

# UPPSATS



**Exempeluppsats**  
**Om indiska heliga kvinnor**

**Miss X**

**Religionshistoria II**

**Höstterminen 2009**

Religionshistoriska avdelningen

Stockholms Universitet

<b>INLEDNING .....</b>	<b>2</b>
INLEDNING OCH SYFTE .....	2
METODIK .....	2
<i>Material</i> .....	2
<i>Metod och disposition</i> .....	3
<i>Frågeställningar</i> .....	3
DEN HINDUISKA ASKETISMEN .....	3
<i>Den asketiska mångfalden inom hinduismen</i> .....	3
<i>Sannyasa-traditionen</i> .....	4
<i>Kvinnor i den hinduiska traditionen</i> .....	6
<b>UNDERSÖKNING.....</b>	<b>6</b>
VARFÖR BLIR KVINNOR SANNYASINIS?.....	6
SANNYASINIS LIVSSITUATIONER.....	8
<i>Boendemönster</i> .....	8
<i>Sannyasinis dagliga verksamhet och deras sociala roll</i> .....	9
KVINNORS RÄTT TILL SANNYASA .....	10
VAD SKILJER SANNYASINIS FRÅN SANNYASINS? .....	12
<b>AVSLUTNING .....</b>	<b>14</b>
SAMMANFATTNING .....	14
AVSLUTANDE DISKUSSION .....	15
REFERENSLISTA .....	16

# Inledning

## Inledning och syfte

I den hinduiska traditionen finns det mycket tydliga könsroller. Familjen utgör kärnan i samhället och till följd av det uppfattas mannen främst som familjeöverhuvud, medan kvinnan definieras utifrån sin roll som hustru och mor. Mannen har dessutom religiösa plikter både i rollen som familjeöverhuvud och som individ. Han kan välja att ägna sitt liv åt religiös verksamhet, samtidigt som kvinnan enligt traditionen endast bör utöva sin religion inom hushållet.<sup>1</sup> Ändå finns det och har med största sannolikhet alltid funnits kvinnor som gått emot traditionen och blivit asketer. Då väljer de ett liv som är till fullo inriktat mot religiösa mål och avvisar familjelivet för att istället ingå i en religiös gemenskap.

*Sannyasa* är en typ av asketism inom hinduismen som har en mycket tydlig manlig ideologi. Den innebär att asketen fullständigt vänder ryggen åt samhället och lever vidare oberörd av den världsliga omgivningen. Kvinnor har traditionellt sett inte varit tillåtna att genomgå *sannyasa*-initieringen<sup>2</sup> och därför begår de kvinnor som väljer att initieras ett dubbelt normbrott, eftersom de både lämnar sin traditionella kvinnoroll och ansluter sig till en gemenskap som inte har någon institutionaliserad plats för dem. Dessa kvinnor lever således helt utanför sina sedvanliga ramar och har på grund av det stor frihet att forma sina liv efter eget tycke. Därför är det intressant att se hur de väljer att leva sina liv och hur de uppfattar de val de gjort. Syftet med uppsatsen blir följaktligen att undersöka hur de kvinnliga asketerna lever samt hur de ser på sin roll som världsförsakare och som kvinnor i en manligt dominerad omgivning.

## Metodik

### Material

Jag kommer främst att använda mig av undersökningar som bygger på fältstudier av asketer i Indien. Två av de mest omfattande är Lynn Teskey Dentons avhandling *Female ascetics in Hinduism* och Meena Khandelwals *Women in ochre robes*. Dentons studie bygger på intervjuer av kvinnliga asketer i Benares (Varanasi) och är mycket användbar, eftersom hon tar ställning både till deras tidigare liv och till deras nuvarande livssituation. Hennes arbete är inte begränsat till *sannyasa*, utan behandlar flera olika typer av asketism. Detta är fördelaktigt eftersom det blir tydligt hur *sannyasa* förhåller sig till de andra typerna. Khandelwals avhandling är å andra sidan en mer djupgående studie som endast kretsar kring *sannyasa*-asketism. Hon har främst utgått från två kvinnliga asketer och byggt sin undersökning kring dem. *Women in ochre robes* utgör ett bra komplement till Dentons undersökning, eftersom den ger en mer uttömmande bild av hur den dagliga tillvaron för kvinnliga asketer kan se ut. Både Denton och Khandelwal har också skrivit kortare artiklar i ämnet som jag kommer att använda mig av.

Utöver dessa två forskare har även Catherine Clementin-Ojha skrivit om kvinnliga asketer i flera artiklar. Även hon har gjort fältarbete i Indien och hennes artiklar handlar om såväl kvinnliga *gurus* som den historiska utvecklingen av kvinnlig asketism. Hiltrud Rüstau och Wendy Sinclair-Brull har båda undersökt *Ramakrishna Missions* kvinnliga organisation som består av *sannyasa*-initierade kvinnor och deras lärjungar. Dessa undersökningar är intressanta att ta ställning till, eftersom de på många sätt visar en annan bild av kvinnlig asketism än den som finns representerad i den övriga litteraturen.

---

<sup>1</sup> Denton 1991:212-213.

<sup>2</sup> Olivelle 2005b:271-274 & Denton 2004:3-5.

Jag kommer även att använda mig av litteratur som inte direkt behandlar kvinnlig asketism, för att få bakgrundsinformation och som jämförelsematerial. Ett exempel på sådan litteratur är Robert Lewis Gross *The Sadhus of India*, som ger en mer överskådlig bild av asketismen i Indien och framför allt manlig sådan. Likaså är flera artiklar av Patrick Olivelle användbara för att få bakgrundsinformation om *sannyasa*-traditionens historiska och filosofiska utveckling. Utöver dessa arbeten kommer jag använda mig av ett flertal andra författares arbeten, men dessa kommer endast att fungera som kompletterande källor och därför har jag valt att inte presentera dem närmare här.

## Metod och disposition

Eftersom hinduisk asketism är ett relativt okänt fenomen för de flesta väljer jag att föregå själva undersökningen med en relativt utförlig bakgrundsdel. Där kommer jag att ge en översikt över den hinduiska asketismens mångfald och därefter beskriva *sannyasa*-traditionen mer i detalj. Jag kommer också att kort beskriva den traditionella synen på kvinnans natur och roll i samhället, för att vi lättare ska kunna förstå vad det är kvinnorna lämnar bakom sig då de väljer att bli asketer. Därefter följer själva undersökningsdelen, där jag kommer att arbeta utifrån fyra frågeställningar som presenteras i nästa stycke. Sist i uppsatsen kommer en sammanfattning av undersökningens resultat samt en avslutande diskussion.

## Frågeställningar

Jag har valt att arbeta utifrån följande fyra frågeställningar:

- Vad driver kvinnor att trotsa den traditionella normen och bli asketer?
- Hur ser deras dagliga tillvaro ut?
- Hur argumenterar de för sin rätt till asketism?
- Skiljer sig kvinnliga asketer från manliga och i så fall hur?

Sammantaget ger svaren på dessa frågor en relativt god uppfattning om syftet med uppsatsen, som ju är att undersöka hur de kvinnliga asketerna lever samt hur de ser på sin roll som världsförsakare och som kvinnor i en manligt dominerad omgivning. Genom att både ta hänsyn till hur deras bakgrund ser ut och hur de lever sina liv när de blivit asketer får vi en ganska tydlig bild av hur den dagliga tillvaron för kvinnorna ser ut. Kvinnornas egna argument för sin rätt till asketism visar dessutom hur de själva uppfattar sin livssituation och sitt förhållande till traditionen. Slutligen ger en jämförelse med manliga asketer en tydligare bild av vad det innebär att som kvinna vara *sannyasa*-initierad.

