överlevnad. Ellis menar att då kroppen utgör den yttersta symbolen för orenhet och föroreningen, är tåntrikans medvetna attack mot den egna biologiska kroppen (genom att exemplvis konsumera avföring och ha oskyddat sex med främmande, gärna fattiga människor) ett uttryck för att provocera och bryta den heliga uppdelningen av renhet och orenhet.

Ellis menar därmed att kulturanthropologin (läs arvet från Douglas) inte tar till vara på det potentiella inflytande som människan som en biologisk varelse-, och hennes skyddsmekanismer -, kan ha haft på upprättandet av, samt diskursen kring, (o)renhet inom religion.

2.4 Foucault: transgressivitet

Michel Foucault utforskade 1963 (*A Preface to Transgression*) transgressivitetens förmåga att tänja och skapa nya gränser inom det mänskliga psyket. Foucault, som använder erotik och dess roll inom katolicismen som sitt främsta verktyg i artikeln, resonerar kring hur människan genom att trotsa normer runt sexualitet skapar sig en djupare förståelse av sig själv som individ samt om hennes plats i den sociala gruppen. Foucault betraktar sexualitet som det centrala och återkommande mönstret för universella tabun och menar att det är genom dessa som vi uppfattar gränser; och genom dessa som vi kan utvinna vad som verkligen är heligt i en numer profan (modern) värld. Då den mänskliga kommunikationen inte längre räcker till för att markera det heliga fungerar sexualitet som en transcendental kraft som kan säga oss något om våra begränsningar. Genom transgression, vilket Foucault symboliskt kopplar till Nietzsches (och Batailles) koncept *Guds död*, kan vi därmed förstå oss själva inom ramar som sträcker sig bortom vår världsliga tillvaro och finna den mening eller det utrymme som Guds död efterlämnat.

Foucaults presenterar här ett tillvägagångssätt att betrakta tåntrikans potentiella avsikt då han bryter regler och tabun utifrån föreskrivna religiösa värderingar. Genom att trotsa guds regler genom sin transgressiva ritualism kan tåntrikan inta positionen som gud; vilket kan tänkas skänka både makt, magiska förmågor och inte minst medel för total befrielse. Det bör understrykas att Foucault skriver ur en katolsk-europeisk synvinkel och inte ur en hinduisk; trots det kan teorin skänka en intressant

infallsvinkel som kan vara användbar även ur ett hinduiskt perspektiv för en vidare förståelse av transgressivism i ett samhälle strukturerat utefter religiösa ideal.

2.5 Mauss och Hubert: Offret som gudomlig kommunikation

Som en följd av Émile Durkheims arbete publicerade sociologerna Marcel Mauss och Henri Hubert *Essay On The Nature and Function of Human Sacrifice* (1898) och *Outline On A General Theory on Magic* (1902). De föreslår att offerritualen utgör en gudomliggörande process för både den offerande (prästen/rituella experten) och offret i fråga; det vill säga en rad renande processer som stegvis transformerar prästen och dess offer från ett 'världsligt' till ett 'gudomligt' tillstånd. Denna offerceremoni är en form av gränsöverskridande kommunikation mellan den materiella och gudomliga världen. I *Violence And The Sacred* (1972) byggde René Girard vidare på Mauss och Huberts teorier om offerceremonin genom att tala om *renande våld*; en våldsamt rituell handling som har som funktion och avsikt att undkomma och/eller kontrollera våld på en social nivå. Religionens mest grundläggande funktion är nämligen att tämja våld, menar Girard.

Denna teoretiska förklaringsmodell kan ses som en viktig bakgrundsaspekt till en religion som har en flertusenårig relation till både djur- och människooffer i varierande utsträckning. Då flera av de traditionella offerceremonierna ännu lever kvar i olika former och utgör en sådan central roll både i den historiska och nutida hinduismen, utgör den en grund som kan vidga förståelsen för den rituella praktik som ännu existerar; inte minst genom tantriska rörelser.

3. Hinduism: uppfattningar om (o)renhet

3.1. Uttryck för (o)renhet & liminalitet

Den djupt integrerade förståelsen av (o)renhet i den hinduiska kontexten genomsyrar både den fysiska och immateriella världen (makrokosmos), samhället (mesokosmos) och inte minst människokroppen (mikrokosmos).

Föreställningar om renhet och orenhet återfinns historiskt redan i *dharmasūtras*, och inkluderades även i *dharmasāstras*; bland de äldsta "lagar" och hänvisningar för ett korrekt religiöst

förhållningssätt till vardagen i den vediska sanskrit-litteraturen (Malinar 2012). Detta är ett tema som genom olika texter tolkats och utvidgats, bland annat genom *Manusmṛti* (Manus Lagar) och kom så småningom att utvecklas till tanken om den *rena vägen* (se kap. 3.3) mot mokṣa (befrielsen) inom de asketiska inriktningarna (Malinar 2012). För att bibehålla en samhällelig stabilitet och utilitaristisk strävan har samtliga av de fyra kasten olika regler att förhålla sig till för att bibehålla renhet och undvika orenhet. Enligt Angelika Malinar går orenhet (och i dess förlängning de rituella processer som motverkar orenhet) att förstås som två olika fenomen; objekt och substanser som per definition är orena och etablerar orena tillstånd samt olika faser (skeden i livet eller handlingar i vardagen) som tillfälligt skapar orenhet.

"To purify oneself after voiding urine or excrement and to clean any of the twelve bodily impurities, one should use a sufficient amount of earth and water. Body oil, semen, blood, marrow, urine, faeces, ear-wax, nails, phlegm, tears, discharge of the eyes, and sweat – these are the twelve impurities (mala) of man" - Manusmṛti (5.134–135; övers. Olivelle, 2004: 95)

Citatet ovan exemplifierar hur de vätskor och exkrement som kroppen utsöndrar tillfälligt skapar ett orent tillstånd vilket bara kan motarbetas genom en renande ritual, vars utförande Manusmṛti beskriver ingående. Hår och kroppsbe håring är vidare exempel som symboliserar orenhet. Även djur som inte är domesticerade betraktas ofta som orena (vanligen djur förknippade med djungeln) (Urban 2001: 799); samt underkastade sociala klasser, exempelvis de kastlösa vars sociala position beskrivs närmre under nästa underrubrik.

Dödsfall kan påstås vara den mest förorenande händelsen en människa genomgår. Den kvarlevande familjen, exempelvis sonen till en avliden fader eller dennes hustru, tilldelas särskilda tabun som kontrolleras genom ett specifikt regelverk gällande kost, klädsel och hygien. (Das 2012: 137).

Veena Das förklarar att dödens liminala karaktär ger upphov till den orenhet den är så starkt förknippad med. Den liminala fasen infinner sig då kroppen dör och individen blir en *preta* (spöke eller ande), ett tillstånd som med tiden avtar (en tidsram som varierar beroende på kasttillhörighet⁸, samt förutsatt att den avlidne levtt ett rent liv och kan godtas som offer till gudarna) och successivt övergår till att bli en *pitri* (förfader) genom ett konsekvent och korrekt rituellt utförande. Genom renande ritualer knutna till begravningsceremonier genomgår både den avlidne och den sörjande en transformation från ett stadium till ett annat. Den döde mannen 'accepteras', integreras och lever vidare i den större kosmiska ordningen som en förfader, och den dödes hustru transformeras från

⁸ Även individer i avgörande maktpositioner (ex. kungar) kan tilldelas en kortare period av orenhet om detta tillstånd anses påverka samhällets välgång.

hustru till änka⁹ där nya sociala tabun och regler etableras i hennes nya roll. Födelse av barn förutsätter, liksom dödsfall, en rad renande rituella ingrepp för att stadga både modern och barnet i sina nya roller efter en tid av liminal ambivalens. Intressant och värt att notera är att graviditet i sig inte anses förorenande – det är först då människokroppen och hennes utsöndring av materia aktiveras som orenhet infinner sig och kräver rituell behandling (Das 12: 131).

