

Religionsekologi

Det är uppenbart att det existerar samband mellan utformningen av världens religioner och de naturliga, miljömässiga betingelser under vilka dessa religioner har skapats. Så är det till exempel knappast en slump att egyptierna valde att framställa öknens ande som den opålitlige, ja onde, guden Seth. Det gjorde man näppeligen i Skandinavien. Inte heller hade zoroastrerna kommit på idén med att lägga ut lik åt gamar, om zoroastrismen hade uppstått i norra Europa i stället för i Iran. Hur man skattar det inflytande som den naturliga sfären – vatten, jordmån, terräng, fauna, temperatur, befolkningstäthet, bebyggelse och kanske även försörjnings-sätt – har på religion varierar dock. Få skulle idag gå så långt som Montesquieu som i sin klimatlära hävdade en absolut och benhård determinism från natur till kultur (inklusive religion). Det faktum att många kulturforskare under 1700- och 1800-talet föll för en ganska mekanisk determinism, och till råga på allt som oftast skämde den med rasistiska spekulationer om hur till exempel öknerna producerade ”den semitiska rasens monoteism”, bör inte få dagens forskare att ignorera de värdefulla data och förklaringsmodeller som ekologin och geografien kan bidra med i förståelsen av fenomenet religion.

De akademiska ämnen som assisterar religionsvetenskapen inom detta område är främst ekologin, humanekologin samt natur- och kulturgeografien. Relationen mellan religion och miljö är ömsesidig, men religionsvetare är primärt intresserade av den påverkan som den naturliga omgivningen har på religionerna och inte vice versa. Frågor om hur miljön har påverkat gudsbilden, om var det rituella rummet placeras i terrängen och om hur den geografiska diffusionen (spridningen) av någon kult har skett, hör alltså till de religionsvetenskapliga ämnena, medan till exempel frågor om hur religiösa normsystem inverkar på miljöförståelse eller befolkningstillväxt snarare främst hör till geografins och humanekologins fält.

Det främsta bidraget under de senaste decennierna till forskningsfältet religionsekologi kom från den svenske religionshistorikern Åke Hultrantz (1920–2006). Hultrantz, en av få svenska religionsvetare som har nått internationellt inflytande och uppskattning, försökte skapa ett ämne som byggde vidare på äldre ”religionsgeografisk” forskning. Religionsvetenskapen skulle, förklarade Hultrantz i sina programartiklar, vara lyhörd för naturens formande inverkan samtidigt som den inte skulle förneka historiens och det sociala livets betydelse på kulturer och religioner. Ett syfte med religionsekologin var enligt Hultrantz att fånga religionernas mångfald i vissa av naturmiljön bestämda ”religionstyper”. Själv ägnade Hultrantz stora delar av sin forskning till att kartlägga vad som efter honom har blivit känt som ”cirkumpolära religioner”, det vill säga religioner som har existerat eller ännu existerar i områdena runt Nordpolen. Enligt Hultrantz uppvisar dessa religioner stora likheter sinsemellan, till exempel vad gäller föreställningar om tieromorfa (djurformade) andar, jaktmagi, shamanism och Polstjärnans mytiska betydelse. Dessa likheter beror enligt Hultrantz inte på historiska kontakter, utan just på de ekologiska villkoren för dessa religioner.

Religionsekologins frågeställningar

Det finns flera tämligen olika frågeställningar vad gäller sambandet mellan religion och miljö. Alla är dock väsentliga. Grundläggande studier försöker kartlägga och förklara religionernas geografiska ursprung, spridning och tillväxt/tillbakagång. Lika basala är studier som lokaliserar heliga platser, tempel och pilgrimsmål och som analyserar deras relation till exempelvis centralisering, urbanisering och resor. Forskning om demografi, etnisk och religiös tillhörighet samt om sambanden mellan religion och politiska gränser hör hemma inom religions-

ekologins fält. Hit hör även religiösa föreställningar om, och tabun mot, djur och växter likväl som frågor om relationerna mellan, å ena sidan, de materiella livsvillkoren, och, å andra sidan, berättelserna om övernaturliga väsen, element i skapelseberättelser och innehåll i böner.

Till forskningsområdet religionsekologi hör slutligen, det tycks i alla fall vara en rimlig ståndpunkt, den nutida livaktiga diskussionen om religion och globalisering. Denna diskussion rör frågor vad som händer med de religiösa traditionerna när världen alltmer betraktas som en enda politisk och infrastrukturell enhet. Tenderar religionerna att bli alltmer ”västerländska”, ”liberala” och ”privatreligiösa”? Tenderar reaktionerna bland dagens religiösa människor på globaliseringen att bli fundamentalistiska, politiska och/eller antiimperialistiska? Ökar synkretismen och produktionen av nya religioner, eller är hastigheten hos dessa fenomen mer eller mindre konstanta över historien? Ökar sekulariseringen, och vad innebär det i så fall?