## Den hinduiska asketismen

### Den asketiska mångfalden inom hinduismen

Inom hinduismen finns ingen enhetlig asketisk tradition, istället finns en stor mångfald av asketiska grupper och individer som inte behöver ha mer gemensamt med varandra än just sin asketstatus. Därför är det nödvändigt att få en överblick över variationen inom hinduisk asketism innan vi kan undersöka *sannyasa*-traditionen. Jag har valt att använda mig av det klassifikationsschema som Denton skapat i sin avhandling *Female ascetics in Hinduism*. Hon gör det möjligt att i varje fall till viss del skilja på olika sorters asketer genom att belysa deras förhållande till det övriga hinduiska samhället och tre olika sidor av deras liv.

Eftersom den hinduiska asketismen är så mångsidig är det endast i förhållande till andra sätt att leva som asketerna framstår som en enhetlig grupp. Främst ställs asketerna i motsats till människor som lever i familjerelationer. De förenas i det faktum att de alla har av sagt sig sin

status som familjemedlem och istället tagit på sig en religiös identitet. Asketen strävar i första hand efter att uppfylla ett individuellt och religiöst mål, att uppnå befrielse från återfödelse.<sup>3</sup>

Strävan efter detta mål kan dock ta sig många olika uttryck och Denton utgår ifrån kategorierna *sektanknytning*,<sup>4</sup> *andlig disciplin* och *typ av asketism* för att beskriva variationen av hinduiska asketer. De flesta asketer är medlemmar i någon form av sekt som enligt Denton främst fyller en social och organiserande funktion. De omfattar dessutom en viss religiös tro och agerar i enlighet med den, det är detta som Denton kallar andlig disciplin. Därutöver tillämpar de ett specifikt asketiskt beteende som är knutet till en viss asketisk stil eller typ. Dessa tre kategorier kan vara fristående från varandra, enskilda medlemmar av samma religiösa rörelse kan alltså ha radikalt olika trosuppfattningar och bete sig på helt skilda sätt.<sup>5</sup>

Jag har valt att avgränsa min undersökning till en viss typ av asketism, nämligen *sannyasa* eller världsförsakelse, som Denton anser vara en av tre traditionella asketiska former eller ideologier. De två andra kallas *Brahmacarya* och *tantrisk* asketism. *Brahmacarya* är ursprungligen benämningen på det första av livets fyra stadier såsom de beskrivs i den brahmanska traditionen (se följande avsnitt). Det är studentstadiet som bör framlevas i celibat fram till äktenskapet som är det andra stadiet. Även dagens *brahmacarya*-asketer ägnar sig åt religiösa studier under en *guru* som de har ett mycket starkt förhållande till, och lever i celibat. *Brahmacarya*-asketism kan utövas under en begränsad period innan asketen återvänder till familjelivet, som ett förstadium till *sannyasa*-initiering, eller som en livslång form av asketism. *Brahmacarya* efterlever kast-, klass- och könsnormerna och är därigenom fortfarande andligen bundna till samhället. Det innebär också att de lägger stor vikt vid samhälliga religiösa normer, såsom religiöst renlighetstänkande.<sup>6</sup>

*Tantrisk* asketism är en mycket löst sammanfogad typ av asketism som vilar på muntlig tradition. De kan ägna sig åt en mängd olika övningar som syftar till att ge dem supernormala krafter och leda till frälsning. Liksom *brahmacarya* erkänner de samhällets sociala och religiösa normer, men strävar istället efter att bryta mot dem. Rituell orenhet eller galenskap är hos *tantrikerna* tecken på hög andlig mognad.<sup>7</sup>

Dentons klassifikationsmodell visar alltså att *sannyasa*-traditionen utgör en enskild tradition både i förhållande till familjelivet och till de två andra typerna av asketism, *brahmacarya* och *tantrisk*. Den visar dessutom att *sannyasa*-traditionen inte behöver innebära att asketen omfattar speciella religiösa trosföreställningar, eller ett visst sätt att handla. Denna slutsats är avgörande för att förstå de olika sätten att uppfatta och utöva *sannyasa* som vi kommer att se prov på senare i uppsatsen.

## Sannyasa-traditionen

*Sannyasa*<sup>8</sup> är sanskrit och betyder världsförsakelse.<sup>9</sup> Det är en mycket gammal indisk askettradition som har gett upphov till flera andra religioner, såsom jainism och buddhism. Världsförsakande innebär att asketen ger upp de grundläggande samhälliga värdena,

---

<sup>3</sup> Denton 2004:62.

<sup>4</sup> Ordet sekt kan uppfattas som problematiskt i en västerländsk kontext, men Denton argumenterar för att det inte har samma negativa koppling inom hinduismen som är mer heterogen. Jag kommer därför att använda mig av det i beskrivningen av hennes klassifikationsmodell. Jämför Denton 2004:81.

<sup>5</sup> Denton 2004:80.

<sup>6</sup> Denton 2004:95-97.

<sup>7</sup> Denton 2004:97-105.

<sup>8</sup> *Sannyasa* är stamformen, *sannyasin* är manligt genus och den kvinnliga formen är *sannyasini*. *Sannyasini* är ett något problematiskt begrepp eftersom det är ett okänt begrepp i dagens Indien. I brist på bättre term kommer jag ändå att använda ordet *sannyasini* (plural: *sannyasinis*) eller helt enkelt kvinnlig asket och då jag skriver om kvinnor som genomgått *sannyasa*-initiering. Jämför Khandelwal 2004: 7-9 & Denton 2004:8. Flera andra indiska ord böjs på samma sätt, exempelvis *brahmacarin* som med feminint genus blir *brahmacarini*.

<sup>9</sup> Olivelle 2005a:8093.

familjeliv, religiösa ritualer, ett fast boende och ekonomisk verksamhet. Istället ska en världsförsakare vandra från plats till plats och tigga sin föda från lekfolket.<sup>10</sup> I verkligheten upprättade många världsförsakare så småningom klosterordnar och blev bofasta, men idealet har fortsatt att vara den kringvandrande asketen som tigger sin föda.<sup>11</sup>

Grundläggande för *sannyasa*-traditionen är initiationsriten, som innebär att den blivande asketen utför sig egen symboliska begravningsritual och sina sista offer för att slutligen släcka sina offereldar och ta på sig de traditionella asketiska tillbehören. Efter initieringen till *sannyasa* uppfattas asketens gamla personlighet vara död både av den sociala omgivningen och av den hinduiska lagen.<sup>12</sup>

Under vedisk tid uppfattades världsförsakande som ett av flera möjliga livsval för en ung människa. Efter sin grundläggande utbildning kunde man välja att bli asket eller att fortsätta leva i samhället. Det var inte förrän kring början av vår tideräkning som världsförsakaridealet började uppfattas som det sista av livets fyra stadier eller *asramas*. Mannen var först tvungen att genomgå en tid som student och leva i celibat (*brahmacarya*). Därefter skulle han gifta sig och fungera som familjeförsörjare (*grihastha*). Som familjeöverhuvud kunde han uppfylla sina religiösa plikter och först när barnen blivit vuxna och han själv gammal kunde han dra sig undan samhället och börja leva som eremit. Efter en tid som eremit kunde han slutligen initieras till *sannyasa* och helt vända ryggen åt samhället. Teorin om de fyra *asramas* uteslöt effektivt kvinnor från asketismen. Kvinnorna var inte tillåtna att genomgå *brahmacarya*, för dem skulle istället äktenskapet självt fungera som utbildning. Därför var de inte heller tillåtna att bli asketer, eftersom asketstadiet förutsatte att man genomgått de tidigare stadierna. Kvinnorna jämställdes också vanligen med *sudras*, den lägsta av de fyra klasserna i samhället och även de var förbjudna att genomgå *sannyasa*-initiering.<sup>13</sup> *Asrama*-systemets fyra livsstadier efterlevdes dock sällan i praktiken, män i alla åldrar har valt att bli *sannyasins* utan att först ha genomgått de tidigare stadierna. Förbudet mot kvinnor och *sudras* blev likafullt en del av traditionen.<sup>14</sup>