Kungar beskrivs både i Manusmṛti och i Bhagavadgītā som en ambivalent (liminal) karaktär; då denne genom sin dharma är tvungen att hantera orenhet (exempelvis gå i strid) för att upprätthålla en allmän renhet (stabilitet och välgång) i samhället (Heesterman 1985: 109).

3.2 (O)renhet och sociala strukturer – den hinduiska kastindelningen

“Holiness is thus defined as separateness, requiring that ‘individuals shall conform to the class to which they belong in the categories given in the account of creation.’”

- Mary Douglas (1966: 67)

“In the famous Puruṣa Sukta, which describes the origin of the four varnas [klass/kast], the body is divided horizontally and hierarchically, with the Brahmins emerging from the head, the *Kṣatriyas* from the arms, the *Vaiśyas* from the thighs and the *Śūdras* from the feet of primeval man. The hierarchical division of the body serves as suitable metaphor for the hierarchical division of society into four varnas.”

- Veena Das (2012: 139)

Det hinduiska kastsystemet skiljer sig ifrån andra hierarkiska system i det avseende att det inte är strukturerat efter ekonomisk- eller politisk makt utan kan påstås vara strukturerat utefter religiösa ideal och därigenom olika grader av renhet; desto högre kast desto högre renhet (Davis 1976: 5-24). De olika kasterna innehar olika sociala funktioner i det indiska samhället. Det högsta kastet, brahminerna, och framförallt brahminer verksamma inom tempelkulten, anses vara de renaste och kräver därmed även störst beskydd ifrån föroreningar. Brahminerna förhåller sig till sin rena status genom bland annat abstinens, vegetarianism och icke-våld (*ahiṃsā*) och bör inte beblanda sig med de lägre kasterna utan särskilt rituellt beskydd. Brahminerna förknippas med huvudet av den kosmiska människan i myten *Puruṣa Sukta* (Ṛgveda 10.90) och innehar den högsta religiösa auktoriteten. Därefter kommer *Kṣatriyas*, krigarkastet, vilka ofta innehar ledande maktpositioner. Därefter följer *Vaiśyas* som driver handel, banker och jordbruk och till sist *Śūdras* – ofta arbetare

⁹ Övergången från hustru till änka innebär bland annat att hon inte kan gifta om sig.

och hantverkare. Enligt L. Dumont (*Homo Hierarchicus*, 1966) speglas brahminerna i dharmaśāstra-texterna som en förebild för ett korrekt hinduiskt liv. Det är inte enbart genom sin roll som rituell expert eller sin besittning av religiös kunskap utan genom sin renhet i kontrast mot de andra kasten som brahminens status inom hierarkin befästs. På så vis menar Dumont att även de orena företeelserna bland de andra kasten spelar en lika viktig roll i kastsystemet då de befäster renheten bland de ovan – en teori som mottagit viss kritik då den enligt kritiker inte är inklusiv nog och utgår ifrån en "brahminsk, överlägsen självbild" (Deliège 1999, Olivelle 2005). På andra sidan spektrat återfinns nämligen *dalit*(-erna) (de förtryckta), de kastlösa eller orörbara, och därmed lägst i hierarkin, som systematiskt tilldelas de positioner i samhället som de andra kasten genom sin status inte "kan" (eller bör) utföra. Däribland kremering av döda kroppar och hantering av kroppsliga substanser som blod och avföring. De kastlösa anses obotligt förorenande och bör därför aldrig komma i fysisk kontakt med något av de högre kasten, en föreställning som enligt Marriott, i respons till Dumont, inte nödvändigtvis delas av de kastlösa (Marriott 1959: 94-97).

3.3 Asketism: den fysiska kroppen & världen som den absoluta föroreningen

För asketen som avsagt sig den materiella världen dras kopplingen mellan människokroppen (samt den fysiska världen i sin helhet) och dess förorenande natur till sin spets. Kroppen är per definition oren eftersom den likt den resterande fysiska världen är i en fas mellan vara och icke-vara; en obeständig behållare av den odödliga essens (*självet, ātman*) som är den eviga, kosmiska principen. Denna essens är per definition ren och obefläckad då den har en befäst plats i den större, kosmiska kontexten. Angelika Malinar (2012) förklarar därför att asketen genom meditation avser att frigöra denna essens genom att förstå och acceptera den fysiska kroppens vara som en konstant källa till förorening. Söker asketen att uppnå mokṣa kan inga ritualer rena den fysiska kroppen eftersom dess hela existens är just fysisk och temporär. Vyāsa kommentar till sutra 2:40 i Patañjalis *Yogasutra* förklarar avsikten med asketens meditation och avhållsamhet;

"When by practicing purity and seeing the defects in the body, he becomes disgusted with his own body, he becomes free from obsession with the body; seeing what the body essentially is, he has no intercourse with others. So seeing, the renunciate finds no purity in the body even after he has washed it with earth and water and other things; how should he engage in intercourse with the absolutely unpurified bodies of others?"

- VyāBh. 2.40 (övers. Leggett), vol. II (1983:124)

3.4 Bortom (o)renhet: advaitācāra (icke-dualism)

En annan väg som flera religiösa traditioner förespråkar inom hinduismen kallas *icke-dualism* (*advaitācāra*). Det är ett koncept som länge funnits inom de śaivitiska inriktningarna och syftar till att mokṣa är ett tillstånd bortom alla klassifikationer; däribland dikotomin av (o)renhet (Malinar: 2012).

Begreppet icke-dualism förekommer ofta i olika skolor av yoga och tantra och hänvisar till förståelsen om att den externa, eller materiella (tillfälliga) världen är resultatet av rådande motsatsförhållanden. Den uppenbarar sig för människan genom de medel vi lärt oss att betrakta den ur; det vill säga våra fysiska sinnen - vilka bara uppfattar *māyā* (illusion). *Māyā* kan enbart förgöras genom att yogin antar ett icke-dualistiskt synsätt som innebär att kosmos varken är rent eller orent, gott eller ont, mörkt eller ljust; det är genom de ändlösa variationer av synsätt som universum existerar – oavsett dess skönhet eller grymhet är det sprunget ur *māyā*. Självet (*ātman*) däremot, betraktas som den "passiva" icke-dualiteten av kosmos, bortom den världsliga uppfattningen, och det är denna som är yogins syfte att låta ta över (SS, 2007).

"The gods and everything else in the entire universe are totally pervaded by the self. It is one, it is truth, consciousness, and bliss, and it is whole and free of duality."

- Shiva Samhita 1:53, (övers. Mallinson)

4. Tantra: transgressiv ritualpraktik

4.1 Tantra som 'anti-brahmanism': dekadens, uppror och makt

"Without thousands of pots of liquor, without hundreds of heaps of meat, and without the nectar of the vulva and the penis, O Beautiful-Hipped One, I will not be pleased."

- Kularnava Tantra 8:107 (övers. H.B. Urban)

Trots de sociala strukturer som uppstått genom den kollektiva respekten för (o)renhet, förekommer

användandet av orena element på flera vis genom de grupper vi idag kallar *tantriska*¹⁰.

