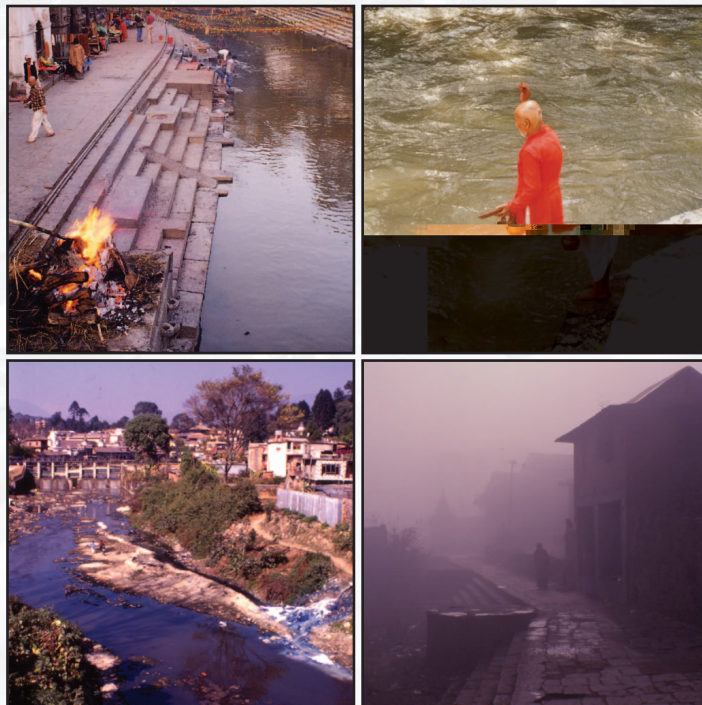


Dimensjonar ved ei elv: Bagmati River, Kathmandu, Nepal

Erlend Eidsvik



Hovudoppgåve
Institut for geografi
Universitetet i Bergen
Juni 2002

Innhald

INNHALD:	1
FIGURLISTE:	5
TABELLISTE:	5
FORKORTINGAR:	6
1. INNLEIING: PARADOKSET BAGMATI	7
Bakgrunn for oppgåva.....	8
Kvifor vatn, og kvifor Bagmati?.....	8
Paradokset.....	9
Spørsmåla.....	10
Endring av verdiar?	10
Problemstillingane	11
Disposisjon av oppgåva.....	12
2. METODOLOGI	13
Feltarbeid og teoritradisjon.....	13
Feltarbeidet.....	14
Tolk og tolkeprosess	14
Kva er så kvalitative metodar?	15
Høver kvantitative eller kvalitative metodar til mi problemstilling?.....	16
Kategorisering.....	17
Det kvalitative intervjuet.....	17
Utval av informantar	18
Informantar og nøkkelinformantar	18
Er utvalet mangelfullt?	20
Refleksjon over eiga rolle i felten	20
Essays	22
Observasjon.....	24
Reliabilitet og validitet.....	24
Anonymitet.....	26
Litteraturtilgang	26
Flyfoto	27
3. BAGMATI I KATHMANDU, KATHMANDU I NEPAL	28
Nepal	28
Geografisk inndeling	29
<i>Tarai</i>	30
<i>Midhill</i>	30
<i>Mountain</i>	30
Etnisitet.....	31
Demografiske og økonomiske variablar	31
Historisk skisse, Nepal.	33
Rana-styre	33
Panchayat-styre	35

Demokrati, 1991	36
Religion.....	37
Hinduisme	38
Ein del basale omgrep i hinduismen.....	38
Guddommar	39
Geografiske variasjonar	40
Kastesystemet.....	41
Det klassiske varna-kastesystemet	42
Kastesystem i Kathmandu-dalen	42
<i>Muluki Ain</i> 1854	43
<i>Muluki Ain</i> , 1963	44
<i>Chakari</i>	45
<i>Afno Manche</i>	45
<i>Fatalisme</i>	45
<i>Guthi</i>	46
4. FYSISKE BAGMATI	48
Bagmati sitt laup gjennom Kathmandu-dalen.....	52
Skisse over fysiske endringar i Bagmati dei siste tiåra	53
Funksjonelle Bagmati	55
Profane gjeremål: Vasking, irrigasjon, drikkevatt, vasskraft, fiske, sandutak....	56
Faktorar for fysisk degradering.....	57
Auke i folkesetnaden.....	57
Kloakkutslepp.....	58
Avfall	58
Industriutslepp	58
Avrenning frå jordbruket	60
Vasskvalitet i Bagmati.....	60
Sanduttak	62
Konsekvensar av sanduttak.....	63
Lovregulering og illegal verksemd.....	64
Det samansette problemet.....	64
5. MYTISKE BAGMATI.....	65
Etymologiske Bagmati.....	65
Myter presentert i litteratur	68
Bagmati i ontologisk og geografisk kontekst.....	72
Dreneringa av Kathmandu-dalen.....	72
Indus-Saraswati sivilisasjonen.....	72
Den heilage Bagmati si rolle og funksjon	75
Vatn i hindukosmologi	77
6. INSTITUSJONELLE BAGMATI.....	79
Politisk medvit siste 20 år	80
Pashupatinath Development Trust.....	82
Bagmati Basin Water Management Strategy & Investment Program (1994)	82
Bagmati Area Sewerage Construction/Rehabilitation Project (1997)	83
Gene relle tendensar	85
Melamchi Water Supply Project.....	85

7. FØRSTE SPØRSMÅL: IDENTIFISERING AV MEINING KNYTTA TIL BAGMATI.....	87
Oppfatningar av naturen.....	87
<i>Homo faber versus homo mysticus</i>	88
Meiningsaspektet.....	90
Semiotikk	90
Peirce sin semiotiske triade	91
Ikon, indeks og symbol.....	93
Tre grove modellar som syner ulike teikn tilskriven elva Bagmati:.....	95
Kategorisering.....	99
Teikn og kategori	99
1. Spørsmål: Kva kategoriar finnast?	100
2. Spørsmål: Korleis er kategoriane konstituert?.....	100
Kategoriane <i>Suddha – Asuddha</i>	100
Kategoriane <i>jal-pani</i>	102
<i>Pravitra jal</i>	103
<i>Dal</i>	104
Spørsmål 3: Korleis er kategoriane relatert til kvarandre?.....	104
Spørsmål 4: I kva kategoriar er observasjonen Bagmati lokalisert?.....	105
<i>Suddha – asuddha:</i>	105
<i>Jal</i>	105
<i>Suddha jal</i>	107
8. METAFORISKE BAGMATI	108
Slektskap som metaforisk konsept.....	110
Elementa som metaforisk konsept.....	111
Kropp som metaforisk konsept	114
Bru som metaforisk konsept	116
Metonymiske uttrykk for Bagmati.....	117
Bagmati som uttrykk for nasjonen og sivilisasjonen i Nepal	117
Det tvetydige aspektet.....	119
9. ANDRE SPØRSMÅL: BAGMATI OG DET MODERNE	121
Bagmati i ein generasjonskontekst.....	121
Bagmati og turisme	122
Moderne Kathmandu	123
Endringar i samfunnet drøfta gjennom modernitetsteoriane til Weber og Giddens	124
Giddens og modernitet.....	125
Utdanning og modernitet.....	126
“Developing Nepal – The state of <i>Bikas</i> ”.....	127

10. TREDJE SPØRSMÅL: ENDRINGAR I PRAKSIS KNYTTA TIL.....	131
BAGMATI.....	131
Praksis.....	131
Sosial praksis.....	132
Konsekvensar av endringar i elveleiet.....	133
Konsekvensar av endringar i vasskvalitet og tilpassing til den nye elva.....	135
Endringar i rituell praksis, festivalar.....	135
Endring i haldning, og korleis det kjem til uttrykk.....	139
11. KONKLUSJON.....	142
Tydinga av Pashupatinath.....	144
Ambivalensen.....	145
Tilpassing av ritualer.....	146
Den mentale Bagmati og prototypiske Saraswati.....	146
Mindre heilag, like viktig?.....	148
Andre vegar å gå.....	148
LITTERATUR:.....	149

Figurliste:

Figur 1.1 Bagmati sitt laup (merka med blått) gjennom Kathmandu-dalen. Moderert frå Harka Gurung i Toffin (1984).....	9
Figur 3.1 Kart over Nepal.....	29
Figur 3.2 Demografiske tendensar 1971-1991	31
Figur 3.3 <i>Shiva lingam</i> , frå Pashupatinath og Sundarimaj i Shivapuri.....	41
Figur 4.1 Nokre viktige lokalitetar i rituell kontekst langs Bagmati	49
Figur 4.2 Bagmati dreneringsbasseng.....	50
Figur 4.3 Topografisk kart over Kathmandu-dalen	51
Figur 4.4 Flyfoto av Bagmati frå mai 1964 ved Teku -Thapatali.....	53
Figur 4.5 Flyfoto frå same område teke i mars 1992.....	53
Figur 4.6 Flyfoto frå same område teke i desember 1998.....	54
Figur 4.7 Månadleg gjennomsnittleg nedbør, Kathmandu Airport 1968-1980.	54
Figur 4.8 Gjennomsnittleg vassføring og sedimentasjon ved Chobar	55
Figur 4.9 Fisketrapp i Bagmati betalt av japansk bistand.....	56
Figur 4.10 Utslepp frå teppefabrikk, rett sør for Pashupatinath	59
Figur 4.11 Konsentrasjon av ammoniakk i Bagmati frå juli til januar	59
Figur 6.1 Kampanje for å skape medvit om Bagmati.	79
Figur 6.2 Avlaupstunnel frå Guyeshwori til Tilganga	83
Figur 7.1 Sassure si inndeling av teiknet	91
Figur 7.2 Peirce sin semiotiske triade	92
Figur 7.3 Semiotisk modell bearbeidd etter Peirce	94
Figur 7.4 Semiotisk modell 1, rein og heilag elv	95
Figur 7.5 Semiotisk modell nr 2, urein og ikkje heilag elv	97
Figur 7.6 Semiotisk modell nr 3, heilag men urein elv	98
Figur 7.7 Semiotisk modell med kategorisering	98
Figur 9.1 Nye tider i sennepsåkeren.....	123
Figur 10.1 Prosesjon over Bagmati, seint i 1940-åra.....	133
Figur 10.2 Bagmati, ved Shankamole, januar 2000.....	134
Figur 10.3 Relokalisert kremasjon, januar 2000.....	134
Figur 11.1 Pashupatinath og Bagmati.....	145

Tabelliste:

Tabell 3.1 Inndeling i økologiske regionar, Nepal	30
Tabell 3.2 Klassisk Varna kaste-hierarki.....	42
Tabell 3.3 Kaste-system, slik majoriteten oppfattar det	44
Tabell 3.4 Sekulært hierarki	44
Tabell 4.1 Klassifisering av vasskvalitet i Bagmati dreneringssystem.....	61

Forkortingar:

BASCRP: Bagmati Area Sewerage Construction/Rehabilitation Project

BBWMSIP: Bagmati Basin Water Management Strategy & Investment Program

GIS: Geographical Information Systems

ICIMOD: International Centre for Integrated Mountain Development

IUCN: World Conservation Union

MTV: Music Television

NGO: Non-Governmental Organization

NIAS: Nordic Institute of Asian Studies

NC: Nepali Congress Party

NWSC: Nepal Water Supply Cooperation

RONAST: Royal Nepal Academy of Science and Technology

PPDT: Pashupatinath Development Trust

SLC: Secondary Level Class

UiB: Universitetet i Bergen

UML: United Marxist Leninist Party

1. Innleiing: Paradokset Bagmati

Den aldrande punditen nekta først å møte meg, på grunn av ureininga eg ville påføre han med mitt nærvær. Først når Staneshwar (assistent) argumenterte med nasjonaliteten min og sette det i samanheng med norsk bistand i Melamchi-prosjektet, som vil få positive konsekvensar for Bagmati, gjekk han noko motvillig med på å bli intervjuet.

Intervjuet var ei merkeleg affære. Eg måtte sitte i god avstand, og all kommunikasjon gjekk via assistentane. Både min vanlege tolk samt Staneshwar, professoren, var med. Punditen fastslo at Bagmati aldri kunne bli skitten, så lenge vatnet rant. Elva var og ville vere rein og heilag uavhengig av fysisk tilstand. Like etter han har hevda dette, vender han seg direkte til meg og seier på godt engelsk: "Please help us to clean this river."

Etterpå gjekk han heim og tok eit reinsertual for å reinse kropp og sinn for ureininga eg hadde påført han.

Så altså, han søkte hjelp hos ein ureinande utlending [mlechhe] for at eg skulle medverke til å reinse ei elv som i følge han sjølv aldri kunne bli skitten. Jajamen.

- Utdrag frå feltdagbok, Kathmandu, januar 2000

Dette utdraget frå feltdagboka gjev eit innblikk til temaet i oppgåva, nemleg dualismen knytta til elva Bagmati. Utdraget seier litt om førestillingar kring reinheit og ureining, om den heilage og rituelle dimensjonen ved Bagmati, og om korleis *ein* person oppfatar det heilage aspektet og den fysiske ureininga i elva. Og utdraget fortel litt om ambivalensen og kompleksiteten som pregar temaet. Nettopp denne ambivalensen er sjølve utgangspunktet for teksten du no les.

Gjennom intervju av eit utval av informantar freistar eg gjennom oppgåva å kaste lys over ulike oppfatningar av elva Bagmati, eller ulike dimensjonar, slik undertittelen til oppgåva uttrykkjer.

Bakgrunn for oppgåva

Ein sentral akse i geografi-faget er studiet av fenomen i naturen og korleis mennesket relaterer seg til fenomen i naturen. Elva Bagmati er eit objekt i naturen, men samstundes er elva omspunnen med kulturell og religiøs symbolikk som også illustrerer elva som eit kulturelt fenomen. Geografi-faget gjev ei ramme som gjer det interessant å skissere og operasjonalisere temaet Bagmati både som naturobjekt og som kulturfenomen.

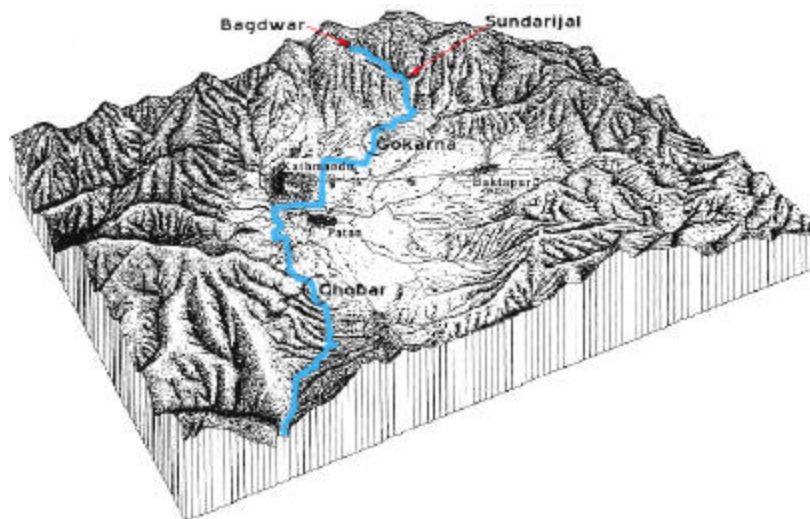
Kvifor vatn, og kvifor Bagmati?

Vatn er livgivande og grunnleggande for all menneskeleg aktivitet. I makroperspektiv, med aukande folkesetnad, men konstant og urettvist fordelte vassressursar, er vatn eit svært viktig politiske tema. I ein mindre skala, men ikkje mindre viktig, er forvaltning av vatn til irrigasjon, vasskraft og drikkevatt basale faktorar for å oppretthalde eksistensgrunnlaget.

Nepal er frå naturen si side rik på vassressursar med elver som drenerer smeltevatn frå Himalaya vidare til Ganges og Det indiske hav. Men berre 0,2 % av potensielle 83000 Megawatt er utnytta til kraftproduksjon. Dette potensialet tilsvarer den samla vasskraftproduksjonen til USA, Canada og Mexico (Elhance 1999). Ein stor del av bi- og multilateral bistand har særleg vore knytta til vasskraft. Til dømes har norske aktørar som Statkraft og private entreprenørfirma etablert seg i Nepal som eit ledd i norske bistandsprosjekt. På den politiske scena er temaet vatn svært tydeleg:

Now, if there is one thing that the decade of the 1990s will be remembered for in the history of Nepal, it is water politics (Gyawali 2001 s. 26).

Bagmati er den viktigaste elva i religiøs tyding for hinduistar i Nepal. Elva tener også profane behov, som til dømes drikkevatt og irrigasjon. Bagmati drenerer ikkje smeltevatn frå breane i Himalaya. Kjelda til Bagmati ligg i Shivapuri-åsane om lag 25 km nord for Kathmandu og renn gjennom byen Kathmandu før den drenerer ut av Kathmandu-dalen om lag 30 km frå kjelda. På denne korte avstanden endrar elva tydeleg karakter, frå ei rein elv til ein svært forureina vasstraum. Den dramatiske endringa i elvekvaliteten skuldast i hovudsak utslepp av kloakk samt avfall frå industri.



Figur 1.1 Bagmati sitt laup (merka med blått) gjennom Kathmandu-dalen. Moderert frå Harka Gurung i Toffin (1984)

Sjølv med 1100 mm årleg nedbør i Kathmandu-dalen er vatn ein knapp ressurs. Nedbøren er styrt av monsunen, mesteparten av nedbøren fell i sommarmånadane frå juni til september. I den tørre årstida er deler av byen utan vassforsyning, og det er innført restriksjonar på vassnett.

Vatn spelar også ei viktig rolle i ein kosmologisk kontekst, særleg i hinduismen, kor sjølve fundamentet for religionen oppstod ved elvebreddene til Indus og Saraswati for fem millenia sidan. Det religiøse aspektet ved vatn, og særleg til elva Bagmati er eksplisitt. Ritualer er utført ved elvebredda, kor heilag vatn vert brukt for å reinse sinnet for åndeleg ureining. Alle desse faktorane gjev eit godt utgangspunktet for eit interessant studie. Eg vonar eg klarer å gjere dette interessant for lesaren òg.

Paradokset

Elva Bagmati er livslinja i Kathmandu, eller ryggrada, slik elva er kroppsleggjort og metaforisk skildra i hinduontologi. Bagmati forsyner jordbruket med vatn til

irrigasjon, og folkesetnaden i Kathmandu-dalen med drikkevatt. I tillegg til desse basale formåla er Bagmati ei gudinne i seg sjølv, og flyt i namnet til gudinna Saraswati, nærare skildra i kapittel 5, *Mytiske Bagmati*. Bagmati og Pashupatinath, det viktigaste hindutempelet i Nepal, er eit religiøst tyngdepunkt og pilegrimsmål for hinduistar i Sør-Asia. Bagmati flyt forbi Pashupatinath, og vatn frå Bagmati er ofra til Pashupatinath.

Folk i Kathmandu startar dagen med å helse Bagmati, og reinse kropp og sinn i elva. I allfall har det vore slik fram til nyleg. Dei siste tiåra har Bagmati endra karakter. Vasskvaliteten har blitt kraftig forringa. Avfall frå hushald, kloakk samt utslepp frå industri har ureina elva i så stor grad at elva no blir referert til som ein open kloakk.

Auka folkesetnad og intensivert jordbruk krev større vassmengder. Ein auka folkesetnad gjev også frå seg større mengder avfall. Kathmandu-dalen har ein særeigen skålforma topografi, kor Bagmati er einaste dreneringsåre ut av Kathmandu-dalen, som no husar ein folkesetnad i overkant av ein million.

Ein aukande folkesetnad krev også nye husvære. Betong har teke over for tradisjonell murstein. Sand til betong er lettast å få tak i frå elvestrengane. Resultatet er smalare og djupare elveleie. Konsekvensane er tydelege. På elvebredda ligg tempelkompleks og plattformer til rituell bruk tørre, langt frå elvelaupet.

Spørsmål

Kva skjer med den heilage Bagmati når elva er redusert til ei dreneringsåre for avfall? Blir den heilage dimensjonen påverka av fysisk ureining? Blir rituala og praksis til elva endra? Kor langt kan naturobjektet Bagmati strekkast før kulturobjektet Bagmati blir endra?

Paradokset og dialektikken mellom den heilage reine elva og den fysisk ureine elva er slik utgangspunktet for problemstillingane mine. Problemstillingane kviler på ei hypotese om at det føregår ei endring av verdipreferansar generelt i Kathmandu som gjer seg utslag i meining og praksis tillagt Bagmati River. Kvifor ei slik hypotese?

Endring av verdiar?

Nepal si nyare historie tok til kring 1950, då Rana-styret vart styrta. Bista (1991) hevdar Rana-familien stagnerte sosial utvikling med despotisk og isolasjonistisk styre, på linje med føydale middelaldersamfunn. I 1950 vart demokrati innført etter indisk modell, som igjen bygde på britisk kolonibyråkrati. På denne tida var Nepal isolert,

utan infrastruktur, og berre 2 % av folkesetnaden kunne lese. Det valde styret ønska ei retning ut frå isolasjonismen og bli ein økonomisk handlande part med utanomverda, som først og fremst var og er representert ved India. Den noverande regjeringa har som mål å bli ein fullverdig part av den globale økonomiske marknad. For å nå dette målet har Nepal blant anna satsa på utdanning. Før 1950 var utdanning reservert høgkastane, men etter maktskiftet er obligatorisk grunnskule innført og det har blitt mogleg for lågkastar å ta høgare utdanning. Modernitetsprosessen har resultert i infrastruktur, skulevesen og industrialisering samt opning utover landets grenser og tilgang til eksterne tanke-system og verdiar.

Initiering og utbygging av utdanningssystem har også gjort det mogleg å tileigne seg nye verdsett og ny kunnskap som ein tradisjonelt ikkje har hatt tilgang til. Auka turisme samt tilgang til vestlege media gjev også tilgjenge på eksterne verdiar.

Problemstillingane

Problemstillinga kjem til uttrykk gjennom tre spørsmål med underspørsmål:

1. Har elvas fysiske degradering ført til endringar i korleis folk oppfattar og konseptualiserer elva?
 - Kan det observerast endringar i korleis folk tilskriv elva meining?
2. Kan ein sjå ulikskap i tilskriven meining til Bagmati etter alder? Har yngre menneske ei anna oppfatning av elva enn eldre menneske?
3. Om persepsjonen har blitt endra, har fysiske endringar i Bagmati endra folks ritualer og praksis til elva?
 - På kva måte har rituala endra seg, kva ligg i endring av praksisen?

Ved å setje opp dette i stikkordsform, vil eg altså konsentrere meg om:

1. Persepsjon, endring i oppfatning av elva.
2. Konsekvensen av endra oppfatning, endring av praksis og ritualer.

Innfallsvinkelen for å finne årsaker til endring i verdipreferansar blant hinduistar i Kathmandu vil som sagt vere moderniseringsprosessen i Nepal. Dette vil eg prøve å sjå i lys av ulike alderssegment i folkesetnaden. Gjennom utdanning får unge menneske tilgang til kunnskap og verdiar som elles ikkje ligg tilgjengeleg i tradisjonelle sfærer. Dette kan igjen føre til ulik grad av medvit og kunnskap om forureining etter alder, ettersom det i hovudsak er unge menneske som tek utdanning. Eller er det slik? Er utdanning ein avgjerande variabel?

Problemstillingane freistar tematisk å fange opp sentrale spørsmål til endring av verdipreferansar knytta til elva Bagmati som ein konsekvens av modernitetsprosessar. Endringar vil i denne samanheng ikkje bli målt i høve til eit tidlegare tidspunkt, men i ein generasjonskontekst.

Kva legg ein eigentleg i omgrepet modernisering? Modernisering er i generelle termar ein prosess som i hovudsak spring ut i industrialisering, kapitalisering og institusjonalisering (sjå m.a. Giddens 1991). I denne konteksten vil eg halde meg til to perspektiv ved modernitet, eit konkret og eit meir abstrakt perspektiv. Eit konkret aspekt ved modernitet er kor utvikling og modernisering initierer industriføretak med dei konsekvensar det har, til dømes forureining. Modernitet som det abstrakte er kor ein kan registrere endring i verdiar knytta til Bagmati som ein konsekvens av utdanning og tilgang til informasjon.

Disposisjon av oppgåva

Kapittel 2, *Metodologi*, er ein gjennomgang av metodologiske variablar. Kva metodiske val vart tekne, og kvifor? Eg vel å presentere metodologien så tidleg i teksten ettersom empiri blir presentert fortløupande etter metodekapittelet. Oppgåva er skriven med tanke på å presentere mykje av det empiriske materialet. Målet er å vise kva oppfatning informantane har av Bagmati og på denne måten rettferdiggjere bruk av narrativa.

Kapittel 3, *Bagmati i Kathmandu, Kathmandu i Nepal*, gjev den kontekstuelle ramma. Historiske, religiøse og kulturelle faktorar i Nepal vert grovt skissert. Kapittel 4, *Fysiske Bagmati*, går spesifikt inn på ulike faktorar som påverkar den fysiske Bagmati. Kapittel 5, *Mytiske Bagmati*, omhandlar den rituelle dimensjonen av Bagmati, kva som ligg implisitt i den mytiske og heilage elva. Kapittel 6, *Institusjonelle Bagmati*, skildrar den politiske og institusjonelle diskursen kring Bagmati. Kapittel 7, *Første spørsmål: Identifisering av meining knytta til Bagmati*, tek for seg hovudproblemstillinga, om ulik oppfatning av Bagmati. Teoriramma, utgangspunktet for den analytiske tilnærminga, blir også presentert i dette kapittelet. Kapittel 8, *Metaforiske Bagmati*, skisserer metaforar knytta til Bagmati. I kapittel 9, *Andre spørsmål: Bagmati og det moderne*, blir ulik oppfatning av Bagmati i ein generasjonskontekst diskutert. Vidare blir Bagmati drøfta i ein modernitetsdiskurs. Kapittel 10, *Tredje spørsmål: Endringar i praksis til Bagmati*, omhandlar korleis ritualer og praksis til Bagmati har blitt endra som ein konsekvens av endra oppfatning. Kapittel 11, *Konklusjon*, samanfatar og konkluderer problemstillingane.

2. Metodologi

Korleis kjem informasjonen til forskaren? Korleis blir observasjon til data? Kva grep er teneleg å vere medviten for å få verdifull informasjon? Ved val av metode er det naudsynte å stille seg desse spørsmåla. Kapittelet tek for seg ulike metodiske tilnærmingar under feltarbeidet, samt refleksjon over utval av informantar.

Som ein høveleg inngang til metodeavsnittet kan det vere rimeleg å påkalle Wadel sine ord om "runddans mellom teori, metode og data" (Wadel 1991, s. 129). I dette ligg det at i ein kvalitativ forskingsprosess må ein vere villig til å endre teori, hypotesar og metode i studieperioden. Desse endringane skjer under heile prosessen, i felt og i skriveprosessen. Likevel må det stakast ut ein kurs før feltarbeid som kan gjere det mogleg å operasjonalisere det tematiske utgangspunktet.

Problemstillinga styrer metodevalet, og i mitt tilfelle kan det vere teneleg å opne for fleire kvalitative metodar for å få nyansar og vinklingar eit slikt studium treng. Desse kan oppsummerast som kvalitative intervju, feltsamtalar, observasjon samt bruk av skulestilar. Kvart punkt vil bli presentert i laupet av kapittelet.

Feltarbeid og teoritradisjon

Feltarbeid, slik det blir utført i sosiologi, antropologi og geografi er i korte ordelag systematisk samling av data som omhandlar spesifikke aspekt ved eit sosialt fenomen. Feltarbeidet er basert i pragmatisk tradisjon og symbolsk interaksjonisme, kor deltaking i felten og induktive metodar er sentrale (Manning 1987, s. 9). Semiotikk,

det analytiske rammeverket eg har vald som skal både operasjonalisere og abstrahere data som er samla i laupet av feltarbeidet, er meisla ut i ein ulik teoretisk tradisjon. Semiotikk er utleia frå rasjonalisttradisjonen og har klare preferansar til strukturalisme. Spennet mellom teoritradisjonen for feltarbeidet med dei metodane det forutset og det analytiske rammeverket er stort. Er dette problematisk? Eg meiner det ikkje er det, tvert om søker begge teoritradisjonane eit felles mål; å finne underliggande mening, ei forståing av eit fenomen. Difor kan det vere ein styrke å søke ulike teoriretningar for å leite etter mening og forståing av eit sosialt fenomen. Wadel (1991) nyttar ei likningsform, kor han seier at data = observasjon + omgrep. Observasjonar i felten får først mening når dei blir fortolka og omgrepsfesta.

Feltarbeidet

Feltarbeidet vart gjennomført i Kathmandu i laupet av fem månader, frå september 1999 til februar 2000. Feltarbeidet var geografisk avgrensa til Kathmandu-dalen og særleg til elvestrengen Bagmati. Mange av intervjuva vart gjennomført i nærleiken av elva, særleg ved lokalitetane Pashupatinath og Shankamole, sjå figur 4.1. Ved desse to lokalitetane er det dagleg rituell aktivitet i tillegg til profane gjeremål som vasking, slakting samt sanduttak.

Eit godt feltarbeid krev gode språkkunnskapar for å kommunisere med folk. Sjølv om eg tileigna meg basis språkkunnskap i nepali i laupet av feltarbeidet, var det på langt nær tilfredsstillande i høve til ein intervjusituasjon. Mange informantar snakka engelsk, men dei fleste snakka nepali, og nokre endå til newari. Skulle feltarbeidet lykkast var det naudsynt med tolk.

Tolk og tolkeprosess

I Kathmandu inngjekk eg avtale med Samsher Nuchen Pradhan som tolk, noko som markerte starten på det aktive feltarbeidet. Pradhan har vid erfaring som assistent og tolk for utanlandske studentar og forskarar. Vi brukte mykje tid saman for å gå gjennom oppgåva, kva informasjon eg var ute etter, og kvifor. Eg skreiv samandrag av prosjektskildringa som han gjekk grundig gjennom før intervjuva starta. Sjølve intervjusituasjonen var i hovudsak ein dialog mellom tolk og intervjuobjekt. Tolken følgde opp spørsmål på eige initiativ. Med jamne mellomrom oppsummerte tolken kva han hadde spurd om, og kva intervjuobjektet hadde svara, slik at eg kunne supplere med spørsmål. I etterkant av intervjuva gjekk vi først gjennom munnleg kva essensen i intervjuet var, og deretter omsette vi skriftleg. For å minimere risikoen for misforståing og feiltolking omsette vi intervjuva saman. Tolken omsette og eg refererte. Dette opplevde eg som svært verdifullt. Oversetjingar som var uklare og

som eg ikkje heilt evna å kategorisere, vart grundig gjennomgått slik vi hadde ei felles forståing av kva intervjuobjektet uttrykte. Dette bringer oss over på omgrepa *hermeneutikk*, *dobbel hermeneutikk* samt *emisk* og *etisk*, henta frå filosofisk og lingvistisk terminologi.