*Sannyasa*-idealet bygger på *advaita vedanta*-filosofin, som anses ha utformats av Shankara. Den utgår ifrån att allt som existerar egentligen är av samma slag. Brahman är den gudomliga, formlösa verkligheten som innesluter allt och allt det som vi uppfattar som verkligt och dualistiskt är egentligen överkligt. I människorna manifesterar sig Brahman i form av *atma* och det är när vi inser att *atma*, alltså vi själva, är identiska med Brahman som vi når upplysning. Eftersom allting egentligen är Brahman är det alltså meningslöst att uppfatta några olikheter, det finns i realiteten ingen skillnad mellan rent och orent eller kvinnligt och manligt. Det finns inte heller någon mening med att utföra religiösa ritualer, eftersom dyrkaren egentligen är det samma som föremålet för vördnad.<sup>15</sup> Shankara ses också som grundare till de stora *sannyasin*-ordnarna som finns kvar än idag. De var från början endast öppna för män ur den högsta kasten och det är inte förrän de senaste århundradena som ordnarna har börjat tillåta *sannyasinis* och medlemmar från andra kaster.<sup>16</sup> I praktiken påverkade alltså inte *advaita vedanta*-filosofins monism de begränsande strukturerna inom *sannyasa*-traditionen.

Det är genom att ta fasta på den samhälliga världens meningslöshet som *sannyasins* försöker nå upplysning. Denna mentala inställning till omgivningen är utmärkande för *sannyasins* och därför behöver de inte nödvändigtvis leva enligt det gamla vandrar- och

---

<sup>10</sup> Olivelle 2005b:271-274.

<sup>11</sup> Olivelle 2005b:279.

<sup>12</sup> Olivelle 2005a: 8094-8095.

<sup>13</sup> Denton 2004:3-5.

<sup>14</sup> Olivelle 2005b:279.

<sup>15</sup> Khandelwal 1997:81.

<sup>16</sup> Sinclair-Brull 1997:1-2.

tiggaridealet. Dagens *sannyasinis* lever ofta kvar i samhället och kan i högsta grad vara delaktiga i världsliga aktiviteter, så länge de förhåller sig känslomässigt och mentalt likgiltiga inför den yttre verkligheten.<sup>17</sup>

## Kvinnor i den hinduiska traditionen

Från vedisk tid finns tecken som tyder på att kvinnor hade religiösa funktioner. Som vi tidigare sett tycks kvinnorna till en början haft möjlighet att bli asketer, men de framtogs senare den möjligheten genom att *sannyasa* började uppfattas som ett livsstadium. Då begränsades kvinnornas sfär till hushållet och till rollen som hustru och mor. Det är inom hushållet som kvinnan ska utföra sina plikter, *stridharma*, den specifikt kvinnliga formen av *dharma*. Enligt *stridharma* är idealkvinnan den hängivna och självförsakande hustrun som kontrasteras emot kvinnornas syndfulla natur.<sup>18</sup>

Enligt *stridharma* är kvinnan rituellt oren, eftersom hon menstruerar och föder barn. Hon har också en nedärvd naturlig syndighet som hänger samman med hennes kön. Därför ansågs inte kvinnor lämpliga för andlig utveckling. De framtogs möjligheten att bli *brahmacarinis* och rätten att använda *mantras*, som är essentiellt för hinduisk religionsutövning. Kvinnans syndfulla natur gjorde det nödvändigt att hon stod under en mans beskydd och överinseende hela sitt liv. Som ung flicka var kvinnan underställd sin far och som gift sin make, när hon blev änka var det sönerna som ansvarade för henne. Det var i rollen som maka som *stridharma* i första hand skulle uppfyllas. Äktenskapet i sig ansågs vara den kvinnliga motsvarigheten till männens religiösa utbildning och genom att se upp till sin make som till en *guru* och osjälviskt hänge sig åt honom uppfyllde kvinnan sina religiösa plikter.<sup>19</sup>

Kvinnan är alltså enligt *stridharma* fullständigt beroende av en man och de kvinnliga idealen är mycket hårt sammanlänkade med hemmet och kvinnans roll som hustru. Hennes religiositet är begränsad till hushållssfären. Dessa ideal kontrasterar mycket tydligt mot *sannyasa*-idealet, som ju förutsätter att asketen lämnar sin tidigare sociala roll och lever oberoende av andra människor.

Det finns dock även andra tanketraditioner inom hinduismen som ger en annan bild av kvinnans natur. En sådan är *shakti*-traditionen, som innebär att den gudomliga kraften i universum är kvinnlig. Denna kraft ger även de manliga gudarna styrka och är nödvändig för att livet ska kunna fortgå. *Shakti* manifesteras enligt denna tradition av *Devi*, den stora gudinnan.<sup>20</sup> Uppfattningen om att den gudomliga kraften är kvinnlig gör att kvinnorna uppfattas vara närmare det gudomliga än vad männen är och alltså borde ha större fallenhet för religiös hängivelse.<sup>21</sup>

Detta är endast två sätt att se på kvinnors natur och roller, säkerligen finns det otaliga andra inom hinduismen. Dessa två är dock intressanta eftersom de utgör relativt vanliga sätt att uppfatta kvinnor och visar tydligt att det finns motsägelsefulla och konkurrerande sätt att tolka kvinnans roller.

## Undersökning

### Varför blir kvinnor *sannyasinis*?

Det finns tecken som tyder på att kvinnor alltid har trotsat de rådande könsrollerna och de religiösa föreskrifterna för att leva ett liv som asketer.<sup>22</sup> Idag råder det ingen tvekan om att det

---

<sup>17</sup> Khandelwal 2004:24-29.

<sup>18</sup> Leslie 2005:3318-3319.

<sup>19</sup> Denton 2004:24-28.

<sup>20</sup> Leslie 2005:3319.

<sup>21</sup> Denton 2004:36-39.

<sup>22</sup> Ojha 1981:256-260.

finns en liten minoritet asketiska kvinnor som lever som initierade *sannyasinis*. Även män har medverkat till att skapa *sannyasinis*, eftersom initiationsriten ofta innehåller medverkan av en *guru* som i de allra flesta fall är en man. Frågan är vilka kvinnor det är som väljer att gå emot normerna och varför de väljer att göra så?

Eftersom asketerna främst ses i motsats till hushållsmedlemmarna ligger det nära till hands att anta att de kvinnor som av någon anledning inte passar för hushållsrollen istället skulle söka sig till asketism. Denton diskuterar de grupper av kvinnor som av olika anledningar inte har någon make och därför inte kan identifiera sig med det traditionella kvinnoidealet. För dem kan asketism i en religiös rörelse vara ett alternativ som ger både högre status och ekonomisk och social trygghet. Asketismen skyddar dessutom kvinnan från den rituella orenheten som är behäftad med att leva utan överinseende av en man.<sup>23</sup> Dentons undersökning visar att det faktiskt finns en koppling mellan den civilstatus kvinnorna hade innan de blev asketer och deras val av asketism. En stor majoritet av kvinnorna som var *sannyasinis* var änkor och runt sextio år. Dessutom fanns det en stor grupp yngre kvinnor som inte varit gifta, men de tillhörde till största delen *brahmacarinis*.<sup>24</sup> Också Ojha tar i flera artiklar upp den sociala bakgrunden hos kvinnliga asketer och även i hennes material återfinns flera änkor bland *sannyasinis*. Det var dock bara två av Ojhas informanter som medvetet kopplade sitt val att bli asketer till sin änkestatus.<sup>25</sup> Kvinnornas tidigare sociala status är således en bidragande faktor till att de väljer att bli asketer, men det är inte troligt att asketismen bara är ett sätt att skapa sig ett tryggare eller enklare liv för kvinnor i svåra situationer. Som Ojha påpekar är asketismen alltid en svår väg för kvinnor att välja, eftersom den innebär ett avbrott från kvinnors vanliga levnadsmönster som kräver ständigt rättfärdigande inför omgivningen.<sup>26</sup>