Användandet av sex, substanser såsom alkohol (samt kroppsvätskor) och kött och materia kopplad till död (ex. aska, ben, skallen), vilka flera brahmanska texter förbjuder, förekommer som rituella hjälpmedel i flera tantriska texter (Malinar 2012). Det sannolikt mest klassiska exemplet är *De Fem M:en* (de fem förbjudna substanserna [*pañcamakāra*]); *Mamsa* (kött), *Matsya* (fisk), *Madya* (vin, alkohol), *Mudra* (torkat spannmål)¹¹ samt *Maithuna* (sexuellt umgänge) (Urban 2003: 40).

Hugh B. Urban förklarar att *tantra* i de allra flesta indiska språken idag är synonymt eller förknippat med 'okontrollerad' sexualitet, svart magi och generellt omoraliskt beteende. Inte minst förväntas utövare av tantrisk praktik besitta kraftfull och farlig makt (Urban 2003: 38). Den indiske nationalhjälten och mystikern Sri Ramakrishna (1836–1886), vars lärjungar innefattade bland annat Vivekananda, beskrev *tantra* som en motsats till den brahmanska vägen, insvept i hemlighetsmakeri, omgiven av "skam, rädsla och avsky" (Urban 03: 38)¹². Hemlighetsmakeri kan förstås som en nödvändighet då många tantriska ritualer karaktäriseras av chock och provokation och dess "dekadenta" innehåll förväntas skapa rädsla och kaos (Feuerstein 1998: 132). På samma gång kan den kultur av initiering bakom stängda dörrar förstås som en bidragande faktor till den rådande misstänksamheten mot tantra (Brooks 90: 25). Brooks föreslår att denna misstänksamhet inte enbart existerar på grund av substansernas- och handlingarnas förorenande karaktär, utan att tāntrikans verkan bortom de traditionella religiösa sfärerna riskerar att underminera brahminens monopol på intellektuell auktoritet och hans privilegier som representant för moral och som Vedans skiljedomare (Brooks 90: 23).

Precis som Brooks föreslår finns det mycket riktigt belegg för att betrakta tantra som ett hot mot den rådande sociala ordningen ur ett brahminskt perspektiv, då den skänker ett alternativ till den ortodoxa hinduismens väg (Brooks 90: 26). Som vi kommer att se i närmre detalj i de kommande delarna av kapitlet utgörs tantrisk praktik till stor del av att kultivera och frigöra *Śakti*; den dynamiska och kaosartade kraften i universum.

I sin artikel *Impurity, Kingship, And Sacrifice in Assamese Tantra* (2001), föreslår Urban att tantra bibehållit en såpass stark ställning i Assam-regionen (nordöstra Indien) genom att dess kungar nyttjat tantrans blodiga och normbrytande natur för att rättfärdiga, bibehålla och skapa makt – då de genom sitt politiska arbete inte kan undgå orenhet. Assam har i indisk litteratur länge speglats som

10 Se Brooks definition (kap. 2.1).

11 Exakt vad *Mudra* hänvisar till är oklart eftersom de fem M:en tolkats om och bearbetats under en lång period. Angelika Malinar (2012) och David Lorenzen (1972) föreslår att det är (var) en afrodisiaka av något slag.

12 *Srisriramakrsnakathamrta* (1902), nytryck 1987 Calcutta: Kathamrta Bhavan

magin- och häxkraftens land, och utgör på många vis tantrans epicentrum med en historia av både djur- och människoffer; där det intorkade offerblodet och rödklädda tåntrikas med de karaktäristiska toviga, hopslingrade flätorna ännu pryder trapporna till Kāmākhyā-gudinnans tempel (Urban 01:78). Kungar och politiska ledare i Assam har traditionellt varit delaktiga (varierande delaktighet beroende på den politiska stabiliteten i regionen¹³) i de ökända blodiga offerceremonierna. Dessa offerritualer, förklarar Urban, utförs genom medvetna brott mot de brahmanska texternas föreskrifter; inte genom offret i sig, utan då specifikt halshuggning av offerdjuret utgör den tantriska ritualens centrala moment (Urban 2001:779). Halshuggning av offret under en ritual är strikt förbjudet inom brahmanism; i Śathapata brāhmana-texten beskrivs det som en demonisk handling (Doniger 1976: 155). Urban menar att idén om Śaktis frigörelse är något som genomsyrar både den immateriella och materiella världen; och därmed även den sociala, politiska och ekonomiska aspekten av samhället, vilket gör den lukrativ ur ett maktperspektiv. Trots att brahminer och respekten för lagarna om (o)renhet traditionellt värderas högre än den politiska makten (och *kṣatriyas*, krigarkastet som oftast innehar politiska maktpositioner), förklarar Urban att det ända sedan Vedans tidigaste dagar existerat en spänning mellan den politiska och religiösa makten; den ideala mot den praktiska (Urban 2001: 783).

4.2 Advaitācāra och den transgressiva ritualpraktiken

Tanken om icke-dualism förekommer ofta i religiösa traditioner som använder sig av en transgressiv ritual praktik. Den kashmir-śaivitiske teologen Abhinava (ca. 950 e.v.t.) identifierade i sina texter (Tantrasāra 37:20, Tantrāloka 1.6) två vägar mot mokṣa; både en "traditionell" form av tillbedjan (i form av klassisk hinduisk śaiva-ortopraxi) och *Kaula*-vägen (vilket hänvisas till som den transgressiva vägen - vänsterhandsvägen [*vāmācāra*]). Den senare, som han identifierar som icke-dualistisk, menar han även är den mest framgångsrika (Urban 2003: 32).

Användandet av orena element inom tantrisk praktik klassificeras ofta som icke-dualistisk (*advaitācāra*) då tåntrikan avser förgöra uppdelningen mellan rent och orent genom att bryta de tabun och föreställningar som förutsätter uppdelningen (Törzsök 2003: 197). Många tantriska ritualmanualer är både motsägelsefulla och paradoxala vad gäller användandet av offer (rena som orena, vilket Judith Törzsök också ser som ett uttryck för att bibehålla en icke-dualistisk karaktär); men flera texter (bland annat *Siddhayogésvarīmata* och *Brahmayāmala*) förklarar tydligt hur orena

13 Assam har en komplicerad historia vad gäller maktskiften, invasioner och långa perioder av rådande politisk instabilitet och fattigdom.

offer såsom människokött eller särskilda former av djurkött är otroligt potenta substanser, och skulle dessa bytas ut mot "rena" offer, såsom ris, krävs det ofta flera gånger större mängd (Törzsök 03: 198). Enligt tãntrikan är det enbart genom att vända på traditionellt befästa värderingar som han kan bryta och förbigå de begränsade förutsättningar som förhindrar honom att uppleva det icke-dualistiska kosmos. Genom att omkullkasta och bryta den brahminska uppfattningen om renhet och orenhet är tãntrikan, inte bara i en position av social obalans och utlämnad, utan även bortom de gudomligt föreskrivna reglerna - och kan därigenom sträva bortom den ytliga uppdelningen mellan rent och orent, heligt och profant (Brooks 90: 25).