Det *emiske* nivået er tilværet slik det erfarast og skildrast av samfunnsmedlemmane sjølv. Det *etiske* nivået er forskaren si framstilling av samfunnsmedlemmane gjennom forskaren sitt analytiske omgrepsapparat, som igjen er ein konsekvens av den teoretiske tradisjonen forskaren er ein del av (Harris 1979). Vi snakkar altså om omgrepa på aktørane sine eigne subjektive kategoriar på den eine sida (emisk), og forskaren sine teoretiske modellar og omgrep (etisk) på den andre sida (Geertz 1983). Skiljet mellom det etiske og det emiske nivået kan vere problematisk, ettersom forskaren sin teoretiske bakgrunn og intellektuelle tradisjon til ein viss grad vil farge skildringa og tolkinga av aktørane. I lys av dette kan ein hevde at det er våre emiske kategoriar som blir gjort om til etiske i studiet av andre kulturar (Broch-Due og Bleie 1993). Tolking av “dei andre” blir såleis eit spørsmål om kor adekvat dette kan gjerast, i kva grad ein kan skildre ein adekvat representasjon av aktørane (Overå 1995). Giddens (1993) skildrar fortolkingsproblemet som *dobbel hermeneutikk*, kor forskaren må tolke ein allereie fortolka verden. I første omgang tolkar informantane sitt tilvære i livsverda, og i andre instans freistar forskaren å forstå verda deira. Ein kan kanskje, i mitt tilfelle, endåtil snakke om trippel hermeneutikk, ettersom eg ikkje delte språkleg plattform med informantane. Vårt felles språklege møte var i det engelske språket, men ein del av intervjuet vart utført på nepali med tolk.

Kva er så kvalitative metodar?

Ordet *kvalitet* speglar karaktertrekk og eigenskap ved eit fenomen; det karakteriserande. Det *kvalitative* blir gjerne sett i kontrast til det *kvantitative*, det målbare. Kvalitativ og kvantitativ er heller eit omgrepspar som utfyller kvarandre enn rigide kontrastar. Omgrepsparet er kontrastar i den tydinga at dei representerer ulike metodetradisjonar, men dei kan utfyllande med å bringe fram svar på ulike typar spørsmål ved sosiale fenomen. Kvantitative metodar kan fortelje noko om utbreiing og fordeling av eit fenomen, kvalitativ orientert forskning tek for seg karakteristikkar, eigenskapar og meningsinnhald ved fenomenet (Fossåskaret 1997).

Arbeidsmaterialet i kvalitative metodar er *tekst*. At intervju og essay er *tekst* er ikkje så vanskeleg å førestille seg, men at observasjon også er *tekst* er kanskje mindre openlyst. Observasjon av hendingar, miljø og personar blir nedteikna som tekst, enten direkte i felt, eller i etterkant når ein kanskje evnar å setje observasjonar inn i ein vidare samanheng. Derfor er det *teksten* som er utgangspunktet for denne oppgåva.

Med Bryman (1989) kan ein seie at i kvalitative studier tek ein utgangspunkt i studiesubjekta sine perspektiv, medan kvantitative studier i større grad tek utgangspunkt i forskaren sine idear om kva dimensjonar og kategoriar som skal vere fokus. Skiljet er kanskje ikkje så skarpt, men det kan vere ein fruktbar distinksjon. Alvesson og Sköldbberg (1994) strekker omgrepet *kvalitativ forskning* og nyttar heller *reflekterande forskning*. Grunnelementa i reflektiv forskning er tolking og refleksjon. Alle referansar til empirien, datamaterialet, er tolking. Refleksjon er tolking av tolking (ibid.), kor tolkinga blir abstrahert, og gjerne tilpassa ei teoriramme, eller tilpassa strukturelt, slik at datamaterialet gjev mening for problemstillinga. Det finst fleire nivå av tolking. I tillegg til abstrahering/tolking av forskaren si eiga tolking, er informanten si oppfatning av spørsmålet, og korleis han/ho vel å presentere informasjonen også eit resultat av tolking. I denne tankegangen ser vi igjen at omgrepa *dobbel hermeneutikk* og *etisk* og *emisk* nivå er sentrale.

Høver kvantitative eller kvalitative metodar til mi problemstilling?

Kva kriterier ligg til grunn for val av metodisk framgang? Kvantifisering er grunnleggande i menneskeleg kognitiv aktivitet, og sjølv i kvalitative metodar tek ein høgde for mengdeskildringar og frekvensmålingar. Til dømes skriv eg i kapittel 10, “Tredje spørsmål: Endringar i praksis til Bagmati”: “*Ei generell utvikling er at daglege ritual ved elvebredda har hatt kraftig tilbakegang.*” Utsegnet botnar i ei vurdering på grunnlag av einingar, det kvantifiserande. Likeins ligg det mange kvalitative val bak ei kvantitativ undersøking, til dømes vil kategorisering og val av variablar i hovudsak vere kvalitative vurderingar.

Eg kunne ha valt å gjennomføre ei kvantitativ spørjeundersøking som resulterte i klare kategoriserande svar som sidan kunne handsamast i ei statistisk og eventuelt ei romleg analyse. Variablar som alder, kaste/sosial plassering og lokalitet kunne blitt inkludert i eit spørjeskjema, og dette kunne ha vore god metodisk framferd om målet var å generalisere til dømes romlege mønster i korleis folk oppfatta endringane i elva. Men målet mitt er ikkje å sjå romlege mønster eller kvantifisere kor stor grad av folkesetnaden som kategoriserer elva på eine eller andre måten. Målet er å avdekke kva mening folk tillegg elva, og kva som ligg bak denne meininga. Kvalitative metodar eignar seg best til eit slikt studium.

Kvalitativ metode handlar om å karakterisere, kor idealet er eit nært og direkte tilhøve til det som studerast (Repstad 1993). Området og miljøet studiet skal gjerast i bør vere avgrensa for at ein skal klare ei kvalifisert, nyansert skildring av prosessar og særtrekk. Målet i eit kvalitativt studie er å nærme seg den subjektive meiningshorisonten til aktøren, eller sagt med andre ord; å få tak i aktørane sine *emiske* kategoriar. Korleis få tak i desse kategoriane, og kva er ein kategori?

Kategorisering

Aase (1997b) nyttar metaforen *behaldar* for å teikne eit bilete av kva ein *kategori* er. Vårt kognitive medvit består av eit utal av slike behaldarar, som observasjonane og sanseinstrykka vi gjer kan plasserast i. Å kategorisere sanseinstrykk er ein måte å skape system og mening for mennesket. Denne matrisa av *behaldarar*, eller *kategoriar*, er ikkje felles. Dei kognitive mønstera som vi kategoriserer røynda vi omgir oss med varierer både på kulturelle og individuelle nivå. Korleis får ein tak i desse kategoriane? Aase (1997b) skildrar fire steg, eller fire spørsmål som kan stillast for å tileigne seg informantane sine eigne kategoriar:

1. Kva kategoriar finst? Kva slags kategoriar knyttar informanten til eit tema?
2. Kva meiningsinnhald har kategoriane, korleis er dei konstituert?
3. Korleis er kategoriane relatert til kvarandre? (Det kontekstuelle landskapet kategoriane opererer i).
4. I kva kategoriar blir ein gitt observasjon lokalisert?

Desse stega vil vere eit av fleire analytiske tilnærmingar eg vil nytte for å analysere datamaterialet.

Det kvalitative intervjuet

Kvalitative semistrukturerte intervju er eigna til å sjå kva teikn og mening ulike informantar knyttar til Bagmati. Eit semistrukturert intervju følgjer eit førebudd oppsett, ein viss struktur som utgangspunkt, med opningar for å fange opp noko særskild for å følgje og utdjupe det. Ei veksling mellom det strukturerte og det improviserte i intervjusituasjonen viste seg å vere eit godt utgangspunkt for å få verdifull informasjon.

Intervjua følgde i grove trekk denne malen:

*Korleis vil du skildre Bagmati?
Kva tyding har Bagmati for deg?
Kva med den heilage tydinga, er Bagmati heilag?
Kor ligg årsakene til den fysiske ureininga av Bagmati?
Kva ligg i konseptet [jal] (heilag vatn). Er vatnet i Bagmati [jal]?*

Desse spørsmåla var som regel eit tilstrekkeleg utgangspunkt for å få nyttig informasjon. Ved først å stille runde, generelle spørsmål, kunne ein ofte fange opp

meir spesifikke diskursar som var særskild interessant i høve til mine problemstillingar.

Eit verdifullt føremon ved intervjusituasjonen, og feltarbeidet generelt, var aktualiteten ved tematikken. Ureining av den heilage elva Bagmati er noko som er svært tydeleg og som har innverknad på mange. I tillegg har media kommunisert problemet med ulik frekvens gjennom dei siste 15 åra. Dette gjer at dei fleste har gjort seg opp ei meining om Bagmati og ureininga i elva. Berre unntaksvis vart likegyldig eller uvitande haldning avdekka, utelukkande av tilreisande frå andre delar av Nepal som ikkje hadde kjennskap til Kathmandu. Når tilsynelatande alle er medvite problemet, kven skal ein intervju, kven skal ein velje ut?

Utval av informantar

Strategisk utval står i kontrast til det tilfeldige - eller det representative utvalet. Utvalet er ikkje representativt for folkesetnaden, sett ut frå statistiske krav, men strategisk for mi problemstilling. I problemstillinga søker eg særleg skilnaden i oppfatning og meningsstilskrivning frå eldre versus ein yngre opinion. Ei strategisk utveljing følgjer denne inndelinga. Yngre informantar er i hovudsak skuleelevar og studentar i alderen 14-22. Eldre informantar er i aldersgruppa 45 år og over. Det vil likevel vere feil å påstå at feltarbeidet er gjennomført med slavisk inndeling i eldre og yngre. Mange informantar kan kategoriserast i ei intermediaær gruppe.

Informantar og nøkkelinformantar

Hittil har eg nytta informantomgrepet utan å avklare eller definere det. Det kan vere høveleg å skilje mellom nøkkelinformantar og informantar. Ein informant er ein person som skildrar sine emiske kategoriar på spørsmål frå forskaren, medan nøkkelinformanten gjerne gjev meir generell kontekstuell informasjon. Ein annan viktig funksjon nøkkelinformanten ofte har er å vere dørøpnar til feltarbeidet. Å finne relevante informantar, og ikkje minst å få tilgang til informantar kan vere problematisk. Nøkkelinformanten kan vise veg til dørene og opne dei.

I mitt døme var særleg Staneshwor Timilsina ein nøkkelinformant, som delte sin vide kunnskap om hindukosmos generelt og vatn og Bagmati særskild. I tillegg var tolk og assistent Shamsher uvurderleg, både med tanke på forståing av Kathmandu og Nepal generelt, og særleg som dørøpnar i feltet. Dei mange uformelle samtalan mellom tolk og forskar er svært viktige, og gjev mange små drypp som hjelper å forstå feltet litt betre. Likevel er det på sin plass å vere audmjuk. Etter fem månader i felt er forskaren i stand til å skrive ei oppgåve som er avgrensa i problemstilling og omfang, men å forfekte inngåande kunnskap om temaet vil vere heller arrogant.

Informantane kan i hovudsak skiljast i informantar med særleg innsikt i hindukosmos og konseptet om vatn og heilagdom, samt informantar med innsikt i forureining, forvaltning og profane aspekt ved Bagmati. Til saman 28 informantar vart intervjuar; 20 inngåande intervju og åtte mindre omfattande. Konkret ser inndelinga slik ut:

Kosmologi, heilage Bagmati

- Aktive og pensjonerte Sanskrit professorar
- *Sadhus* (sjølv lærde) og *Pundits* (lærde). (Ein *sadhu* er ein heilag person som vier livet til religiøs kontemplasjon, og som har nådd siste lekk i reinkarnasjonssyklusen. Etter døden er sjela frigjort og når det endelege målet, ein himmelsk eksistens. Ein *sadhu* treng naudsynt ikkje tilhøyre prestekasten. Ein *Pundit* har både tilskriven og erverva status. Det er kun brahminar (i Nepal *bahun*) som får høve til å skaffe seg kunnskap om hinduskrifter og filosofi gjennom læreinstitusjonar.)
- Kongen sin religiøse rettleiar

Profane Bagmati, reinsing, kampanjar, politisk

- Hoota Ram Baidya, pensjonert Bagmati-forkjempar. Idealist, agroteknikar (irrigasjon)
- Kishore Nepal, statsministeren sin private rådgjevar
- Shekar, ingeniør og prosjektleiar hos *Bagmati Sewage Campaign*
- ZeePee, programleiar i ungdomsprogram på NepalTV
- Mrs Karki, UML¹-representant i parlamentet, tidlegare Miljøvernminister
- Representant frå *Pashupatinath Development Trust*

Andre informantar:

- Bønder som bur langs Bagmati
- Deltakarar av ulike ritual utført på elvebredda
- Tepeffabrikant
- Sanduttakarar
- Representant for pilegrimsorganisasjon (indisk)
- Unge kvinner (studentar)
- Unge menn (dagdrivarar og studentar)
- Indiske turistar/pilegrimar
- Newar-buddhist

I tillegg vart 36 skulestilar fordelt på tre skular skrivne om emnet heilage og ureine Bagmati, sjå *Essays* seinare i kapittelet.

¹ UML står for *United Marxist Leninist Party*, det nest største partiet i Nepal, og det klare opposisjonspartiet til det regjerande *Nepali Congress*.

Er utvalet mangelfullt?

I ettertid er det ikkje uvanleg å sjå manglar og hol i feltarbeidet. Om eg skal vere kritisk til utvalet eg sit igjen med etter endt feltarbeid, er det grunn til å kritisere manglande utval frå forureinarar; teppefabrikantar, slaktarar og representantar frå ureinande småindustri. Likevel trur eg at utvalet er valid for problemstillinga mi, nemleg kva meining folk knyttar til Bagmati, særleg inndelt etter aksen ung/eldre.

Gjennom feltarbeidet var det vanskeleg å kome i kontakt med dei største forureinarane i Kathmandu-dalen, nemleg teppefabrikkane. Representantar frå ulike fabrikkar var ikkje interessert i å avsjå tid til ein nyfiken forskar frå Noreg som skriv om ureining i Bagmati. Av 15 forsøk var det berre eit som lykkast, og då var det ein produksjonsassistent som ikkje hadde særleg mykje å seie om ureining av elva. Dette er jo forståeleg nok. Teppefabrikkane lev av å selje tepper i ein allereie pressa marknad. Det siste tiåret har indiske teppefabrikkar pressa prisane på teppa nedover på verdsmarknaden. I tillegg har fokus på barnearbeid fått mange europeiske kundar til å sjå seg om etter andre leverandørar. Dette gjer seg utslag i Kathmandu, kor langt færre jobbar i industrien no enn for berre fem år sidan. Det er også verdt å merke seg at dei fleste teppefabrikkane er starta og drivne av tibetanarar. Det vil vere feil å anta at tibetanarar har det same konseptet om Bagmati som den nepalesiske folkesetnaden i Kathmandu-dalen har, ettersom den heilage elva er heilaggjort ved lokale myter i tillegg til den generelle oppfatninga av elva som den mytiske Saraswati, moderelva for alle hinduistar (sjå kapittel 5, *Mytiske Bagmati*).

Slaktarar var heller ikkje særleg interessert i å fortelje om aktiviteten sin, kor slakteavfallet går rett i elva. Fleire slakteri ligg ved Bagmati og Bishnumati. Det er eit ankepunkt at informasjon frå denne sektoren ikkje er inkludert, særleg sidan avfall frå slakting har dobbel tyding som ureining, både som fysisk tilsmussing av elva, og ikkje minst som rituell ureining av elva, ettersom slaktarkasten er lågkaste. Avfall frå lågkaste er svært ureinande i rituell tyding. I ettertid ser eg at det kunne vore interessant å følgje dette nærare og inkorporere det i oppgåva.

Refleksjon over eiga rolle i felten

At forureinarar ikkje er lysten på å tale om ureininga dei sjølv står for er forståeleg. Stundom var responsen frå informantar ikkje udelt positiv. Dei fleste var opne og såg det som positivt at det vart sett fokus på ureininga i Bagmati og heilag tyding. Andre, særleg konservative religiøse, synte ei meir negativ haldning og var skeptisk til kva motiv eg hadde for å gjennomføre ei slik oppgåve. Skepsisen var særleg retta mot fokuset mot den ureine elva, og at dette ikkje ville gagne Nepal korkje som ein

turistnasjon eller som pilegrimsmål². Pensjonert professor i sanskrit Durga Prasad Dawadi seier det slik:

Erlend: Do you have any reflections on the issue that foreign researchers, like me, focus on change in the ritual value of Bagmati?

Dawadi: All the beings act according to their nature, like a pig goes to garbage, and a swan segregates the milk from the water, it depends upon you. If you are a good person you will seek the good qualities, if you are a bad person [sungur] (pig) you seek the dirty and the bad things. I mention the whole thing to remove some misconceptions you may have during your research. It depends upon you...

Er forskaren ein gris, eller søker han informantane sine emiske kategoriar? Det er forståeleg at religiøse konservative personar stiller spørsmålsteikn ved kvifor ein utanlandsk ikkje-hindu skal grave i eit tema som vanskeleg kan forståast av ikkje-hinduar.

Refleksjon over eiga rolle i felten og i fortolking- og skriveprosess er viktig. Fuglestad og Mørkeseth (1997) meiner eit semiotisk perspektiv kan vere eit nyttig reiskap i analysa av forskaren si sjølvforståing knytta til vår eiga rolle i feltarbeid; kva kulturelle kodar tek vi med oss, kva kodar står vi ovanfor, og kva teikn set vi på “dei andre,” og korleis ein får eit datagrunnlag som gjev adekvat tolking. På denne måten kan semiotisk tenking og sjølvreflektering også vere nyttig i forståinga av seg sjølv i felten, særleg med tanke på å framkalle ein analytisk distanse til si eiga rolle.

Under møtet mellom informanten og meg i feltarbeid vil nok informanten knytte teiknet ung, kvit, moderne europear/amerikanar til meg, eit teikn som nepalesarar er kjent med særleg gjennom turistindustrien. Kathmandu er møteplass for svært mange unge turistar, *backpackers*, som reiser rundt i fjellheimen på jakt etter opplevingar. Dette er ein kategori som dei fleste i Kathmandu er fortrulege med. Oppgåva for forskaren blir å syne at ein ikkje berre er ein turist, men også ein forskar som faktisk vil finne ut noko om samfunnet han studerer. Ved å tileigne seg språkkunnskapar og gjere seg kjent med daglegdags etikette og kulturelle kodar kan ein gjerne få tilgang til meir informasjon enn om ein høver inn i kategorien *turist*. Statusen blir endra frå å vere nyfiken *turist* til å vere nyfiken *forskar*. Men, det er ikkje sikkert at alle informantane er fortrulege med kategorien *forskar*. Derfor er det viktig å forklare kva ein skriv om og kvifor ein skriv om nett det temaet. Under feltarbeidet var det viktig for meg å avklare slike spørsmål før eit intervju, både med tanke på at det kjennest etisk riktig å gje seg sjølv til kjenne, samt at informanten får høve til å justere si kategorisering av meg.

² Hinduistar frå Sør-Asia kjem til Kathmandu og særleg Pashupatinath på pilgrimsferd, gjerne kombinert med turistføremål.

Aase (1997a) skriv nettopp om korleis forskaren må vere medviten si eiga rolle, og vere medviten korleis informantane kategoriserer forskaren. Status som *forskar*, eller *interessert nyfiken utlending* gjev sannsynleg tilgang til meir informasjon enn statusen *turist*. Status kan med Linton (1939) seiast å vere ein sosial posisjon som det er knytta eit sett av retter og plikter til, medan *rolle* er den faktiske åtferda ein person vel å spele ut frå *statusen* sin (Aase 1997a). For å endre status frå *turist* til *forskar* lyt ein bryte dei *rolleforventningane* som er knytta til statusen. Rolleforventningar er uformelle reglar og normer som er bundne til statusen (ibid.). Til dømes er det ei rekke normer som er knytta til statusen *turist*. Turisten er gjerne ikkje inngåande oppteken av lokal etikette, den individuelle opplevinga kjem sannsynlegvis framfor lokal integrasjon. Tidsaspektet er også viktig. Det er forventa at turisten har ei relativ kort tidsramme, medan forskaren tek seg betre tid. Om ein bryt nokre av desse forventningane, gjerne med at ein syner genuin interesse ovanfor eit tema, respekterer lokal etikette samt tileignar seg språkkunnskapar, kan ein bryte rolleforventningane som *turist*, og dermed bli kategorisert som noko anna, til dømes *student*, eller *forskar*. Statusen som *student* er informantane gjerne meir fortruleg med enn *forskar*, ettersom *student*-statusen er mindre problematisk å kategorisere enn *forskar*-statusen.

Forskaren sitt samspel med tolken er også ein relasjon kor omgrepet *status* grip inn. Tolken hadde god kjennskap til byen og hadde eit nettverk som var svært gunstig for mitt feltarbeid. Han nytta min status som utanlandsk forskar for å få innpass hjå folk i høge posisjonar, og *vice versa*, eg nytta hans posisjon, eller status som høgkaste newar for å få innpass i miljø som elles ville vere vanskeleg å få tilgang til. Slik sett var vi gjensidig avhengig av statusane vi hadde, tolken som tolk, tilretteleggjar og dørøpnar, eg som utanlandsk student/forskar. Tolken sin status som høgkaste newar³ trudde eg ville vere problematisk, særleg med tanke på kommunikasjon med lågare kastar. Dette viste seg å vere feil. Tolken kommuniserte svært bra med både lågkaste og høgkaste, og hadde ingen sterke oppfatningar om rituell ureining frå lågare kastar.

Essays

Eit skriftleg arbeid gjev det metodiske føremonet at informantane får meir tid til refleksjon enn i ein intervjusituasjon. Essayoppgåver til elever og studentar, i alderen 14-22 år vart gjeve ved ulike skular. Å få tilgang til skular som var villig til å la meg gjennomføre prosjektet var meir problematisk enn forventa. Å kome i positiv kontakt med ein skule var ikkje vanskeleg, men det var verre å få gjennomføre prosjektet, det vil seie at studentane faktisk skreiv sjølve. For å nyansere litt vart det vanskelegare å få studentar til å skrive essays dess høgare ein kom i utdanningssystemet. Elevar ved det som tilsvarende siste års ungdomskuleelevar var lette å be, medan lågare-grads

³ Newarane sitt kastesystem eksisterer parallellt med det konvensjonelle kastesystemet. Inndelingar er svært komplisert. Newar- brahmin er rekna for å vere under Bahun (Brahmin)-kaste. Sjå kapittel 2 om kaste og sosiale forhold i Kathmandu og Nepal.

studentar ved universitetet var vanskeleg å be, til tross for uttalt positiv respons både frå studentane sjølve og utdanningsinstitusjonen. Det som verkeleg sette fart i prosessen var å utlyse premiar til “beste essay”. Dette viste seg og å vere konfliktfylt ettersom studentane sin eigen lærar rangerte sjølv, og ikkje ville godkjenne mi rangering. Mi eiga rangering var heller ikkje rettviss, ettersom eg rangerte essaya etter kva som var mest til nytte for mi oppgåve, og ikkje på bakgrunn av litterær kvalitet. Om det er tvilsam metodisk framferd, var det i alle fall denne gulrota som i det heile gjorde at essaya vart skrivne.

Totalt 36 essay frå tre ulike skular og nivå vart samla inn. Ni essays kom frå *Pacific Academy (High School)* ved Shankamole, med studentar i alderen 14-16 år. 26 essays vart skrivne ved *United Academy, (Secondary Higher School)*, Jawalakhel, kor alderen på studentane var frå 16-18 år. Eit essay vart motteken frå *Patan Multiple Campus*, alder 22 år.

Oppgåveteksten var to spørsmål som fokuserte på om meininga til den heilage elva hadde endra seg, samt eit meir personleg spørsmål; korleis dei sjølv oppfatta den heilage elva. I tillegg vart det lista opp fem moglege tilnæringsmåtar til spørsmåla:

Oppgåvetekst til studentar:

”The Holy River Bagmati”

Has the meaning of the holy river Bagmati changed as the physical river has become polluted?

What is your perception of the holy river?

Possible approaches:

- *How does the physical pollution in Bagmati affect the concept of the holy river?*
- *What does the Bagmati River mean to you?*
- *Why is the Bagmati River important?*
- *Is pollution the only factor why Bagmati River is becoming less important for people in Kathmandu? Is Bagmati less important than before?*
- *What is the concept of [jal]? Is the water in Bagmati [jal]?*

Oppgåvene vart skrivne på nepali, og sidan oversett av tolken. Dette vart gjort for at studentane skulle bruke mest mogleg sine eigne omgrep, og at det metodisk gjerne er betre med ein oversetjar frå det nepalesiske språk heller enn at kvar student overset sine termar til det engelske språket.

Observasjon

Observasjon er ein metode som kan gje innsikt i sosial praksis, korleis folk handlar i høve til einannan, kva situasjonar dei møtast i, og i kva sosiale og rituelle rammer dei handlar i. Dette kan vere fruktbar metodisk veg for å observere praksisar særleg knytta til rituell handling i Bagmati. Her blir verdiar omsett i reelle handlingssituasjonar. I enkelte høve var det teneleg å vere passiv observatør til handling, i andre tilfelle var det oppklarande å konfrontere informantane med handlinga for å nærme seg kvifor dei handla slik dei gjorde, og kva handlinga tydde.

Observasjon og feltsamtalar som metodisk framferd heng nøye saman. Først observerer forsakaren ei handling, til dømes eit ritual, deretter freistar han gjerne å stille spørsmål til deltakarar i rituala for å søke forståing, og for å få deltakarane sine emiske kategoriar. Ein feltsamtale kan også utvikle seg vidare til eit intervju. Uformelle feltsamtalar kan gje tilgang til dei konvensjonar som ligg til grunn for ein kultur. Mykje av det empiriske forskingsgrunnlaget vert skapt under slike feltsamtalar (Aase 1997a).

I følgje Aase (ibid.) er det to krav som må stillast for å forsvare observasjon som forskingsmetode; å vere ærleg mot observasjonane og adekvans i omgrepsfesting. Å vere ærleg mot observasjon vil seie at ein i første omgang er tilstades og observerer ei handling eller eit fenomen, og noterer dette. For at *observasjon* skal bli til *data* lyt observasjonane omgrepsfestast (Wadel 1988), som fører oss vidare til *adekvanskravet* (Shutz 1973). Dette vil seie at informantane skal kjenne igjen teksten slik den blir skriven og analysert av forskaren, altså at det er samsvar mellom informantane sine emiske kategoriar og det forskaren gjengir i analysa si. Desse to krava heng saman, og utvidar vi fokus høver også omgrepa *reliabilitet* og *validitet* i denne konteksten.

Reliabilitet og validitet

Før, under og etter datainnsamling kan det vere teneleg å spørje seg i kva grad datamaterialet er påliteleg, nøyaktig og gyldig i høve til problemstillingane i oppgåva. Dette fører oss over til omgrepa reliabilitet og validitet, henta frå positivistisk teoritradisjon.

Reliabilitet siktar til i kva grad dei ulike prosessane i datainnsamlinga er nøyaktig, i kva grad undersøkinga kan reproduserast av ein annan forskar på ditt datagrunnlag (Hellevik 1991). Ein måte å sikre relativ høg grad av reliabilitet er å ha operasjonelle problemstillingar som avgrensar omfang av datamaterialet. Problemstillingane er etter mitt skjønn avgrensa og feltarbeidet kan reproduserast av ein annan forskar. Fokus i

problemstillingane er kva meining og persepsjon informantane gjer seg om elva Bagmati.

Datamaterialet vil sannsynleg ikkje sjå likeeins ut, ettersom informasjon og datamateriale oppstår i ei intersubjektiv forståing mellom forskar og informant. Likevel tør eg å påstå at datamaterialet ikkje vil avvike stort frå det eg sit med, om utvalet var nokolunde likt strukturert.

Validitet speglar relevans av data til problemstillinga. Denzin og Lincoln (1994) set eit skilje mellom *intern validitet* og *ekstern validitet*. Intern validitet syner i kva grad observasjonar (“findings”) gjengir fenomenet i røynda, medan i ekstern validitet ligg tydinga i kva grad ein kan generalisere ut frå dei observasjonar som er gjort i datainnsamlinga.

Elva Bagmati og forureiningsproblematikk er eit synleg fenomen som dei fleste har eit medvite forhold til. Vidare er det eit ope tema, det er ikkje sensitivt i tyding av at informasjon blir haldt tilbake eller modifisert. Gjennom fem månader med kontinuerleg feltarbeid, med uformelle og formelle samtalar, får forskaren eit inntrykk av temaet som gjer at han til ein viss grad maktar å skilje kva data som er relevant, kva observasjonar som gjengir fenomenet slik han ser det.

I skulestilane er det naturleg å spørje seg i kor stor grad datamaterialet er eit representativt bilete av kva studentane oppfattar som røynda. Skriv studentane ned sine oppriktige tankar, slik dei vart bedt om, eller skriv dei ned det dei trur vil tene forskaren? Synes studentane det er å gå på akkord med si nasjonale sjølvkjensle å skrive negativt om eit nasjonalt symbol, som Bagmati tydelegvis er? Korleis spelar premiering av beste essay inn? Skriv studentane det oppriktige ærlege, eller skriv dei for å vinne? Eg er i den von at eg ikkje er manipulert i stort monn. Likevel vil eg tru at nokre skreiv meir eller mindre det dei trudde forskaren ville ha. Studentane vart oppmoda under direkte møte i klasserommet om å skrive si eiga ærlege meining, negativ eller positiv. Sjølv om det er fleire faktorar eg ikkje kan ha kontroll over lyt eg halde meg til essaya slik dei føreligg. Det faktum at innhald og meiningar er av svært sprikande karakter skulle vitne om at stilane vart skrivne på individuell basis utan særleg ekstern påverknad.

Når det gjeld *ekstern validitet* lyt ein spørje seg om målet er å generalisere. Utvalet er avgrensa, og det er datamaterialet frå informantane mine, om lag 50 i talet, analysa er tufta på. Oppfatning og meiningstilskrivning av elva varierer mykje, men har likevel eit visst mønster som gjev eit grunnlag til generalisering, om det er målet. Edmund Leach (1966) uttrykkjer det problematiske ved generalisering på denne måten:

“Generalization is inductive, it consists in perceiving possible general laws in the circumstances of special cases; it is guesswork, a gamble, you may be wrong or you may be right, but if you happen to be right you have learned something altogether new.”

Anonymitet

Eg har valt å ikkje anonymisere informantane. Dette er sjølv sagt i samrÅ med informantane. Alle informantar vart gjort merksam på at eg ville bruke namnet i tekstutdrag. Ingen informantar hadde motførestillingar mot å stå fram med fullt namn.

Litteraturtilgang

Verdifull litteratur om Bagmati særskild og Kathmandu og Nepal generelt samt litteratur om hindukosmologi var lett tilgjengeleg på gode bokhandlar i Kathmandu. I tillegg fekk eg god hjelp til å finne relevant litteratur og rapportar ved biblioteka til ICIMOD (*International Centre for Integrated Mountain Development*) samt RONAST (*Royal Nepal Academy of Science and Technology*). Etter feltarbeid var biblioteket og tidsskriftsamlinga ved *Nordic Institute for Asian Studies* (NIAS) i København til stor nytte.