Det finns också andra bidragande faktorer till varför vissa kvinnor blir asketer och andra inte. Både Denton och Ojha har undersökt kvinnliga asketer i Benares (Varanasi) och i båda undersökningarna finns en överrepresentation av kvinnor från Bengalen (Benares ligger i delstaten Uttar Pradesh väster om Västbengalen och Bangladesh som utgör dagens Bengalen). Båda forskarna kopplar detta faktum till att Bengalen har en utvecklad gudinnedyrkan, *shaktism*. Inom *shaktismen* har kvinnligheten som vi sett ett viktigt religiöst värde och levande kvinnor kan fungera som manifestationer av gudinnan.<sup>27</sup> Sinclair-Brull går emot detta påstående och menar att man istället bör se den hårda verkligheten för de bengaliska kvinnorna som en anledning till att många av dem väljer att bli asketer. Det är alltså trygghetsaspekten i en asketisk rörelse som är lockande enligt henne, snarare än påverkan från *shaktismen*.<sup>28</sup> Jag anser dock att det finns anledning att betvivla Sinclair-Brulls argument, eftersom hon utgår ifrån *Ramakrishna Mission* i Kerala, som är en förhållandevis stor och välorganiserad rörelse. Det finns alltså anledning att anta att kvinnorna som ansluter sig till *Ramakrishna* kan se fram emot större ekonomisk och social trygghet än de som väljer att bli asketer i en liten och löst sammanfogad rörelse i Benares. Ytterligare en aspekt är att de asketiska kvinnorna till stor del kommer från en hög kast och tidigare levt i ortodox miljö.<sup>29</sup>

Det finns således flera viktiga bidragande faktorer som gör att kvinnor väljer att bli asketer. Den tydliga ålderskillnaden mellan *sannyasini* och *brahmacarini* tyder på att kvinnorna följer den traditionella uppdelningen av livet i fyra stadier såsom det beskrivs i den brahmanska traditionen, trots att de enligt samma tradition inte är lämpade för asketiskt liv

---

<sup>23</sup> Denton 2004:41-54.

<sup>24</sup> Denton 2004:122-124.

<sup>25</sup> Clementin-Ojha 1988:35 & Ojha 1981:278.

<sup>26</sup> Ojha 1981:279.

<sup>27</sup> Denton 2004:126-127 & Ojha 1981:267-269.

<sup>28</sup> Sinclair-Brull 1997:180-181.

<sup>29</sup> Denton 2004:116.



över huvud taget. Kvinnornas bakgrund i högkastiga och ortodoxt religiösa familjer tyder dessutom på att det till största delen är kvinnor med kännedom om de religiösa traditionerna som väljer att bli asketer.

Det är dock viktigt att inte uppfatta dessa faktorer som helt avgörande för vem som blir *sannyasini*. Trots allt väljer ju de allra flesta kvinnor som stämmer in på dessa att *inte* bli asketer. Kvinnornas egen andliga läggning är säkerligen helt avgörande då de blir asketer. Ojha poängterar att kvinnorna själva uppfattar sitt livsval som en konsekvens av längtan efter att uppnå frälsning och leva ett religiöst liv.<sup>30</sup>

## **Sannyasinis livssituationer**

Som tidigare nämnts innebär inte *sannyasa*-idealet längre att asketerna helt avskärmar sig från samhället, det är istället den mentala inställningen till livet och samhället som förändras då en kvinna genomgår *sannyasa*-initiationen. *Sannyasinis* kan således i högsta grad leva i och vara delaktiga i samhället, utan att för den skull låta sig känslomässigt och mentalt påverkas av det. Därför kan livet för en *sannyasini* se mycket varierande ut. Det finns kvinnliga asketer som lever ensamma, eller tillsammans med andra asketer och lekfolk i ett *asrama*. Det finns också *sannyasinis* som reser runt utan någon fast boplatz och därigenom förverkligar det gamla asketidealet. Många kvinnliga asketer spelar en viktig roll i det samhälle där de lever och verkar. Vissa kan fungera som andlig ledare för både andra asketer och lekmän, de är *gurus*. Nedan kommer jag att redogöra för några sätt att leva som finns representerade bland *sannyasinis* i Indien, jag har gjort ett urval baserat på den litteratur som finns att tillgå i ämnet och vill poängtera att det inte på något sätt är en fullständig översikt över *sannyasinis* livssituationer.

## **Boendemönster**

*Sannyasinis* visar en stor variation i boendeformer, till skillnad från andra typer av asketer som exempelvis vaisnavitiska *brahmacarinis*. De flesta *sannyasinis* tycks leva tillsammans med andra asketer och/eller lekfolk i *asramas*. Vanligtvis är dessa bebodda av både manliga och kvinnliga asketer,<sup>31</sup> men det förekommer också boplatser endast för kvinnor.<sup>32</sup> En kvinnlig asket som samlar anhängare omkring sig kan med hjälp av dem starta ett eget *asrama* där hon kan leva tillsammans med asketiska lärjungar eller lekfolksanhängare.<sup>33</sup> Det finns också exempel på *sannyasinis* som lever mer eller mindre isolerade från andra människor. Dessa tycks dock vara ett undantag snarare än regel.<sup>34</sup>

I frågan om boende och livsstil utgör *Sri Sarada Math* och *Ramakrishna Sarada Mission* något av ett undantag. Det är en helt kvinnlig religiös grupp av *sannyasinis* och *brahmacarinis* samt ett fåtal lekfolksanhängare. Gruppen uppkom som en uteslutande kvinnlig avdelning av *Ramakrishna*-rörelsen. Den grundades av Vivekananda under tidigt 1900-tal och var inspirerad av socialt rättvisetänkande och religiös reformism.<sup>35</sup> De asketiska medlemmarna i rörelsen lever i *asramas*, helt isolerade från manliga asketer och undviker helst att ha mer kontakt med män än nödvändigt.<sup>36</sup> De som genomgått *sannyasa*-initieringen håller sig ännu striktare ifrån kontakt med män, eftersom de ser sig själva som rörelsens representanter utåt.<sup>37</sup>

---

<sup>30</sup> Clementin-Ojha 1988:35.

<sup>31</sup> Denton 2004:110-112.

<sup>32</sup> Gross 2001:142.

<sup>33</sup> Forskningen innehåller många exempel på detta, jämför Ojha 1981:267 & Khandelwal 2004:kapitel 3.

<sup>34</sup> Jämför Clementin-Ojha 1985:4 & Khandelwal 2004:148-150.

<sup>35</sup> Rüstau 2003:144-151.

<sup>36</sup> Rüstau 2003:159.

<sup>37</sup> Sinclair-Brull 1997:179.

Det förekommer också att *sannyasinis* reser runt till olika pilgrimsplatser eller till olika bofasta asketer inom samma rörelse, utan att ha något fast hem. I materialet från Benares tycks kringresande *sannyasinis* förekomma relativt ofta. Denton kopplar detta faktum till att *sannyasinis* genom att försaka den mänskliga världen och dess normer kan leva fritt i samhället utan att ta hänsyn till könsnormer och andra begränsande faktorer.<sup>38</sup> Flera andra forskare pekar däremot på att det är mycket få kvinnliga asketer som kan ge sig ut och resa. De menar att samhällets könsroller begränsar de kvinnliga asketerna trots att de inte själva ser sig som en del av dem.<sup>39</sup>

### *Sannyasinis* dagliga verksamhet och deras sociala roll

Som vi såg i Dentons klassifikationsmodell är inte *sannyasa*-idealet kopplat till en viss religiös disciplin. Det innebär att det finns en stor variation av religiös verksamhet bland *sannyasinis*. Asketismen i Indien förknippas gärna med extrema former självspänkning och andra övningar som är påfrestande för kropp och psyke. Detta tycks förekomma även bland kvinnliga asketer. I Khandelwals studie presenteras exempelvis en informant som levtt i total tystnad under en tioårsperiod och det första halvåret helt avskärmat sig från omvärlden genom att låsa in sig i ett rum med förbundna ögon.<sup>40</sup> Det är dock omöjligt att säga hur vanlig extremasketismen är och vilka former den brukar anta bland de kvinnliga asketerna, eftersom materialet främst består av fallstudier.