4.3 Śiva; sexualitet och förgörelse

Śiva, med sina många namn, är en av de mest dyrkade gudarna i det hinduiska panteon. I flera skolor av tantra och yoga (vilka står i nära förhållande till varandra) har han en viktig symbolisk roll och kallas ofta dess skapare och beskyddare (Kramrisch 1993: 458). Shivas många paradoxala aspekter, roller och karaktärsdrag gör sig märkbar i hinduisk litteratur och myt; bland annat är han en representant för förgörelse, världens återskapande och en symbol för fruktbarhet. Han är både gud av förgörande stormar men även guden av läkande örter (Doniger 1981: 83). Han avbildas både som Pãrvatīs gemål och fader till Gaṇeśa; som en asketisk yogi; som en våldsam gudom (*Bhairav*) och som en yogi med långa flåtor, en skalle i handen mediterande vid kremeringsbålet. En klassisk aspekt av Śiva är hans Śakti¹⁴ (den dynamiska energin); som ofta avbildas i den våldsamma formen av gudinnan *Kālī* (ibland även förknippad med Śivas gemål, Pãrvatī). Inte sällan ses hon dansa med ett halsband av skallar ovanpå Śivas liggande kropp. De många motstridiga eller paradoxala aspekter av Śivas funktion i det kosmiska navet menar Urban utgör hjärtat av de tantriska offerritualerna (Urban 1995: 69).

4.3.1 Yoga: Śiva, Śakti & den sexuella symboliken

I yogisk kontext är förenandet av Śiva (ofta representerad inom śaivism med en *liṅga*, fallos) och Śakti (en *yoni*, vulvasymbol), den maskulina och den feminina principen, den världsliga (fysiska) och den abstrakta, kreativa energin, ett förekommande tema i texter som tantriska ritualer är strukturerade efter, och en nyckel till att förstå hur och varför dessa ritualer utförs. Förenandet

¹⁴ Śakti-kraften är inte knuten specifikt till just Shiva utan betraktas som en inneboende aspekt av flera hinduiska gudomar.

mellan en man och en kvinna representerar i flera hinduiska *tantras* det eviga förenandet av dessa två kosmiska principer; Śiva och Śakti (Bharati 1965: 195-201, Feuerstein 1998: 70-78).

"The union of Śiva and Śakti by which procreation occurs, O Kālī, is the union of the kula-devotees¹⁵; that is to be considered samadhi [total medvetenhet]"

- Kularnava Tantra 8:109 (övers. H.B. Urban)

4.3.2 Śiva och kosmisk halshuggning

Myter om Śiva som en *Kapālin*, den skallbärande asketen, förekommer i olika variationer i den hinduiska litteraturen. I en utav *Puranas*-verserna förödmjukas Śiva av skaparguden Brahmā och hugger därför av ett av Brahmās fem huvuden. Som bestraffning tvingas Śiva vandra över jorden med huvudet i sin hand.

I en annan myt med ursprung i *Brāhmaṇas*-texterna, straffar Śiva (här *Rudra-Śiva*) skapargudomen Prajāpati (en av Brahmās söner) med halshuggning efter att han ingått ett incestuöst förhållande med sin dotter, och som resultat slungas hans huvud ut i kosmos och bildar stjärnkonstellationen Antilophuvudet (*The antelopes head*). I andra versioner av samma myt släpps Prajāpatis sperma lös under bestraffningen¹⁶ som blir till en kraftigt förgörande kraft som sliter ögonen ur de som kommer i dess väg (Scheuer 1993:42).

Vidare i *Brāhmaṇas*-texterna kan man utläsa hur gudarna uteslöt den "vilde främlingen" Rudra-Śiva från sin offerritual. I sin ilska och som respons till de andra gudarnas brott mot offerritualens naturliga ordning, svarar Rudra-Śiva med att döda och halshugga offerdjuret vilket igen utlöser en våldsam, förgörande kraft som kan återskapa offerritualens naturliga ordning och återge Rudra-Śiva sin rättmätiga del av ritualens offermat. I senare version av denna myt har Dakṣa¹⁷ (en av Brahmās söner) ett incestuöst förhållande med sin dotter Satī som även är Śivas fru, och utesluter Śiva från offerritualen (Lorenzen 1972: 20). Śiva svarar med att frigöra sin våldsamma kraft, förstör ritualen, dödar och halshugger Dakṣa, och gör honom, vilket Urban påpekar, ironiskt nog till ett offer vid sin egen offerceremoni (Scheuer 1993: 42, Urban 1995: 70).

15 Kula (eller Kaula) är en benämning som förekommer i bland annat den kashmir-śaivitiske Abhinava Guptas texter (bl.a. *Tantrāloka*) på en *vāmācāra-tantrika*. Georg Feuerstein likställer benämningen med den klassiska bilden av en transgressiv tantrika (1998:139)

16 I tantrisk-yogisk filosofi anses sperma härstamma ifrån en källa placerad i huvudet. Se kap. 4.4.2.

17 Jacques Scheuer påpekar att Prajāpati och Dakṣa likställs med varandra i *Śatapatha Brāhmaṇa* 2.4.4.2. (A M 1993:42)

4.3.3 Śiva och kosmisk kastration

I *Brahmananda purana* vill Śiva lära ett par självgoda asketer en läxa genom att förföra deras fruar. Med sina yogiska krafter straffar asketerna Śiva genom att kastrera honom. Då guden av fertilitet får sin penis avhuggen uppstår en destruktiv eld och kosmos står i nöd då inget liv längre kan existera. Till sist gör Śiva sin penis (*liṅga*) till ett föremål för dyrkan och återställer därigenom den naturliga kosmiska ordningen (Doniger 1994:141).

Śivas kraft genom självkastring kan utläsas i myten om hur gudarna skapade världen utan honom (ett brott mot den naturliga ordningen) (*Śiva Purana, Dharma Samhita*). För att återställa ordningen sliter Śiva i raseri av sin egen penis och hans *tapas* (sansk. värme/hetta, en yogisk energi) övergår från en kreativ, skapande karaktär till en destruktiv, vilket gör penis till en brinnande pelare med kraft att förgöra all skapelse. Först då Śiva börjar dyrka sin liṅga igen övergår kraften från destruktiv till skapande och på så vis återställs kosmos naturliga ordning (Doniger 1994: 138).

4.3.4 Śivas transgressioner & *Vāstoṣpati*; Guden över rester

Dessa myter är laddade med transgression och brott mot den konventionella brahmanska förståelsen av (o)renhet. Śivas kapning av Brahmās (den absoluta skaparguden) huvud kan återkopplas till myten om den kosmiska människan (*puruṣa*); huvudet representerar det brahmanska kastet och därigenom intellekt, renhet och den gudagivna Vedan. Att kapa Brahmās huvud innebär därför ett starkt brott mot den kosmiska ordningen och skapelsen i sig. Som bestraffning tvingas Śiva vandra över jorden med Brahmās huvud i sin hand, vilket utgör ännu en oren företeelse men även ett återställande av ordning då han sonar sitt brott.

Genomgående för dessa myter är att den kosmiska ordningen störs genom orena företeelser; exempelvis genom incest, felaktig skapelse eller felaktigt utförd ritual (genom Śivas frånvaro). För att tillrättalägga brott mot ordning utför Śiva fler brott; halshuggning och kastrering, vilket utlöser en destruktiv och våldsam kraft (*Śakti*) som hotar skapelsen. Först då Śiva återupprättar det avhuggna huvudet/penisen i den kosmiska tillvaron kan universum återgå till stabilitet (Urban 1995: 73).

En intressant poäng som Urban lyfter fram är en aspekt av Śiva som guden över "restprodukter" (*Vāstoṣpati* – även beskyddaren av hus), det vill säga föremål "*out of place*" (Douglas) som inte går att kategorisera eller stör den vedertagna ordningen (och därmed är orena/farliga, enligt Douglas).

Det bör betonas än en gång att restprodukter (inte minst det som kvarstår efter en offerritual) är belagda med starka tabun i hinduisk filosofi och betraktas som en mycket farlig och potent kraft. Vāstoṣpati-aspekten av Śiva går hand i hand med den Śiva som i myterna ovan instiftar handling då det rätta kosmiska tillståndet äventyras. Likaså penis och huvudet som rycks från sin ursprungliga plats ges en tillika kraftfull och farlig, ambivalent status och blir Śivas symboler; han är guden av liminalt överflöd som hotar den rationella, strukturerade världen (Urban 1995: 73).