Himal Magazine er eit tidsskrift utgjeven i Kathmandu. Frå 1987 til 1996 var fokus utelukkande Nepal, men etter denne perioden utvida magasinet si redaksjonelle linje til å gjelde heile Sør-Asia. Eg gjekk gjennom arkivet til Himal Magazine frå 1987 til februar 2000, og fant mykje relevant informasjon, særleg før geografisk fokus vart utvida i 1996. Bakgrunnen for dette var å fange opp den akademiske diskursen som har vore om elva Bagmati og forureining. Tidsskriftet er ikkje særskild mynta på akademiske krinsar, men er likevel tufta i det intellektuelle miljøet i Kathmandu.

I tillegg fekk eg oversett ein *shastra* (historisk tekst) frå sanskrit til engelsk. *Shastraen* omhandlar 134 geografiske lokalitetar innafor Kathmandu-dalen frå Bagdhar til Chobar (sjå figur 11), med mytisk genese, ritualer som skal gjennomførast, og kva funksjon rituala har. Oversetjinga er eit samandrag skrive heller kortfatta og yter såleis ikkje originalteksten rettferd, men er likevel representativ for innhaldet i følgje oversetjar Staneshwor Timilsina, professor i Vediske tekstar ved Valmiki Campus, Tribhuvan University. Teksten er eit utdrag av Himavat *khaḍḍāḥ*, som er ein del av *Skanda Purana*. Oversetjinga er gjengjeve i kapittel 5; *Mytiske Bagmati*.

Flyfoto

Tre sett med flyfoto av Kathmandu-dalen vart skaffa frå *Department of Survey* i Kathmandu. Det tidlegaste settet er frå 1979 (målestokk 1:50000), deretter 1992 (målestokk 1:50000), og det nyaste flyfoto-settet frå 1998 (målestokk 1:15000). I tillegg fekk eg eit eksemplar av sentrale Kathmandu frå 1984. Flyfotografia er særst verdifulle for å kunne seie noko om dei fysiske endringane som har funne stad sidan 1979. I rapporten til *Teku-Thapatali Research Group* om tempelrekonstruksjon langs Bagmati frå 1994, er det referert til flyfoto som er tekne allereie i 1964. Dette synte seg ikkje mogleg å få tak i, og informasjon frå *Department of Survey* talte i mot at det eksisterte flyfoto-sett frå Kathmandu-dalen før 1979.

3. Bagmati i Kathmandu, Kathmandu i Nepal

Nepal

I dette kapitlet vil eg gje ei grov skisse av dei geografiske, politiske og sosiale forholda i Nepal. Nepal er eit tilnærma rektangulært land som ligg mellom 26° og 30° nordleg breidde og 80° – 88° austleg lengdegrad. Landet strekker seg 885 km frå vest til aust, med ei gjennomsnittleg breidde på nær 200 km i nord-sør retning. Mot nord grensar Nepal til Tibet, okkupert av Kina i 1956. I sør, aust og vest omsluttar India det kystlause kongedømet. Malla (1989) uttrykkjer geografien i Nepal på ein treffande måte:

Nepal is both a hero as well a victim of its geography.

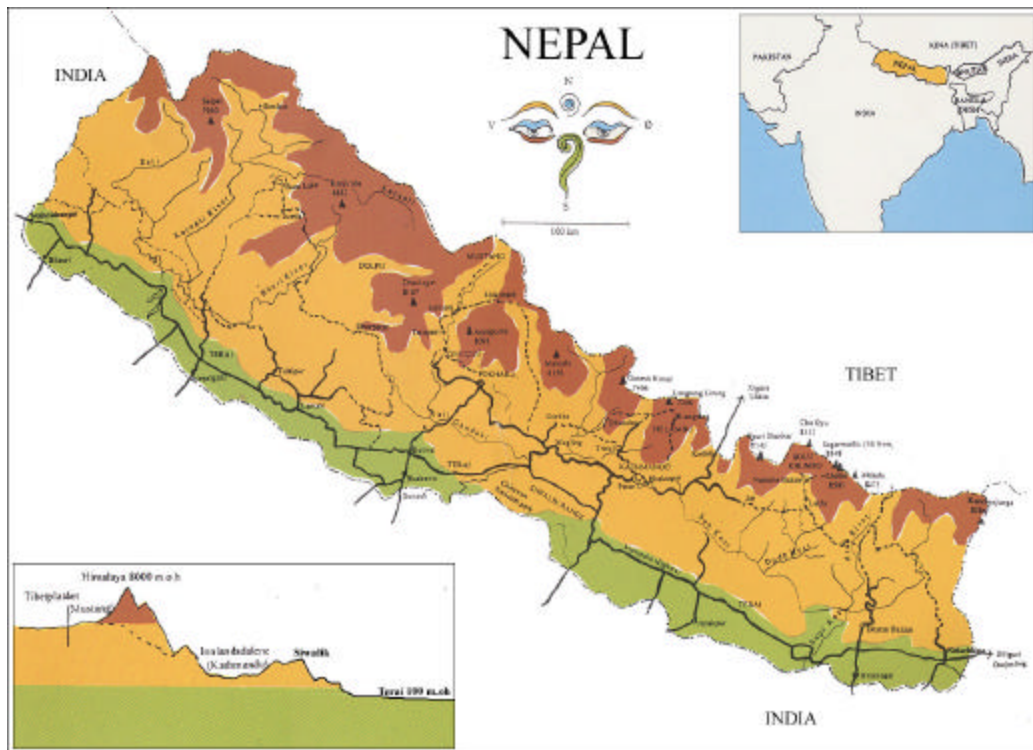
Hero refererer til den unike og kontrastfylte topografien i landet, frå slettelandet Tarai i sør til Himalaya-kjeden i nord. Snøkleddedde toppar, semiaride dalar i regnskuggen av Himalaya, store elver med brevatn frå fjella, terrasserte åsområder, og vide flate jordbruksområder er alle topografiske karakteristika i Nepal. *Victim* speglar den geopolitiske situasjonen kor Nepal ligg inneklemt mellom ggantane India og Kina. Nepal er tydelig avhengig av naboane, både for eksport og import. Nærmaste hamn for utskiping er Calcutta, 890 km unna Kathmandu. Dei siste tiåra har import frå Kina auka, særleg med opninga av *Friendship Highway* frå Kathmandu til Lhasa på midten av 90-talet. Den noko særeigne geopolitiske situasjonen, inneklemt mellom dei to mest folkerike nasjonane på kloden, forutset ei nøktern utanrikspolitisk linje med

naboane. I 1989 opna Nepal opp for eit tettare økonomisk samarbeid med Kina. India reagerte på dette politiske trekket og sanksjonerte Nepal ved å innføre handelsblokade. I løpet av få dagar var det mangel på basisvarer. Nær all import kjem frå India, og Nepal er grunnleggjande avhengig av import frå gigantnaboen.

Dei topografiske tilhøva gjer også Nepal til *victim*. Store avstandar og relativt høgt topografisk relieff set klare infrastrukturelle avgrensingar. Vegnettet i Nepal er i stor grad lokalisert i sørlege Nepal, Tarai, kor naturtilhøva er gunstige for vegbygging samanlikna med ås- og fjell-landskapet lenger nord. Her er føtene framleis det mest vanlege framkomstmiddelet. Dei siste tiåra har innanriks flytrafikk auka kraftig, med ein topp i 2000 på 1.8 mill passasjerar (*Nepali Times* 12-18.10 2001).

Geografisk inndeling

Nepal kan grovt delast inn i tre økologiske soner frå sør til nord; *Tarai*, *Midhill* og *Mountain*. Topografisk er skiljet tydeleg, kor slettelandet Tarai blir etterfølgd av åslandskap lenger nord som igjen blir avløyst av Himalayakjeden, jamfør figur 3.1.



Figur 3.1 Kart over Nepal (Kjelde: Norge-Nepal foreningen 1996)

Tarai

Tarai (merka med grønt i figur 3.1) er fortsetjinga av Ganges-elvesletta i nordlege India. Topografisk og klimatisk er det motstykket til Himalaya-regionen i nord. Tarai er lågslette med utstrakte jordbruksområder samt store jungelområder. I høgde strekker Tarai seg frå om lag 60 m o.h. til 600 m o.h. (sjå tabell 1). Før 1960 var busetjing i Tarai problematisk på grunn av utbredt malaria. Etter at malaria vart utrydda frå området, er det særleg Tarai som har hatt størst ekspansjon i Nepal, både av folkesetnad, industriføretak og jordbruksaktivitet. Dei fleste større industriverksemder (med unntak av teppeindustrien i Kathmandu-dalen) er lokalisert i låglandet på grunn av gunstig infrastruktur, og lett tilgjenge til marknaden og utskipingshamner i India. Byane i Tarai har hatt ei markert auke i folkesetnad som resultat av migrasjon frå *midhill*- og *mountain*-regionane i Nepal samt arbeidsinnvandring frå India. Tarai har i nyare tid fått nemninga ”*the breadbasket of Nepal*”. Av folketeljinga i 1991 kan ein lese at *Tarai* og *Midhill* har jamnstor folkesetnad, slik det kjem fram i tabell 1:

Tabell 3.1 Inndeling i økologiske regionar, Nepal. Prosentvis dyrkbart areal samt fordeling av folkesetnad. Tal frå folketeljinga i 1991 (etter CBS 1999).

Inndeling	m o.h.	Område i % av totalareal	Dyrkbart %	Folkesetnad i %
Mountain Region	4877-8848	35	2	7
Midhill Region	610-4877	42	10	46
Tarai Region	60-610	23	40	47

Midhill

På ein vertikal skala strekker *Midhill*-regionen (gulbrunt i figur 3.1) seg frå om lag 600 til nær 4900 m o.h., der sjølve Himalaya-kjeda overtek. Historisk sett har *Midhill* vore det demografiske (så vel som det kulturelle og politiske) tyngdepunktet, særleg sidan Kathmandu-dalen er å finne i denne regionen. Dei siste 30 åra har mange flytta sørover frå *Midhill* til *Tarai*, og regionen har ein klar negativ demografisk tendens frå 1981 til 1990. Likevel er regionen framleis relativt tett busett, og husar stadig 46 % av folkesetnaden, jfr tabell 1. Jordbruk er hovudnæringa. Noko industriverksemd er lokalisert i Kathmandu-dalen.

Mountain

Mountain-regionen (merka brunt i figur 3.1) er sjølve det stigmatiserte biletet av Nepal: Høge fjell, yakoksar og isbrear. Framleis bur om lag 7 % av Nepal sin folkesetnad i denne regionen. Busetnaden er konsentrert til lågtliggande dalar og elvebasseng. Økonomiske aktivitet er avgrensa til husdyrhald, handel (handekruter mot Tibet), samt noko jordbruk.

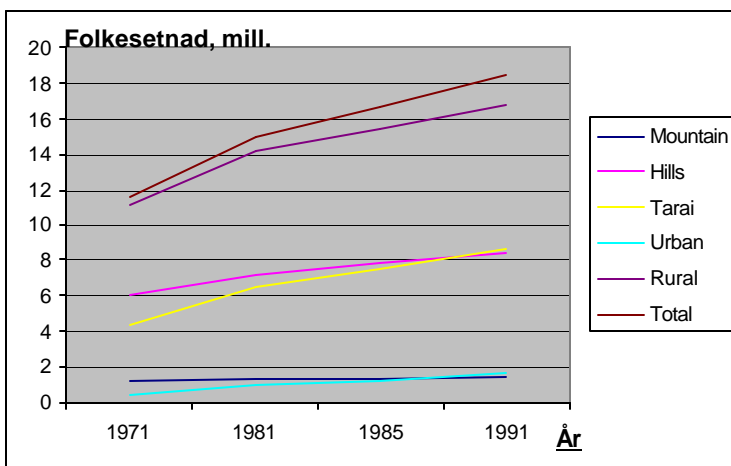
Etnisitet

Nepal er ikkje berre topografisk samansett, men også eit etnisk konglemorat. Generelt kan folkegruppene inndelast i indo-arisk avstamming og tibeto-burmesisk mongolsk avstamming. Indo-ariske hinduistar og muslimar i sørlege Nepal har migrert frå sør dei siste 200 åra (Kansakar 1989). Her finn vi blant anna etniske grupper som *Tharu*, *Dhimal*, *Meche* og *Kumal*. Nordlege Nepal husar etniske grupper som i hovudsak stammar frå Tibet. *Sherpa*, *Thakali*, *Lhomi* og *Manangma* er nokre av gruppene av tibetansk herkomst. I *midhill*-regionen er den etniske mosaikken tydelegast. Her er grupper både av mongolsk og indo-arisk herkomst; *Gurung*, *Magar*, *Rai*, *Limbu*, *Newar*, *Tamang* samt *Bahun* og *Chetri*.

Språka og dialektformene varierer mykje. Mange språk som er praktisert i Nepal har overlevd utan skriftspråk og litteratur. *Nepali*, *Newari* og *Maithili* har derimot ei rik litteraturarv på sine respektive skriftspråk. Nepali har vore *lingua franca* sidan 1769 (ibid.).

Demografiske og økonomiske variablar

Central Bureau of Statistics - CBS (1999) estimerer at omlag 22 millionar menneske bur innafør Nepal sine grenser i 1999. Ved siste folketeljing i 1991 vart 18,5 millionar innbyggjarar registrert.



Figur 3.2 Demografiske tendensar 1971-1991, framstilt grafisk (etter Khadka 1989 samt Kumar 1998).

Den demografiske utviklinga i Nepal følgjer til ein viss grad den globale urbaniseringstendensen. Samanlikna med andre land i Sør-Asia er urbaniseringa

likevel svak, berre 9,2 % av folkesetnaden blir klassifisert i urban busetjing i følgje folketeljinga i 1991. I India er tilsvarande rate 26 %, Bangladesh 17 % og Pakistan 33 % (Kumar 1998).

Dei urbane sentra i Nepal er først og fremst byane i Kathmandu-dalen, Kathmandu, Lalitpur/Patan samt Baktapur, med til saman omlag 1 million innbyggjarar i urban busetjing. Desse byane utgjer nær halvparten av den urbane folkesetnaden i landet. Andre urbane sentra er Pokhara med knappe 100000 innbyggjarar (1991) samt bysentra på Tarai som Biratnagar og Dharan.

Definisjonane av urban versus rural busetjing har ikkje vore eintydige i folketeljingane. Faktorar som tettleik i busetjing, infrastrukturelle variablar som *high school*, *college*, administrative kontor, kommunikasjonsfasilitetar og industri har generelt vore avgjerande for korleis busetjinga skal klassifiserast. I folketeljinga i 1961 vart ei tett busetjing med over 5000 innbyggjarar formelt definert som ei urban busetjing. Året etter vart innbyggjartalet sett til 10000, for så å bli justert ned til 9000 i 1976. Dette gjer målingane noko unøyaktige. Sharma (1993) hevdar at raten på urban folkesetnad sannsynlegvis er endå lågare, om ein følgjer internasjonal standard for skilje mellom urban og rural busetjing.

Migrasjonsstraumen har i hovudsak gått til byområda i Kathmandu-dalen og Pokhara i Midhill, samt til Tarai. Sjølv om migrasjon frå høgland til lågland er ein tydeleg tendens, kompenserer folkeveksten noko for utflyttinga. Lågare mortalitetsrate og framleis høg fertilitetsrate resulterte i ein folkevekst på 2,6 % årleg i 1970-åra (Karan & Ishi 1996). Den mest tydelege demografiske variabelen frå figur 3.2 er fordelinga av rural og urban busetnad. Den rurale folkesetnaden har gradvis gått nedover sidan 1971, men utgjer framleis om lag 90 % av den totale folkesetnaden i Nepal, etter folketeljinga i 1991.

Ser ein utover landegrensene er det særleg arbeidsmigrasjon til India som dominerer biletet. Meir enn ein halv million nepalesarar vart registrert i India i 1991, av dei om lag 90% menn (Kumar 1998). Motsett veg er det også India som er dominant. I 1991 budde i underkant av ein halv million indisk-fødte i Nepal, meir enn 90 % lokalisert til Tarai.

I økonomisk samanheng kjem ikkje Nepal godt ut på internasjonale rangeringar. Verdsbanken har rangert Nepal som eit av dei fem fattigaste landa i verda med BNP på under 200 US\$ pr capita. (Shresta 1999). I følgje *National Planning Commission* 1991 (ibid.) er om lag halvparten av folkesetnaden i Nepal under fattigdomsgrensa. I denne samanhengen er det verdt å merke seg fordelinga av rural/urban busetjing. Store deler av den rurale busetjinga i Nepal driv i hovudsak sjølvbergingsjordbruk, noko bruttonasjonalprodukt-målingar ikkje syner.

Historisk skisse, Nepal.

Eit lite oversyn over viktige historiske trekk dei siste hundre åra er naudsynt for å setje tradisjon og det moderne inn i ein historisk kontekst. Av plassomsyn er denne historiske skissa grov og lite nyansert.

Fram til midten av det 18. århundre var Nepal ein konstellasjon av mindre statar, fyrstedømmer og kongedømmer. I Kathmandu-dalen hadde Malla-kongerekka vore i posisjon sidan 1200-talet. I 1743 vart Prithvi Narayan Shah konge i Gorkha-kongedømet i vestlege Nepal. Med imperialistisk innstilling og eit ønske om å verne kongedømet sitt samt omkringliggende konge- og fyrstedømer mot å bli innlemma i det britiske imperiet på det indiske subkontinent, gjekk Shah til krig for å samle alle fragmenta under eitt flagg. Innan 1769 hadde Shah fullbyrda samlinga ved å sigre over dei tre kongedømma i Kathmandu-dalen; Kathmandu, Bhadgaun (Baktapur) og Patan (Lalitpur) (Shresta 1999). Etter sigeren flytta han hovudsetet til Kathmandu. Dette er starten på det som kan kallast det moderne Nepal med Kathmandu som hovudstad og tilnærma dei landgrensene som skiljer Nepal mot grannane India og Tibet i dag⁴.

BOKS 1. Den etymologiske tydinga av *Nepal*

Den etymologiske tydinga av Nepal er avleia frå *Ne*, ein mytologisk *muni* (heilag asket), og *pala*, som tyder "å verne". Landområdet Nepal tyder altså landet som er verna av *Ne*. Andre tolkingar av Nepal baserer seg på sanskrit-ordet *Nipalaya*, som tyder lågtliggende land. Dette høver ikkje godt til det som i dag utgjer Nepal. Tek ein i rekning at Nepal opprinneleg vart referert til Kathmandu-dalen, er ikkje denne tydinga usannsynleg. Kathmandu-dalen er lågtliggende sett i samanheng med Mahabarat-fjellkjeda som omsluttar dalen.

Ei tredje tyding støtter seg på den etymologiske tydinga av det tibetanske ordet *Nepa*, som tyder hus av snø (Acharya 1992). Symptomatisk nok finst det altså ei lokalførankra myte, ei importert sanskrit-myte frå hinduar i sør samt ei myte frå det tibetanske nord. Dette er ein god illustrasjon på korleis myter i Nepal har sine ulike versjonar frå hinduistisk indisk tradisjon, buddhistisk tibetansk tradisjon samt lokale myter som gjerne er forankra i lokalgeografien.

Rana-styre

Shah-kongane si rekke vart avløyst ved eit blodig kupp, *Kot barba* (*coart yard massacre*) regissert av Jang Bahadur Kunwari 1846. Jang Bahadur skifta seinare ut

⁴ Dette er ei sanning med modifikasjonar. Nepal var på sitt største før den anglo-nepaliske krigen i 1814-16. Landområder frå Daramsahala i vest til Teesta River i aust var under nepalesisk administrasjon. Etter krigen vart Nepal sine grenser moderert, og seinare justert under britisk-nepalesisk semje i 1847 (Stiller 1989).

Kunwari-namnet med *Rana*. Rana-regjeringa rådde i over 100 år, fram til årsskiftet 1950/51. Rana-styret er blitt karakterisert som svært autokratisk, og ofte skildra som *the dark ages of Nepal*. Rana-regimet stengte grensene utad, med unntak for impulsar frå det britiske koloniveldet i India. Impulsane var avgrensa til å gjelde Rana-regimet sjølv, som levde i ei lukka verd innafor det avstengte palassområdet. Britane godkjende Nepal som ein semi-koloni (ibid.), mot at Nepal forsynte det britiske imperiet med soldatar, dei vidkjende Gurkha-soldatane. Soldatane vart rekruttert frå *Gurung*, *Magar*, *Rai* og *Limbu*, alle etniske mellomkaste-grupper. Shrestha gjev ikkje Rana-styret særleg godt skussmål:

It is no exaggeration that Rana rule was the most damaging era in the history of Nepal. ...They were more concerned about being decorated with meaningless honorary British medals for their servitude than serving the country (Shrestha 1999 s. 7).

Bista (1994) er ikkje mindre nådig, og samanliknar Rana-regimet med føydalstyret i middelalder-Europa. Ettersom styreforma var absolutt og tufta på kontroll over folkesetnaden, vart alt sosialt engasjement og all politisk motstand slått svært hardt ned på. Motstand måtte eliminerast om regimet skulle halde posisjonen.

Landegrensene var i realiteten lukka. Likevel vart handplukka studentar sendt til Japan. Ghurka-soldatane tente det britiske koloniveldet ute, og medlemmer frå Rana-familiane utførte også reiser, i hovudsak til India og Storbritannia. Unntaksvis fekk utlendingar kome inn, som til dømes ein engelsk landmålar som fekk måle Mt. Everest frå lufta i 1933. Dei siste 10 åra har biletet av Rana-epoka blitt meir nyansert. Grensene var lukka for den jamne nepalesar, men likevel vart uta nlandske impulsar og varer importert. Omgrepet "selective exclusion" er gjerne brukt for å skildre skiljet mellom dei få utvalde og resten av folkesetnaden. Krinsane rundt Rana-regimet tok imot impulsar utanfrå, og nytta det moderne og det framande, mens folkesetnaden vart utestengd frå utanlandske strøymingar og varer (Madsen 2000).

Etter at India vart sjølvstendig nasjon i 1947 vart Rana-autokratiet sin posisjon svekka. I 1951 vart Rana-regimet styrta i ein væpna revolusjon utført av kongressen, byråkratorganet til Rana-regimet. Perioden frå 1951 til 1960 var ein *intermezzo* med ustabil politisk styring. Ei interim-regjering vart konstituert i 1951 med forsøk på å etablere ei demokratisk forsamling av representantar frå *Nepali Congress* samt Rana-styret. Monarkiet vart reetablert med regent frå Shah-familien. Kong Tribhuvan vende attende frå eksil i India, og vart krona. Tribhuvan døydde i 1955, og sonen Mahendra overtok trona. Sjølv om denne perioden blir omtala som ein periode der demokratiet vart innført, var den politiske agendaen i realiteten styrt av den nye kongen⁵. Kort tid etter revolusjonen vaks reaksjonære krefter fram. Rojalistar og endåtil folk innad i *Nepali Congress* frykta eit fullbyrda demokrati i Nepal (Poudyal 1991). Mahendra

⁵ Det er verdt å merke seg at det nepalesiske ordet for regjering, *Sarkar*, er det same ordet som er nytta til å tiltale kongen, ekvivalent med Your Majesty. Konge og regjering har eins tyding (Bista 1994).

utnemnde nye statsministerar frå ulike politiske hald med månadlege mellomrom. I 1959 vart det gjennomført landsomfattande val for å legalisere eit partisystem. Valet, som kongen hadde vore negativ til, vart vunnen med god margin av *Nepali Congress*. B.P. Koirala vart den første valde statsministaren i Nepal. Mahendra såg sigeren til *Nepali Congress* som ein trussel mot kongehuset sin posisjon, og gjennomførte i desember 1960 eit kupp. Statsminister Koirala vart arrestert, parlamentet oppløyst og partiverksemd erklært illegalt. Makta var tilbake hjå kongen.

Panchayat-styre

Mahendra innførte det partilause *Panchayat*-systemet i 1961. Termen *Panchayat* tyder “råd”. Lokale råd (*Panchayat*) på landsbynivå vel representantar til ein distrikts-panchayat, som igjen vel representantar til *National Panchayat*. I realiteten hadde kongen absolutt kontroll. Kongen peika ut 16 av 35 representantar som sat i *National Panchayat*. I tillegg oppnemnde kongen statsministeren og kabinettet til statsministeren. Leiarane i *Nepali Congress* sat for det meste fengsla i perioden frå 1960-1990. Aktivitet som ikkje var knytta til politiske parti var i teorien ikkje forbode, og sensur vart ikkje offisielt implementert. I røynda var situasjonen annleis med arrestasjonar av personar mistenkt for opposisjonell aktivitet samt ein faktisk kontroll av media.

Panchayat-systemet som politisk styreform var ikkje eit nytt fenomen i 1962. På landsbynivå har landsbyrådet, *Panchayat*, vore det leiande organet som har teke politiske avgjerder fleire hundre år attende i tid (Bajracharya *et al.* 1993). Men det var først i 1962 dette systemet vart løfta opp på nasjonalt nivå. Eit tiår seinare, i 1972, døydde Mahendra, som vart etterfølgt av sonen Birendra⁶. Birendra heldt fram i same retning som faren, med tilnærma absolutt kontroll. Utover 70-talet vaks det fram aukande motstand i folkesetnaden mot styreforma. Manglande utvikling til trass for stor utanlandsk bistand, korrupsjon samt auka levekostnader skapte grobotn for misnøye. Det er vanskeleg å vite kor stor del av bistandspengane som vart kanalisert til kongen og staben hans, men ei estimering av om lag 50 % svinn er generelt akseptert (Finley *et al.* 1999). I 1979 fekk misnøya utlaup i valdelege opptøy i Kathmandu. Birendra vart tvinga til å annonsere folkeavstemming, kor folk kunne velje mellom *Panchayat*-systemet og eit fleirpartisystem. Avstemminga vart halden året etter. *Panchayat*-systemet gjekk sigrande ut av avstemminga med 55 % av stemmene.

I 1989 samla opposisjonspartia ein koalisjon som kjempa for fleirpartidemokrati med kongen som konstitusjonelt overhovud. Opprøret, *Jana Andolan*, (“People’s

⁶ Birendra vart i juni 2001 teken av dage saman med 13 andre medlemmar av kongefamilien. Sonen Dipendra, som også vart skoten, skal ifølge offisiell informasjon stå bak attentatet. Ikkje alle i Nepal er overtydde om at den offisielle versjonen er riktig.

Movement”) var eit resultat av auka misnøye ved styreforma, gjennomgripande korrupsjon og den økonomiske situasjonen Nepal hadde kome i.

Protestmøter vart arrangert, og i februar 1990 svarta regjeringa med tåregass, skarpe skot og massearrestasjonar av folk som deltok på slike møter. Etter månader med opprør, portforbod og nær 300 avlidne, gjekk regjeringa av etter press frå folkesetnaden samt press frå utanlandske bistandsdonorar. 9. april meldte kongen over radio at forbodet mot politiske parti var oppheva, og han oppmoda opposisjonen til å danne ei interim-regjering.

Demokrati, 1991

I mai 1991 vart 205 representantar frå 20 parti valt inn i parlamentet, med *Nepali Congress* og kommunistpartiet UML som dei to store partia. Perioden etter 1991 er prega av hyppige skifte av ulike regjeringskonstellasjonar og fragmentering innad i partigruppene. I hovudsak har *Nepali Congress* vore i regjeringsposisjon med UML som største opposisjonsparti. UML var i regjeringsposisjon i ni månader i perioden 1994-1995⁷.

Etter 10 år med demokrati har ineffektivitet og omfattande korrupsjon blant dei politiske toppane skapt misnøye blant folkesetnaden. Den maoistiske geriljarørsla har dei siste åra stått bak fleire attentat retta mot politistyrkar og representantar for styresmaktene. Attentata har i hovudsak vore i vestlege Nepal, men dei siste to-tre åra har aktiviteten spreidd seg austover og nådd Kathmandu-dalen. Sidan 1995 er meir enn 4000 menneske drepne i kampar mellom maoistar og i hovudsak politistyrkar (Bistandsaktuelt nr. 5, 2002).

På den andre sida av den politiske aksen har konservative religiøse saman med rojalistar og militære uttalt sterk misnøye med den demokratiske styreforma og dei korruperte politiske leiarane⁸. I laupet av 2000 skapte ein korrupsjonsskandale kor statsminister Koirala var innblanda politisk uro og sterk misnøye blant politiske motstandarar, geriljarørsla og konservative religiøse rojalistar. Koirala måtte bøye seg for presset og vart erstatta av Sher Bahadur Deuba i 2001, også han frå *Nepali Congress Party*.

I laupet av 2001 har konflikten med maoistane tilteke i styrke, med opptil 500 menneske drepne i einskilde massakrar. I november 2001 vedtok parlamentet å innføre seks månaders unntakstilstand for å få større spelerom og setje hæren inn i

⁷ Det er verdt å merke seg at dette er eit av få døme kor eit kommunistparti har kome til makta ved legitimt val.

⁸ I Kathmandu har korrupsjon fått eit slengnamn, nemleg *Pajero*, som hentydar til 4-hjulstrekkaren Mitsubishi Pajero. Regjeringsmedlemmer og høgtstående politikarar har fått *svært* gode avtalar for disponering av slike bilar.

konflikten. I mai 2002 foreslo statsminister Deuba å forlenge unntakstilstanden, men fekk ikkje fleirtal i parlamentet for forslaget. Deuba svarta med å oppløyse parlamentet for å kunne skrive ut nyval i november 2002. Dette var ei avgjerd som ikkje vart teken i samråd med *Nepali Congress Party*. Partiet reagerte med å utvise Deuba frå partiet i ein treårsperiode. Per i dag (juni 2002) er landet styrt av eit forretningsministerium, der kong Gyanendra har utvida fullmakter. Kongen gjeninnførte unntakstilstanden to dagar etter at Deuba oppløyste parlamentet.

Religion

There is no aspect that religion does not affect in the lives of Nepali people.

(Sharma 1982/83)

Folkesetna den i Nepal er samansett av fleire etniske grupper som praktiserer ulike religionar. I rurale områder er animistisk religion ikkje uvanleg, og buddhistisk lære står sterkt særleg blant tibeto-burmanske etniske grupper. Nepal er eit hinduistisk kongedøme, og grovt rekna er over 70% hinduistar. Av dei resterande 30 % utgjer buddhistar ei stor gruppe. Dette skiljet er uklart, og mange vil nok kategorisere seg både som buddhist og som hinduist. Forholdet er ofte stereotypisert som harmonisk sameksistens. Sameksistensen er gjerne heller eit resultat av religiøs og moralsk relativisme (Gellner 1992). Denne relativismen er gjennomgåande, hevdar Gellner, som byggjer argumentet på at kvar kaste, kvar *guthi*, kvar familie har sine særeigne tradisjonar og riter. Desse tradisjonane botnar i den respektive familien sin *dharma* (sjå neste side) og er slik ein identitetsfaktor for familien. Gellner hentar det empiriske grunnlaget for observasjonane sine frå *newarane*.