Det tycks i alla fall vara så att mer allmän religiös verksamhet är en daglig del av de flesta asketers liv. Denton menar att *sannyasinis* tenderar att vara inriktade mot religiöst kunskapssökande, men att även *bhakti* (gudshängivenhet) kan förekomma.<sup>41</sup> I Khandelwals material är det tvärt om *bhakti* som framstår som den främsta religiösa verksamheten bland *sannyasinis*.<sup>42</sup> *Bhakti* kan utövas både för en eller flera gudagestalter och i en mer övergripande mening. Att hänge sig åt dyrkan av en gudagestalt kan uppfattas som motsägelsefull för en *sannyasini*, eftersom hon har vänt sig ifrån den samhälliga verksamheten och därigenom också religionsutövningen som den ser ut bland lekfolk. Ändå förekommer det bland *sannyasinis*. Den av Khandelwals informanter som ägnade sig åt gudshängivelse var ledare för ett *asrama* och levde omgiven av lekfolk,<sup>43</sup> därför finns det skäl att anta att *bhakti*-religiositeten mer var ett uttryck för deras behov än hennes eget. Samma informant menade att renhetstabun, *puja*-ritualer, och andra regler som är viktiga i lekfolkets liv måste respekteras då kunskapen om deras förgänglighet inte finns. För egen del var hon inte noga med att följa sådana regler.<sup>44</sup> Kanske var hennes inställning till *bhakti* liknande, även om det inte framgår explicit i texten. *Bhakti* kan också utövas på ett mer allmänt plan. En annan informant i Khandelwals undersökning menade att allting egentligen består av Brahman och att Brahman egentligen är kärlek, de former och gränser vi ser i vår värld är endast illusioner. Denna inställning ledde till att hon alltid strävade efter att agera av kärlek och medlidande gentemot andra människor.<sup>45</sup> Hon använder alltså *Advaita vedanta*-filosofin som utgångspunkt för sin *bhakti*.

Rent konkret innebar denna inställning att hon fick en viktig roll för kvinnorna i sin omgivning som tycks vara vanligt bland *sannyasinis*. *Sannyasinis* fungerar ofta som rådgivare, bundsförvanter och handledare för lekfolkskvinnor. Khandelwal menar att det är

---

<sup>38</sup> Denton 2004:100 & 110.

<sup>39</sup> Khandelwal 2004:183 & Ojha 1988:34.

<sup>40</sup> Khandelwal 2004:50.

<sup>41</sup> Denton 1991:221.

<sup>42</sup> Khandelwal 2004:112.

<sup>43</sup> Khandelwal 2004:80.

<sup>44</sup> Khandelwal 2004:124-128.

<sup>45</sup> Khandelwal 2004:75-77.

kombinationen av kvinnlighet och utanförskap hos *sannyasinis* som gör att andra kvinnor känner sådant förtroende för dem. Lekfolkskvinnor förhåller sig vanligtvis mycket respektfulla och distanserade till manliga *sannyasins*, eftersom könsrollerna gör att de inte kan uppträda helt avslappnat med dem. I förhållande till *sannyasinis* däremot finns inga könsliga barriärer och de har också i egenskap av sitt kön större förståelse för de problem som kvinnorna kan råka ut för. Samtidigt befinner sig *sannyasinis* utanför samhället och har inte några personliga intressen i kvinnornas liv, såsom exempelvis kvinnliga släktingar eller vänner kan ha.<sup>46</sup> Engagemanget i lekfolkets liv kan också ta sig andra uttryck. Det finns flera exempel på *sannyasinis* som arbetar med konkret socialt arbete. Det kan exempelvis innebära att de driver skolor, kurser eller sjukvårdsinrättningar för fattiga.<sup>47</sup>

En del *sannyasinis* fungerar som *gurus* för lekfolksanhängare eller andra asketer. En *guru* ska ha kunskap om religiösa ting och möjlighet att förmedla den till sina anhängare. Kunskapen hon förmedlar ska leda till att hennes lärjungar har möjlighet att nå egen kunskap och upplysning. Sin visdom har hon fått från sin egen *guru* och han i sin tur från sin *guru*. Kedjan av *gurus* går långt tillbaka i den indiska historien, vilket gör dagens *gurus* till arvtagare av en gammal tradition.<sup>48</sup> *Gurun* är inte i första hand asket utan kunskapsförmedlare, men eftersom *gurun* förväntas vara upplyst och ren från egenintresse så lever hon också asketiskt.<sup>49</sup>

Det finns många exempel på *gurus* som tillhör *sannyasa*-traditionen. De kan leva och undervisa på flera olika sätt. Det finns *sannyasinis* som lever och undervisar i *asramas* där anhängarna är *brahmacarinis*.<sup>50</sup> Det finns också *sannyasinis* som fungerar som *gurus* i egna *asramas* med främst lekfolksanhängare.<sup>51</sup> Oberoende av vilket sätt de lever är själva deras *guru*-status en mycket annorlunda position för kvinnor. Även sedan det blivit lättare för kvinnor att leva som asketer har det varit svårt för dem att accepteras som *gurus*, eftersom det är en mycket aktad ställning i det hinduiska samhället. De *sannyasinis* som lyckats bli *gurus* åtnjuter också mycket stor respekt.<sup>52</sup> Rollen som *guru* innebär dessutom att kvinnorna går längre utanför sina traditionella roller än vad de flesta andra kvinnliga asketer gör, eftersom de undervisar såväl män som kvinnor och människor som är både äldre och yngre än de själva.<sup>53</sup>

Det är tydligt att de flesta *sannyasinis* trots sin asketism behåller någon sorts kontakt med lekfolksamhället. Den ensamme kringvandrande asketen tycks vara undantag snarare än regel bland *sannyasinis*. Även deras sociala verksamhet visar att de har mycket kontakt med lekfolket. Det är värt att notera att en relativt liten del av deras tid tycks gå åt till rent religiös verksamhet, istället ägnar de sig mycket åt världsliga ting. Detta är framförallt tydligt hos de *sannyasinis* som driver sina egna *asramas*.<sup>54</sup> Denton kopplar detta faktum till att det är genom själva *sannyasa*-initieringen som asketen når upplysning. När hon dör kommer hon att bli fullständigt upplyst och därför behöver hon inte sträva efter upplysning under sitt liv.<sup>55</sup>

## Kvinnors rätt till *sannyasa*

Denton menar att man i det indiska samhället brukar dra en distinkt gräns mellan två olika sätt att betrakta världen. Det ena sättet utgår från den brahmanska eller skriftliga traditionen, där

---

<sup>46</sup> Khandelwal 2004:184-186.

<sup>47</sup> Khandelwal 2004:83-84 & Sinclair-Brull 1997: kapitel 5.

<sup>48</sup> Clementin-Ojha 1985:2-3.

<sup>49</sup> Pechilis 2004:6.

<sup>50</sup> Ojha 1981:270-271.

<sup>51</sup> Khandelwal 2004:79-83.

<sup>52</sup> Clementin-Ojha 1985:2-4.

<sup>53</sup> Denton 2004:66.

<sup>54</sup> Jämför exempelvis Khandelwal 2004:79-83.