4.4 De skallbärande sekterna

I Puranas-verserna beskrivs det hur Śiva etablerar de fyra ursprungliga śaivitiska sekterna. En av dessa är *Kāpālikas*, en sekt vars läror dessvärre inte överlevt tidens prövningar. Sanskritordet *Kapāla*, som betyder skalle, har givit namn åt denna grupp som karaktäriseras som vandrande asketer med en människoskalle och treudd. Den tidigaste referensen till ordet Kapālin¹⁸ (en som bär en skalle) finner David Lorenzen i *Yājñavalka-smṛti* (100–300 e.v.t.), en sutra som beskriver straffet för den som mördar en brahmin. Bestraffningen är att bära en skalle och käpp, leva som en asket och öppet stå för sitt brott. Efter tolv år kan asketen renas och sonas för sitt brott (Lorenzen 1972: 13).

Kāpālikas och dess efterföljande sekt *Kālāmukhas* var śaivitiska asketer som antagit Śivas våldsamma form, *Bhairava*, som sin främsta gudom. Mycket lite information existerar om dessa skräckinjagande grupper; den främsta informationen återfinns i vittnesmål och kortare passager, men enligt Lorenzen och Urban är det tydligt att deras religiösa praxis grundade sig i en form av återspeglning eller imitation av Śiva som Bhairava. Sekterna beskrivs som anti-brahminska på det vis att de förnekade brahminska ideal genom att konsekvent använda och förknippas med orena element; brott mot kastordningen bland annat genom sex med (gärna menstruerande) prostituerade och lägre stående kast (samt incest); skallen ur vilken kött och alkohol konsumerades; djur och framförallt människooffer, helst en brahman (vilket aldrig bevisats ha förekommit, även om det inte framstår som särskilt avlägset); konsumtion av avföring och sexuella restprodukter (menstruationsblod, sperma och vaginala sekret); samt kannibalism (Lorenzen 1972). Initieringsprocessen beskrivs vara tolv års asketism¹⁹ (meditation och yoga) vid kremeringsbål där Kāpālikan, insmord i de brända kropparnas aska, avtjänar det straff Śiva givits då han kapade

18 Detta innebär inte nödvändigtvis en medlem ur specifikt Kāpālikas-sekten, utan exemplifierar snarare att bilden av den som senare kommit att identifieras som en Kāpālika utifrån Shivas bestraffning existerat sedan länge.

19 Den tid som Shiva avtjänar sitt straff efter halshuggningen av Brahmā.

Brahmās huvud²⁰. Kāpālikans verksamhet vid kremeringsbålet kopplar honom till de döda kropparnas spöken (pretas) och de demoner som cirkulerar för att locka de liminala andarna i fel riktning. I flera sanskrittexter, bland annat Bhavabhūtis text *Mālatī-Mādhava* och *Kathāsarisāgara*-texten, beskrivs hur Kāpālikan säljer mänskligt kött till dessa demoner (Lorenzen 1972: 17).

Ingen av dessa grupper existerar längre, men praktiken av rituellt sex, nekrofil och kannibalism har bevarats genom kvarlevande śaivitiska sekter; bland annat bland aghorīs som återfinns i norra Indien i området runt Benaras (Varanasi), och många av deras praktiker har inkorporerats i flera andra religiösa strömmar (Urban 1972: 68). Det finns goda anledningar att tro att Kāpālikas och deras brutala praktik har existerat (Urban 1995: 68) trots den något bristfälliga och sporadiska informationen, men framförallt, förklarar både Urban och Lorenzen, har minnet, eller bilden av Kāpālikan, överlevt och spelat en viktig roll inom hinduismen.

Kāpālikans syfte är inte enbart att uppnå ett tillstånd av gudomlig, kosmisk salighet, utan på ett världsligt plan söker han även makt genom yogiska (magiska) krafter (*siddhis*); antingen genom en så stark identifikation med gudomen genom ritual att de gudomliga krafterna infinner sig eller som en gåva från gudomen efter initieringsprocessen (att ha avtjänat Śivas tolvåriga straff) (Lorenzen 1972: 92). Dessa siddhis som förvärfvas efter rätt yogisk praktik omnämns i flera yogiska skrifter; i hatha yoga-texten *Shiva Samhita* ges några exempel:

"Mastery of speech, the ability to go where he wants, long-distance vision and hearing, subtle sight, the ability to enter another's body, the power of producing gold by smearing objects with one's feces and urine, and the capacity to make things invisible – these, and the ability to move through space, arise in the great yogis."

- Shiva Samhita 3:61 (övers. Mallinson)

4.4.1 Symbolik

För att skänka klarhet till användandet av orena element genom sex- och dödsritualer är det nödvändigt att förstå det symboliska värde som ges dessa element både i ritual och i text. Vad som är fundamentalt och gemensamt rörande utförandet av sexuella ritualer så som de beskrivs i tantriska texter är att anta de gudomliga skepnader som kan sammansvetsa kosmos genom dess dualistiska natur. Mannen identifieras i ritualen som Śiva; det statiska och den orubbliga visheten,

²⁰ Urban förklarar att en del texter menar att Shiva kapade Brahmas huvud just för att kunna grunda Kāpālikas-sekten (Urban 1995: 73).

och kvinnan identifieras som Śakti; den dynamiska, skapande och förgörande, okontrollerade energin (Bharati 1965: 201).

David Lorenzen förklarar att tāntrikans relation till kött och alkohol är både hedonistisk och samtidigt eukaristisk; den avser att väcka lust och skapa rätt förutsättningar för en sexuell ritual som i sin tur är av en eukaristisk natur (Lorenzen 1972: 89). I *Kulārṇava Tantra* vers 79-80 kan vi utläsa hur "Vin (surā) är Śakti; kött är Śiva; den som avnjuter dessa är då Bhairava. Saligheten som uppstår av detta förenande [av vin och kött - Śakti och Śiva] är kallat mokṣa... Därför dricker yogin" (Lorenzen 1972: 89).

Att förena gudinnan med vinet förekommer i fler tantriska texter, exempelvis i *Mahānirvāṇatantra* där vinet (surā) är *Tārā*²¹ i rinnande form - den ultimata frigörelsens moder. I den sexuella ritualen påpekar Urban att menstruationsblod representerar Śivas sexuella partner [den kvinnliga] och likställs med vin (surā), och att dess konsumtion tillsammans med Śivas [den manliga partnern] sperma utgör det eukaristiska offret (Urban 1995: 75).

4.4.2 *Le petit mort* – död och sexualitet

"The bliss which becomes manifest through sexual union is the (true) form of Bhairava. The attainment of that (bliss) at death is mokṣa. This is the ultimate truth."