Blant newarar i Kathmandu-dalen er sameksistensen mellom hinduisme og buddhisme synleg. Opprinneleg var Kathmandu-dalen busett av buddhistiske *newarar*. I laupet av det 12. århundre vart dalen åstad for ei migrasjonsbølge frå India. Muslisk invasjon i Nord-India førte til at mange hinduistar flykta nordover til Nepal og Kathmandu-dalen. Ettersom det var prestekasten, *brahminane*, som hadde mest å frykte, var det særleg dei som migrerte. Indiske brahminar migrerte nordover til åsane i Nepal, kor dei etter kort tid overtok leiarfunksjonar og assimilerte folkesetnaden inn i sin eigen hindukultur (Bhattachan 1999).

Buddhisme og hinduisme deler fleire religiøse konsept. Buddha er til dømes inkludert som ein inkarnasjon av Vishnu i hindumytologi:

From Saurashtra came Visnu in the form of Buddha, and controlling the senses, he practiced penance in the Manidhatu, the best of the mountains (frå Nepala Mahatma, Acharya 1992).

Også Pashupatinath, som er dyre-inkarnasjonen av Shiva (*Lord of the Animals*) vert kvar fullmåne i november tilbedd som Buddha (Bista 1991).

Mitt empiriske grunnlag er frå informantar som i hovudsak er hinduistar. Religion, og hindusimen især, spelar ei sentral rolle i denne oppgåva som rettferdiggjjer ei skisse over dei mest sentrale trekka i religionen.

Hinduisme

-Hinduism is as broad as the Universe

-Mahatma Gandhi

Sitatet frå den indiske pasifisten og statsmannen illustrerer at det er ei umogleg oppgåve å skildre kva som ligg i omgrepet *hinduisme*. Det er problematisk å få overblikk over legender og myter som fins i kosmologien. I tillegg er det store lokale variasjonar, både i myter, legender og praktisering av ritualer. Myter og ritualer i sørlege India kan ha ulikt innhald samanlikna med myter og ritualer i nordlege India og Nepal.

Tilbeding av Shiva kan følgjast attende 5000 år tilbake i tid, til Indus-Saraswati sivilisasjonen. Tempelkonstruksjonar er ikkje funne frå denne epoken, men gudefigurar som er funne i arkeologiske utgravingar har likskap med Shiva-ikon frå nyare tid. Dei døde vart heller ikkje gravlagd, men vart truleg kremert ved elvebredda. Vatn hadde sannsynleg ei viktig rituell tyding. I utgravne byar som Harappa og Mohenjo-daro er det avdekka store badekonstruksjonar og baderom i kvart hus, som truleg vart nytta i rituell aktivitet (Ratnakar 1996).

Hinduismen som skriftreligion starta med *Vedaene*, ei samling av skrifter som er forfatta av fleire prestar spreidd både i tid og rom. Den mest sentrale, og eldste vediske skrifta, *Rig Veda*, vart nedskrivne mellom 1500 og 1000 f.Kr., og kan hevdast å vere verdas eldste religiøse tekst. *Rig Veda* er ei samling av 1028 hymner som er delt inn i ti bøker. I ettertid er det nedskrivne mange verk, som omfattar *Purana*, *Upanishade*, og dei episke verka, gjerne med *Mahahabarata*, *Ramayana* og *Bhagvad Gita* som dei viktigaste.

Ein del basale omgrep i hinduismen

Hinduismen er læra om *Sanatana Dharma*, den evige læra om sanninga. *Dharma* er eit omgrep som ofte er popularisert, og kanskje til tider vulgarisert. Konseptet *dharma* byggjer på eit enno meir basalt omgrep, nemleg *rta*. *Rta* speglar det kosmiske systemet alt liv inngår i, sjølv gudane. Gudane si rolle og funksjon er bestemt ut frå dette systemet, den kosmiske balansen; *rta*. *Dharma* byggjer på dette konseptet, og

bind saman alle einskilde delar i hinduismen til ein totalitet. Etymologisk er *dharma* utleia frå det sanskritske rotverbet *dhr*, som tyder å bære, å støtte, å oppretthalde. I tydinga av *dharma* ligg eit sett av verdiar som bind saman individuelle, sosiale, og kosmiske nivå på bakgrunn av dei openbaringane som er gjengjeve i Vedaskriftene (ibid., s. 12). *Dharma* tilbyr ein visjon av det absolutte, og viser korleis mennesket skal relatere seg til det totale, det absolutte. Ei meir direkte oversetjing av *dharma* kan oppsummerast i ord som “plikt”, “etikkk” og “moral”.

Hinduismen har blitt forma i tre retningar som delvis har avløyst kvarandre kronologisk; rituell tradisjon, mystisk (*mystical*) tradisjon og tilbedande (*devotional*) tradisjon. Rituell tradisjon er særleg knytta til ofring, og ofringa som ei handling for å oppretthalde den kosmiske balansen. Mystisk tradisjon har fokus på livet etter døden, og ser dei menneskeleg handlingane som eit grunnlag for det som følgjer etter døden. Tilbedande tradisjon er gjerne hinduismen slik den er kjent i dag. Dette skiftet kom om lag to århundre f.Kr. Det upersonlege absolutte er erstatta med ein personleg guddom (*deity*). Det viktigaste eposet som resulterte i denne vridinga var *Bhagvad Gita*. I *Bhagvad Gita* er konflikten mellom dei to sprikande tradisjonane i hinduismen skildra. I den rituelle tradisjonen involverer mennesket seg i den sanslege verda, og mennesket er hierarkisk organisert. Den mystiske tradisjonen, derimot, peikar mot forsaking av den fysiske verda til fordel for livet etter døden. I spenninga mellom desse to retningane er det hinduismen har blitt skapt. I *Bhagvad Gita* er det *Lord Krishna* som løyser konflikten, og som gjev rom for ei ny retning, nemleg *bhakti*; from tilbeding til ein personleg gud.

Guddommar

Talet på gudar i hindu-sfæra varierer ein del, men i Nepal er det ei allmenn oppfatning at det fins kring 300 millionar gudar innan hinduismen. Desse 300 millionane er for dei fleste inkarnasjonar av dei tre mest sentrale gudane; *Brahma*, *Vishnu* og *Shiva*.

Brahma er ikkje tilbedd i særleg grad i moderne hinduisme. *Brahma* er skaparen av universet, og tidsrekninga er rekna ut frå *Brahma* sin dagsyklus (som er 2 160 000 000 år.) I *Upanishade*-skriftene var *Brahma* den øvste guddomen. I dag har ikkje *Brahma* same status. Følgjet til *Brahma* spelar ei viktig oppgåve i denne oppgåva, nemleg *Saraswati*, gudinna for ord, retorikk og læring. *Saraswati* er nærare skildra i kapittel 5, Mytiske Bagmati.

Vishnu er vedlikehaldaren i hindukosmos. Rotverbet *vish*, tyder å gjennomstrøyme, å fylle, å oppretthalde. Som andre hindugudar har *Vishnu* mange inkarnasjonar. Den mest kjende er *Krishna*, kjærleiksguden. *Krishna* er ofte sett på som den perfekte manifestasjon av *Vishnu* (ibid. s. 42). Ein anna inkarnasjon av *Vishnu* er *Buddha*. *Buddha* sin suksess som religiøs lærar og rettleiar gjorde at Brahmin-prestane

inkluderte Buddha som ein hinduguddom i staden for ein motstandar. Kongen av Nepal er også rekna som ein inkarnasjon av Vishnu.

Shiva er for mange rekna som den mektigaste guden i hinduismen⁹. *Shiva* er teiknet for elskverd og lykke og uttrykkjer guddomen sin ved fem ulike aktivitetar: Skaping, oppretthald, destruksjon, yoga og frelse (ibid. s. 43). Dei to første eigenskapane er også eigenskapane til Brahma og Vishnu. *Shiva* er ofte omtala som *Mahadeva*, Guden over alle gudar, eller den eine guden som har alle eigenskapane til dei andre gudane. For Brahma-tilbedarar er det Brahma som er den eine guden, *Mahadeva*. *Shiva* sin heim er over det heilage fjellet *Kailash* i Tibet, kor han i lag med følgjet *Parvati*¹⁰ (Uma) held hus. *Shiva* har også fleire inkarnasjonar. Den viktigaste i denne oppgåva er inkarnasjonen som Pashupati, dyreguden. Det heilage lokaliteten Pashupatinath i Kathmandu er avleia nettopp frå Pashupati.

Geografiske variasjonar

Hinduismen som religion er særleg geografisk konsentrert til det indiske subkontinent. Nepal er einaste stat med hinduisme som offisiell religion. Frå Sri Lanka i sør til Nepal i nord er det store variasjonar i korleis religionen blir praktisert. Bista (1991) gjer eit poeng av at *Nepali Hinduism* ikkje er *Gangetic Hinduism*. Hinduismen i Nepal inkluderer shamanisme og lokale religionstradisjonar i tillegg til indisk-importert brahmanisme. Tradisjonelle verdiar er inkorporert og tilpassa nye verdsett. Sett i lys av dette har ortodoks hinduisme dårleg grobotn i Nepal. Denne religiøse synkretismen er naudsynt ikkje ein harmonisk tilstand. Konflikter mellom ulike religiøse grupper har blitt handsama i kongeleg rett sidan 604 e.Kr (ibid. s. 31).

⁹ Kva gud ein reknar som mektigast kjem an på kva retning ein tilhøyrer. *Shaivistane* held *Shiva* som mektigast, *Vaishavistane* har *Vishnu* som mektigast, og *Shaktistane* (gudinneru) har i hovudsak *Kali/Durga* som fremste gud (Klostermaier 1994).

¹⁰ *Parbat* er ordet for "fjell" både i Urdu og Hindi.

BOKS 2. Shiva lingam

Det mest tydelege og populære symbolet på Shiva er *Shiva Lingam*. Lingamen står i ei *yon*i, det kvinnelege kjønnsorgan, og objektet har ei kompleks symbolsk meining kring temaet liv/fertilitet – død. Gellner påstår at mange newarar ville bli sjokkert over at vestlege skulerte Sørasia-kjenningar tek for gitt at det er eit fallisk symbol. For newarane i Kathmandu-dalen er lingamen Shivas (Mahadevas) synlege form (Gellner 1992). Yonien representerer Shakti, Shiva sin kvinnelege halvdel. Eit av namna til Shiva er *Ardhanarishvara*, som tyder *The Half-woman Lord*. Sjølv om symbolet har klare seksuelle referansar, er det meir eit symbol på ein gud som er over all menneskeleg forståing, ein representasjon av det heilskapelege i hindukosmos. Det er òg eit symbol på to tilstandar, eller krefter som er sentrale i hinduismen: *pravritti* og *nivritti*. *Pravritti* er energi, aktivitet. *Nivritti* er den motsette krafta, frigjering, tilbaketrekking, kvile, ro. Desse to kreftene interakterer konstant i skiftande balanse med kvarandre. Lingamen er sett som eit symbol kor desse kreftene er i perfekt likevekt. Den sirkulære yonien som representerer *Shakti* kroppsleggjer *pravritti*, energien, kor alt liv blir skapt og kor livet går framover i utvikling. Den erigerte pålen representerer *nivritti*, (det stille) senteret i ei verd som går rundt i syklisk utvikling. *The involution of the multiplicity back into the One* (ibid. s. 47). Alt som eksisterer i verda, eksisterer i lingamen. Ein kraftig metafor, med andre ord.



Figur 3.3 *Shiva lingam*, frå Pashupatinath og Sundarimaj i Shivapuri

Kastesystemet

Eit sentralt element i moderne hinduisme er kastesystemet. Det er naturleg å sjå kva som ligg i omgrepet kaste, og kva som er bakgrunnen til kastevesenet.

Kastesystemet er eit produkt av post-vedisk filosofi, kor rituell reinheit og ureining er tilskriven mennesket etter kaste, eller kaste-basert yrke og kjønn (Joshi & Fawcett 2001). Kaste speglar to sentrale omgrep i Hinduismen, nemleg ureining (*pollution*), og reinheit (*purity*). Sjølve kjernen i rituala dreier seg om manipulasjon og oppretthald av *purity* og *impurity*. To faktorar er grunnleggande, nemleg avstand til det ureinande objektet eller mennesket, for å unngå ureining. Den andre faktoren er *puja*, reinsing av ureininga, som i hovudsak blir gjort ved bruk av vatn. Vatn har evna

til å absorbere og vaske vekk ureininga: “*Hail to you, divine, unfathomable, all purifying Waters ..*” (Rig Veda i Vidyalankar 1998).

Det klassiske varna-kastesystemet

I vediske tekstar er den åndelege dimensjonen vektlagt. I følge Joshi & Fawcett (2001) vart førestillinga om ritualer og *purity-impurity* konstruert i post-vedisk litteratur (*smirtis*). Ritualismen vart relatert til *Dharma*, moralsk orden og lære, og lovene er nedteikna i *Dharmasastras*. Kastesystemet kan sjåast som ein menneskekropp, kor rituelt reint er opp og ureint er ned. Eit klassisk *varna*-hierarki kan delast inn slik:

Tabell 3.2 Klassisk Varna kaste-hierarki

Brahmin
Khastriya
Vaishya
Shudra
Untouchable

Brahminar er hovudet, bærarar av religion og den åndelege dimensjonen. *Khastriya* er armane, som er våpenbærarane, krigarane. *Vaishya* er handelskysten og bønder, kroppen som bær *Khastriya* og *Brahminar*. Nedst er beina, *Shudra*, tenarane. Dei høgare kastene, kroppen er likevel avhengige av *Shudra*, med sine tenester (reingjering, ulike typar handtverk).

Brahminane er rekna for å vere dei minst ureina, ettersom dei er mest engasjert i religiøs aktivitet. I den andre enden er dei kastelause, ureine på grunnlag av aktivitetane dei gjer; hårklipping, vasking, fjerning av ekskrement, kremasjonar, aktivitetar som har med kroppsleg avfall å gjere. I vedisk tid var gjerne dette aktivitetar som var fordelt etter eigenskapar, og ikkje arv. Ettersom sosiale klassar vart transformert til eit rigid kastesystem, gjekk desse oppgåvene i arv. Det indiske *varna*-kastesystemet er ikkje tilstrekkeleg for å skildre den sosiale stratifiseringa i Nepal.

Kastesystem i Kathmandu-dalen

Newar-kongen Jayasthiti Malla introduserte kastesystemet til Kathmandu-dalen i si regjeringssperiode (1382 – 1395), i følgje Gurung (1983). Folkesetnaden vart kategorisert i 64 ulike kastar, kor blant anna kuriøse titlar som “fluefangar-kasten” og “grisetryne-kasten” er inkludert.

Bista hevdar det *ikkje* er eit rigid kastesystem i Nepal, slik den allmenne oppfatninga blant vestlege skulerte er. Sjølv om kaste som sosialt fenomen har vore kjent Nepal i mange hundre år, er det først etter legaliseringa av kastesystemet for heile Nepal i 1854 (*Muluki Ain 1854*) at kastesystemet har blitt gjennomtrengande, i følge Bista (1991, s. 3). Bista hevdar også at kastesystemet ikkje har blitt etablert utanfor Kathmandu-dalen. Hinduismen, slik den vart praktisert opphavleg av folkesetnaden i Nepal, var utan sosial stratifisering i eit kaste system:

Though Nepal is considered to have long been Hindu, its native Hinduism has not included a belief in caste principles, which remain a foreign importation with little popular support.

(Bista 1991, s. 29)

Kastevesenet er altså ein import (frå India), som ikkje har rot i nepalesiske tradisjonar. Dette er nok ein kontroversiell påstand som ikkje alle kjennarar av nepalesisk kulturhistorie vil vere samd i. Likevel problematiserar Bista viktige historiske aspekt ved den nepalesiske kulturen, ettersom sosial stratifisering og kategorisering av menneske i ulike kastar har stor tyding i dag, sjølv om Bista altså påstår: “*there is no rigorous caste system as is frequently believed.*”

Muluki Ain 1854

I 1854 forma Jung Bahadur Rana den første nasjonale lovsamlinga for Nepal, *Muluki Ain*. Her vart ikkje *varna*-klassifiseringa følgd, sjølv om tankegodset bak lovgjevinga er likt. Øvst i hierarkiet var *Tagadhari (twice-born)*, følgd av *Matwali, Pani Nachalne Jat*, og nedst *Chhoye Chhito Jat* (Vaidya 1992).

Tagadhari er bærarane av det heilage. *Brahminar* (indiske), *Chetry* og *brahminar av hindu-newarar* er alle i denne kategorien. *Tagadhari* drikk ikkje alkohol. Det gjer derimot *Matwali*. *Matwali* er folk av tibeto-burmansk avstamming og inkluderer Newar, Magar, Gurung, Limbu og Sherpa.

Pani Nachalne Jat. (Bokstaveleg: “Vatn uakseptabel folk/gruppe”). Folk i denne inndelinga kan ikkje by vatn til høgkaste kastar, ettersom det vil vere rituelt ureinande ovanfor høgkaste-personen. Lågkaste newarar, muslimar, Rai, samt Mlechhe (europearar) er alle i denne kasten.

Chhoye Chhito Jat omfattar handverks-kastar som *Sarki* (skomaker) og *Kami* (smed). Folk frå desse kastane vil ved fysisk kontakt med ein høgkaste påføre rituell ureining. Høgkaste lyt reinse seg ved bruk av heilag vatn. Denne kasten er også “vatn uakseptabel,” men er rangert under *Pani Nachalne Jat* i kastesystemet.

Som eit ekstra lag av kompliserande inndeling finst også stratifiserande system blant og innad i dei etniske gruppene i Nepal. Berre blant newarar i Kathmandu-dalen fins eit utal av kastar som gjer sosial stratifisering til ein mosaikk i fleire lag. Av plassomsyn blir ikkje dette fulgt nærare. I eit alternativt diagram syner Bista korleis han meiner majoriteten av folkesetnaden klassifiserer etter kaste. Her er biletet noko enklare:

Tabell 3.3 Kaste-system, slik majoriteten oppfattar det (etter Bista 1991)

Chokho Jaat	Rein kaste
Pani Nachalne Jat	Urein kaste (<i>water unacceptable</i>)

I tillegg finst det innarbeidde skiljer uavhenging av *purity* og *impurity*, men som følger eit sekulært skilje basert på makt, politisk og økonomisk. I følgje Bista er dette skiljet betrakta av majoriteten og praktisert av alle:

Tabell 3.4 Sekulært hierarki (etter Bista 1991)

Politically or economically powerful Bahun, Thakuri, Chhetri, Rajput and Shresta-Chettri
Common, Poor and Backward Matwali and ethnic communities

Desse modellane gjev eit bilete av det komplekse sosiale stratifiserande systemet som eksisterer i Nepal. Ulik oppfatning av korleis kastesystemet faktisk er inndelt gjer ikkje biletet enklare.

Muluki Ain, 1963

Lovsamlinga frå 1854 vart endra i 1963 under kong Mahendra. Ei viktig endring var opphevinga av kaste-systemet slik den var skildra i *Muluki Ain* frå 1854. Lova understreka at diskriminering på grunnlag av kaste, trusretning eller kjønn ikkje lenger var offisiell politikk. Sjølv om denne lova vart innført, er ikkje kastesystemet lagt daudt. Sosial stratifisering er i høgste grad gjennomgripande i alle ledd i det nepalesiske samfunnet.

I tillegg har andre moment, som klasse basert på økonomisk status, ytterlegare komplisert sosial stratifisering. Gurkha-soldatar (mellomkaste: *Gurung, Rai, Limbu* og *Magar*) vender attende til Nepal med pensjon som overgår inntektene til mange høgkastar. Likeeins er nye økonomiske entreprenørar naudsynt ikkje av høgkaste. Nye symbol i eit marknadssystem gjer økonomisk status til ein viktig faktor i det sosiale systemet.

Kaste er ein av fleire verdiar som kan sjåast som tradisjonelle verdiar. Andre, svært sentrale tradisjonelle moment er omgrep som *Chakari*, *Fatalisme*, *Afno Manche* og *Guthi*.

Chakari

Ei presis oversetjing av omgrepet *chakari* er problematisk. Opprinneleg er *chakari* ein dyd innan hindulæra, kor det tyder å tene, å vere i nærleiken av ein gud for å søke ein gud sin gunst (Bista 1989). Omgrepet vart vulgarisert under Rana-epoka, kor *chakari* ikkje berre vart nytta for å vinne gunst hjå gudane, men også som ein praksis for å vinne posisjon hjå eliten; *chakari* vart sekularisert. Det var ikkje uvanleg å vente, henge rundt, gjerne så lenge som fire-fem timar utan anna formål enn å syne lojalitet, ein lojalitet som seinare vonleg ville betale seg (ibid. s. 183). Ein som utførte *chakari* fekk nemninga *chakariwala*. Denne praksisen er framleis å finne i dag. Det er gjerne like viktig å syne lojalitet til sjefen ved å berre vere til stades, heller enn å gjere arbeidsoppgåvene som jobben krev. I dag har omgrepet ei negativ tyding, ettersom *chakari* har blitt tilskriven ei meir vulgær tyding enn den eigentlege religiøse tydinga hjå hinduistar. Bista sjølv omset omgrepet med *sycophancy* (Bista 1991, s. 5), som på norsk populært gjerne blir uttrykt som “spyttslikkeri”.

Afno Manche

Afno Manche er eit anna omgrep og ein tradisjonell verdi, eller kanskje meir korrekt; institusjon, som grip inn i nepalesisk samfunnsliv. Ei oversetjing som kan vere meiningsfull er “våre folk”. *Afno manche* er krinsen av kjenningar som ein omgjev seg med, og som ein brukar i ulike samanhengar for å oppnå noko. Det er gjerne viktigare å vere medlem av ein *afno manche*-sirkel enn å ha dei naudsynte kvalifikasjonar som til dømes utdanning, arbeidserfaring og innstilling. Utan å vere assosiert i *afno manche* kan det vere problematisk å skaffe seg jobb eller kome i ein tydingsfull posisjon. Dette fenomenet er heller ikkje ukjent i vestleg samheng. Kjennskap og vennskap og ulike losjer er arenaer som kan ha innverknad på mange avgjerder i Noreg så vel som andre vestlege land. I Nepal er *afno manche* svært grunnleggande, og er også eit instrument for å oppretthalde etnisk, kulturell og religiøs identitet, i følgje Bista (ibid. s. 98), sidan alle desse faktorane ofte er felles for medlemmane i ein slik krins.

Fata lisme

I fatalistisk tankegang er naturen og lagnaden bestemt av Gud, eller av krefter i ein ikkje-fysisk dimensjon. Mennesket kan ikkje moderere eller ha innverknad på lagnaden, som er oppgjord på førehand. Bista (1991) hevdar at fatalistisk tankegang er

grunnleggande i tradisjonell nepalesisk livsorientering. Fatalisme skildrar Bista som: “*that one has no personal control over one’s life circumstances, which are determined through a divine or powerful external agency*” (ibid. s. 4). I følgje Bista verkar fatalistisk mentalitet negativt inn på ein moderniseringsprosess som krev initiativ og vilje til endring. Fatalisme fremjar likegyldige haldningar, og er sjølve antitesa til innovativ og progressiv orientering, i følgje Tuladhar (1994).

Bista set fatalisme inn i ein kaste-kontekst, og legg særleg ansvaret for at fatalistisk tankegods blir oppretthalde hjå høgkastane, Brahminar og Chhetri. Når eit menneske er født, er lagnaden til personen fatta på bakgrunnen av *karma*¹¹, av dei handlingane som er akkumulert i tidlegare liv. Altså er lagnaden avgjort på førehand. Særleg blant høgkastane er oppfatninga at lagnaden er noko som er fôrutbestemt, og det er særleg brahminar som er opptekne av å vedlikehalde skiljet mellom høgkaste og lågkaste.

For Tuladhar er ikkje kaste den viktigaste faktoren for fatalismen sine vilkår i Nepal, men heller uvitskap og overtru kor skiljet ofte går mellom den lite utdanna landsbygda versus den meir utdanna urbane folkesetnaden.

Guthi

Guthi er utleia frå Sanskrit, *gosti*, og tyder forsamling, fellesskap, selskap, kameratskap (Regmi 2001). Ein *guthi* er eit lokalt råd som forvaltar sekulære og religiøse oppgåver innafor det geografiske området som ein *guthi* omfattar. Nadiu (1999) definerer *guthi* som “*an endowment of land made for any religious or philanthropic purpose*”. Tradisjonelt er dette ei viktig lokal forvaltningseining, særleg blant newarar i Kathmandu-dalen. I tillegg til å forvalte tempel og religiøse lokalitetar, var spørsmål om landareal, vegar og andre profane emner med innverknad på fellesskapet, viktige tema som vart regulert gjennom rådføring i *guthi*’en. Dei tradisjonelle vasskjeldene i byen, *dhunge dhara*, (kjelder med kontinuerleg rennande vatn, ofte rikt utsmykka) vart administrerte og vedlikehaldne av den lokale *guthi*’en. Framleis står *dhunge dhara* for omlag 20 % av vassdistribusjonen i Kathmandu (Regmi 2001).

Dette systemet vart formelt oppheva i 1976, (*The Act of 1976*) kor forvaltninga vart relokalisert frå den lokale *guthi*-eininga til ein sentralisert by-administrasjon, *Kathmandu Municipality* (ibid.).

¹¹ *Karma* tyder bokstaveleg handling (*action*).

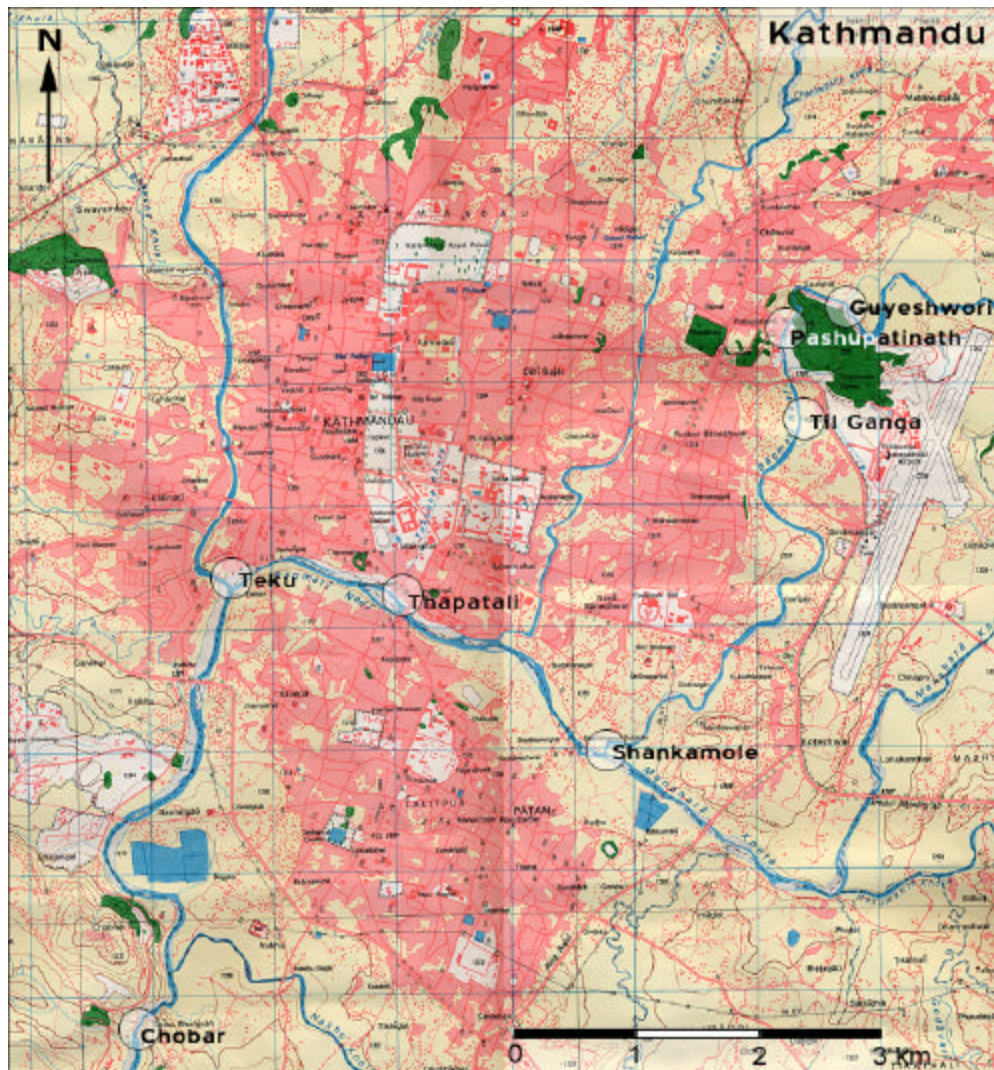
Chackari, *fatalisme*, *afno manche* og *guthi* er nokre utvalde tradisjonelle verdiar og institusjonar det nepalesiske samfunnet historisk og kulturellt er forankra i. Kvifor er desse faktorane drøfta? Problemstillingane mine tuftar på ei hypotese om at det skjer generelle endringar i verdiar og meining i det nepalesiske samfunnet som kan koplast til det vide omgrepet modernitet. Nepal er ikkje lenger isolert, men er hekta på den globale verdsorden. Kva er eventuelt desse “nye” verdiane? Endringar i verdipreferansar skjer på eit spekter som strekkjer seg frå tradisjonelt forankra verdier til importerte nye verdisett. For å setje det moderne i kontekst er det difor ei forutsetning at nokre basale tradisjonelle verdiar er klargjort, for deretter å kunne gå vidare til verdiar og normer som har tyding for det moderne Nepal.