<sup>55</sup> Denton 1991:221.

kvinnor inte hade någon rätt att bli *sannyasinis*. Det andra brukar kallas världsligt eller folkligt sätt att uppfatta världen. Bland asketer är det dessutom vanligt att betrakta världen ut ett tredje perspektiv, som utgår ifrån den vediska traditionen.<sup>56</sup> Denton menar att man då man undersöker *sannyasinis* med nödvändighet måste utgå ifrån det världsliga perspektivet, eftersom det enligt den brahmanska traditionen inte finns några kvinnliga asketer. Asketerna själva omfattar däremot enligt Denton det vediska betraktelsesättet.<sup>57</sup> Vi kan dock ifrågasätta om dessa tre betraktelsesätt är helt skilda från varandra, som Denton tycks påstå. Veda är ju basen för den hinduiska traditionen som sådan och ligger till grund för den brahmanska. Därför är det troligt att även de som anser sig omfatta den brahmanska traditionens betraktelsesätt ser sig som en del av den vediska. Trots denna invändning anser jag att det kan vara användbart att ha dessa kategorier i åtanke när jag nedan redogör för några olika argument som *sannyasinis* använder då de hävdar sin rätt till asketism.

Ett sätt att komma ifrån problemet med kvinnors rätt till *sannyasa* är att hävda att det för asketerna inte finns något manligt och kvinnligt. Könet är en del av den samhälliga identiteten som en *sannyasini* försakar när hon blir asket. Därför är det ovidkommande att ta ställning till om kvinnor får bli asketer eller inte.<sup>58</sup>

En liknande inställning finns hos *Ramakrishna Mission*. De menar att gudomligheten finns i alla varelser och att alla varelser därför har rätten att försöka förenas med denna gudomlighet. Eftersom de ser världsförsakande som den rätta vägen till upplysning har därför både kvinnor och män samma rätt till asketism.<sup>59</sup>

Samtidigt argumenterar *sannyasinis* för att just deras specifikt kvinnliga egenskaper gör dem lämpade för asketism. Alla kvinnor har en moderlighet som gör att de kan handla av kärlek och medlidande mycket mer naturligt än vad män gör. Deras moderliga beteende beror på att de har ett mindre ego än vad män har. Därför kan de lättare släppa sin egen person och överlämna sig. Förmågan att känna kärlek och medlidande med andra varelser och förmågan att kunna ge upp sitt ego är båda egenskaper som krävs för att nå upplysning och därför är kvinnor av naturen bättre lämpade än män att bli asketer.<sup>60</sup> Kvinnor uppfattas också vanligtvis som mer känslösamma än män. Det har använts som ett argument för att kvinnor inte kan bli asketer, men det finns också asketer som hävdar att just känslösheten gör att kvinnorna lättare blir upplysta och alltså når målet med asketism.<sup>61</sup>

Att det trots kvinnans förmåga till asketism finns ett motstånd mot att initiera *sannyasinis* beror enligt flera *sannyasinis* på att männen har utnyttjat den kvinnliga förmågan att överlämna sig och släppa sitt ego för att skapa en samhällelig föreställning om att kvinnor skulle vara beroende av män och därför inte skulle klara av den frihet asketism innebär. I själva verket är det så att männen är rädda att bli utklassade av kvinnliga asketer. Förbuden mot kvinnlig asketism är alltså enligt dem bara männens försök att kontrollera de andligt skickligare kvinnorna.<sup>62</sup>

De kvinnliga asketerna argumenterar emot den brahmanska traditionens uppfattningar på flera olika plan. De använder sig dels av föreställningar om kvinnlighet som inte direkt går att koppla till någon av de skriftliga traditionerna. Därför tror jag att vi kan sluta oss till att föreställningarna om kvinnans fallenhet för asketism är ett uttryck för ett världsligt betraktelsesätt. Även den ibland hårda kritiken av samhällsordningen och männens förtryck ser jag som folkliga argument. Föreställningen om att det inte finns något manligt och

---

<sup>56</sup> Denton 2004:5-8.

<sup>57</sup> Denton 2004:6-7.

<sup>58</sup> Khandelwal 2004:67 & 176-178.

<sup>59</sup> Rüstau 2003:144-145.

<sup>60</sup> Khandelwal 2004:184-189.

<sup>61</sup> Denton 2004:36-37.

<sup>62</sup> Khandelwal 2004:193-194 & Clementin-Ojha 1985:4.

kvinnligt kopplar Khandelwal till *advaita vedanta*-filosofin, som utgår ifrån att allt som existerar är av samma slag.<sup>63</sup> Som vi tidigare sett behöver inte *advaita vedanta* med nödvändighet leda till en sådan slutsats, Shankaras asketordnar efterlevde ju de brahmanska reglerna kring *sannyasa* mycket noggrant. Kvinnorna använder sig således av såväl folkliga som skriftliga betraktelsesätt då de argumenterar för sin asketism. Frågan är dock om kvinnorna själva skulle kalla sina argument för folkliga, eller om de förankrar även dessa argument i den vediska traditionen.

Det framgår dock tydligt att kvinnligheten inte är något som förnekas eller glöms bort då en kvinna blir asket. Det är främst genom att hävda de kvinnliga egenskapernas lämplighet för asketism som kvinnorna argumenterar för sin rätt. Det går emot exempelvis Dentons påstående om att *sannyasinis* ger upp sin kvinnlighet då de initieras och istället går in i en manlig roll.<sup>64</sup>

### Vad skiljer *sannyasinis* från *sannyasins*?

Jag har nu gett exempel både på hur kvinnliga asketers liv kan se ut och på hur de kan uppfatta sin religiösa roll. Genom att också ställa dem i kontrast mot manliga asketer framträder eventuella skillnader mellan könen tydligare och vi får därför en djupare förståelse för vad det innebär att vara kvinna och *sannyasa*-initierad. Jag kommer att använda mig av Gross undersökning *The Sadhus of India* för att skapa en bild av hur manliga asketer lever. Det finns flera problem med att använda Gross, eftersom han i framställningen av asketernas liv inte gör någon uppdelning mellan manliga och kvinnliga asketer. Dock påpekar han vid flera tillfällen att kvinnorna endast utgör en liten minoritet av asketerna och ger uteslutande exempel på manliga asketer.<sup>65</sup> Därför kan vi sluta oss till att framställningen i första hand rör manliga asketer. Dessutom gör han sällan skillnad mellan olika typer av asketism i sin undersökning, när inget annat anges tror jag därför att vi kan uppfatta det som att han menar att det han beskriver är giltigt för asketer i allmänhet.

Redan det faktum att kvinnan begår ett så stort normbrott då hon väljer att bli asket skiljer henne från mannen. Det gör att hon måste argumentera och rättfärdiga sitt val inför sin omgivning och ibland också inför asketgemenskapen hon vill bli en del av. Säkert är det så att även män som väljer att bli asketer ofta möter motstånd, men det finns anledning att anta att kvinnorna ifrågasätts oftare och på ett allvarligare sätt. Pressen att gifta sig är mycket stor på unga kvinnor och de som lämnar en familj bakom sig för att bli asketer anklagas ofta för att svika sina plikter mot man och barn. Genom att bli en *sannyasini* gör sig kvinnan fri från den man som ser sig som hennes överhuvud, en manlig släkting eller en make, och det tolkas ofta som en revolt. Dessutom finns det manliga *sannyasins* som inte accepterar kvinnors rätt att utöva *sannyasa* och därför bjuder dem motstånd.<sup>66</sup> Kvinnan sviker alltså på ett mycket tydligare sätt än mannen de förväntningar som finns på henne för att istället övergå till en livsstil där hon inte har en självklar plats. Hon måste således själv skapa sig rätten att leva som asket och därför kan vi inte tolka kvinnlig asketism som ett sätt att fly från en svår livssituation till något enklare.<sup>67</sup>

Det tycks däremot vara vanligt att män uppfattar asketismen som ett alternativ till hårt fysiskt arbete eller alla hemmets plikter. Unga män söker ofta upp asketer då de drabbas av svårigheter i sitt privatliv, exempelvis vid konflikter med föräldrarna eller problem med äktenskap. Dessa män avråds för det mesta av asketerna och återvänder till familjelivet, men

---

<sup>63</sup> Khandelwal 1997:80-81.