Nedan följer en kort beskrivning av hur naturen ingriper symboliskt, rituellt och institutionellt i utformningen av en viss bestämd religion. Min avsikt med exemplet är enbart att ge ett tydligt exempel på hur grundläggande naturfenomen kan vara i en religiös symbolvärld och i religiösa handlingar, inte att erbjuda några specifika tolkningar av denna symbolvärld. Rena beskrivningar av religioner bör förvisso inte utgöra religionsvetenskapens slutprodukter, men de är de första viktiga stegen mot slutprodukten: förklaringar.

Natur och religion i Hindukush

Kalasherna kallas en liten folkgrupp som bebod tre branta dalgångar i Hindukush, bergsmassivet mellan Afghanistan och Pakistan. De har trots påtryckningar från den totalt muslimska omgivningen bevarat sin traditionella religion. Den dramatiska terrängen och det faktum att männen vallar sina getter högt upp i bergen, att kvinnorna arbetar nere i dalgångarna och att muslimer bor där dessa dalgångar slutar, strukturerar kalashernas grundläggande föreställningar om (rituell) renhet. Helgedomarna är placerade ovan byarna medan det speciella hus vari kvinnorna bor när de menstruerar ligger nedanför. Där ligger också begravningsplatsen. Helgedomarna är dekorerade med trähästhuvuden och bilder av vilda getter. De vilda getternas imaginära herdinnor (*suchi*), vilka männen säger sig få kontakt med under de månadslånga vandringarna efter bete högt uppe



Kalash med ceremoniellt spjut på taket till jesh-tak-han i byn Bomboret.

i bergen, är centrala rituella och mytologiska figurer. Under kult blir shamanen (*dehar*), som är den ledande lokala religiösa specialisten hos kalasherna, besatt av dessa imaginära herdinnor. Den högsta sociala statusen hos kalasherna erövrar genom potlatchlikande festivaler (”slöserifestivaler”) där offer av getter utgör främsta medlet för att imponera. De viktigaste högtiderna hos kalasherna är de kalendariska ritualer som infaller vid midvintersolståndet (*chaumos*) respektive vårfesten (*joshi*). Vårfesten sträcker sig över flera dagar och innehåller många olika rituella moment. Låt mig här bara ge några exempel på hur hela den religiösa symboliken genomsyras av naturens villkor genom att återberätta några scener från vårfestens första dagar.¹



Kalashkvinnor i sina traditionella kläder, vilka de bär både till vardags och fest, dansar nere vid åkrarna.

Vårfesten hos kalasherna

När ”solväktaren” har avgjort att solen har vandrat till bergskammens landmärke inleds *joshi*. Sedan några dagar bor herdarna i stallen där de städar och tvättar sig. De håller på att bunkra mjölk till festivalens andra dag. Joshis första morgon inleds med en allmän uppsnygning: Kvinnorna går ner till floden för att tvätta sig och kamma och fläta sitt hår, medan herdarna dekorerar stallen med blommor. Framåt eftermiddagen är det hornaltarets (*shingmu*) tur att bli iordningställt. Hornaltaret består av flera uppresta skulpterade brädor förbundna med stavar och denna dag smyckas de med kvistar av sälg, en och gran. En ättling till mannen som lät bygga altaret sopar rent på platsen. Han nynnar: ”Nu är det *joshi*. Jag ska arrangera horn och blommor. Jag ska även dekorera mitt stall.” När fejudet är avslutat kastas tre nötter in i den öppna platsen. Männens reciterar böner: ”Mäktiga gudar, *suchier* och *warotier*! Gör oss lyckliga.” Männens avslutar förberedelserna för pryddandet av hornaltaret med att äta bär och nötter.

Från hornaltaret upp på bergslutningen vandrar de så ner till dansplatsen framför klantemplet (*jeshtak-ban*) i byn. Till den lilla och den stora trummans rytmer och flöjtens melodi dansar männen och pojkar, sjungande hyllningar till Dramui, den store jägaren som pyntade hornaltaret med horn från skruvhornsgetter som ett offer till guden Mahandeu. Andra sånger förtäljer om tidigare *joshi*-festivaler, jakt och kärlek. I dansen för männen med sig ceremoniella föremål eller för tillfället specialgjorda ”baggestavar” målade svarta upptill och med några grenar fästade längre ner. De dansar ensamma eller i par, visslande, hoande och skrattande: ”*Sicin*-blommorna, lovsjung *sicin*-blommorna! Kom! Jag ska ge dig blommor, små!” ”Låt det bli många honungsbin! Ge oss mullbär! Låt det bli många honungs-



En ”ren pojke” leder en offerritual vid ett altare nära byn Bomboret.



Ett altare ovanför byn efter offerriten: Utslocknad eld, blomdekorationer och hästbuvuden bestänkta med getblod.

bin!” På kvällen offras en killing till Mahandeu och även bina får motta ett offer.

Efter midnatt, när månen går ner, börjar två förpubertala så kallade ”rena” pojkar (*onjesta mosh*) slå på trummorna från hornaltaret. Några av männen beger sig till sina stall för att hämta mjölk, getter och nio bröd. Vid helgedomen görs en eld upp. De medtagna getterna snittas i halsen av en ren pojke. Han fångar blodet i sina kupade händer och kastar blodet mot gudens altare. Under böner slängs bitar av brödet in i elden. Antända enkvistar svängs i luften. Nu skvätts även mjölk på altaret. Getkropparna kokas och gethuvudena förs över elden. Männens äter sig mätta.