- Kāpālika Unmatta-Bhairava, *Mādhavas Śaṃkaradigvijaya* (15: 28)

(övers. Lorenzen)

Kopplingen mellan död och sex, halshuggning och kastration, är de centrala elementen i den tantriska ritualen och i myterna om Śivas transgressivism. Freud ansåg att sexualitet och död är de två mest drivande krafterna i en människas liv och på samma gång kan de utläsas som de mest tabubelagda företeelserna i samhället – vilket inte är något undantag i hinduisk kontext. Celibat är målet för brahmanen genom vilken han bibehåller sin renhet; för den tantriska yogin är sex ett medel för andlig utveckling. Död genom rituella offer och sexualitet representerar enligt Urban ett oproduktivt överflöd utan högre syfte för den allmänna utilitarismen och utgör därför ett hot mot samhället i stort. De båda kännetecknas dessutom genom dess förlösning av orena restprodukter; blod, sperma etc. Kopplingen mellan huvud och könsorgan, död och sex, kan också utläsas i förståelsen om *den subtila kroppen*; det vill säga de *chakras* (energipunkter) och *nāḍīs* (nervtråd, ådra) som utgör kroppens fördelningar mellan olika energicentrum. Varje chakra har olika karaktäristiska kännetecken och funktioner i kroppen och James Mallinson beskriver chakras som manifestationer

21 En vanligt förekommande aspekt av Śakti.

av makrokosmos i mikrokosmos (människokroppen) (Mallinson 2007: 2).

Vad som är centralt för vår förståelse av symboliken mellan död och sex är mannens *bindu* (sperma) och kvinnans *raja* (vaginala sekret) som både produceras i en källa i huvudet²² ("well of nectar" – Mallinson, *Shiva Samhita*) och som genom yogiska tekniker (exempelvis *vajrolī-mudrā* [SS 4:81–84]) avses föras, genom könsorganet, tillbaka till sin ursprungliga plats i chakran vid toppen av huvudet. När de två vätskorna "blandats" och förts från penis till huvud skänker de yogin otaliga magiska förmågor (siddhis). Att däremot förlora sin säd representerar både spirituellt förfall och död, och återigen kan vi sammankoppla detta till myten då Śivas sperma frigör en destruktiv, våldsamt kraft som rubbar den kosmiska ordningen. Genom att tāntrikan konsumerar sperman och introducerar den på nytt i sin kropp (mikrokosmos), återupprättar han den kosmiska ordningen likt Śiva som återskapar den kosmiska ordningen genom att dyrka sin *liṅga*.

4.5 Dakṣinācāra och 'double-standard': vaidika-tāntrikan

Det är frestande att utgå ifrån den mytomspunna Kāpālikan som en representant för tantrisk praktik och filosofi, och på många vis sammanfattar studien om Kāpālikas och Kālāmukhas den funktion och världsbild som delas av śaivitiska transgressiva rörelser, samt den rädsla och skräck som tantra förknippats med både i och utanför Indien. Men Kāpālikans tillsynes anarkistiska framtoning bör inte helt och hållet förstås som synonym med den tantrism som på flera håll praktiserats och praktiseras än idag. *Dakṣinācāra* (den högra vägen) -tāntrikan utgår från ett "rent" förhållningssätt till de tantriska ritualerna; de farliga transgressiva inslagen som kött, alkohol, sex och blod (*pañcamakāra*) ersätts med nya föremål och substanser som inte bryter mot principen om (o)renhet. *Maithuna*, den sexuella akten, ersätts med meditation runt symbolerna av Śiva och Śakti. Detta har lett till att dakṣinācāra ibland refereras till som *pratīdhi*; dyrkan av substitut (Bharati 1965: 228). En annan metod är att göra om offerritualerna till mentala bilder och på så vis utföra dem inombords under meditation (*antaryāga*) (Brooks 1990: 29).

Gråzonerna är många gällande tantriska ideal i en ortodox hinduisk miljö och det finns flera exempel på högt uppsatta brahminer som i sin privata sfär praktiserar vāmācāra-tantra, då *Kaliyugas* (den tidsepok av kaos och förfallenhet som vi nu befinner oss i enligt hinduisk tideräkning) hänsynslösa natur kräver riskabla och vågade metoder (Brooks 1990: 26). Brooks och Urban talar om en "double-standard" då de exemplifierar hur *vaidika-tāntrikas* (tāntrikas som till vardags lever

²² Det är endast mannens *bindu* som omnämns produceras i huvudet enligt yogisk teori.

efter brahmiska ideal) bryter mot föreskrivna regler om kast, våld och sexualitet i ritual medan de utanför ritualen upprätthåller och lever efter vediska (brahmanska) ideal. De båda påpekar dock att dessa tåntrikas förhållande till transgressivism måste ses utifrån politiska och sociala förhållanden; relationen mellan makthavare och religiösa auktoriteter, samt kulturella spänningar mellan befintliga och nya strömmar, exempelvis muslimska invasioner och kristna koloniserare (Urban 1995, Brooks 1990).

5. Analys

Mary Douglas teori om (o)renhet som ett medel för att instifta ordning och kontroll i ett farligt kaos kan på flera vis appliceras till det hinduiska klassificeringssystemet. Objekt, substanser eller för den delen människor som rör sig i ett gränsland mellan två beteckningar illustreras ofta i den hinduiska praktiken som föremål för självbeskyddande ritualism – ett medel för att instifta ordning i en rådande oordning. Kroppsvätskor, kroppsbehåring och naglar, föremål vid kroppens yttersta periferi som både hör till och inte hör till kroppen betraktas generellt som orena. Likaså icke-domesticerade djur förknippade med djungeln (som kan ses som en okontrollerbar motpol till den instiftade ordningen som utgörs av den mänskliga civilisationen, samt vid civilisationens periferi) anses generellt orena.

Vid begravningsceremonier ser vi hur rituella handlingar utförs utefter den grad av orenhet som tilldelas situationen, och Veena Das påpekar att fokus läggs på den egna kroppens orena attribut för att säkerställa att övergången till den nya rollen (både för den den sörjande och den avlidne) sker i överenskommelse med en större kosmisk kontext. Människokroppen som symbol för orenhet exemplifieras ytterligare genom kastsystemets struktur utefter förståelsen om den egna kroppens ideal och funktioner. Brahminerna, det högsta kastet och det kast mest benäget att söka rituellt beskydd, anses härstamma ifrån huvudet av den kosmiska människan (*puruṣa*). Brahminerna förväntas representera intellekt, moral och länken mellan den gudomliga och världsliga sfären genom rollen som rituell expert, i enlighet med Mauss och Huberts teori om offerritualen. Likt huvudet utgör de den högsta auktoriteten och vilar fragilt i beskydd av resterande kropp. *Kṣatriyas*, krigarkastet som ofta finns representerat i höga maktpositioner härstammar ifrån armarna vilka kan ses som symbol för handling. Precis som armar och händer är länken mellan huvud och resterande kropp är de även benägna att stå i kontakt med orena element utanför den egna kroppen. Kungar, krigare och högt uppsatta beslutsfattare är emellanåt tvungna att agera genom orena medel (såsom

våld) för att säkerställa samhällets välgång (och därmed renhet). Lägst av de fyra kasten är *Śūdras*, vanligtvis arbetare och hantverkare, som representeras av fötterna och därmed närmst den orena omgivningen. Daliterna, de kastlösa, har inget ursprung i det kosmiska offret och dess icke-vara gör de till den yttersta symbolen för orenhet och förorening i den sociala sfären.

Utefter den hinduiska förståelsen av (o)renhet, och Douglas och Das teori om orenhet som ett resultat av liminala tillstånd, kan vi utläsa hur tåntrikan på många vis förkroppsligar den brahmiska rädslan för förorening på både ett världsligt eller fysiskt samt imateriellt plan. Som farliga makthavare undångömda vid samhällets periferi; förknippade med magi, demoner och död; samt ett konsekvent användande av orena substanser och handlingar som står i direkt kontrast mot brahmiska ideal; faller tåntrikan in som en pusselbit i Mary Douglas beskrivning av orenhet. Därför är den rådande misstänksamheten mot tåntrikan som en världsfrånvärd och farlig individ inte särskilt svår att förstå. Tantra utgör inte bara ett potentiellt hot genom orena praktiker utan genom att den representerar ett alternativ till den klassiska brahmanismens väg – en väg som inte styrs av den elit som traditionellt haft den högsta religiösa makten i tusentals år.