4. Fysiske Bagmati

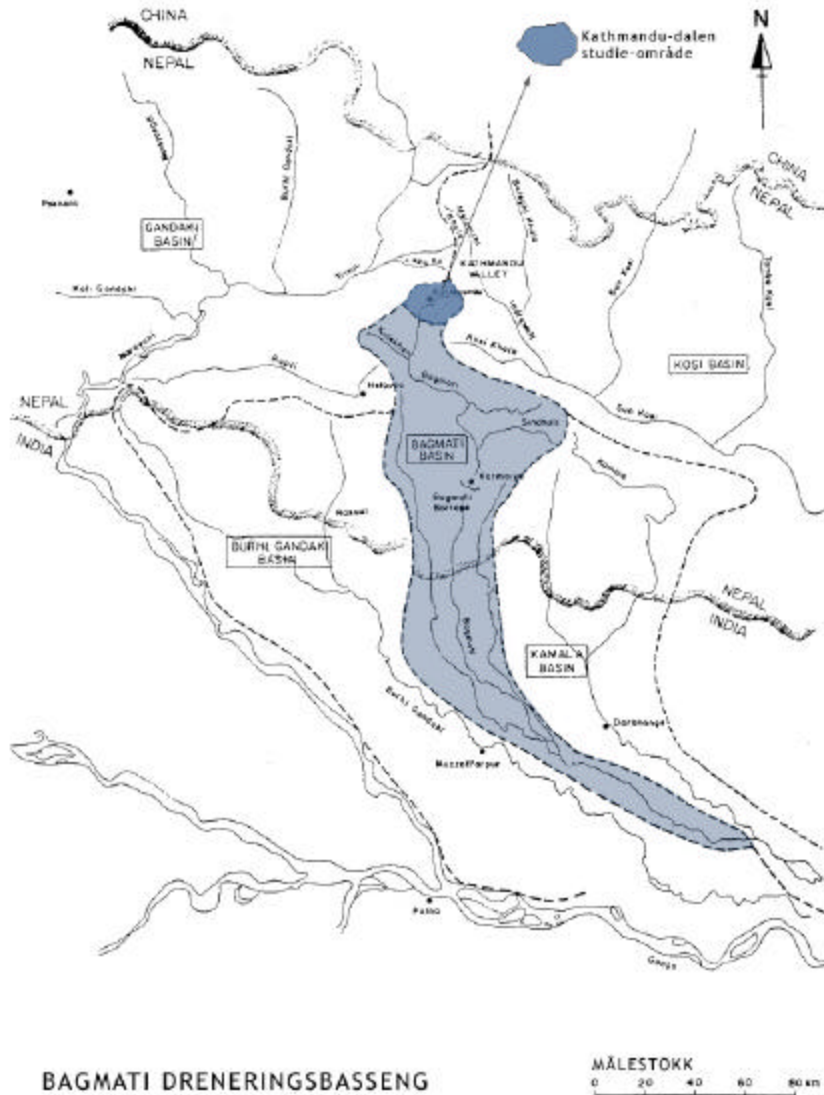
Elva Bagmati renn frå kjelda i åsane nord for Kathmandu, gjennom byen og forlet Kathmandu-dalen ved Chobar, 35 km sør frå kjelda. På denne korte distansen passerer elva 164 heilage lokalitetar som alle er skildra i Himavatkhāṇḍāp (1956), ein tekst frå *Skandapurana*. Til kvar lokalitet er det ein rettleiande tekst som skildrar kva slags ritualer som bør utførast, og kva som blir oppnådd ved å utføre ritualet. Nokre lokalitetar er meir sentrale enn andre. Eg vel å konsentrere meg om nokre få, frå kjelda til Chobar-kløfta, kor elva renn ut av dalen. Dei viktigaste lokalitetane er vist på karta, figur 1.1 og figur 4.1, frå kjelda ved Bagdwar i nord, sørover via Sundarijal, Gokarna, Guyeshwori, Pashupatinath, Shankamole og i Chobar i sør.

Bagmati spring ut frå Tigerens munn i Bagdwar (2450 m o.h.), Shivapuri. Eit buddhistkloster er bygd ved kjelda, noko som også illustrerer at Bagmati har tyding for buddhistar i området. Elva drenerer gjennom Kathmandu-dalen, vidare sør i Midhill-regionen, ned til Tarai og inn i India der elva endeleg når Ganges, 150 m o.h. Dreneringsbassenget kan grovt delast inn i tre områder; øvre, mediære, og nedre Bagmati basseng. Det øvre bassenget er avgrensa frå Shivapuri til Chobar sør i Kathmandu-dalen, estimert til ca 662 km² (HMG/World Bank 1994). Det mediære Bagmatibassenget er avgrensa frå Chobar i nord gjennom Midhill-området til det som vert rekna som grensa til Tarai i sør. Nedre basseng utgjer dreneringsbassenget i Tarai

og India før den møter Ganges. Grensene er ikkje nøyaktige, men gjev berre ein peikepinn på korleis det kan vere naturleg å dele inn elvas laup og dreneringsbasseng etter topografi. Mitt studieområdet er utelukkande i det øvre bassenget, frå kjelda i nord til Bagmati renn gjennom Chobar-kløfta sør i Kathmandu-dalen, jamfør figur 1.1 og 4.2

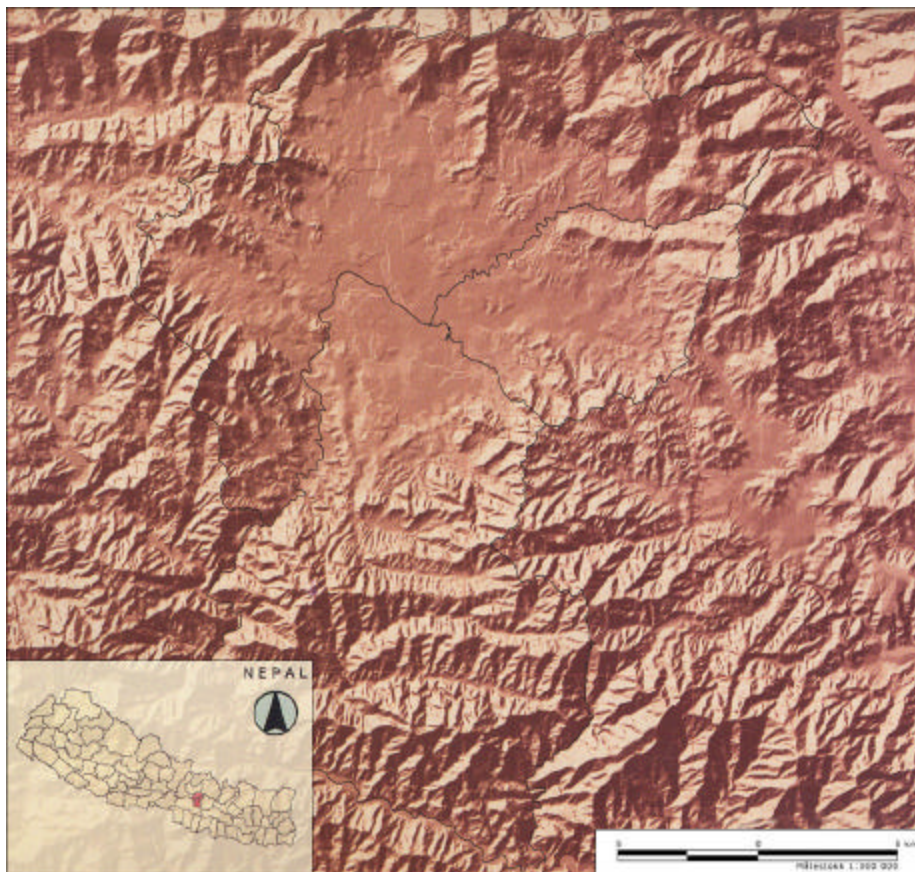


Figur 4.1 Nokre viktige lokalitetar i rituell kontekst langs Bagmati



Figur 4.2 Bagmati dreneringsbasseng. Kjelde: Stanley International Limited in association with Mott MacDonald and East Consult/HMG 1994

Kathmandu-dalen skil seg tydeleg ut frå resten av Nepal, både topografisk og kulturelt. Dalen er einaste utstrakte dalområde i Mahabarata-fjellkjeda, som vi tydeleg kan sjå av figur 4.3. Fjellkjeda har toppar som strekker seg opp mot 3000 m o.h. Sjølve Kathmandu-dalen er skålforma, med tjukke lakustrine avsetjingar. Avsetjingane samt eit gunstig temperert klima gjev godt grunnlag for jordbruk.



Figur 4.3 Topografisk kart over Kathmandu-dalen

Dalbotten ligg mellom 1250-1500 m o.h. Vasskjeldene til Kathmandu er i hovudsak elvene Bagmati, Bishnumati, Manohara og Hanumante. Alle vassdraga har kjeldane sine i Mahabarata-kjeda, og er regulert av monsunklimaet, og ikkje av smeltevatn frå Himalaya, slik andre store elvesystem i Nepal er. Den skålforma topografien gjer dreneringstilhøva særeigne. Samtlege elver samlar seg i Bagmati før ho drenerer ut av Kathmandu-dalen ved Chobar.

Demografisk kan dalen splittast i Kathmandu Municipal og rurale områder. Kathmandu Municipal består av byane Kathmandu, Patan og Baktapur, som etter folketeljing i 1991 talde ca 600000 mot 466000 i dei rurale områda av Kathmandu-dalen (HMG/World Bank 1994). Til saman drenerer 24 mindre og større elver dalen, men alle konfluerer etterkvart med Bagmati, som er einaste dreneringsåre ut av dalen.

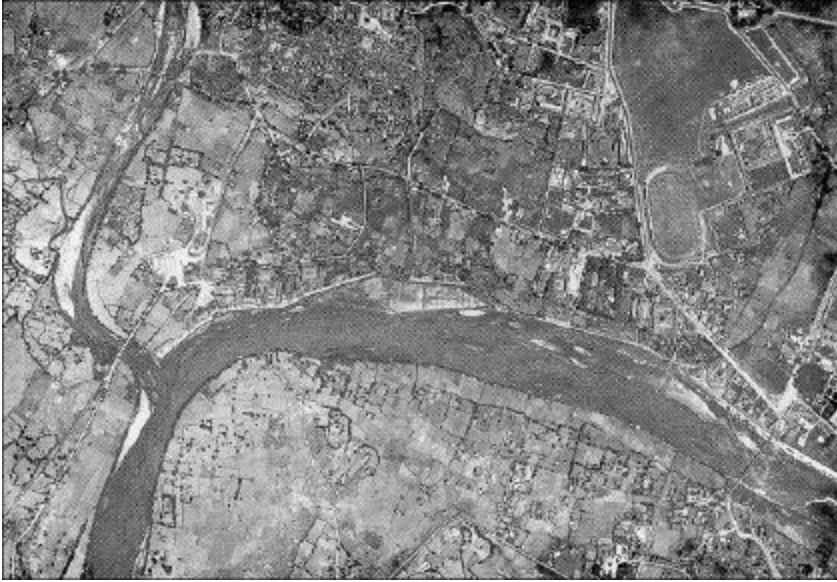
Elva forsyner dalen med vatn til irrigasjon, vasskraft, og fungerer som avløp for kloakk, hushaldsavfall og industriavfall. I tillegg forsyner Bagmati byen med sand frå elvebotnen. Eitersom store kvanta av sand har blitt grave ut frå elveleiet dei siste fire tiåra har dette fått dramatiske konsekvensar for elvelaupet.

Bagmati sitt laup gjennom Kathmandu-dalen

Frå kjelda i Shivapuri til Sundarijal renn Bagmati gjennom jungelen og er ikkje utsett for menneskeinitiert ureining. Ved Sundarijal, 7 km nedstraums frå Bagdwar (sjå figur 1.1), ligg drikkevassinntak samt ein kraftstasjon bygd tidleg i 1930-åra. Breidda på elva er om lag 6-7 meter, med relativt rask vassføring. Frå Sundarijal nedstraums mot Gokarna, ca 14 km frå kjelda, fins jordbruksområder og spreidd busetnad. Ein del avrenning går i Bagmati, og ved Gokarna, eit av dei viktige hindutempla i dalen, har vasskvaliteten blitt synleg forringa. Men det er sør for Gokarna mot Pashupatinath, 20 km frå Bagdwar, at ureininga av elva tiltek. Busetnaden blir tettare, og teppeindustrien er særleg lokalisert i dette området. Utslepp frå industri og kloakkleidningar har forandra elva til ei brun og tidvis illeluktande elv innan Bagmati når Pashupatinath, det mest heilage hindutempelet i Nepal. Frå Pashupatinath til Shankamole, 24 km frå kjelda (sjå figur 4.1), er elva utsett for store utslepp. Uhandsama kloakk og industriavfall frå Baktapur (via elvene Hanumante og Manohara) og Patan renn ut i Bagmati i dette området. Vidare frå Shankamole til Teku fins ein del busetjing som nyttar dei fertile elveavsetjingane til jordbruk og beiteområde for husdyr. Elva renn gjennom kjerneområdet i byen, og er også her utsett for ureining frå industri og kloakk. Rituell bruk av elva er i hovudsak konsentrert til elvebreidda frå Pashupatinath til Teku, området som blir mest utsett for utslepp av ureint avfall. Frå Teku til Bagmati renn ut av Kathmandu-dalen ved Chobar, 31 km frå kjelda, er det ein del jordbruksaktivitet samt noko industri.

Gjennom det 31 km lange laupet til Bagmati gjennom Kathmandu-dalen, blir vasskvaliteten i elva dramatisk endra. Frå ei klar elv blir ho til ein brun straum av avfall, kloakk- og industriutslepp. Avstandane er relativt små, og store endringar skjer i eit geografisk avgrensa område. I tillegg til at den romlege skalaen er liten, har endringane skjedd innafør eit relativt kort tidsrom.

Skisse over fysiske endringar i Bagmati dei siste tiåra



Figur 4.4 Flyfoto av Bagmati frå mai 1964 ved Teku -Thapatali. Bishnumati renn ut i Bagmati i venstre billedkant (Frå Sandey et al. 1994)

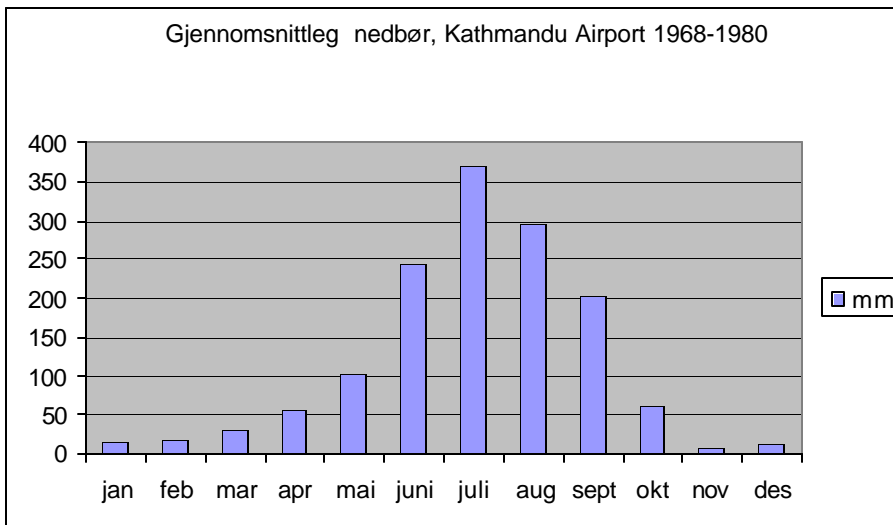


Figur 4.5 Flyfoto frå same område teke i mars 1992 (Frå Sandey et al. 1994)



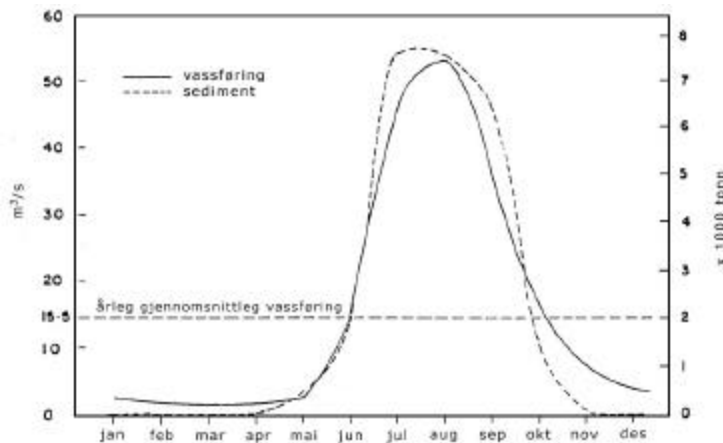
Figur 4.6 Flyfoto frå same område teke i desember 1998 (Flyfoto skaffa frå Department of Survey, Kathmandu)

Av flyfotoa frå 1964, 1992 og 1998, figur 4.4-4.6, kan ein spore tydelege endringar, både i elvelaup og byutvikling. I 1992 har elvelaupet blitt kanalisert og store områder i elveleiet ligg tørt. I 1998 er elveleiet tydeleg snevra inn til ein smal elvestreng. Bileta er tekne i desember (1998), mars (1992) og mai (1964), månader som gjennomsnittleg har 13 mm, 31 mm og 103 mm nedbør. Skilnad i nedbør er ikkje dramatisk, men differansen gjer at bileta ikkje kan samanliknast direkte med omsyn til elveleiet. Likevel gjev dei ein god peikepinn på fysiske endringar i elveleiet i perioden 1964-1998.



Figur 4.7 Månadleg gjennomsnittleg nedbør, Kathmandu Airport 1968-1980. Kjelde: HMG/World Bank 1994

Som ein ser av figur 4.7, varierer nedbøren med ein relativ stor amplitude mellom den tørre årstida oktober-mai og monsuntida juni-september. Dette har også stor innverknad på vassføringa i Bagmati. Figur 4.8 syner vassføring og sedimentasjon ved Chobar, og syner samstundes at skilnaden i vassføringa i mars samanlikna med mai og desember ikkje er så stor. Dette støttar at flyfotoa i figur 4.4-4.6 kan nyttast til ei grov samanlikning.



Figur 4.8 Gjennomsnittleg vassføring og sedimentasjon ved Chobar

Ei anna tydeleg utvikling er byfortettinga som har funne stad. I 1964 er det relativt store jordbruksområder både nord og sør for Bagmati. I 1992 er det konstruert bygningar på store delar av dette arealet. Seks år etter syner flyfotoet endå fleire huskonstruksjonar i nærleiken av elva.

Bagmati har tydeleg endra seg sidan 1950. Endringane kan inndelast i endring i vasskvalitet og endring i vassføring og elvelaup. Vasskvaliteten har blitt kraftig forringa i takt med auka folkesetnad, samt uttak av store kvanta sand frå elvebotnen. Auka press på areal og nyttegjering av tørrlagt elveleie har også endra elva sitt leie gjennom Kathmandu-dalen.

Funksjonelle Bagmati

Bagmati blir framleis brukt til rituelle gjeremål, sjølv om rituell praksis gjerne er mindre utbreidd som følgje av profan bruk og forverra vasskvalitet. Funksjonell bruk omfattar drikkevatt, irrigasjon, kraftproduksjon, utsleppsåre for kloakk og hushaldningsavfall, utsleppsåre for industriavfall samt uttak av sand frå elveleiet.

Det er vanskeleg å tidfeste denne overgangen, sjølv om enkelte estimat blir gjeve:

-The changes in Bagmati River started 40 years ago.

Erlend: Because of the increasing population?

-No, well, you might say population. Once new technology was introduced; cement concrete construction technology, the old materials the buildings were made of, was not re-used. They were not recycled, as it was before. The buildings were tore down and thrown into the river. And from the river they took sand.

-Informant Hoote Ram Baidya

Andre tidfestar byrjinga på endringane til eit seinare tidspunkt.

After 1980 the Bagmati start to sink, because there were some people wanted to get rich over night, and they exploited that river. This is very, very pitiful. They took sand and stone from the river, and people connected sewage lines into the river.

-Informant Kishore Nepal

Profane gjeremål: Vasking, irrigasjon, drikkevatt, vasskraft, fiske, sandutak



Figur 4.9 Fisketrapp i Bagmati betalt av japansk bistand. Men fisk finst ikkje i elva... (foto: Hans Helge Madsen 2000)

I enkelte periodar går store deler av vassføringa i Bagmati til irrigasjon i jordbruket. Kritiske periodar er ved slutten av den tørre årstida for irrigasjon til kveite, samt like før og i byrjinga av monsuntida når våtrismarkene treng mykje vatn. I mars månad, i slutten av den tørre årstida, går 66 % av vassforbruket til irrigasjon, medan 31 % går til drikkevassforsyning. Dei resterande 3 % vert nytta til ulik industriaktivitet (HMG/World Bank 1994).

Forbruket av drikkevatt er ikkje prega av store sesongvariasjonar, men det kan i den tørre årstida vere vassmangel i enkelte bydelar. Dei første vassinntaka for drikkevatt var oppstrøms i Bagmati samt Bishnumati. Eit mykje større vassinntak i Pharping nordaust for Kathmandu-dalen kom i funksjon i 1977. Mangel på drikkevatt har resultert i pumping av grunnvatt. Så mykje som 45 % av det totale vasskonsumet til hushaldsbruk er henta frå grunnvassreservoaret i Kathmandu-dalen. I 1980 kom reguleringar på vassleidningsnettet som *Nepal Water Supply Cooperation* (NWSC) forvalta. NWSC ligg under *Ministry of Housing and Physical Planning*. Vasskrevjande industri etablert etter dette kan ikkje nytte seg av vassforsyninga, men må skaffe vatn frå alternative kjelder. Einaste reelle løysing er å grave brønner og pumpe opp grunnvatt. Som ein konsekvens av dette synk grunnvasspegelen med 2.5 m kvart år (ibid.).

I 1979 målte Shresta (1979-81) 23 ulike typar fisk i vassdraga i Kathmandu-dalen. I 1993 var talet på fiskeslag 11. Innanfor bygrensa var det derimot berre to fiskeslag som vart funnen, *ål* og *malle*. I dag er elva så og seie fri for fisk, og mange som tidlegare livnærte seg som fiskarar har blitt tvinga til å finne seg andre næringsveggar.

Industrisektoren i Nepal er veksande men framleis liten. Hovudsakleg er industriføretaka lokalisert på Tarai, der grunnleggande infrastruktur samt lite press på landareal legg tilhøva til rette for industriell aktivitet. I tillegg er det ein del industri i Kathmandu-dalen. Føretaka med størst innverknad på vassårene generelt og Bagmati særskild, er teppeindustri med tilhøyrande fargerier. Desse har eit relativt høgt vassforbruk, og slepp ut store mengder uhandsama avfall ut i vassvegane. Teppe- og fargeindustrien sysselset i overkant av 50000 menneske, og lokaliseringa av teppeindustrien ligg hovudsakleg ved elvene.

Faktorar for fysisk degradering

Endringar som har funne stad og som framleis skjer i Bagmati må sjåast i samanheng med auka folkesetnad i Kathmandu-dalen, og dermed auka press på landareal og vassressursar.

Auke i folkesetnaden

But, to wash away the pollution problem, I don't see any solution. I think the only solution will come if 75 % of the existing population in Kathmandu Valley die. There will not be any pollution, and the river will clean itself. Then no one has to do any effort for cleaning the river.

- Informant Milk Baba

Det demografiske mønsteret i Nepal har i lengre tid vore prega av tilflytting til Kathmandu og nærliggande områder. Første folketeljing i Nepal vart gjennomført i 1971. Om vi opprettheld skiljet mellom Kathmandu Municipal og rurale områder i Kathmandu-dalen, hadde dei tre byane 250 000 mot 366 000 i dei rurale områda i 1971. I 1981 hadde dette forholdet jamna seg ut med 360 000 menneske både i urbane og rurale områder. Årleg vekst i folkesetnaden var berre 1,7 % dette tiåret. I tiåret fram mot 1991 var veksten mykje større, med 3,9 % årleg auke i folkesetnaden. No var 600 000 busett i Kathmandu Municipal mot 466 000 i utkantane. Eit estimat utført av HMG/World Bank (1994) basert på vekstkvotienten frå det førre tiåret reknar ein folkesetnad på totalt 1.546000 i Kathmandu-dalen i 2000, fordelt på 975 000 i byområda og 571 000 i dei rurale områda. Om desse tala teiknar eit nokolunde riktig bilete av situasjonen, ser vi at folkesetnaden har blitt nær tredobla på 30 år.

Kloakkutslepp

Ei dramatiske endring som har fått tydelege konsekvensar for Bagmati er utslepp av rå kloakk. Kloakkleidningsnettet vart påbyrja så seint som i 1974, og har i ettertid blitt utvida. Det aller meste av kloakken går direkte i Bagmati utan noko form for handtering. Nokre reinsestasjonar er blitt bygd, men desse kan berre ta unna ein liten del av det totale utsleppet. Før kloakknettet vart sett i system fanst faste områder i byen kor folk kunne gjere frå seg. Dette var opne plassar med klar kjønns-segreiering. Etterkvart som folkesetnaden i Kathmandu auka, vart det trong for andre løysingar, og i nyare tid har det etterkvart blitt standard med kloakkavlaup installert i private hus.

Avfall

Avfall og handsaming av avfall har blitt eit tydeleg problem i Kathmandu. Det fins fleire kommunale dumpeplassar for søppel og avfall, men renovasjonsvesenet maktar berre å ta unna ein brøkdel av avfallet som blir produsert. Mykje av avfallet blir liggande i gata, og mykje blir dumpa i elvene og ved elvebreidda. I Bishnumati, den andre heilage elva i dalen, har elvebreiddene blitt dumpeplass for søppel som sidan er jamna ut til veg. Det er også verdt å merke seg at ein av dumpeplassane for søppel ligg ved Teku, kor Bishnumati renn ut i Bagmati. Dette er ved sidan av Pashupatinath den heilagaste staden i Kathmandu. I hindukosmologi er lokalitetar kor elver møtest rekna som svært heilage og viktige, slik som Teku og Shankamole.

Industriutslepp

Industriaktivitet i Kathmandu er særskild knytta til tekstilindustri; teppefabrikkar og fargerier. Industriell aktivitet blir oppfordra frå regjeringa med skatteføremon og få restriksjonar. Fabrikkane er storforbrukarar av vatn og er ansvarleg for store mengder tungmetall og kjemisk uhandtert avfall som går direkte i Bagmati. Fram til 1989 vart teppeprodukta vaska i fabrikkar i Europa, men på grunn av den låge kostnaden ved å vaske teppa i Nepal (US \$2/m² mot US \$ 15/m²), vart dette endra. I følgje

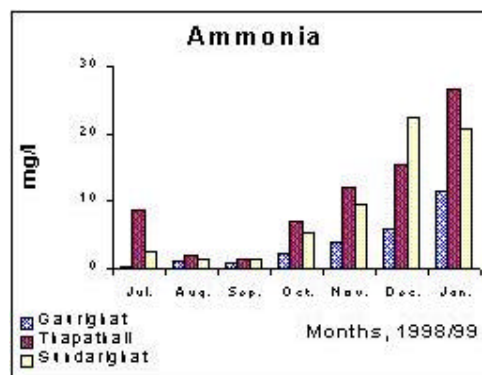
HMG/World Bank (1994) går vaskinga føre seg utan særleg kontroll på bruk og miksing av kjemikalier.

I fargeprosessen vert kjemikalier som inneheld blant anna ammoniakk nytta mykje. Paudel og Updhayaya (1995) registrerer i si analyse av vasskvaliteten i Kathmandu-elvane at innhaldet av ammoniakk er svært høgt. I 1998/1999 utførte *Nepal Environmental & Scientific Services* (NESS 1999) målingar av kjemisk forureining i Bagmati. Utsleppet av ammoniakk er relativt stabilt året gjennom, men vassføringa i Bagmati endrar seg etter monsunen. I august og september, kor vassføringa er på det største, er konsentrasjonen av ammoniakk relativt liten, medan i januar, når vassføringa er mykje mindre, slik figur 4.11 syner, er ammoniakk-konsentrasjonen høg, over 25 mg/l ved Thapatali i sentrum av Kathmandu. Ei måling teken av Paudel og Updhayaya (1995) i mai 1995 viser eit ammoniakknivå ved Chobar på heile 46,1 mg/l.



Figur 4.10 Utslepp frå teppefabrikk, rett sør for Pashupatinath

Mange av slakteria ligg i nærleiken av dreneringsårer, og mykje organisk avfall går i elva. Utslepp frå sjukehus, bryggeri samt diverse småindustri går også direkte i dreneringssystemet i Kathmandu-dalen. Ein standard for industriutslepp er foreslått og lagt fram av *World Conservation Union* (IUCN), men er ikkje blitt implementert i praksis (ibid.).



Figur 4.11 Konsentrasjon av ammoniakk i Bagmati frå juli til januar (Kjelde: Upublisert undersøking av Nepal Environmental & Scientific Services (NESS 1999))

Avrenning frå jordbruket

I dei rurale områda i Kathmandu-dalen blir det i hovudsak drive terrassejordbruk. Det er svært vanskeleg å estimere i kva grad avrenning frå jordbruket har negativ innverknad på vasskvaliteten i Bagmati-vassdraget. På grunnlag av utstrekning av jordbruksområda og det nærmast sentrifugale dreneringssystemet, er det rimeleg å tru at også avrenning frå jordbruk kan vere med på å ureine elvene. HMG/World Bank (1994) har gjort berekningar som syner at i monsuntida vil det vere ein del avrenning frå overflødig kunstgjødsel. Kunstgjødsel er hovudsakleg samansett av kalium, fosfor og nitrogen. I monsuntida vil avrenning frå jordbruket, med estimert 220 km² terrassert jordbruksareal i Kathmandu-dalen, ha biologisk og kjemisk innverknad på elvesystemet.

Vasskvalitet i Bagmati

The Bagmati River in its flow through the Kathmandu Valley is now at a stage of ecological collapse.

(Moog og Sharma 1996).

Vassføringa i Bagmati fluktuerer frå flaumvassføring i monsuntida til tilnærma tørrlegging mot slutten av den tørre årstida. Sørvestmonsunen kjem inn frå Det indiske hav med store mengder nedbør i sommarhalvåret, medan nordaustmonsunen tek med seg tørr luft frå kontinentet nordaust for Nepal. Regntida tek gradvis til rundt månadsskiftet mai/juni med ein topp i august og avtek gradvis mot slutten av september. JICA (1990) har rekna ut gjennomsnittleg vassføring ved Chobar til 13,3 m³/sek, med ei minimum vassføring på 1,0 m³/sek.

Dei første målingane for å analysere vasskvalitet vart tekne i 1988 av *Royal Nepal Academy of Science & Technology* (RONAST) (1990). Målingar vart tekne ved sju lokalitetar langs Bagmati og ved tre lokalitetar ved dei største sideelvene; Manohara, Dhobikhola og Bishnumati. Langs Bagmati vart prøvene tekne ved Sundarijal (7), Gokarna (15), Pashupatinath (20), Thapathali (25), Sundarighat (28), Chobar (31) og Khokana (35), som ligg sør for Kathmandu-dalen. Tal i parentes angir avstand i km til Bagdwar, Bagmati si kjelde. Analysa til RONAST skil Bagmati inn i fire soner etter vasskvalitet og biologiske eigenskaper. Den første sona, *zone of good ecological condition* går frå kjelden heilt til Guyeshwori, tempelområdet som ligg berre ein km nord for Pashupatinath (sjå figur 1.1 og 4.1 for kartreferansar). Neste sone, *Zone of slightly polluted conditions* går frå Guyeshwori til Thapathali kor Dhobikhola møter Bagmati. *Zone of severe pollution* går frå Thapathali til Chobar, medan sona sør frå Chobar får karakteristikkene *Zone of pollution*. Måleseriane vart tekne i januar, mars, mai, juli og september, og omfatta både kjemiske og biologiske prøver. Målingane til RONAST syner ein måte å måle vasskvalitet på. Vasskvalitet har også blitt testa av andre instansar med tilnærma like resultat. Tendensen er klar og syner at berre dei

siste 10-12 åra har vasskvaliteten i Bagmati og sideelvene i Kathmandu-dalen blitt klart forringa.

Paudel og Upadhyaya (1995) målte vasskvaliteten i Bagmati ved tre ulike lokalitetar i Kathmandu i 1995, og har samanlikna desse målingane med tidlegare målingar utført i 1988, 1989 og 1993. Alle målingane er gjort i tidsrommet april-mai. Målingane er gjort ved Chobar, Shankamole/Thapatali og i elva Manohara rett før ho konfluerer inn i Bagmati ved Shankamole. Paudel og Upadhyaya har nytta ”Water Quality Index” (WQI), ein skala utrekna frå målingar av oksygenmetting, biokjemisk oksygenbehov, samt ammoniakk- og nitrogeninnhald, NH_4 . Denne måleininga opererer med ein skala frå 3,0 til 15,0, frå eksellent til svært dårleg vasskvalitet. I 1988 låg målingane mellom 6,0 – 12,0 på skalaen, mens i 1995 låg samtlege målingar på 15,0.