<sup>64</sup> Denton 1991:231.

<sup>65</sup> Gross 2001:121.

<sup>66</sup> Khandelwal 2004:182.

<sup>67</sup> Ojha 1981:279.

det visar ändå att män till skillnad från kvinnor kan uppfatta askettillvaron som en tillflyktsort då den vardagliga tillvaron känns svår.<sup>68</sup>

Kvinnors utsatthet i det indiska samhället påverkar även *sannyasinis* och där finner vi kanske den tydligaste skillnaden mellan manliga och kvinnliga asketer. Enligt Khandelwal är det just hotet om våld eller utnyttjande som ständigt påminner *sannyasinis* om deras kvinnlighet. De måste akta sig både för främmande och potentiellt farliga män och för manliga asketer med tvivelaktiga avsikter.<sup>69</sup> Bland de kvinnliga asketerna finns uppfattningen att många manliga asketer inte har den rätta inställningen till *sannyasa*, utan använder sin asketstatus för att tillfredställa världsliga behov, såsom längtan efter lust och makt. Därför menar de att *sannyasinis* är utsatta för hot om sexuellt ofredande även inom asketgruppen.<sup>70</sup> Som Khandelwal påpekar är denna syn på manlig och kvinnlig sexualitet omvänd mot den syn som finns i de brahmanska skrifterna och som utgör en grund för motståndet mot kvinnlig asketism. Där är kvinnans ohämmade sexualitet ett hinder för hennes världsförsakande och hon utmålas istället som en fresterska för de manliga asketerna.<sup>71</sup>

Hotet som de kvinnliga asketerna upplever mot sin integritet och säkerhet leder till att också deras faktiska levnadsmönster skiljer sig något från manliga asketers. De tycks ofta iaktta stor försiktighet och undviker att utsätta sig för onödig fara. Vi har redan tidigare sett att Khandelwal motsätter sig Dentons påstående om att *sannyasinis* kan röra sig fritt i samhället, utan att ta hänsyn till könsnormerna. Hon menar istället att det är kvinnornas utsatthet som gör att de reser i mindre utsträckning än männen. De väljer hellre den relativa tryggheten i ett *asrama* eller under en *gurus* beskydd, snarare än att färdas ensamma eller ge sig ut på längre resor. Dock är det viktigt att poängtera att det finns undantag, kvinnor som väljer att leva ensamma eller lever på resande fot, men även de måste vidta försiktighetsåtgärder.<sup>72</sup>

Bland manliga asketer är det däremot mycket vanligt att resa mellan olika platser snarare än att ha ett fast hem. I stort sett alla manliga asketer har någon gång under sitt liv levt som kringresande asketer och färdats runt i Indien ensamma eller i små grupper och även om det finns manliga asketer som väljer att bli bofasta så är den kringvandrande asketen fortfarande idealet.<sup>73</sup>

Enligt Khandelwal är även kvinnornas koppling till moderskap något som skiljer dem ifrån manliga asketer. Hon menar att kvinnorna då de blir *sannyasinis* inte går ifrån sin traditionella roll som mor, utan att hon istället antar en mer generaliserad roll som modersgestalt åt sin omgivning. Khandelwal baserar detta påstående på att *sannyasinis* har en intimare kontakt med kvinnorna i omgivningen än vad manliga asketer har. Hon menar också att *sannyasinis* föder sina anhängare på ett helt annat sätt än vad *sannyasins* gör. Både manliga och kvinnliga asketer ger ofta sina anhängare *prasad*, alltså välsignad föda, medan kvinnliga *sannyasinis* också är delaktiga i den vardagliga matlagningen och fördelningen av mat till sin omgivning. Detta ser hon som ett tecken på modersinstinkter, liksom *sannyasinis* vana att läxa upp anhängare som gör fel.<sup>74</sup>

I Gross beskrivning av asketernas interaktion med lekfolket finns det dock mycket som överensstämmer med Khandelwals resonemang om kvinnliga asketer. Han menar exempelvis att asketerna fungerar som viktiga rådgivare även åt kvinnor<sup>75</sup> och att de är lekfolket behjälpliga på flera andra sätt, bland annat som helare eller medicinsk kunniga.<sup>76</sup> Det tycks

<sup>68</sup> Gross 2001:188 & Khandelwal 2004:59-60.

<sup>69</sup> Khandelwal 1997:9-90.

<sup>70</sup> Khandelwal 2004:65-66.

<sup>71</sup> Khandelwal 2004:183.

<sup>72</sup> Khandelwal 1997:90-92.

<sup>73</sup> Gross 2001:116-125.

<sup>74</sup> Khandelwal 2004:185-189.

<sup>75</sup> Gross 2001:185.

<sup>76</sup> Gross 2001:167-168.

endast vara intresset för att föda sina anhängare som inte återfinns i Gross beskrivning. Därför tror jag att vi kan sluta oss till att asketernas tjänstvillighet gentemot lekfolket är gemensam för båda könen, men att den kan ta sig något annorlunda uttryck beroende på hur asketens livsvillkor ser ut. Jag vill inte lika direkt som Khandelwal koppla dessa skillnader till asketens kön. Istället kan skillnaderna lika gärna bero på hur asketens konkreta livssituation ser ut. Kvinnliga asketer är som vi sett ofta bofasta, medan manliga asketer ofta reser runt. Därför kan kanske kvinnor lättare ägna sig åt matlagning och annan daglig verksamhet, medan män kan hjälpa till med tillfälliga problem. Av ovanstående framställning är det dock tydligt att det faktiskt finns skillnader mellan manliga och kvinnliga asketer. Samhällets könsroller innebär begränsningar även för dem som försöker vända dem ryggen.

## Avslutning

### Sammanfattning

Det finns ett relativt tydligt mönster då det gäller bakgrunden för de kvinnor som väljer att genomgå *sannyasa*-initieringen. En stor majoritet av dem är äldre kvinnor och de flesta av dem var änkor då de blev asketer. I det undersökta materialet finns det också en överrepresentation av kvinnor från Bengalen, vilket tyder på att kvinnor som kommer från områden med en stark *shakti*-tradition i större utsträckning än andra kvinnor väljer att bli asketer. Det tycks också vara så att kvinnor från högre kaster och med religiös kunskap väljer att bli *sannyasinis* oftare än lågutbildade och lågkastiga. Jag har valt att tolka detta mönster som en indikation på att kvinnorna till viss del följer den brahmanska traditionen, trots att det är just den som ursprungligen framtog dem möjligheten att leva ett asketiskt liv. Även de faktum att de flesta yngre kvinnor som blir asketer väljer att bli *brahmacarinis* antyder att kvinnorna till viss del följer traditionen, även om åldersfördelningen också kan bero på att *brahmacarya* på många sätt är en mildare och ibland även temporär form av asketism. Det är dock viktigt att påpeka, som Ojha har gjort, att vi inte bör ta alltför stor hänsyn till de bidragande faktorerna när kvinnor blir *sannyasinis*. Säkerligen är det främst kvinnans egen fallenhet för andlig utveckling och hennes vilja att leva ett religiöst liv som är avgörande då hon väljer att bli *sannyasini*.

*Sannyasinis* dagliga tillvaro kan se mycket olika ut, även om det även här går att urskilja vissa mönster. Det tycks vara mycket vanligt att *sannyasinis* lever tillsammans med andra människor, asketer eller lekfolk. Ensamma kvinnliga asketer är snarast ett undantag. Det är också påtagligt att mycket av en *sannyasinis* tid ägnas åt verksamhet i den samhälliga världen. De har viktiga roller som undervisare och rådgivare till framförallt kvinnor ur lekfolket och kan också fungera som *gurus* för andra asketer eller för lekfolk. Det är alltså tydligt att *sannyasa*-idealet främst uppfattas som en mental inställning bland kvinnliga asketer och inte som faktiska regler som ska efterlevas fysiskt.