Genom att förlösa den gudomliga Śakti – den aggressive Śivas feminina, dynamiska aspekt genom att trotsa föreskrivna regler och tabun i ritual, förlöser tåntrikan en mäktig kraft som sätter den konventionella förståelsen av brahmanismens sociala, politiska och religiösa makt i rubbning. Śakti är en transcendental kraft som genomsyrar alla sfärer; den gudomliga som den profana, vilket gör tåntrikan till en mäktig och farlig aktör på den hinduiska arenan. I myter utläser vi hur Śiva genom att (precis som tåntrikan) trotsa de gudomliga reglerna kan kontrollera kosmos, och på det världsliga planet utläser vi hur tåntrikan genom att imitera Śivas transgressivism vinner både religiös makt och även inflytande över den politiska makten. Śakti i denna tantriska kontext kan på många vis förstås som högst liminal i det avseende att den utgör ett okontrollerbart och oförutsägbart fenomen till den rådande ordningen i både världen och kosmos vilken enbart Śiva (och tåntrikan) förmår att kontrollera.

Samtliga aspekter av tåntrikans transgressiva ritualpraktik är avsiktliga brott mot det system som förutsätter den dualistiska världen av renhet och orenhet. Śivas kapning av Brahmās huvud i *Brāhmaṇas*- och *Puranas*-texterna kan illustreras som ett uttryck för icke-dualism genom Foucaults teori om transgressivitet. Foucault menar att sexualitet kommit att bli det yttersta uttrycket för att markera gränser i en numer relativt profan, europeisk värld. Genom sexualitet påminns vi om guds föreskrivna regler i det avseende att det är genom sexualitet som de kvarvarande tabun i vårt samhälle existerar och genom att trotsa dessa tabun dödar vi Gud. Då gud är död är människan fri att inta den plats som efterlämnats; och kan på så vis expandera bortom det gamla och återskapa en ny värld genom nya regler och ramverk. Den hinduiska kontext inom vilken tåntrikan är verksam

ser naturligtvis annorlunda ut än Foucaults katolskt präglade Europa, men teorin tillåter transgressivism bortom just erotik och sexualitet. Den symboliska kapningen av Brahmās huvud kan förstås som tāntrikans transcendentala övergång från det dualistiska gudagivna kosmos som (enligt den tantriske yogin) *är māyā*, till ett nytt, icke-dualistiskt; där tāntrikan stigit bortom uppdelningen av renhet och orenhet. Tāntrikan som genom sin ritual imiterar Śiva och avtjänar det straff som Śiva givits efter halshuggningen av Brahmā kan därmed förstås representera något större, bortom klassifikationer och därigenom något bortom *māyā* och det dualistiska kosmos.

Śakti kan därigenom förstås representera dels en oren motpol men även genom sin liminala status (mellan eller bortom klassifikationer) som en representation för icke-dualism inom tantra.²³ Likaså är de konsekvent anti-brahminska företeelserna representationer för både det orena och det icke-dualistiska. Skallen som Kāpālikan bär runt på, exempelvis, representerar den döde brahmanen, medan mordet på en brahman kan påstås representera ett kliv ur de brahminska föreskrivna reglerna om renhet och orenhet²⁴. De blodiga offerritualerna i Assam – där både valet av offerdjur och halshuggning som offermetod – båda representerar brott mot brahmanska ideal (orenhet) samt icke-dualism.

Tāntrikans icke-dualistiska avsikter tar sig uttryck även i de sexuella ritualerna (som även de återspeglar och knyter an till döds- och halshuggningsritualerna). Genom att tāntrikan identifierar sig med Śiva - och hans sexuella partner (som helst är av ett lägre kast [eller kastlös] och gärna menstruerande – för att göra ritualen så ”potent” som möjligt) identifieras med Śakti avser de att förena de två motpoler som utgör den kosmiska dualismen; den feminina och den maskulina. Även här illustreras Śaktis liminala karaktär och brott mot brahmanismen genom att hon, för att göra ritualen så potent som möjligt, manifesteras genom så många orena uttryck som möjligt.

Konsumtionen av exempelvis blod och sperma i samband med ritualen är även de symboliskt knutna till gudomliga uttryck för Śakti och Śiva; även vin identifieras med menstruationsblod som en representant för gudinnan. Sperma, som i många tantrisk-yogiska traditioner anses härstamma ifrån huvudet, kan förstås som en representation av Brahmā (och därmed brahminer) och att låta den gå till spillo (kapa Brahmās huvud) är att frigöra en potent och extremt farlig kraft som signifierar spirituellt förfall och död. Frigörandet av denna fruktansvärda kraft ser vi återkomma i myterna om Śivas halshuggningar och kastrationer. Yogins konsumtion av sperma kan därför tolkas som uttryck för återställningen av den kosmiska ordningen; (1) Śiva sonar sitt brott genom att vandra i tolv år

²³ Likväl många andra aspekter av Śiva; som den skullbärande asketen (kapālin) och inte minst som Vāstoṣpati – guden över rester.

²⁴ Kāpālikans totala självidentifikasi med gudomen Śiva rättfärdigar hans extrema, transgressiva asketiska livsstil som systematiskt kan bryta den ortodoxa hinduismens normer och regler.

med Brahmās skalle; (2) Śiva börjar dyrka sin avhuggna *liṅga* (penis).

Myterna om Śiva har gemensamt att de följer samma schematiska struktur; nämligen att två fel blir ett rätt. Den kosmiska ordningen är ur spel (fel), Śivas transgressiva beteende förlöser en destruktiv kraft (fel), vilket resulterar i att Śiva återställer den kosmiska ordningen (rätt). För att exemplifiera denna logik skulle man kunna göra en jämförelse med aktuella, sociala/politiska företeelser; exempelvis hur miljöorganisationer ofta rättfärdigar olagliga aktiviteter. De ser ett brott mot den ideala ordningen (ex. användning av kärnkraftsreaktorer); för att återupprätta den ideala ordningen bryter de mot lagen genom ex. olovligt inträde på området för att uppmärksamma allmänheten om brottet, och kan därmed återställa ordningen. På så vis åtgärdas ett fel med ett annat fel (naturligtvis bortom någon generell allmän uppfattning om rätt och fel, precis som i de fall Śiva ingriper) för att upprätta ett ”rätt”. De blodiga offer (samt även de sexuella ritualerna i den mån som de bryter mot konventionella brahmanska föreställningar) som fungerar som återupprättande av ordning och som utmärker denna strukturella uppbyggnad (och som är central inom tantra) kan appliceras till René Girards teori om *renande våld* - blod spills för att säkerställa att blod i den sociala sfären inte kommer att spillas - i ett renande (kontrollerande/återställande) syfte.

6. Slutsats

Precis som den brahmiska eliten rättfärdigar sociala hierarkier och religiös auktoritarism med hänvisning till gudomliga myter och texter, kan de transgressiva tantriska ritualernas användande av orena element, såsom död, sex och specifika substanser återspeglas genom olika symbolsystem i den kosmiska kontext som utgör den gudomliga sfären. Därtill är många av de myter som de transgressiva ritualerna återspeglar en del av den auktoritära sanskrit-litteratur som kallas *smṛti*, vilket utgör en central del i de allra flesta hinduiska religiösa traditioner. Därmed skänks ytterligare legitimitet åt den śaivitiske vāmācāra-tantran som en tradition bland många andra inom samma hinduiska tankesystem.