Målingar av tungmetall i Bagmati og sideelvene Tukucha og Dhobikhola utført i 1994 syner også at elvevatnet inneheld konsentrasjonar av tungemetall som er uakseptabelt for akvatisk liv (ibid.). Tungmetalla inkluderer blant anna jern, kopar, sink, bly, kvikksølv og ammoniakk

I desember 1995 tok Moog og Sharma/ICIMOD (1998) vassmålingar ved 43 lokalitetar i ulike elver i dreneringsbassenget i Kathmandu-dalen, 13 av desse i Bagmati. Heile dreneringsbassenget vart kartlagt og klassifisert etter sju klassar av vasskvalitet:

Tabell 4.1 Klassifisering av vasskvalitet i kartlegging av Bagmati dreneringssystem, ICIMOD 1998

Klasseinndeling, ICIMOD	Skildring av vasskvalitet, ICIMOD
Water Quality Class I	None to very slight pollution
Water Quality Class I-II	Slightly polluted
Water Quality Class II	Moderately polluted
Water Quality Class II-III	Critically polluted
Water Quality Class III	Heavily polluted
Water Quality Class III-IV	Very heavily polluted
Water Quality Class IV	Extremely polluted

I denne kartlegginga blir vasskvaliteten ved Sundarijal allereie klassifisert med WQC I-II, og ved Gokarna klasse II-III. Ved Pashupatinath er vasskvaliteten kartlagt som WQC III-IV, og frå Dhobikhola blandar seg med Bagmati blir klasse IV, *extremely polluted* nytta til og med Chobar.

Ser ein målingane til Moog og Sharma/ICIMOD i samanheng med målingane til RONAST berre sju år tidlegare, er den største endringa at Moog og Sharma/ICIMOD si måling tydeleg syner noko ureining allereie frå Sundarijal, samt kritisk forureining allereie ved Gokarna. Sju år tidlegare vart Bagmati karakterisert som rein heilt fram til Guyeshwori nær Pashupatinath.

Dixit (1998) tok egne målingar ved fire målingspunkt i Kathmandu-dalen; Sundarijal, Pashupatinath, Shankamole og Chobar. To sett med målingar vart tekne, eitt i regntida og eitt i den tørre årstida. Målingane inkluderer både kjemiske og organiske variablar. Variablar som vart målt var blant anna pH, turbiditet, konduktivitet, alkalinitet, ammoniakkinnhald, coliformbakteriar og oppløyst oksygenivå. Den klare trenden i alle målingane var at ved Sundarijal var vatnet av god kvalitet med få spor av ureining. Frå Sundarijal til Chobar var samtlege målingar av kumulativ karakter, med eit stort sprang frå Sundarijal til Pashupatinath. Chobar hadde dei dårlegaste verdiane sett i lys av krav for drikkevatt frå *World Health Organisation* (ibid. s. 38). Målingane syner óg at vasskvaliteten generelt er mykje dårlegare i den tørre sesongen enn i regnesesongen.

Desse fire uavhengige målingane med ulik metodisk vinkling er utført i tidsperioden 1988–1998 og syner ein relativ klar tendens med kumulativ ureining av Bagmati. Vasskvaliteten i bykjernen til og med utlaupet ved Chobar kan karakteriserast som ekstremt forureina. Paudel og Upadhyaya (1995) konkluderer med at elveårane i Kathmandu korkje er eigna til drikkevatt, akvatisk liv, rekreasjon (bading, vasking) eller som vasskjelde til jordbruk.

Sanduttak

The unthinking rape of the Bagmati is best highlighted by the sand problem.

- Ajajya Dixit (1992)

Med aukande folkesetnad i Kathmandu-dalen følgjer auka trong for hus. Tradisjonelt er bygningar i Kathmandu-dalen utelukkande bygd av murstein og tre. Murstein er lokalt laga av leire og vatn, og trevirke har vore tilgjengleg. For å mette behovet vart også betong teken i bruk. Hovudingrediens er sand og grus teken i stor grad frå Bagmati og sideelvene Manohara, Dohbikhola og Bishnumati. Ein del hus konstruert i nyare tid er bygd på tradisjonelt vis, men dei fleste er bygd i betong eller med murstein og betongmørtel. Betongmørtel har i stor grad erstatta tradisjonell leirmørtel. Det vil vere vanskeleg å vurdere kor mykje sand som har blitt fjerna frå elvene. *Department of Mines* har estimert at om lag 20000 m³ vart teken ut i 1981 og omlag 140000 m³ i 1989, utrekna på bakgrunn av 3700 bygde hus berre i Kathmandu, med eit gjennomsnittleg sandforbruk på 50 m³ pr. hus (ibid.). I 1993 vart 6000 hus bygd, og med same utrekning vil det utgjere 200000 m³ sand. Om ein grovt estimerer same byggetempo frå 1993 fram til skrivande stund (2002) har 1.800000 m³ blitt fjerna frå elveleia til elvene i Bagmati dreneringsbasseng.

Informant Hoota Ram Baydia seier det slik:

"..and from the river they took sand. And previously there were just three-storey or four-storey houses, which we can see in old pictures of Kathmandu, not more than four stories. OK, now they started to make seven storey buildings, and they took sand from the river. Every house will need several truckloads of sand. If each building needs 100 truckloads of sand. If there are 5000 buildings being built every year, how much is it? And for 40 years, how much is that? You can estimate what volume of sand which have been removed from the river."

"Previously, 50 years ago, Bagmati was horizontal. And the river was very clear. Now, there was an encroachment, Kathmandu went up, Kathmandu developed very fast, beyond it's ability to support with it's own resources. So the sand, a lot of sand was removed from the river. Maybe 500 truck loads of sand every day. Just for construction work. Cement technology was introduced 30 years ago. And because of the river sand has been removed slowly it became narrower and steeper. Now it is running tremendously fast"

Konsekvensar av sanduttak

Konsekvensane av det enorme volumet av sand som har blitt fjerna frå Bagmati er tydeleg i topografien, med ein smal og djup elvekanal. Skiljet ser ein tydeleg på flyfotoet frå 1964 samanlikna med flyfotoa anno 1992 og 1998. Leiaren i "Save Bagmati Campaign", Rajendra Bahadur Shrestha, hevdar i ein avisartikkel i *Kathmandu Post* at elveleiet i 1991 var 3,2 m lågare enn i 1980 (*Kathmandu Post*, 10.11.1991). Med ein djupare elve kanal har store delar av det opprinnelege elveleiet blitt frigjort til beite- og jordbruksareal. Nokre stadar tener dette nye området som offentleg toalett og avfallsplass. Andre stadar har lågkaste-immigrantar hovudsakleg frå Tarai og India etablert seg langs elvebredda, særleg området kring Teku-Thapatali.

Ein tydeleg konsekvens av djupare elveleie er turrlegging av alle trappetrinn-konstruksjonane, *ghats*. Frå Shankamole til Teku, det rituelle kjerneområdet ved sidan av Pashupatinath, ligg samtlege *ghats* tørrlagt i god avstand til elva. Berre i ekstreme flaumperiodar nærmar elva seg vassnivået slik det var før elveleiet vart senka, og folk nytta *ghats* til rituelle handlingar ved Bagmati.

Ein annan konsekvens av endra elveleie er underminering av fundament som brupilarar står på. I 1990 kollapsa Bagmati-brua ved Thapathali på grunn av sanduttak. Brua vart bygd i 1968, men stod berre i 22 år ettersom grunnen vart undergrave av elva. Likeins kollapsa ei gang- og sykkelbru ved Shankamole i 1991. Senka elveleie har også råka jordbruket. Enkelte stader er vasspegelen lågare enn irrigasjonskanalane, slik at vatn må pumpast opp i irrigasjonskanalane.

Lovregulering og illegal verksemd

Uttak av sand er regulert av dei einskilde *District Development Committees*, som avgjer i kva område det skal vere lovleg regulert uttak. Lisensierte uttak er mykje mindre enn trongen for sand, noko som skaper ein marknad for illegale sanduttakarar. Sanden blir grave ut frå elvebotnen for hand, frakta i *dhoka*, ei kipe av bambusfletting, til elvebreidda, kor sanden blir tørka til neste dag. Deretter blir sanden pakka i sekkar og frakta til den lokale oppkjøparen:

Erlend: What do the police do if you are caught by the police?

Tamang Man: They will take my bicycle and then deny giving it back.

Erlend: How do you manage to get it back?

M: I have to bribe about 400 to 500 rupees to the police then they will give me my bicycle.

Erlend: Do they motivate you to do something else when you are caught?

M: Not really, they just ask us not to take any more sand, but when we bribe them then they don't say any word. I go to sell this sand by loading in this bicycle and some time I carry myself and deliver it up to the customer's doorsteps.

Erlend: How far do you go to sell it?

M: Not very far, just up to Cyasal Tole of Patan.

Erlend: How much money will you get from per sack of sand?

M: About 6 to 7 rupees only.

Erlend: How much money would both of you earn per day by selling sand?

M: Just about 100 to 150 rupees only.

- Sanduttakar ved Shankamole

Det samansette problemet

Ut frå det som hittil er skissert, er det mange faktorar som verkar inn på den fysiske degraderinga av Bagmati. Det kunne til dømes vere nyttig å følgje andre faktorar, til dømes mangel på effektive politiske institusjonar, auka folkesetnad, store volum med avfall og kloakk, utilstrekkeleg renovasjonsvesen, utilstrekkeleg kloakk- og avlaupshandtering, som alt saman fører til forureina elvebankar og elvevatn. Tek ein i tillegg med sanduttak og synkande elveleie, er resultatet ei forureina og degradert elv. Men eg vel å ikkje følgje desse faktorane lenger. Eg vel heller å komplisere biletet ved å sjå nærare på andre dimensjonar ved Bagmati; Bagmati som ei mytisk og rituell heilag elv.

5. Mytiske Bagmati

Nepal er eit samansett og komplekst land, og mange fenomen og myter er ofte tolka på ulike måtar. Bagmati si genese er eit døme på ei myte med fleire variasjonar over same tema. I eit forsøk på å presentere *fenomenet* Bagmati i ei nokolunde oversikteleg ramme, vil eg først presentere etymologiske tydingar av ordet Bagmati, deretter ulike versjonar og tydingar av Bagmati si genese. For å sjå teksten i samanheng med konteksten blir fokus utvida til Kathmandu-dalen, Ganges og den mytiske elva Saraswati, den indiske kulturen sitt opphav, med eit blick på vatn som symbolsystem i hindukosmos.

Etymologiske Bagmati

Bagmati har fleire etymologiske tydingar. Mangfaldet illustrerer signifikansen ved elva Bagmati. Fleire versjonar spelar på Bagmati som ein metafor til den historiske Saraswati-elva. *Vakmati*,



Figur 5.1 Tigerens munn

Bhagamati, Bhagawati, Wagwati, Wagmati og *Bhrama-Saraswati* er nokre av teikna som er knytta til elva.

Sjølv ordet "Bagmati" er samansett av to ord, *Bag* og *mati*. Ordet *Bag* kan ha fleire tydingar. På nepali tyder *Bag* tiger. Elva har kjelda si ved Bagdwar i Shivapuri, eit fjellområde nord i Kathmandu dalen, som vi kan sjå av figur 5.2. *Bagdwar* tyder "tigerens munn", og Bagmati har utspringet sitt gjennom denne munnen, slik biletet syner.

Puri tyder by eller heim, *Shivapuri* tyder altså Shiva sin heim. Andre kjelder, samt ein del informantar, hevdar *Bag* kjem frå "bhaga," som tyder "å flyte". Ei tredje tyding er ordet *bagha* som tyder "vagina", og som i første tyding speglar sjølv kjelden, den munnen som elva spring ut av, og i andre tyding "vagina" som alt blir født ut frå. *Mati* indikerer hokjønn, avleia frå hokjønns-suffix *matiup* i sanskrit. Informantane kategoriserte i hovudsak ordet "Bagmati" si tyding i kategoriane *bag*, -tigerens munn og som *bhaga* – å flyte. I intervju med sadhuar og punditar, heilage og lærde menn i hindulitteratur, blir den etymologiske tydinga av *Bagmati* utvida. I følgje fleire informantar som kan kategoriserast som lærde, er *Bagmati* avleia frå det opprinnelege *Wagmati*. *Wag* tyder tale/språk, og gudinna for tale er *Wagmati*. Nøkkelinformant Staneshwor Timilsina seier det slik:

I would like to answer you the word meaning of Bagmati, or Wagmati. Wag is speech, and the Goddess adorned with carrying speech, qualified by speech is Wagmati. The fountain is compared with the speech. That is the divine speech. The foundation, the spring of that Bagmati River is Waghdwar from which the Bagmati river evolves, that itself is dwar, is created of [wag], wag is speech.

Ein annan pundit og informant, Krishna Ram Das (også namngjeven som Milk Baba - namnet kjem av det asketiske valet å kun leve av mjølkeprodukt, noko han har gjort i 20 år), namngir elva som *Baghabati*, kor *Baghabati* tyder gudinna Saraswati. Gudinna Saraswati lot *Bhagabati* flyte i sitt eige namn:

"The Baghabati River is the grace of Goddess Saraswati. Because of her grace, she herself is flowing as a "holy water" river... She is flowing herself in the form of holy water."

Milk Baba presiserer også dei retoriske sidene ved gudinna Saraswati og knyttar sanskrittermen *baani* til gudinna:

The Saraswati Goddess is the Goddess of baani

Oversett kan *baani* tyde *tale, retorikk*. Saraswati er ikkje berre ei gudinne, det er også ei elv som har ein sentral plass i hinduistisk ontologi.

Pundit Durga Prasad Dawadi skildrar at ordet "Bagmati" egentleg er avleia av *Wag* og *wati*:

Wag and wati, this is originally wati, that is the Sanskrit suffix [matiup], which means somebody possessing that. Ending [i] indicates the feminine gender, so in total "she who possesses speech is Bagmati."

Sjølv om oppfatningar av tydinga av ordet *Bagmati* varierer noko, er essensen ei klar kopling mellom elva Bagmati og guddommeleg tale, *vak*.

For å ytterlegare skildre mangfaldet kring Bagmati si genese og etymologi, har buddhistar ein triade av definisjonar og forklaringar på Bagmati sitt opphav, i følge Dowman (1981). I *Swayambhu Purana* blir det fortalt om den fjerde Buddha, Krakucchanda, som kom til Nepal, kor han for til Shivapuri "to preach the *aryasatya*", *the sublime thruth*." Mange kom for å høyre på han, og mange ville bli ordinert, eller initiert. Sidan det ikkje var noko vatn i Shivapuri, skapte Krakucchanda ein kjelde "through the power of his voice, and this stream was called the *Bagmati*." Ordet Bagmati er igjen avleia av det originale *Vak-mati*, som tyder mantra eller ein straum, ein flyt av ord. I denne versjonen finn vi óg koplinga mellom krafta i det retoriske og elva Bagmati. Krakucchanda gav Bagmati fridom til å flyte der ho ville, og kunngjorde at staden kor ei anna elv drenerte inn i Bagmati skulle vere heilag. Vatnet i Bagmati fekk eigenskapen til å leke spedalske og vaske bort synd.

Ein liknande versjon, med den same Krakucchanda i hovudrolla, skildrar korleis den fjerde Buddha skaffa fram vatn frå steingrunnen med peikefingeren. Denne staden vart kalla *Bagduvar* avdi steinen vatnet strøymde frå var forma som ei vagina, ei *bhaga*.

Den tredje versjonen er meir kortfatta og spelar på at vatnet strøymmer ut av munnen på ein tigerfigur som er smidd i fjellet. Ordet Bagdwar speglar i denne versjonen *bag*, tiger, og *dwar*, port eller munn.

Ser ein på dei buddhistiske versjonane av Bagmati si genese og etymologiske tyding, korrelerer dei i stor grad med hinduistiske versjonar av den same elva. Dette er gjerne eit representativt døme på sameksistensen mellom dei to religionane i Kathmandudalen, og korleis fenomen i naturen blir uttrykt gjennom relativt like legender, men med ulike gudar bak genesen. Mange av desse mytene er nedskrivne i ulike religiøse skrifter.

Myter presentert i litteratur

Ein av dei mest sentrale tekstane knytta til Bagmati er henta frå Himavatkhāṣṭra, som er ein del av Skanda Purana. Når det gjeld skrifter frå tidlege India, er det mogleg å setje eit skilje mellom vediske tekstar, med *Rigveda* som den viktigaste, og *Puranas*, skrifter som er skrivne ned i etterkant av dei vediske tekstane. *Rigveda* er ei samling av 1028 hymner (*suktas*) delt inn i 10 bøker (*mandalas*). Bøkene er skrivne av fleire forfattarar, og det er vanskeleg å tidsetje kva tid dei tidlegaste strofene vart nedteikna, men det er ei oppfatning at hovuddelen av tekstane var skriven før Buddha, altså før ca 2500 år sidan. Opprinneleg var det ikkje tillate å skrive ned tekstane, ettersom dei skulle overleverast munnleg gjennom utvalde prestefamiliar.

Puranas er skrivne i ettertid av *Rigveda*. Oversett frå Sanskrit tyder *Purana* ”gamal,” noko som kan vere misvisande, i alle fall i høve til dei vediske tekstane. Samla fins det 18 *Puranas*, skrivne i laupet av dei åtte første århundra i vår tidsrekning (Darian 1978), godt i etterkant av *Rigveda*. Dei eldste er rekna for å vere meir truverdige i høve til korleis mytene opprinnelege var. Den yngste *Purana* er rekna for å vere *Skanda Purana*, som Himavatkhāṣṭra er ein del av. Kochhar (2000) hevdar *Purana*-tekstane er eit klassisk eksempel på korleis historie ikkje skal bli nedskriven. Historiene er blitt endra etter behov frå forteljarar og tilhøyrarar, med det utfallet at kredibiliteten til tekstane er heller låg:

”We can compare the Vedic literature to an old gramophone record which has faithfully preserved the original recording. The Puranas are then like an audio cassette which has been dubbed and re-dubbed so many times that it is not an easy task to separate the original ”signal” from the accumulate d ”noise” (ibid. s. 4).

Kochhar har tydeleg meir tru på at dei tidlegare vediske tekstane er nærare dei opprinnelege mytene enn kva *Purana*-tekstane er. Medan dei vediske tekstane var reservert for studier under prestelære, var *Puranas* og dei episke forteljingane, til dømes *Mahabharata*, fortalt til publikum i stor skala, og vart gjerne justert for å tekke ønskjer og behov hjå forteljaren eller publikum (ibid. s. 29).

Sjølv om myta kring Bagmati si genese kanskje ikkje gjengjev historia slik den opphavleg var skapt, gjer ikkje det myta mindre interessant. Det som er eit vesens poeng, er å sjå kva meiningar som ligg i myta, og om myta er eit haldepunkt for korleis folk i moderne Kathmandu relaterer seg til Bagmati.

Eg vel å presentere heile oversetjinga av sjølve genesen av Bagmati, slik den er nedskriven i Himavatkhāṣṭra, kapittel 86. Denne teksten er ikkje tilgjengeleg i andre språk enn sanskrit, men nøkkelinformant og professor Staneshwor Timilsina

ved Valmiki Campus, Tribhuvan University i Kathmandu, har oversett sentrale delar av Himavatkhaḍḍap, som omhandlar generer og myter i Kathmandu-dalen:

The Glorious Bagmati

The Legend on the Origin of Vāgmatā

Lord Brahmā was given the duty by Lord øiva to continue creation. For thousands of years he continued creating humankind by just desire. All these mind created beings became alike to Brahmājā and continued reading the Vedas and meditated forever. No body was going to make creation by sex. Brahmājā had to create each of them by his mind. Brahmājā was disappointed.

He started meditating øiva. He, by his free will, made the Ganges, started brooding there and started to follow the order of øiva, wearing Rudrākūa, bhaūma (ashes), keeping matted hair. He meditated, meditated, meditated.

øiva became highly inspired by his meditation and appeared in front of him. When øiva spoke to Brahmā, "Say your wish and I shall fulfil" a drop of water came out of the mouth of øiva and took shape of a river and started flowing. Seeing the river Brahmājā was so pleased that he gave the river the name Vāgmatā, which means "She who evolved of speech".

Brahmājā continued praising the river. He said you are the Brahma Sarasvatā. In the mid of Tretā and Dvāpara, you will be named Gaīgā Vāgdevā. He continued praising as "there is nothing which will not be fulfilled by taking bath on your waters, there actually is nothing, which will not be fulfilled by just touching or keeping a drop in mouth. You will be the auspicious of the auspicious rivers".

The Gods decided to descend to earth and to dwell there. They selected the place where øiva was abiding assuming the image of Liīgam, just on the lap of Vāgmatā and started dwelling there. The sages decided the same and the Apsaras decided the same. Thus, the parts of divinity manifested on earth and Nopal came into existence.

Myta skildrar mellom anna det nære relasjonen mellom tale/språk og elva. Brahma gav elva namnet Vagmati, "She who evolved of speech", frå spytten til Shiva. Dette sentrale utsnittet av Himavatkhaḍḍap syner også koplinga mellom Bagmati, Ganges og Saraswati:

*He (Brahma) said you are the Brahma Sarasvatã.
In the mid of Tretà and Dvâpara, you will be
named Gaigà Vâgdevã.*

Eigenamnet *Brahma Sarasvatã* er truleg lite brukt som namn på Bagmati i munnleg tale i Kathmandu i dag. Ingen av informantane nytta dette namnet for å namngi elva under feltarbeidet. Derimot skriv Colonel Kirkpatrick under si reise til Nepal i 1793 at elva er kjend både som *Bhagmutty* og *Bremha-serasutti*¹² (Kirkpatrick 1969).

Koplinga mellom elva og Gudinna Saraswati er også tydeleg skildra; Bagmati er Saraswati, den flyt i namnet til Saraswati. Sjølv om namnet Saraswati ikkje blir direkte hekta på Bagmati-elva, er medvitet om Bagmati som Saraswati høgst levande. Dette blir følgt nærare i kapittel 7; *Første spørsmål: Identifisering av meining knytta til Bagmati.*

Den følgjande setninga i sitatet, kor Bagmati heiter *Gaigà Vâgdevã*, inkluderer ein tidsdimensjon. Tretà og Dvâpara er namn på to tidsæraer i hinduistisk kosmologi. Verda eksisterer i syklusar, og kvar syklus er inndelt i fire tidsæraer, eller *yuga*. Kvar æra har namn etter dei fire kasta i indisk terningkast: Krita¹³, Tretà, Dvâpara og Kali (Zimmer 1962). Krita Yuga, den første æraen, er den perfekte tilstand. Tilsanden kan samanliknast med ein kropp som står støtt på fire bein. Under neste æra, Tretà Yuga, er ein fjerdedel av full moralsk styrke borte, kroppen kviler no berre på tre bein (etymologisk tyder Tretà *tre*, latin *três*). Dvâpara Yuga er neste æra, og er epoken som balanserer mellom det fullkomne og det ufullkomne, mellom lys og mørke. Dvâpara er utleia frå *dvi, dvâ* (latin *duo*), talet to, som viser til dei to resterande føtene som *dharmaen*, moralen, kviler på. Kali Yuga er siste æra, og tyder den mørke alder kor berre ein fjerdedel av *dharmaen* frå Krita Yuga eksisterer. *Kali* er i etymologisk tyding ”det verste av alt tenkelege”, utleia frå *kalaha*; strid, krangel, krig, splid. I denne æraen er mennesket på sitt moralsk lågaste stadium med alle dei tragiske konsekvensar det fører med seg. Denne tidsalderen tok til fredag 18.februar 3102 f.Kr., og varer i 432000 år. Dvâpara Yuga har dobbel lengde, 864 000 år, Tretà Yuga 1.296000 år og endeleg Krita Yuga 1.728000 år. Heile syklusen varer 4.320000 år, det tidobbelte av ein Kali Yuga, og er kalla Mahà Yuga, ”The Great Yuga.” For å halde fram litt i tidsdimensjonen: 1000 Mahà Yuga-syklusar – 4.320.000.000 år, er ein einskild dag for Brahma.

12 Relasjonen mellom Brahma og gudinna Saraswati blir skildra i fleire variantar i ulike Puranas. I enkelte skrifter er Saraswati dotter til Brahma, i andre ledsageren/kona (consort). I andre skildringar er Saraswati ei av Vishnu sine mange koner (Wayman 1977).

13 I Nepal er også Sapta Yuga brukt i tillegg til Krita Yuga.

Vâgdevã er samansatt av to ord, *Vâg* og *devã*. *Vâg* tyder tale, språk, og *devã* kan omsetjast med gudinne, ein *deity*. Etter legenda er altså Bagmati både kjend som Saraswati, og som Ganges (i den andre og tredje æraen i verdssyklusen). Felles for elvene Saraswati, Ganges og Bagmati er guddommeleg genese samt relasjonen til *Vâg*; alle elvene flyt i form av gudinna Saraswati, gudinna for tale og språk.

Legenda skildrar óg korleis Nepal oppstår som følgje av Bagmati sin eksistens. Gudane kom ned frå himmelen når dei såg det gode som var skapt: *Thus, the parts of divinity manifested on earth and Nepal came into existence*. Bagmati er her eit metonym på heile sivilisasjonen i Nepal. Omgrepet ”metonym” assosierer frå det singulære til det heile (Heradsveit og Bjørge 1992), frå til dømes ei einskild elv til ein nasjon, eit land. Hoota Ram Baidya trekk metonymet vidare og skildrar Kathmandu-sivilisasjonen som *The Bagmati Civilization*, (Baidya 1997) ettersom Bagmati er sjølv utgangspunktet, mytologisk og som vasskjelde for Kathmandu-dalen. Bagmati som metonymisk forestilling blir vidare diskutert i kapittel 8, ”Metaforiske Bagmati.”

Det er ikkje berre Nepal som har sitt mytiske opphav i ei elv. Ei parallell forestilling finn vi óg om India. Det ariske¹⁴ namnet for Indus-elva og sjølv dalen elva låg i, var Sindhu, som namna Hindu og India er utleia frå. Dette gjev ein indikasjon på den grunnleggande ontologiske meininga elva som opphav har på det indiske subkontinentet.

Informant Durga Prasad Dawadi, pensjonert professor i sanskrit ved Valmiki Campus, Kathmandu, uttrykkjer myta om Bagmati si genese slik:

Wagwati is originated from the mouth of Shiva. Lord Shiva laughed and some drops from his saliva came out and took shape of a river, a flood, and that is Bagmati. At that time when Bagmati came into existence, Lord Brahma and Vishnu were attendants. And because of that wag is Saraswati, the Hindu goddess of wisdom, and saliva came out of Shiva's mouth, it is the knowledge itself, so that knowledge is Bagmati.

Since the river is originated from Shiva, this is also called Shiva-Ganga. This is the second name. As all the major deities were attending and Saraswati were flowing, this is the most auspicious of the auspicious river. This is stated in the Shastras¹⁵, that the water from Bagmati is hundred times more pure than the water from Bhagirati (Ganges).

¹⁴ *Arisk* er eigentleg ein lingvistisk term, men har blitt brukt (og misbrukt) som kategorisering av eit folk, og endåtil ein rase.

¹⁵ *Shashtra* tyder vers, og henspelar til versa i vediske og post-vediske tekstar.

Dawadi skildrar tydeleg koplinga mellom Bagmati og Saraswati. *Wag* er Saraswati, gudinna for kunnskap og viten. *Wag* kom ut av munnen på Shiva og forma ei elv; elva er vitskap og er kunnskap i seg sjølv.

Bagmati i ontologisk og geografisk kontekst

Før eg utvidar fokus til Saraswati og Ganges, vil eg sjå nærare på myter som omhandlar opphavet til Kathmandu-dalen.

Dreneringa av Kathmandu-dalen

The legend on the Kathmandu Valley reflects man's perception of space and time, explaining how the geographical shape of a place influences his artistic and literary imagination.” (Acharya 1992).

Kathmandu-dalen si genese startar i vatn, både i naturhistorisk perspektiv og i myter. I naturgeografiske termar består dalbotnen av tjukke lakustrine sediment, som har lagt grunnlaget for jordbruk og dermed ein sivilisasjon. Dei lakustrine sedimenta indikerer at dalen ein gong har vore ein innsjø. Frå geologisk hald blir det påpeika at eit jordskjelv kan ha danna ei kløft ved Chobar, kor elva renn ut av dalen i ei relativ djup kløft. I buddhistiske myter nedskrive i til dømes *Swayambhu Purana*,¹⁶ var det Manjusri som med eit sverdslag gjennom Chobar drenerte innsjøen. Innsjøen er omtala som *Nag Dha* eller *Nag Rhada*, som tyder ”slangeinnsjøen”. I hinduistiske versjonar av legenda er det Krishna eller Vishnu (Krishna er ein av Vishnu sine mange inkarnasjonar) som svingar sverdet og tømmer dalen for vatn. (Sharma 1982/83, Madsen 2000).

Indus-Saraswati sivilisasjonen

Elva Bagmati kan ikkje berre sjåast i ein lokal kontekst. Vel er den geografiske lokaliseringa av Bagmati signifikant for elva si tyding i området; at elva er geografisk lokalisert der ho er, at ho spring ut frå den kjelden ho gjer, men elva må også sjåast i ein vidare og historisk samanheng. Samanhengen går via Ganges til Indus og mytiske Saraswati, attende til sivilisasjonen som oppstod i Indus-dalen for omlag 5000 år sidan.

Den indiske sivilisasjonen er den eldste kontinuerlig eksisterande sivilisasjon i følgje Greaves *et al.*(1993). Om ein med ordet ”sivilisasjon” meiner busetnad som delvis har

¹⁶ Eldste kjente kopi av *Swayambhu Purana* er datert til 1558 e.Kr. (CNAS 1982/83)

urbane sentra (kor dei fleste ikkje livnærer seg av jordbruk), med eit skrivesystem og med utvinning og bruk av metall, var dei tidlegaste sivilisasjonane i Mesopotamia og Egypt, om lag 4000 f.Kr. Tusen år seinare hadde sivilisasjonar utvikla seg i Indusdalen i India¹⁷, og omlag eit millenium seinare, 2000 f.Kr., i Kina. I geografisk utstrekning strekte Indus-Saraswati sivilisasjonen seg frå Indusdalen og øvre Ganges i nord til nær det som i dag er Bombay i sør. Av om lag 1600 registrerte busetnader som er datert til denne epoken, ligg 1200, over to tredjedelar, langs det som ein gong truleg har vore Saraswati. Indus-Saraswati sivilisasjonen gjekk under på grunn av at Saraswati tørka ut og vart borte.

Tradisjonelle teoriar hevdar Saraswati er Harahvati (Archosia) i Helmunddalen i det som no er sydvestlege Afghanistan (Hopkins 1895). Gjennom lingvistisk argumentasjon, kor *h* i avestan-språk blir *s* i sanskrit, blir Harahvati til Saraswati. Ei anna retning heller til at Saraswati er elva som i dag går under namnet *Ghaggar River* aust for Indus. Nyare teoriar har ved bruk av analyser av satellittbilete (LANDSAT), geomorfologiske analyser samt arkeologiske utgravingar funne eit paleoelvelveie med 1200 ulike busetnader langs leieta. Dette er sannsynleg Saraswati slik den er omtala i *Rigveda* (Kalyanaraman 2000). Desse nye funna har resultert i justering av omgrepet *Indus-sivilisasjonen* til *Indus-Saraswati sivilisasjonen*.