*Advaita vedanta*-filosofin fungerar som ett starkt argument för *sannyasinis* rätt till asketism. *Advaita vedanta* är basen för *sannyasa*-traditionen och utgår ifrån att allt som existerar är av samma slag. Genom att ta fasta på denna monism kan kvinnorna hävda att det inte finns något manligt och kvinnligt och därför blir frågan om kvinnors rätt till *sannyasa* meningslös. Ändå är det tydligt att *sannyasinis* ofta utgår just ifrån sin kvinnlighet när de argumenterar för sitt livsval. De menar att de som kvinnor har vissa egenskaper som gör dem mer lämpade för världsfrånvändande än manliga asketer. Kvinnligheten i sig fungerar alltså som ett argument för att legitimera kvinnlig asketism och är ingenting som man försöker att bortse ifrån eller undvika.

I jämförelse med manliga asketer finns det flera aspekter som gör att vi tydligare kan definiera vad det innebär att var kvinna och *sannyasini*. Kvinnorna möter ett större motstånd

från sin omgivning då de väljer att bli asketer och även som initierade måste de rättfärdiga sitt val för sin omgivning på ett annat sätt än vad männen behöver göra. Detta beror säkerligen på att kvinnan begår ett normbrott då hon väljer att bli asket, medan mannen går in på en av de vägar som han är ämnad för. Den sociala omgivningen innebär också ett konkret hot mot kvinnor som väljer att bli asketer. Som kvinnor är de mer sårbara än män för våld eller övergrepp och detta faktum påverkar också det sätt de lever på. Kvinnliga asketer reser mycket mer sällan än manliga och tycks i högre grad ty sig till andra människor som de kan lita på. Detta visar tydligt att samhällets normer påverkar även dem som har vänt dem ryggen. Jag tror dock att vi måste tolka skillnaderna i livsstil och utsatthet främst som yttre skillnader. Kvinnorna kanske anpassar sig till det rådande samhällsklimatet inte främst för att de godkänner det, utan för att det är nödvändigt för deras fortsatta asketism.

## Avslutande diskussion

Syftet med den här uppsatsen var att undersöka hur de kvinnliga asketerna lever samt hur de ser på sin roll som världsförsakare och som kvinnor i en manligt dominerad omgivning. Undersökningen har visat att det går att urskilja gemensamma mönster för hur *sannyasinis* lever och argumenterar. Som kvinnliga asketer måste de anpassa den manliga traditionen till sina egna förutsättningar. Som vi sett väljer kvinnor vanligtvis att vara bofasta och att leva tillsammans med andra människor. De iakttar också en större försiktighet, eftersom de som kvinnor är mer sårbara inför sin omgivning än vad manliga asketer är. Detta kan tolkas som att kvinnorna i viss mån begränsas av sitt kön, men vi kan också se det som att kvinnorna anpassar sig praktiskt för att kunna leva ett liv som annars varit omöjligt. Kvinnligheten fungerar dock inte bara som begränsande faktor. Vi har också sett att *sannyasinis* använder sin kvinnlighet för att bli bättre asketer. Det som de uppfattar som den kvinnliga naturen är enligt dem en fördel för världsförsakande och deras specifikt kvinnliga drag gör att de lättare kan försaka.

Samtidigt som vi sett att kvinnorna anpassar sin asketism efter sitt kön har vi dock också sett att det hela tiden förekommer undantag ifrån de gemensamma dragen. På samma gång som vi sett att kvinnliga asketer ofta lever tillsammans med andra människor och sällan reser har vi ju också sett att det finns kvinnor som lever både som eremiter och som reser runt i Indien på egen hand. Det finns *sannyasinis* som ägnar sig åt extremasketism och andra som ägnar sig åt traditionell *bhakti* eller icke-religiös verksamhet största delen av tiden.

Asketerna förefaller ibland påtagligt kvinnliga och långt borta från den traditionella *sannyasini*-rollen, exempelvis då de låter sin omsorg om lekfolket ta sig moderliga uttryck, eller då de fungerar som viktiga anförvanter för kvinnorna i sin omgivning. Men de agerar också mycket långt utanför de traditionellt kvinnliga ramarna exempelvis då de är *gurus* åt lekfolk och andra asketer och då de styr över sina egna *asrama*. Även då de argumenterar för sin rätt till asketism är det mycket tydligt att de utgår både ifrån den hinduiska asketstraditionen och ifrån kvinnligheten som sådan. Vi kan alltså sluta oss till att kvinnligheten är en lika rörlig variabel som asketismen och att kvinnorna samtidigt som de anpassar sin asketism till sin kvinnlighet också anpassar sin kvinnlighet till sin asketism.

Argumentet att det inte finns något kvinnligt och manligt inom *sannyasa* framstår alltså som ett ideal med liten praktiskt betydelse i asketernas vardagliga liv. I sin dagliga verksamhet och i uppfattningen om sig själva tar de hänsyn till och använder sig både av asketismens fördelar och av sin kvinnlighet. Eftersom de agerar och argumenterar i traditionens marginaler har de stor frihet att forma sitt liv efter eget tycke och anpassa sig till normerna då det passar dem. De lever både som kvinnor och som *sannyasinis* och skapar därigenom nya former för både kvinnlighet och asketism.



## Referenslista

- (Clementin-) Ojha, Catherine 1981. Feminine asceticism in hinduism: its tradition and present condition, *Man in India* 61, no. 3. s.254-285.
- Clementin-Ojha, Catherine 1985. The tradition of female gurus, *Manushi*, 31, no.1. s. 2-8.
- Clementin-Ojha, Catherine 1988. Outside the norms: women ascetics in Hindu society, *Economic and Political Weekly*, vol XXIII no. 18. s. 34-36.
- Denton, Lynn Teskey 1991. Varieties of Hindu female asceticism, i Julia Leslie (red.) *Roles and rituals for Hindu women*. Delhi:Motilal Banarsidass. s. 211-231.
- Denton, Lynn Teskey 2004. *Female ascetics in Hinduism*. Albany: State University of New York Press.
- Gross, Robert Lewis 2001. *The Sadhus of India: a study of Hindu asceticism*. Jaipur & New Delhi: Rawat Publications.
- Khandelwal, Meena 1997. Ungendered atma, masculine virility and feminine compassion: ambiguities in renunciant discourses on gender, *Contributions to Indian Sociology* 1997;31. <http://cis.sagepub.com/cgi/content/abstract/31/1/79>. s. 79-107.
- Khandelwal, Meena 2004. *Women in ochre robes: gendering Hindu renunciation*. Albany: State University of New York Press.
- Leslie, Julia 2005. Gender and religion: gender and Hinduism, i Lindsay Jones (red.) *Encyclopedia of Religion*. Detroit:Macmillan Reference.
- Olivelle, Patrick 2005a. Samnyasa, i Lindsay Jones (red.) *Encyclopedia of Religion*. Detroit:Macmillan Reference.
- Olivelle, Patrick 2005b. The renouncer tradition, i Gavin Flood (red.) *The Blackwell companion to Hinduism*. Oxford:Blackwell publishing. s. 271-287.
- Pechilis, Karen 2004. Introduction: Hindu female gurus in historical and philosophical context, i Karen Pechilis (red.), *The graceful guru: Hindu female gurus in India and the United States*. Oxford:Oxford University Press. s. 3-49.
- Rüstau, Hiltrud 2003. 'The Hindu woman's right to samnyasa' Religious movements and the gender question: The Sri Sarada Math and the Ramakrishna Sarada Mission, i Antony Copley (red.) *Hinduism in public and private: reform, hindutva, gender and sampraday*. Oxford:Oxford University Press. s. 143-172.
- Sinclair-Brull, Wendy 1997. *Female Ascetics: Hierarchy and purity in an Indian religious movement*. Richmond Surrey: Curzon Press.