Den śaivitiske vāmācāra-tāntrikans tillsynes anti-brahminska ritualpraktik fungerar och existerar inom samma ramar som utgör brahmanismen i den mån att den förutsätter de brahmiska föreställningarna om (o)renhet som medel för att uppnå *siddhis* (krafter och magiska förmågor) samt den avsedda andliga fulländningen; *mokṣa*. Genom att trotsa den brahmiska mening och funktion som givits dessa medel (uppfattningar om sex, död och orena substanser som just orena)

avser tãntrikan att frigöra Śakti; den dynamiska och feminina principen - och genom ritual förena den med den statiska, manliga; Śiva. Genom rituell självidentifikation med gudomen uppnår tãntrikan ett tillstånd av advaitãcãra; icke –dualism, ett tillstånd bortom *mãya* (illusion) – vilken är resultatet av den begrãnsande dualism som döljer kosmos *sanna* natur.

Att använda död, sex och orena substanser i en rituell kontext för att frigöra Śakti uttrycker sig inte enbart på ett högre, kosmiskt eller gudomligt plan. Även tãntrikans sociala omvärld sätts i gungning då denne bryter de konventionella tabun och regelverk som reflekterar samhällets stabilitet. På så vis utgör han en mäktig och farlig, utmanande aktör inom ramen för den ortodoxa hinduismens sociala konstruktioner.

6.1 Förslag till vidare studier

För vidare studier vore det intressant att närmre undersöka relationen mellan myt och praktik; huruvida myten har gett upphov till de sociala strukturer och rituella praktiker som återfinns inom hinduismen, eller om det är dessa strukturer och ritualpraktiker som har kommit att utformat myterna. Dess relevans kan möjligen ifrågasättas i en modern kontext där den främsta auktoriteten ligger i (vad som ofta betraktas som den gudagivna) litteraturen, men det hade hade kunnat presentera en viktig insikt om hinduismens relativt obskyra antika historia (gällande texter och riters ursprung) samt om hur hinduismen med sin näst intill oändliga variation av religiösa uttryck med kopplingar mellan myt och praktik utformats.

En annan aspekt av den transgressiva tantriska ritualpraktiken som vore intressant att studera närmre vore kvinnans roll i ritualen och framförallt hur hon uppfattar sin roll och den mening som potentiellt skänks. Tantra kan på många vis framstå som ett progressivt fenomen i en ortodox och mansdominerad hinduisk miljö, exempelvis genom de många brott mot kast- och könsuppdelningar, och det konstanta utmanandet mot den brahmanska eliten. Men precis som det framgår i kapitel 4.5 upprätthålls ofta traditionella värderingar bland många praktiserande tãntrikas *utanför* ritualen; vilket därmed innebär att rådande kön- och kastförhållanden förblir orörda i den sociala sfären.

Det vore även intressant att under ett större omfång kunna applicera Thomas Ellis teori om tantra som medvetet *äcklig* (disgusting) och medvetet *biologiskt självdestruktiv* (då många ritualer förutsätter och förespråkar extremt ohygieniska förhållanden) i sin natur, eftersom kroppen inom de asketiska rörelserna är den yttersta symbolen för orenhet. Denna teori hade utgjort ett intressant

alternativ till den kulturanthropologiska teoribildning som uppstått med Douglas, i relation till förståelsen av icke-dualism.

Vidare hade uppkomsten av neo-tantra (modern, västerländsk tantra som bland annat inkluderar sex som terapeutisk metod) kunnat vara föremål för intressant diskussion i en jämförande studie med de historiska tantriska riktningar som existerat (och existerar) i sydasien. Neo-tantran refererar på många vis till de symbolsystem som förekommer i de sydasiatiska traditionerna trots att avsikterna med praktiken (och praktikens utformning) anammats till en västerländsk och modern kontext.

7. Källförteckning

Böcker:

- Bharati, A. (1965) *The Tantric Tradition*. London: Rider & Company
- Brooks, D.R. (1990) *The Secret of the Three Cities – An Introduction to Hindu Śakta Tantrism*. Chicago & London: The University of Chicago Press
- Das, V. (2012) *Structure and Cognition – Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Oxford: Oxford University Press
- Davis, M. (2012) “A Philosophy of Hindu Rank from Rural West Bengal.” *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*. Malinar, A. (ed.). Leiden: Brill
- Doniger O’Flaherty, W. (1976) *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Los Angeles & London: University of California Press
- Doniger O’Flaherty, W. (1981) *The Erotic Shiva*. Oxford: Oxford University Press
- Doniger O’Flaherty, W. (ed., tr.) (1994) *Hindu Myths*. Delhi: Penguin Publishers India

- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger – An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. New York: Routledge & Kegan Paul
- Dumont, L. (2012) “Homo Hierarchicus – The Caste System and its Implications.” *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*. Malinar, A. (ed.). Leiden: Brill
- Ellis, T.B. (2011) “Disgusting bodies, disgusting religion: the biology of Tantra.” *Journal of The American Academy of Religion* 79/4:879-927
- Feuerstein, G. (1998) *Tantra: The Path of Ecstasy*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- Foucault, M. (1980) “A Preface to Transgression.” *Language, Counter-memory, Practise – Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Foucault, M., Bouchard D.F. (ed.). Ithaca: Cornell University Press
- Heesterman, J.C. (1985) *The Inner Conflict of Tradition – Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*. Chicago: University of Chicago Press
- Jacobsen, K.A. (2004) *Hinduismen – Historia, tradition, mångfald*. Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur
- Kramrisch, S. (1993) *The Presence of Śiva*. New Jersey: Princeton University Press
- Lorenzen, D. (1972) *The Kāpālikas and Kālāmukhas – Two Lost Śaivite Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD.
- Macovei, M-M. (2012) “Anthropological Aspects of The Sacrifice.” *Scientific Annals of ‘Alexandru Ioan Cuza’*.” University of Iasi: Political Science
- Malinar, A. (2012) *Purity and Impurity - Brill’s Encyclopedia of Hinduism*. [BrillOnline Reference Works] Leiden: Brill
- Mallinson, J. (2007) *The Shiva Samhita – A Critical Edition and An English Translation*.

Woodstock (New York): Yogavidya.com

- Marriott, M. (2012) “Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking.” *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*. Malinar, A. (ed.). Leiden: Brill
- Padoux, A. (2012) *What do we mean by Tantrism? The Roots of Tantra*. Harper, K.A., Brown, R. L. (eds.). New York: State University of New York Press
- Scheuer, J. (1993) “Rudra-Śiva and The Destruction of The Sacrifice.” *Asian Mythologies*. Bonnefoy, Y., Doniger O’Flaherty, W. (eds.). Chicago: The University of Chicago Press
- Urban, Hugh B. (2003) *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. London: University of California Press, Ltd.
- Törzsök, J. (2014) “Nondualism in early Śākta tantras: transgressive rites and their ontological justification in a historical perspective.” *Journal of Indian Philosophy* 42 :195-223
- Urban, H.B. (1995) “The Remnants of Desire: Sacrificial Violence and Sexual Transgression in the Cult of the Kāpālikas and in the Writings of Georges Bataille.” *Religion* 25 /1: 67-90
- Urban, H.B. (2001) “The Path of Power: Impurity, Kingship, and Sacrifice in Assamese Tantra”. *Journal of The American Academy of Religion* 69/4: 777-816
- Urban, H.B. (2003) “The Power of the Impure: Transgression, Violence and Secrecy in Bengali Śākta Tantra and Modern Western Magic.” *Numen* 50/3:269-308