Klimatiske endringar og tektonisk aktivitet var avgjerande for lagnaden til Saraswati. Etter ei relativ fuktig periode mellom 8000 f.Kr. til 4000 f.Kr. vart dei klimatiske forholda tørrare. Konsekvensane var inntørking av innsjøar, mindre vassføring og aukande salinitet. Særleg to geofysiske hendingar for 5000 og 4000 år sidan reknast som avgjerande for Saraswati sin lagnad (ibid.). Elva *Chambal*, i dag *Yamuna*, som var ei sideelv til *Ganges*, endra kurs og drenerte vatn ut av Saraswati. Eit millenium seinare skifta *Sutlej* (*Satardu*), ei viktig sideelv til Saraswati leie, og drenerte i Indus i staden for i Saraswati. Med mindre vassføring hadde truleg ikkje elva kapasitet til å leie vatnet over store avstandar i aride områder, og tørka truleg opp på denne måten. Folketsetnaden busett ved elvebreddene til Saraswati vart tvinga til å migrere aust- og sørover. Flyttestraumen gjekk hovudsakleg austover mot Ganges og Yamuna. Immigrantane tok med seg bilete av den heilage elva Saraswati, ikkje berre som ei elv, men også Gudinne.

Lite er skriva i vedisk litteratur om korleis elva forsvann eller tørka ut, men i *Upanishadane*¹⁸ blir Saraswati si forsvinning poetisk skildra slik:

The gods wanted someone to transport "fire" or Agni to the sea. The gods entrusted the Saraswati River to perform this task. After gaining

¹⁷ I historiske skildringar omfattar her India heile det Indiske subkontinentet, det som i dag omfattar delar av Afghanistan, Pakistan, India, Nepal og Bangladesh.

¹⁸ Hindufilosofiske skrifter i dialog-form, komponert mellom det åttande og det sjettede århundret B.C., nedskriven om lag 1300 A.D

permission from her father Brahma, Saraswati gathered up all her waters, and formed a body. She then carried the fire to the sea.

Denne myta biletgjer også bindinga mellom elv og Gudinne. Elva opphørte å eksistere, medan Saraswati som Gudinne oppstod. Ein kan hevde at med denne myta gjekk Saraswati frå å vere ei heilag elv til ei gudinne. Singh og Nath (1999) skildrar endra status i gudinna Saraswati si mytologiske historie. I vediske tekstar var Saraswati ei guddommeleg elv meir enn ei gudinne. Neste steg var dei heilage rituala som vart utført på elvebredda, og identifiseringa av desse rituala nettopp i høve til elva Saraswati. Grunnlaget for rituala var hymner og vers komponert til Saraswati, og dermed kopling mellom elv og språk, elv og retorikk; *Vak*, gudinna for tale, retorikk og språk.

Dette er gjerne ein vel instrumentell måte å skildre eit komplekst og svært samansett fenomen som elva og gudinna Saraswati, men det gjev ei skisse over dimensjonar ved Saraswati, både som elv og gudinne.

I omgrepet *vak* ligg også ei vidare tyding som omfattar *kunnskap, vitskap, evner, handverk, dugleik og musikk* (ibid. s. 61), motstykket til uvit og ignoranse. Mange skildringar og hymner tileigna Saraswati i Rigveda er seinare konvertert til hymner til Ganges og Bagmati. Nøkkelinformant Staneshwor Timils ina skildrar korleis biletet av Saraswati eksisterer i Kathmandu-dalen:

“When Saraswati River stopped flowing, they had to go from here to there. They mainly chose the Ganges, the Ganga. And in their memory they had Saraswati, and they deified, you know deification, they deified Saraswati as the Goddess of wisdom. We worship Saraswati for Bidya¹⁹, right? All arts, such as music, all arts, fine arts, mathematics, all these types of knowledge. So, from a flowing river it is converted into a deity. Now you can find within Kathmandu Valley more than 50 images of Saraswati in different corners. And this Saraswati, the flowing river, converted into Saraswati, the speech river, the fountain of our speech, in which mainly the priest class used to sing the Vedas, the singing of the Vedas was compared with the flowing of the river. And when the Hindu people settled in the Kathmandu Valley, it was naturally to name the river they were accustomed to. And in their mind the river was just flowing the way the Vedas flows from the mouth of the priest. This is mainly the vibration of the mantras. So this river connotes the vibrations of the mantras and which connects the mundane with the supramundane of this earth by rituals, converting into some unseen qualities to tell you from this world to the heaven. This is how the concept of this river is.”

¹⁹ *Bidya*, hindufestival

Den heilage Bagmati si rolle og funksjon

The purity of this river (Bagmati), I cannot explain/express. I have even some texts in praise of Bagmati: "The power equals to me, Shiva saying, is Bagmati. Those who attend her do not have to go anywhere (they will get the final instant liberation/Shivahood)."

-Durga Prasad Dawadi

Rituell praksis i Bagmati er først og fremst assosiert med syndeforlating og reinsing av sinnet som ei førebuing til dimensjonen etter livet. Ved å ta heilag bad i Bagmati vil ein bli frigjort frå å bli gjenfødd som dyr eller som lågare kaste:

The people, who pay visit to me (Pasupati) after going to the top of the Mrgendrasikhara mountain, after drinking the [holy] water of the river Vagmati, will never be (born as) animals, O dvija (Brahman).

- *The Nepala -mahatmya, 1.29* (Acharya 1992)

Sjølv frigjeringa og kva ein blir frigjort frå, varierer med kva ritualer ein praktiserer og ikkje minst kor ein praktiserer ritene:

Those people who bathe in the water of the Bagmati and then visit you, Vatsala, and then who come to visit me (Pasupati), will be going to Kailasa.

- *The Nepala -mahatmya, 1.40* (Acharya 1992)

Vatsala tyder kjærleik, og er eit av dei mange namna på *Parvati*²⁰, Shivas kvinnelege følgje. Verset skildrar at ein kjem til *Kailash*, eit av himmelrika ein kan komme til etter frigjering frå reinkarnasjonssyklusen. Staden *Vatsala* viser til Parvati sitt tempelkompleks *Guyeshwori*, like nord for Shiva sitt eige tempel, *Pashupatinath*, jamfør kart, figur 4.1. Den som altså badar i Bagmati sitt heilage vatn, og som vitjar både *Guyeshwori* og *Pashupatinath*, blir frigjort frå reinkarnasjonssyklusen og vil få evig liv i *Kailash*, himmelen. *Kailash* er eit fjell i Tibet og viktig pilegrimsmål for hinduistar (så vel som Buddhistar), men også ei nemning på himmelen; eksistensen etter ein er frigjort frå reinkarnasjonssyklusen.

Den høgst verdsette og mest heilage lokaliteten i Kathmandu er *Pashupatinath*, sta den kor Shiva kom ned frå himmelen i form av eit rådyr. Shiva såg det var ein god plass, så god at han likestilte det med den heilage byen Varanasi i India og det heilage fjellet *Kailash* i Tibet.

Langs Bagmati, frå kjelda i Shivapuri til elva renn ut av Kathmandu-dalen ved Chobar, 31 km frå kjelda, finst 164 mindre og større religiøse åstader. Eigenskapene ved åstadane, kva ritual ein skal gjennomføre samt kva ein oppnår ved å gjennomføre

²⁰ På Hindi og Urdu tyder *Parbat* fjell, noko som også refererer til det heilage fjellet *Kailash*.

rituala er skildra i Himavatkhāṣaḥ. Informant Gautama, også han pensjonert professor i sanskrit, understrekar at vatnet i seg sjølv ikkje gjev tilstrekkeleg kraft eller heilagdom, men det er i kombinasjon med lokaliteten, ein heilag stad, at synergien mellom den heilage elva og den heilage åstaden skaper ei guddommeleg kraft:

“It is not only the energy of the water, not only the energy of that place, but the union add something else, the third component, the relation, and that gives the external power.”

På denne måten flyt ikkje berre Bagmati i Saraswati sitt namn, men ei ekstra kraft i kombinasjonen av heilag elv og heilage åstader langs elva gjev Bagmati ei eiga kraft og identitet som skil seg frå Saraswati og Ganges.

Gautama skildrar også kva funksjon eit heilag bad ved ein heilag lokalitet har:

Holy Water removes what we call [papa], vice (last/lyte). And, it is believed that this is in the scrawns (knoklane), this is in bone, and when one leads the water through the certain body, the [papa], the vice in the scrawn, in the bone, goes together with the dead one, and his body remains here. And water cleans the skin, but not only that, water cleans the bone by drinking the water. The particular water changes human thought, human belief. And so it is auspicious. Other waters do not carry this benefit, and is not regarded as auspicious. Cleanliness is equal, in the physical sense. All the waters, even from America, even from Europe. It can clean the physical body. But, spiritual cleanliness is something else. It cannot be gained by all the waters. It is possible from the river of Bagmati.

Slik Gautama forklarar det, er ikkje eit baderitualet kun eit ritual som førebur ein truande på ein god død, men også ei handling som reinsar kroppen og sinnet. Det heilage vatnet vaskar vekk syndene slik vatnet vaskar huda for skit.

Det viktigaste dødsritualet er sjølve kremasjonen, som bør utførast langs Bagmati. Den viktigaste lokaliteten for kremasjonar er *Pashupatinath*. Liket bør brennast så fort som mogleg etter at døden har inntruffe for å unngå rituell ureining. Ureininga går begge vegar, både for sjela til den avdøyde og dei levande i nærleiken av liket. Sjela til avdøyde er i ei liminalfase, ein posisjon som er svært utsett for åndeleg ureining. Likeins utgjer liket ein ureinande faktor for dei pårørande. Direkte fysisk kontakt skal unngåast. For å minske potensiell ureining både for sjela til liket og dei pårørande skal liket brennast snøggast råd.

I Kathmandu-dalen ligg dei fleste kremasjonsplattformane, *ghats*, langs Bagmati. Kor ein blir kremert er avhengig av kva *guthi* ein tilhøyrer. *Guthi* er ei eining som kan oversetjast til lokalsamfunn/storfamilie avgrensa geografisk, slik det vart skildra i

kapittel 3. Er *guthi*'en tilhøyrande til dømes Gokarna eller Shankamole blir liket kremert på ein av desse stadane.

Den døya nde skal helst, så sant det er mogleg, leggast på ein skråstilt stein, slik at føtene rører ved elva. Vatn frå elva skal også takast til munnen. Etter sjølve kremasjonen skal oska kastast i Bagmati, slik at oska blir ført med elva til Ganges og til Varanasi.

Om ein utvidar kontekst til Ganges, som har liknande funksjon som Bagmati sidan begge elvene flyt i Saraswati sitt namn, skildrar Zimmer (1962) frå *Brahmavaivarta Purana, Krisna-janma Khanda* at dei som utander nær Ganges vil bli frigjort frå alle deira synder, dei vil bli Shiva sine tenarar og opphalde seg ved Shiva si side. *Purananen* inneheld også tekstar om syndeforlating:

"She is the source of redemption... Heaps of sin, accumulated by a sinner during millions of births, is destroyed by the mere contact of a wind charged with her vapour... As fire consumes fuel, so this stream consumes the sins of the wicked."

Vatn i hindukosmologi

"In Indian tradition, water – as a substance without shape – reminds us of the potential (pralaya) that all things have before they assume name and form, before they become unalterable". (Darian 1978)

Vatn og symbolsystem knytta til vatn spelar ei framtrødande rolle i dei komplekse mytane og symbolsystema i hinduismen. Det kan syne som det er eit tilsynelatande utømmeleg reservoar av meiningar knytta til vatn.

Baartmans (1990) spør seg korleis vatn som symbolsystem relaterer seg til mennesket og mennesket sin eksistens. Før livet tek til er ein tilstand av harmoni, uskuldig harmoni. I motsett ende, når livet tek slutt, nøter livet den endelege kvile, endeleg perfeksjon, som også er ein tilstand av ultimat harmoni. I mellom desse to punkta strever mennesket med å relatere seg til livet som eit bindeledd mellom desse tilstandane. Dette reiser eksistensielle spørsmål, eit stort "Kvifor?". Vatn, som har eigenskap til å gje liv, og eigenskap til å vaske vekk synder og føre bort oska til den avlidne, gjev den badande ein tilstand av re-kreasjon, mennesket vaskar bort synd og smerte, og oppstår som ein nyfødt igjen. Dette, hevder Baartmans, gjer at dei grunnleggande eksistensielle spørsmåla, eller smerta, blir lettare å bere, og kanskje endåtil forståeleg.

Baartmans si skildring av relasjonen mellom mennesket og vatn kan virke noko vulstig, men likevel gjev det meining i den forståing at det abstraherer over myter og

vassymbolikk som eksisterer i hindumytologi, og gjev ei generell framstilling av vatn og menneske i hindukosmologi.

På det meir konkrete planet er ofte grunnlaget for den kosmologiske tydinga av vatn hjå hinduistar dei tidlege vediske tekstane, med *Rigveda* som den mest sentrale.

*Within the Waters – Soma has told me,
are all medicines that heal,
and Agni who blesses all.
The waters contain all medicines.*

Rigveda, 1.23.20 (Vidyalankar 1998)

Når vatn er nemnt, er Saraswati også nemnt, slik at vatn nærast blir eintydig med Saraswati:

Without Saraswati, water cannot exist.

– Stanehswor Timilsina.

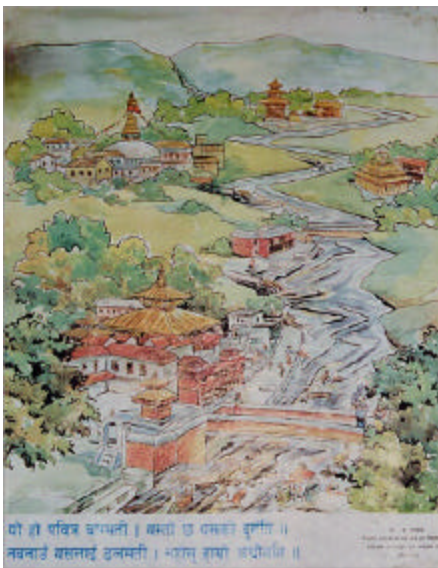
Dette sitatet blir grunngeve med den tilstanden dei ariske klimaflyktingane var i etter at Saraswati tørka opp; nemleg at alt vatn, alt anna rennande vatn rann i namnet til Saraswati for å kompensere tapet av Saraswati. Ut frå dette inneheld vatnet to dimensjonar, vatn i seg sjølv som fysisk vatn og spiren til liv, *the possibility of life*.

Informant Gautama nemner *Shivana*, som tyder ”liv” i sanskrit som eit synonym til *apa*, sanskrittermen for det universelle omgrepet ”vatn”. Vatn er liv, og liv er vatn. Livet oppstår frå vatn og går attende til vatnet i døden. Vatn er eit bindeledd mellom det verdslege og det heilage, mellom liv og død. For å bli åndeleg rein av vatn kan ein skildre ulike steg, i følgje Gautama. Første steg er sjølv sansinga av vatnet med auga; å sjå det. Om ein ikkje kan fysisk røre ved vatnet kan ein bli åndeleg rein berre ved å sjå det heilage vatnet. Neste steg er ved å tangere, å røre ved vatnet, deretter drikke det, og endeleg bade i vatnet. Rennande vatn har ein reinare og meir heilag status enn vatn i ein innsjø.

Frå generelle førestillingar om vatn blir meining som ligg i symbolsystem knytta til vatn tilpassa lokale kontekstar. I Kathmandu-dalen er enkelte lokalitetar meir heilage enn andre grunna mytiske førestillingar om lokaliteten og kva guddommelege eigenskapar lokaliteten har, som saman med vatnet, elva, skaper ei opphøgd meining.

6. Institusjonelle Bagmati

Dette kapittelet er inkludert i oppgåva for å syne diskursen om Bagmati som har funne stad, og som enno pågår i Kathmandu. Diskursen eksisterer på ulike nivå; på gateplan, i organisasjonar, i media og institusjonalisert på den kommunale og nasjonale politiske agendaen. Eg vil skissere dei viktigaste organisasjonane og institusjonane som har fokusert på forureiningsproblematikk og Bagmati dei siste tiåra, samt prosjekt som har blitt implementert.



Biletet (figur 6.1) er henta frå ein plakatt (desember 1999) plassert ved Guyeshwori, tempelkomplekset rett nord for Pashupatinath. Den lyriske plakatteksten er:

*Yo ho Pabitra Bagmati
Hesto chha yesko durgati
Nabanaaun yeslaai dhalmati
Nahos hamro durgati*

Fritt oversett tyder det:

”This is the holy Bagmati
Such has its ill fate become
Let us not turn it into a sewer
otherwise our fate will descend together with
it.”

Figur 6.1 Kampanje for å skape medvit om Bagmati. Kampanja er leia av Pashupatinath Development Trust

Politisk medvit siste 20 år

Under feltarbeidet gjekk eg gjennom tidskriftet Himal sitt samla arkiv frå Vol.1 i 1987 fram til februar 2000. I tillegg gjorde eg søk i dagsavisene *Kathmandu Post* og *The Rising Nepal* i den same tidsperioden. Gjennom heile perioden vart det skriva mykje om Bagmati og den stadig meir fysisk ureine elva, og særleg perioden frå 1988-1994 var situasjonen til Bagmati eit svært heitt tema, om ein skal måle etter talet på innlegg og reportasjar. I åra etter denne perioden har det jamleg vore skriva om temaet, men ikkje i same omfang som i åra før. Informant Kishore Nepal seier det slik:

It was a very hot topic, 10 years ago. The only person who was very much concerned of Bagmati River was Mr. Hoota Ram Baiyda. He was the only person who was sincere and honest to promote this Bagmati Campaign. There were several NGO's again trying to exploit the Bagmati river. Just to increase their own bank balance. Mr Baiyda was the only one who tried to do some work. Now, at present, it is not an issue for NGO's, because there is not much money in the Bagmati.

Kishore Nepal (profilert journalist gjennom 25 år og no statsministeren sin private rådgjevar) nemner Hoota Ram Baiyda som den einaste oppriktige Bagmati-aktivist. I 1992 starta han kampanjen *Save Bagmati Campaign*, ei grasrotrørsle med mål om å auke medvitet blant folk om tydinga av Bagmati og den pågåande ureininga av elva. Det politiske klimaet hadde endra seg. Panchayat-systemet hadde blitt erstatta med demokrati, og det var mogleg å etablere politiske organisasjonar utan å bli rettsleg forfølgd. *Save Bagmati Campaign* var meint å vere meir ei folkerørsle og ei haldningsskapande kampanje enn ei politisk rørsle. Møta samla så mykje som 3-4000 menneske. Eit viktig mål for kampanjen var å bringe tilbake elvespegelen, heve elva, slik at ikkje *ghat*-plattformane ligg tørrlagde. Dette skulle gjerast ved å konstruere små, billegge damanlegg langs elvelaupet. Men kampanjen hadde ei relativ kort levetid, også på grunn av innblanding frå utanlandske interessar:

Erlend: You founded the Save Bagmati Campaign. When did you start the campaign?

Hooteram Baidya: Almost 10 years ago. And it survived in 2 years, and it died.

E: Why did it die?

HB: I don't like to tell you.

E: OK.

HB: Just this I will tell you. Very short: Because of white men's interference in our culture. OK. That's enough. White men's interference in our culture. OK?

HB: Game over... it could not function well because the foreigners wanted to exploit the organisation. And bribe the organisation. Any

bad word that you can use. They wanted to do everything in European style. Not in the oriental style, but in the occidental style. OK? They were not interested in Bagmati. They were interested in the heritage along the Bagmati. Away from the main river. Still, they wanted to help Bagmati Campaign. So, there were some different opinion between some of my friends and other friends, who insisted that they would like to work, or they would help the foreign agency. Our group was an activist group, not a NGO, not a consultancy NGO. We were not a consultancy NGO. We were not designing ourselves to earn money. We wanted a campaign. So there were some people who were more interested, not as consultants, but as a helping hand to foreign agencies. I'm not going to a fancy foreign agency; we did not design that kind of policy. We said we would be activists. So, when activists go for money, then it cannot function. The whole policy has to be changed. It becomes like some of the usual NGO in this country, there are several thousands NGO's, we do not know the total number. It is like the universe. How many stars are there? It is very difficult to find out how many there are. Somebody estimated 15 000, and now they have come down to seven thousand. And out of 7000, we do not know how many who are really active. And out of the active ones, how many are activists? Not working for money? When we designed it, we did not work for money, we saved the environment of the Bagmati, and let other people do it, but we were working just as an interest creator, creating interest among people, making them aware what we are loosing. OK? So, that is one of the reasons why it stopped. It could not function, there were leadership, so when a group is lost, it loses its leadership.Have you ever heard: The battle was lost because the needle was lost?

E: The battle was lost because the needle was lost? No.

HB: No?! Horseshoe nail!

Utanlandsk innblanding splitta gruppa. Fraksjonar av kampanjen omfamna utanlandsk interesse og gjekk inn i konsulentarbeid for oppretting av ein FN-park langs Bagmati samt eit tempel-restorasjonsprosjekt kalla *Teku-Thapatali Research Group* leia av engelske arkitektar. Både FN-parken og restorasjonsprosjektet leia merksemda bort frå hovudproblemet, nemleg elva Bagmati sin degraderte status i følge Baidya. Madsen (2000, s. 85) siterer Baidya:

“Fremmede funding people skal advares om, ikke at pille ved våre hellige steder.”

Baidyas sin visjon for å endre Bagmati sitt noverande elvelaup er å bygge rimelege, låge terskeldammar som vil generere større akkumulasjon av sand og silt. Dette vil vere eit tiltak for å heve vasstanden ved at det akkumulerast sand og silt i det noverande smale elveleiet. Dette vil vere eit første steg i å få vatnet tilbake til ghat-plattformane, og dermed få ei levande elv som igjen kan nyttast rituelt.

Eit av hovudargumenta ved kampanjen var å skape medvit blant folk samt demokratisering av avgjerder som omfatta Bagmati:

What is needed is awareness, that kind of education. And that does not come by school, but from door to door, making people aware. Discussion. Transparency. Democracy. If you have a problem, why don't you got together and discuss in open form, in transparent form? In the local communities. And let everybody know what everybody says. And understand the problem and come to a solution. Because it is a pressing need. Now, what has been done in the river system by now; no democracy is there. Somebody decides, and it is implemented. The Asian Development Bank and the Kathmandu Nagarpalika (Municipality) and the Government, they discuss about it, but it never came to our level. I'm a man on the street. I am responsible for a small decimal part, maybe a million part of the pollution in the river. But I should have been consulted, I should have that voice. I should know their complains, and how I can cooperate whit them. And they also should know what is mine complains, why I have a complain, what is the meeting point. That means a lot. So, once we have that kind of thinking, once we have that part approved, most of the problem of the pollution of the Bagmati River system will be solved.

I forvaltinga av Bagmati er det ei rekke politiske institusjonar som har hatt tyding for elva.

Pashupatinath Development Trust

Stiftinga *Pashupatinath Development Trust* (PPDT) vart oppnemnt i 1986 av kongen og regjeringa. Styresmaktene såg behov for ein organisasjon som kunne forvalte området kring Pashupatinath. Stiftinga prioriterer i første grad tempelkomplekset Pashupatinath, deretter generell "environmental protection" av området, og til slutt å hindre at Bagmati blir ureina frå kjelder i området. PPDT har utarbeidd ein masterplan som inkluderer totalkostnader på restaurering av tempelkomplekset, naturforvaltning av skogsområdet samt reinsing av Bagmati. Planen har eit budsjett på 57 mill. US\$, men er ikkje blitt godteken av regjeringa på grunn av manglande finansiering.

Bagmati Basin Water Management Strategy & Investment Program (1994)

Verdsbanken finansierte ein rapport utført av eit kanadisk (Stanley International), eit britisk (Mott-MacDonald Ltd.) og eit nepalesisk (East Consult (P) Ltd.) konsultentselskap. Rapporten med den samansette tittelen *Bagmati Basin Water Management Strategy & Investment Program* (BBWMSIP) vart utført på oppdrag av den nepalesiske regjeringa, og har lagt føringar for forvaltning av dreneringsbassenget Bagmati. Rapporten, som tel meir enn 1000 sider, er ein grundig gjennomgang av ulike aspekt knytta til vassdraga i Kathmandu-dalen. Rapporten tek mellom anna føre

seg ulike faktorar som påverkar vasskvaliteten og helsemessige implikasjonar. I tillegg foreslår rapporten ulike tiltak og program særleg knytta til industriutslepp og reinsing av kloakk for å betre situasjonen i Bagmati.

Bagmati Area Sewerage Construction/Rehabilitation Project (1997)

I etterkant av *Bagmati Basin Water Management Strategy & Investment Program* har den statlege institusjonen *Bagmati Area Sewerage Construction / Rehabilitation Project* blitt etablert for å iverksetje nokre av tiltaka rapporten legg fram. Prosjektet har ei tidsramme på 25 år, og er i første omgang geografisk avgrensa til øvre Bagmati, frå Tilganga - Pashupatinath i syd til Gokarna i nord, sjå kart, figur 1.1 og 4.1.

Prioriterte mål er å konstruere avlaupsnett frå Gokarna til Tilganga, konstruksjon av avlaupstunnel frå Guyeshwori/Tamra Ganga til Tilganga syd for Pashupatinath, samt konstruksjon av kloakkreinseanlegg. Når desse måla er nådd, er neste steg i prosjektet å konstruere 12 meter breie grøne belte på elvbreddane og deretter 8 meter breie vegar frå Gokarna til Tilganga. Vidare vil det bli utarbeidd ein masterplan for avlaupskonstruering frå Shivapuri oppstraums til Chobar nedstraums (HMG 1998).

I etterkant av feltarbeide t, i desember 2001 vart arbeidet med avlaupstunnelen, 453 meter i lengde og 2 meter i diameter, fullført. Kloakk frå Gokarna til Tamra Ganga/Guyeshwori vart leia inn i ein reinsestasjon og i tunnel som drenerer ut i Bagmati ved Tilganga, sør for Pashupatinath, slik figur 6.2 illustrerer. Dermed vil det viktigaste tempelet og pilegrimslokaliteten i Nepal bli skåna for mykje av ureininga.



Figur 6.2 Avlaupstunnel frå Guyeshwori til Tilganga

Midweek Post (16.01.02) rapporterer om verknaden ved tiltaket, og skriv at vatnet ved Pashupatinath er blitt krystallklart etter at reinsestasjonen og avlaupstunnelen er teken i bruk. Artikkelen seier ingenting om korleis tilstanden i elva er ved Tilganga, der tunnelen munnar ut i Bagmati igjen.

Sjølv om det nyleg er gjort forbetringar med kloakknettet er lite gjort med utslepp frå industrien. Gjennom *Environmental Protection Act* frå 1996 vart industrien pålagt å reinse utslepp i elvene. Dette påbodet er ikkje blitt følgt opp, korkje frå industrien sjølv eller frå regjeringshald (ibid.). Informant Shekar Adikhari, sivilingeniør hjå *Bagmati Area Sewerage Construction / Rehabilitation Project*, set óg sin lit til at industrieiningar, som slepp store mengder kjemisk avfall i elva, ryddar opp på eigenhand:

First awareness has to be raised among the population. Each and every house must join in our program, in our sewer lines. If each building can be connected to the lines, then it will work. We are only trapping domestic sewage, the latrine sewage. We are not trapping runoff sewage, the drainage. And the second thing, we are implementing two types of treatment systems, primary treatment and secondary system. The industries also produce chemical effluents, and this kind of outlets has to be treated in their own courtyard. Only then our treatment plants will work. Our units will only be mechanical, and it has to be distinguished from chemical units.

Ikkje alle hushald er knytta til kloakknettet. Mange huseiningar har latriner med avløp som går direkte i bakken. Avrenning frå desse til dreneringsårene kan ikkje kontrollerast. Å auke det kollektive medvitet kring temaet ureining er eit sentralt poeng for prosjektet. Særleg kvinnene er viktige i arbeidet med å etablerte medvit om temaet.

We have two awareness programs. One for the industry group. The chemical industry. We do organize mass meetings, meeting with key-informants with information on treatment of their own effluence in their own courtyard. The second message we send to the local people, to the inhabitants. Join your latrines to our plan, to our pipes, don't send it directly to Bagmati River. In the office we have a lot of motivators for this kind of work. We don't have male motivators, we only have lady-motivators. Because people listen to women. They have soft voice, and people are more attracted to listen to ladies than men. We are employing lady-motivators at this project. Ladies are more attracted by the people. We employ young women. More knowledge is created by the teenagers. If the teenagers learn, they tell their parents.

BOKS 3

Det finst allereie reinseanlegg langs elveåranane i Kathmandu-dalen. Totalt finst det ti reinseverk, dei fleste langs Bagmati, i tillegg til *Bishnumati* og *Manohara* i Bakhtapur. Av desse ti er det berre fire som er i funksjon, i følgje Kathmandu Post (16.10.99). Avisa refererer til eit døme på bistandsprosjekt kor kommunikasjonen tydeleg ikkje har vore tilstrekkeleg. Verdsbanken finansierte i 1974 ein reinsestasjon, *Khodku Waste Water Treatment Plant*, som skulle reinse kloakk frå kjerneområdet i Kathmandu. Reinsestasjonen, som ligg ved Bagmati, har vore ubrukt sidan den vart bygd. Den funksjonelle årsaka er at det ikkje er lagt fram straum til skuret som styrer reinsestasjonen. Ein på-brytar finst på veggen, men straumen er ikkje kopla til.

Generelle tendensar

Kring 1990 er det grovt estimert at det var om lag 15000 ulike frivillige organisasjonar (NGO) i Nepal. Nokre påstår talet var godt over 20000. I dag er det omlag 7000 att, i følgje informant Hoota Ram Baidya. Mange frivillige organisasjonar som jobba mot miljørelaterte spørsmål i Kathmandu-dalen fekk midlar kanalisert frå utanlandske bistandsorganisasjonar. Generelt sett var det lettare å få økonomisk støtte til miljørelaterte tema i denne tidsperioden enn kva det var mot slutten av tiåret. Når det gjeld det spesifikke emnet Bagmati, kan det synast som om emnet har tatt steget frå å vere populær NGO-verksemd til å bli politisk institusjonalisert. Rapportar og aktivitet frå frivillige organisasjonar har sett fokus på ein problematikk som sidan har blitt institusjonalisert. Dette kan sjåast i samanheng med Brundtland-kommisjonen, kor nettopp institusjonalisering av NGO-aktivitet i miljøsektoren var eit hovudpoeng. Tiltak som har vore påpeika av NGO's på byrjinga av 90-talet er no agenda for statlege institusjonar, særleg *Bagmati Area Sewerage Construction/Rehabilitation Project*. Eit anna prosjekt som truleg vil bli gjennomført er *Melamchi Water Supply Project*, kor vatn skal bli leia frå eit vassdrag over i eit anna.

Melamchi Water Supply Project

I 1988 vart første rapport om alternative drikkevasskjelder for Kathmandu utarbeidd (Dixit 1992). Eit britisk konsultentselskap konkluderte med at blant 20 omkringliggende vassdrag var *Melamchi Kohla* nordaust for Kathmandu-dalen best eigna. 13 år seinare, i 2001, er Melamchi-utbygginga vedtatt, med stønad frå blant anna norsk bistand.