Under tiden går överhuvudet för varje familj in en och en i *jeshtak-ban* där de tänder en liten eld i mitten av templet. Medan en person skvätter mjölk på gudinnan Jeshtaks emblem reciterar överhuvudet: ”Hus-*Jeshtak*, sprid lycka. Gör vår familj välmående! Även de mindre, öppna helgedomarna uppe i bergslutningarna, tillhörande gudinnan *Jach* får besök denna morgon. Böner framställs till henne: ”*Jach*, mäktiga gudinna, välsigna! Gör boskapen välmående! Håll leoparderna borta!”

Efter att byns kvinnor har samlats på morgonen den andra dagen vandrar de upp till stallen i byn. Där får de motta den getmjölk som har lagrats sedan några dagar före *joshi*. En del dricks upp, resten fördelas rättvist och bärs hem till huset. Så fortsätter kvinnorna från stall till stall. De stannar ibland för att dansa eller sjunga. När alla stallen har delat med sig av mjölken går kvinnorna ner till floden med bröd i händerna. En man som har följt med dem gör upp en eld vid flodkanten. I sin vänstra kupade hand fångar han upp vatten från floden, antänder en enkvist med sin högra hand, varpå han snabbt doppar kvisten i sin vänstra och svingar kvisten ovanför en kvinnas huvud. Mannen kastar iväg kvisten och förbereder sig för att upprepa proceduren med nästa kvinna. När alla kvinnor varit under enkvistar äts det medtagna brödet upp.

På samma sätt genomsyras den rituella festivalens följande dagar – och kalashernas hela religiösa liv – av symbolik hämtad från den omgivande naturen, från floran och faunan. Eller rättare sagt: Det är inte tal om att deras religiösa föreställningar *symboliseras* av naturen, utan naturen – bina och getterna, brödet och blommorna – *är* deras religiösa verklighet. Den materiella verkligheten är också den religiösa verkligheten.

Slutord

En beskrivning av hur den naturliga omgivningen påverkar en viss bestämd religion kan naturligtvis vara felaktig och behöva modifieras eller helt förkastas. Arbetet med att utvärdera trovärdigheten i en sådan beskrivning är emellertid förmodligen inte det svåraste arbetet för forskare intresserade av religionsekologiska frågeställningar. De största svårigheterna består istället av att rätt teoretisera förhållandet mellan natur och religion. Är till exempel kalashernas religiösa symbolik, hämtad som vi sett från den omgivande naturen, ett utslag av deras direkta beroende av den omgivande miljön eller bör den kanske istället, som den berömda antropologen Claude Lévi-Strauss har föreslagit, ses som ett utslag av deras oförmåga att symbolisera sociala relationer med symboler hämtade från just det sociala livet? Lévi-Strauss hävdar nämligen att fast symboler i traditionella samhällen hämtas från naturen är deras verkliga funktion att symbolisera sociala olikheter (mellan klaner, kön, klasser och så vidare). Det faktum, till exempel, att vissa folk delar upp sig i totemistiska klaner (det vill säga i sociala grupper som rituellt och mytiskt förbinds

med vissa djurarter) har enligt Lévi-Strauss inget med djurens förmågor (till exempel pumans mod eller känguruns näringsvärde) att göra. Förekomsten av totemism är enligt honom enbart en godtycklig symbol för en social grupp i ett samhälle där inga andra symboler finns att tillgå: Alla utför samma arbete och det finns därför inte någon social uppdelning i till exempel bönder och hantverkare. Sådana teoretiska frågor (som ”Vad innebär det att människor i många samhällen hämtar sina symboliska koder från naturen, egentligen?”) leder den religionsekologiska forskningen mot andra vetenskapliga fält, inte minst mot religionssociologin och kognitionsforskningen, och öppnar för stora frågor om förhållandet mellan människan som naturvarelse och människan som samhällsvarelse.

Noter

¹ Beskrivningen bygger på författarens korta ”fältbesök” hos kalasherna våren 1994. Beskrivningar av *joshi* från andra år finns annars hos en rad forskare. Parkes arbeten (1983 och 1987) är enligt min uppfattning de bästa studierna som gjorts av kalashernas kultur.

Referenser och litteraturtips

- Hultkrantz, Åke. 1966. ”An ecological approach to religion”. *Ethnos*, 31.
- . 1974. ”Ecology of religion. Its scope and methodology”. *Review of ethnology*, 4.
- . 1973. *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*. Stockholm. Esselte.
- Lincoln, Bruce. 1981. *Priests, warriors, and cattle. A study in the ecology of religions*. Berkley. University of California Press.
- Parkes, Peter. 1983. *Alliance and elopment. Economy, social order and sexual antagonism among the Kalash (Kalash Kafirs) of Chitral*. Opublicerad avhandling. University of Oxford.
- . 1987. ”Livestock symbolism and pastoral ideology among the Kafirs of the Hindu Kush”. *Man*, 22.

Stefan Arvidsson
Linnéuniversitetet