Ein 26 km lang tunnel, 2,5 m i diameter, skal leie vatn frå Melamchi-vassdraget og over i Bagmati dreneringsbasseng. Prosjektet skal etter planane vere ferdig i 2007, og har ei kostnadsramme på 464 mill. US\$ (Spotligh 04.01.01). Finansielle kjelder er i hovudsak Asian Development Bank, Verdsbanken, OPEC, Japan, nordiske land samt

den nepalesiske regjeringa. Det førebuaende planarbeidet er blitt utført av Norplan, og NORAD yter 223 millionar NOK til prosjektet (Aftenposten 24.02.01). Prosjektet inkluderer eit reinseanlegg samt utbygging av distribusjonsanlegg av drikkevatnet. Mange informantar set lit til Melamchi-prosjektet som medisin mot tilstanden i Bagmati. Informant Kishore Nepal seier det slik:

When Melamchi water will come to Kathmandu, then Bagmati water will be released to itself. ...The Bagmati will be free. Drinking water and irrigation will be provided by Melamchi. The main water, the source, will flow to Bagmati. Then we can hope something.

Vasstanden i Bagmati vil auke som følgje av Melamchi-prosjektet, ettersom drikkevatn og vatn til irrigasjon frå Bagmati vil bli frigjort. Vona er at Bagmati skal nå sine gamle breidder og reetablere vasspegelen ved *ghat*-lokalitetane.

7. Første spørsmål: Identifisering av meining knytta til Bagmati

Med den kontekstuelle ramma som hittil er skissert er det rimeleg å hente fram problemstillingane og freiste å setje dei inn i ein analytisk samanheng. For å etablere ein samanheng mellom problemstillingane og det empiriske materialet er det naudsynt med eit teoretisk rammeverk. Teorien er verktøyet som legg til rette for eit analytisk løft på bakgrunn av det empiriske materialet. Teoriramma som problemstillingane blir drøfta ut frå blir òg presentert i dette kapitlet.

Eit tilbakeblikk til byrjinga av oppgåva minner om utgangspunktet, nemleg det basale forholdet i geografi; korleis mennesket forholder seg i og til naturen. Før vi går vidare med informantane sine oppfatningar av naturobjektet og kulturfenomenet Bagmati kan det vere høveleg å setje ulike måtar å oppfatte naturen inn i ein kontekst.

Oppfatningar av naturen

I problemstillingane spør eg korleis folk oppfattar elva Bagmati, altså korleis eit fenomen i naturen blir oppfatta.

Rappaport (1979) hevdar eit grunnleggande problem i studiet av mennesket og natur er avviket mellom dei kulturelle bileta av naturen forskaren versus informantane har, og korleis informantane faktisk organiserer naturen. Rappaport løyser dette ved å skissere to ulike modellar som forskaren må førebu i studiet av mennesket i naturen,

ein kognitiv modell og ein operasjonell modell. Den kognitive modellen skildrar kunnskap og ontologi om naturen og omgjevningane som folk, eller informantane, innehar. Den operasjonelle modellen skildrar det same økosystemet med dei metodar og omgrep som ligg i vitenskapen. Vi kan sjå samanhengen med diskursen om *etiske* og *emiske* nivå, tidlegare skildra i kapittel 2. Det emiske nivået i Rapport si inndeling er den kognitive modellen, altså den oppfatninga av naturen som informantane har. Det etiske nivået er kor forskaren skal freiste å omgrepsfeste informantane sine kognitive, emiske oppfatningar. Dette er eit metodisk-teoretisk grep som er verdt å vere medviten, og som er nyttig for å unngå å trekke sine eigne kulturelle oppfatningar og bilete om naturen inn i forskingsprosessen. Men er det tilstrekkelege grep for å leite fram ulike oppfatningar av naturen?

Homo faber versus homo mysticus

Sharma (1994) skisserer eit skilje mellom *orientalsk* og *occidentalsk* rasjonale. Skiljet går mellom eit vestleg teknokratisk paradigme versus eit orientalsk tradisjonelt hinduparadigme. Gyawali (1989) tek i bruk termane *homo mysticus* og *homo faber* for å illustrere dette skiljet. Essensen i denne drøftinga er at ulike oppfatningar av naturen har kulturelle - og ontologiske føresetnader. *Homo mysticus* skil mellom ei ekstern verd, *naturen*, og ei intern verd, *kulturen*. Mennesket er i stand til å kontrollere den interne verda, medan sjølve det som omgir mennesket, naturen og sjølve verdsaltet lev i sine eigne syklar utan at mennesket er i stand til å påverke. *Homo faber*²¹ rasjonalisten, er tufta i europeisk kristen tradisjon kor naturen tener mennesket. *Homo faber* ser den eksterne verda som eit potensiale og som ein arena for menneskeleg modifisering og kontroll.

Denne tankemodusen kan følgjast attende til antikken samt til gamlestamentleg litteratur. Descartes oppretthaldt i seinmiddelalderen dette synet og uttrykte mennesket som naturens herre og eigar. I nyare tid har Lynn White (1967) teke eit kritisk oppgjær med denne tradisjonen og koplær occidental (vestleg) konseptualisering av naturen og økologisk krise. White hevdar at grunnlaget for økologisk krise nettopp botnar i fundamentale verdier i kristendomen (ibid. s. 1205). I kristen (så vel som i jødisk og islamsk) tradisjon er mennesket overlegen andre skapningar, og naturen er først og fremst skapt for å tene mennesket. Den jødisk-kristne tradisjonen er sterkt antroposentrisk og fundamentert på eit dualistisk forhold mellom menneske og natur. 1. Mosebok kap 1, vers 27-28, seier det slik:

Då sa Gud: ” Så skapte Gud mennesket i sitt bilete, i Guds bilete skapte han det, til mann og kvinne skapte han dei. Og Gud velsigna dei og sa til dei: ”De skal veksa og aukast, fülle jorda og leggja henne under dykk. De skal råde over fiskane i havet og fuglane under himmelen og alle dyr som det kryr av på jorda!”

²¹ uttrykkjet er henta frå den sveitsiske forfattaren Max Frisch.

Asiatisk religion, som hinduismen og buddhismen, står i klar kontrast til denne dualiteten, kor mennesket er integrert som ein del av ein heilskap; naturen (Pedersen 1995). Dette synet står òg i kontrast til Gyawali sitt syn på den orientalske livsverda, *homo mysticus*, som skil mellom ei intern verd, kulturen, og ei ekstern verd, naturen. Skiljet til Gyawali går i hovudsak på kontroll av naturen, kor den interne verda ikkje påverkar den eksterne verda. Likevel er mennesket, den interne verda; kulturen, ein del av ein heilskap; naturen. Desse to versa frå to ulike vediske skrifter illustrerer relasjonen mellom mennesket og naturen i vedisk tradisjon:

*O Mother Earth
Let Thy bosom be free
From sickness and decay.
May we through long life
Be active and vigilant
And serve Thee with devotion.*

Atharva. 12.1.62 (Vidyalankar 1998)

*Live in complete harmony with Nature,
Experience the grace of God in the Splendour of the universe.
Yajur. 34.37 (ibid.)*

Eit nærare blikk på korleis vatn er uttrykt i religiøse skrifter illustrerer eit natursyn kor mennesket er underlegen vatnet:

*You Waters who rule over precious things
and have supreme control of men,
We beg you, give us healing balm.*

Urje datatana (Baartmans 1990)

Omgrepsparet *homo faber* og *homo mysticus* fangar inn skilnad i oppfatning av naturen basert på vitskapeleg tradisjon og ontologi. Kvifor er det viktig å gjere greie for ulike konseptualiseringar av naturen? Bagmati er både eit kulturelt symbol og fenomen, og ein representasjon av naturen. Når vi no skal rette fokus mot Bagmati som naturobjekt, symbolsystem og kulturfenomen, er det viktig å ha klart for seg nokre basale oppfatningar om korleis mennesket konseptualiserer naturen.

Meiningsaspektet

Lat oss vende attende til den første problemstillinga. Det grunnleggande spørsmålet omhandlar eventuell endra oppfatning av elva Bagmati:

Har den fysiske degraderinga av Bagmati endra folks oppfatning og konseptualisering av den heilage Bagmati?

Korleis skal ein gripe fatt i denne problemstillinga? Oppfatning og konseptualisering av eit fenomen har med korleis mening blir etablert. Meiningsdimensjonen i sosialt liv har i samfunnsvitskaplege fag særleg blitt vektlagt i nyare fransk og europeisk teoritradisjon. Ved å vektlegge språk, kommunikasjon, teikn og symbol som meiningsberande einingar har strukturalistar, post-strukturalistar, lingvistar og semiotikarar opna for studiet av mening.

Kva mening konstituerer folk om den heilage elva Bagmati, og korleis kjem dette til uttrykk? I eit forsøk på å finne svar gjeld det å nytte eit verkty som med ulike grep trekker meininga ut av empirien. Semiotikk kan vere eit slikt verkty.

Semiotikk

A sign is something
by knowing which
we know something more
- Charles Sanders Peirce

Semiotikk er vitska pen om teikna. Sjølve termen ”semiotikk” er avleia frå gresk *semion*, som tyder ”teikn”. Fagretninga utgjer både ei teoretisk referanseramme og ein metodisk analyseteknikk, ettersom tolking av ulike teikn er kjelda til semiotisk teori. Eg ser semiotikk som ei relevant og interessant teoretisk retning for å fange opp dialektikken mellom natur (objekt) og samfunn, og dermed som ei dynamisk geografisk teoretisk retning. Ved å nytte semiotisk teori kan ein gripe om det fysiske objektet, Bagmati, samt dei sosiale rammene som er knytta til objektet.

Utviklinga av semiotikk som vitskap starta med lingvisten Sussure (semiologi) og filosofen Peirce (semiotikk) i byrjinga av det 20. århundre. Sussure definerte teiknvitskapen som: ”*the science of the life of signs in society*” (Sussure 1974). Eit teikn er noko som står for noko anna, korrelasjonen mellom eit uttrykk og eit innhald. Ei semiotisk tilnærming i forskningsprosessen tillet systematisk analyse av symbolske system. Det er ein teoritradisjon som gjer tydeleg den kulturelle konteksten for menneskeleg åtfærd og som prøver å avdekke det konvensjonelle og umedvitne som

ligg i all kommunikasjon. Semiotikken er slik sett oppteken av kollektiv mening kor meiningsproduksjonen er historisk og kulturelt forankra (Heradstveit & Bjørge 1992).

Hjelmslev (1961) uttrykkjer på grunnlag av Saussure si tenking at eit teikn er i første instans komponert av eit fysisk uttrykk, eit ord, lyd eller gjenstand samt eit innhald som kompletterer meininga i uttrykkjet. Innhaldet blir på denne måten det mentale omgrepet eller ideen som uttrykkjet referer til. Grafisk kan teiknet i Saussure/Hjelmslev si tenking sjå slik ut:



Figur 7.1 Saussure si inndeling av teiknet

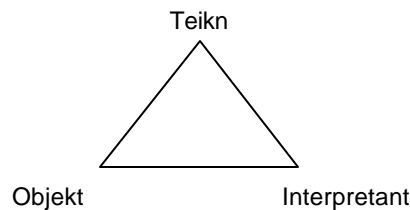
Teiknet er organisert i kodar, eller meiningssystem. Dette er dei underliggande kulturelle konvensjonar som gjer det mogleg å kople uttrykk og meining. Fiske (1982) skildrar konvensjonar som "the social dimension of signs." I dette legg han den felles forståinga brukarane har av teikna som gjer kommunikasjonen av teikn forståeleg. Teikn utan denne konvensjonelle dimensjonen vil ikkje vere kommuniserbare. Dømevis fungerer ironi berre i grupper som har dei same konvensjonane og forståinga av at det som blir ytra ikkje er meint bokstaveleg, men i ei ironisk tyding.

Den teoretiske utfordringa er å gå frå lingvistikk til geografi, frå språk til objekt. Saussure si framstilling av teiknet kan vere nyttig, men den strukturelle modellen med utgangspunkt i språket famnar ikkje meir enn nettopp språket, eller teksten. Kva med objektet? Korleis inkluderer vi objekt dimensjonen i teiknvitskapen? Dette bringer oss over til Charles Sanders Peirce, den andre sentrale teoretikaren i utviklinga av semiotisk teoritradisjon.

Peirce sin semiotiske triade

C.S. Peirce (1839-1914) modifiserte Saussures strukturelle tankegang og inkluderte semiotikk til ikkje-lingvistiske fenomen. Medan Saussure i hovudsak konsentrerte seg om korleis teikn, uttrykt som ord, var relatert til kvarandre, utvida Peirce fokus ved å inkludere objektet. Målet til Peirce var å avdekke meining gjennom det strukturelle forholdet mellom teikn, menneske og objekt. Teikn som ikkje har menneskeleg eller intensjonell avsendar kan analyserast i ein semiotisk modell, så lenge det er ein menneskeleg mottakar som tolkar teiknet. I denne tankegangen kan alt vere teikn. Fokus er korleis vi tillegg ting og tilstandar rundt oss meining (Heradstveit og Bjørge 1992). Peirce uttrykkjer teikn som:

"A sign is something which stands to somebody for something in some respect or capacity. It addresses somebody that is, creates in the mind of that person an equivalent sign, or perhaps a more developed sign. The sign which it creates I call the interpretant of the first sign. The sign stands for something, its object." (sitert i Fiske 1982, s. 45 etter Zeman 1977).



Figur 7.2 Peirce sin semiotiske triade

Interpretanten er i følgje Peirce den semiotiske storleiken som gjer oss i stand til både å tolke og bruke teikn i ein konkret kommunikasjonssituasjon (Kittang 1984). Peirce sjølv kallar interpretanten "the proper significate effect", eit mentalt konsept produsert både av teiknet og av mottakaren si erfaring med objektet. Sagt i andre ordelag: Interpretanten er den meininga som blir produsert i møte mellom teiknet og brukaren av teiknet (aktøren), basert på aktøren si erfaring med objektet. Interpretanten av teiknet som står til objektet "elv" vil vere ulik etter ulik erfaring (*heilag elv*, *forureina elv* eller *heilag/forureina elv*) brukarane av teikna (aktørane) har til objektet.

I ei forenkla framstilling kan gjerne Peirce sitt interpretantomgrep erstattast med aktør. Omgrepet aktør kan avklarast som ei handlande eining, i form av eit individ eller ein korporasjon (Hylland Eriksen 1993). Aktøren peikar eksplisitt til subjektet, medan omgrepet interpretant er eit møte mellom subjekt og teikn på grunnlag av subjektet si erfaring med objektet. Aktøren er sosialisert i sin kultur, og tolkinga av teikn vil gjerast på grunnlag av aktøren si orientering i kvardagen, eller livsverda. Livsverd kan ein seie med Schutz (1967) er bakgrunnskunnskap frå kvardagslivet ("common-sense knowledge"): Kunnskap ein tek for gitt og som ligg til grunn for menneskeleg handling. Peirce sitt omgrep "ground" famnar det same meiningsinnhaldet som Schutz si livsverd, eller kunnskapslager. Livsverda er individuell, ulike menneske kan ha ulikt grunnlag for handling. Likevel har samhandlande menneske ei felles forståing av kvardagslivet gjennom meiningsssystem vi deler med andre. Denne felles forståinga kan kallast intersubjektivitet (Overå 1995). Aktøren tolkar teikn og handlar i forhold til objektet på bakgrunn av erfaring til objektet og på bakgrunn av ei intersubjektiv forståing av objektet ettersom han er sosialisert og orienterer seg i ein kultur. Sjølv om meininga blir skapt, i følgje Peirce, i møtet mellom teiknet og brukaren, er det aktøren som ytrar kva denne meininga er.

Slik sett vil dette møtet, interpretanten, alltid vere subjektiv framstilt. Forskaren kan ikkje gripe tak i det teoretiske interpretantomgrepet til Peirce, men bli fortalt av aktørane kva meining dei legg i teikna.

For Peirce er meininga eit resultat av dynamisk interaksjon mellom teikn, interpretant og objekt. Meininga er historisk forankra, og endrar seg gjerne i tid (Fiske 1982). Dette bringer oss over i det dynamiske aspektet ved Peirce sin modell, semiose.

Semiose er den uendelege prosessen som blir iverksett ved tolking av teikn. Teiknet til elva kan i min kontekst til dømes vere *jal*, heilag vatn, eller forureina elv. Interpretanten vil vere tolkinga av desse teikna, det teikna står for. Tolkinga kan vere eit nytt teikn, tildømes forureina og heilag elv. Dette teiknet kan så tolkast igjen, og slik går prosessen vidare. Målet er ein høgare meningsverdi, eller ein høgare verdi av "sanning." Dette syner òg at teikna ikkje er statiske, men er ambivalente og kontekstavhengige, og difor får vi diskurs.

Ikon, indeks og symbol

Peirce kategoriserer teiknet i tre delar. Desse kategoriane er *ikon*, *indeks* og *symbol*. Kvar kategori av teikn formidlar ulik type informasjon mellom teiknet og objektet (Fiske 1982). Ikonet er ei direkte gjengiving av objektet, til dømes eit foto eller eit skilt av ei kvinne eller mannsperson på ei toalettdør. Eit kart over Kathmandu er ein ikonisk referent til byen Kathmandu, og liksom vil teiknet Bagmati i kartet vere ei gjengiving av Bagmati slik den framstår i den verkelege verda.

Teikn kategorisert som indeks har ein verknad på bakgrunn av ein årsak, til dømes røyk som eit teikn på at det er eld, eit symptom er ein indeks på ein sjukdom. At Bagmati er forureina er ein indeks på at det skjer forureining i elva, og at det finst forureinarar.

Desse to første typane av teikn er relativt enkle å gripe tak i. Teikna er motiverte, det vil seie at det er ein samanheng mellom uttrykk og innhald. Eit telefonskilt er eit tydeleg motivert teikn som informerer om tilgjengeleg telefon. Kunnskap om skilting eller telefonar er i avgrensa grad naudsynt for å forstå samanhengen mellom uttrykkjet og innhaldet.

Det symbolske teiknet er noko meir komplisert. I slike teikn er det ein samanheng til objektet som ikkje er gitt eller opplagt, men som bygger på konvensjonar eller basale reglar. Det symbolske teiknet er som oftast ikkje motivert, men vilkårleg. Symbolet kommuniserer fordi det finst ei forståing, eller konsensus, om kva teiknet tyder (ibid., Mollerup 1997). Ord er til dømes symbol; det krev kunnskap om ord og språk for å forstå orda.

Omgrepsparet *denotasjon* og *konnotasjon* kan vere operasjonaliserande i forståing og tolking av teikn. Både denotasjon og konnotasjon er knytta til innhaldssida av eit teikn. Eit teikn, om det er ikonisk, ein indeks eller eit symbol, består av ein denotasjon samt konnotasjonar. Denotasjon er grunntydinga, eller den leksikalske tydinga til eit teikn. Konnotasjon er ”tilleggstydingar eller dei assosiasjonane som oppstår i møtet mellom teiknet og dei kulturelle føresetnadene og verdiane til mottakaren” (Heradstveit og Bjørge 1992 s. 41). Altså den meininga som blir skapt når aktøren sine erfaringar, haldningar og kjensler er med i meiningsproduksjonen. Denotasjonen til teiknet elv kan vere ein straum av vatn som til slutt når erosjonsbasis i havet. Konnotasjonane til teiknet elv kan vere svært ulike, alt etter kva erfaringsgrunnlag aktøren har. Konnotasjonane til elv for ein lyrikar vil høgst sannsynleg vere ulike konnotasjonane til ein vassdragsingeniør.

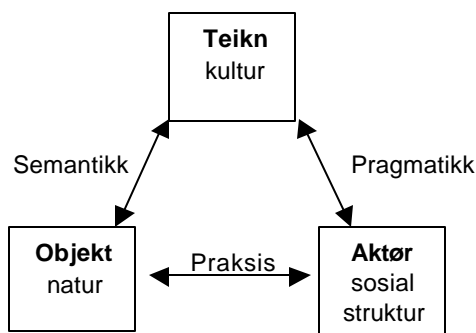
I semiotisk terminologi er også *metafor* og *metonym* operasjonaliserande. Metaforar er enkelt framstilt å uttrykkje noko med noko anna, å uttrykkje noko ved hjelp av bilete. Eller i semiotisk terminologi, å presentere ein idé under teiknet til ein annan idé (Ricœur 1978, s. 57). Metonymet assosierer frå det singulære til det heile, slik Kathmandu-dalen er eit metonym på Nepal for nokre av informantane, og endå til Bagmati eit metonym på nasjonen Nepal:

Bagmati River is our prestige, it is our dignity, and it is our way, our medium to introduce Nepal.

-Informant Shushma Shrestha

Ei nærmare analyse av metaforar og metonym kopla til Bagmati vil bli nærare presentert i neste kapittel.

Om vi returnerer til temaet og elva Bagmati, er det ulike teikn som knyttar seg til objektet Bagmati. Å leite etter teikn som uttrykkjer ulikt innhald av same objekt er metodisk-analytisk framgangsmåte på grunnlag av denne teoriramma. Ein modell av Aase (1998) med utgangspunkt i Peirce kan vere høveleg i min kontekst. Interpretanten er erstatta med aktør, og modusar (praksis, pragmatikk og semantikk) som syner kommunikasjonsforholdet mellom teikn, objekt og aktør:



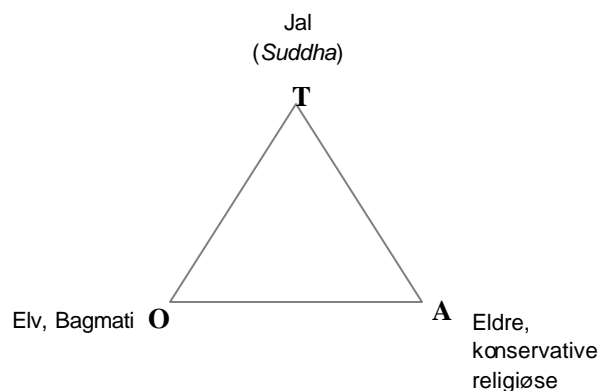
Figur 7.3 Semiotisk modell bearbeidd etter Peirce

Mellom objektet og teiknet er det eit semantisk forhold. Teiknet, eit ord, ein lyd eller eit bilete, står til objektet som skal gje meining. Aktøren gjev dette teiknet meining i pragmatisk tyding, det som gjev meining eller er nyttig i ein særskild kontekst. Intensjonen bak å velje eit teikn på objektet framfor eit anna, er m.a. føresett av aktøren sin posisjon i ein sosial struktur, altså aktøren sin sosiale status. Men objektet gjev ikkje meining berre gjennom teikn, men også gjennom praksis eller erfaring aktøren har med objektet. I denne tenkinga blir meining konstituert i interaksjonen mellom objekt, teikn og aktør i ei evig semiose, slik Peirce uttrykkjer det. Praksisdimensjonen ved modellen vil bli følgt nærmare under tredje hovudproblemstilling; korleis praksis har endra seg som ei følgje av endring i konseptualisering.

Det første spørsmålet i problemstillinga spør om det er endringar i korleis folk oppfattar og konseptualiserer Bagmati. Kva teikn om Bagmati eksisterer blant informantane? Eg vel å skissere tre stiliserte modellar om oppfatning av Bagmati. Desse tre modellane er enkle, og er kun meint å illustrere spennvidda i empirien, og som ein introduksjon for vidare analyser.

Tre grove modellar som syner ulike teikn tilskriven elva Bagmati:

Den første modellen syner den opprinnelege Bagmati, det mentale biletet av Bagmati slik elva er meint å vere; fysisk rein og rituelt heilag:



Figur 7.4 Semiotisk modell 1, rein og heilag elv

Objektet er elva Bagmati, den statiske variabelen i modellen. Aktøren i denne modellen er eldre konservative religiøse. Denne oppfatninga er ikkje ei gjengs oppfatning av Bagmati, men er framleis å finne blant eldre aktørar:

Erlend: Has the Bagmati lost some of its status because of the pollution, from a religious point of view?

Dawadi: It is our fault that we are polluting, and we are making our mother polluted, but she in her original nature is always the same, always pure. Pure as previous. To give any evidence of that Bagmati river is not polluted, people drink the water just outside Kathmandu, when it flows into the Tarai. That river becomes purified by its flow. As long it is flow in Bagmati, it is pure. That people drink the water, there is no question that people can take bath or not.

- Informant Durga Prasad Dawadi - pensjonert professor i Sanskrit

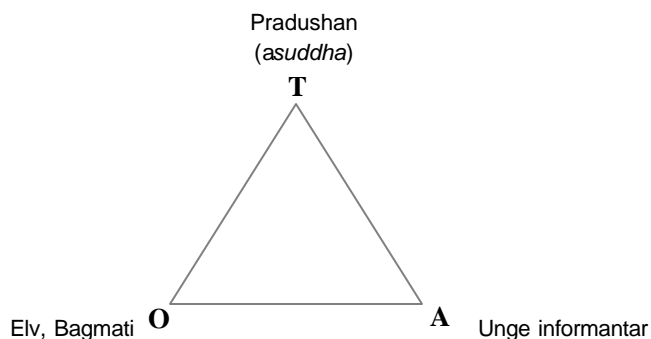
Sjølv om Dawadi i utgangspunktet seier at elva er forureina, påverkar det ikkje elva i seg sjølv. Det er mennesket som ureinar, og elva er fråkopla denne ureininga. Så lenge det er vassføring i Bagmati kan ikkje elva ureinast. Andre har eit enno meir instrumentelt forhold til den fysiske ureininga. Informant Ram forklarar at når vatnet renn meir enn 10,5 fot er den fysiske ureininga eliminert:

It is believed that the river comes clear and holy when it flows more than 10.5 feet [nheku (Newari)]. As long as the polluted source is longer than 10.5 feet from the river, the polluted water becomes pure when it reaches the river. Even after flowing 10.5 feet downstream from the polluting source (if the pollution is dropped directly into the river), it will be pure after flowing 10.5 feet downstream, according to parampara [tradisjon], so because of this legend they do not hesitate to take a bath in the river even up to now, because they still suppose this river as Ganga, the holy river.

- Informant Ram Brynjankar, bonde busett ved Bagmati

I ein enkel modell av Dawadi og Brynjankar sitt konsept om Bagmati er teiknet til Bagmati *jal*, heilag elv. Den fysiske tilstanden til elva er fråkopla elva si rituelle tyding. Aktøren ser elva som heilag og fysisk rein, eller meir presist, som fysisk sjølvreinsande.

Den andre modellen syner motsetninga til den første modellen; den fysiske ureina elva som også har mista all rituelle kraft:



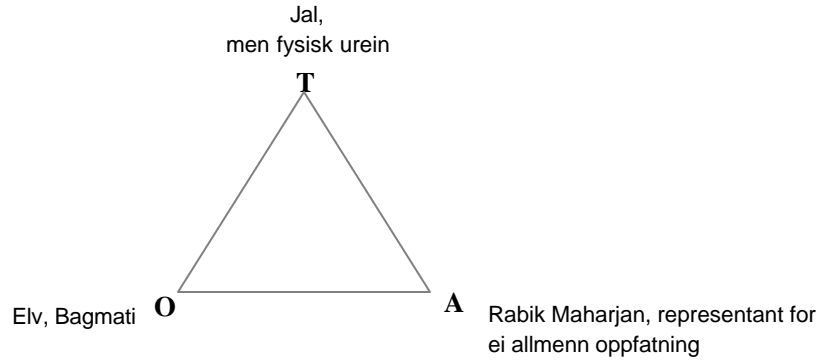
Figur 7.5 Semiotisk modell nr 2, urein og ikkje heilag elv

Aktøren gjev elva teiknet skitten (*asuddha*) i tydinga *ikkje heilag elv* på bakgrunn av aktøren si erfaring med objektet, som blir oppfatta som fysisk urein elv. Nokre få informantar har fråskrive Bagmati sin posisjon som heilag, og då utelukkande unge informantar:

In the past people used to feel purified and holy after having bath in Bagmati River, but at present people are even scared to go close the river, and scared to get diseases from the river. If someone says that Bagmati River is really valuable and significant, this will only be a saying. The existence of the holy Bagmati has already finished. The holy river has disappeared.

-Informant Manita Shrestha, student

Både desse modellane representerer marginale grupper, gjerne identifisert etter alder. Eit fåtal unge vil avskrive elva som heilag på grunnlag av fysisk forureining, og eit fåtal eldre religiøse vil avskrive elva som fysisk ureina, men framleis som fysisk og rituelt rein. Om dette er ytterpunkta av konseptta om Bagmati, er den tredje modellen ein representasjon av ei meir allmenn oppfatning av Bagmati:



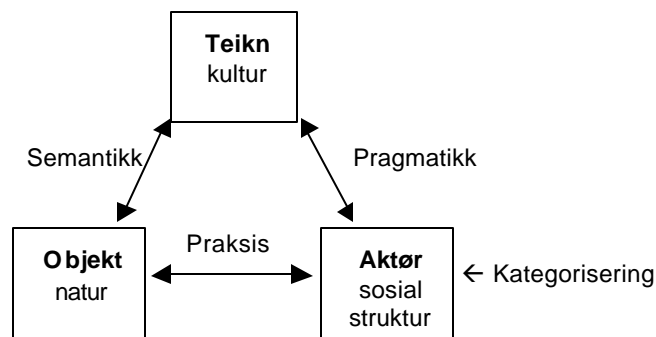
Figur 7.6 Semiotisk modell nr 3, heilag men urein elv

We still consider and suppose the water from this river as holy water, Jal. As the water has become polluted, we can't use it for drinking and for bathing. But the religious value of Bagmati River has not decreased.

- Informant Rabik Maharjan, student

I denne modellen er ambivalensen mellom det fysiske objektet og teiknet aktøren gjev tydelegare. Teiknet til elva er framleis *jal*, slik det også var i den første modellen, men samstundes er aktøren medviten den fysiske dimensjonen ved elva, slik at teiknet blir utvida til heilag, men fysisk ureina. Teiknet er tvetydig. Det er med utgangspunkt i denne modellen eg vil gå vidare i ei analytisk tilnærming for å avdekke meining knytta til Bagmati.

Korleis forholde seg til teikn som er tvetydige? På dette nivået vel eg å introdusere kategorisering som verktøy for å sjå nærmare på prosessen mellom aktør og teiknet aktøren tilskriv objektet. Kva kognitive prosessar ligg bak aktøren si vurderingar av eit teikn knytta til eit objekt? I denne konteksten blir tolking av kategoriar eit verktøy for å sjå nærmare på pragmatikk-sida ved den semiotiske modellen, jamfør figur 7.7:



Figur 7.7 Semiotisk modell med kategorisering

Kategorisering

Kategorisering er i følge Lakoff (1990) ein grunnleggande kognitiv aktivitet som ligg til grunn for alle menneskeleg uttrykk; tenking, persepsjon, handling og tale. Kategorisering er systematisering og strukturering som gjev mening til observasjonane vi gjer (Aase 1997b). Aase nyttar metaforen *beholdar* for å teikne eit bilete av kva ein kategori er. Vårt kognitive medvit består av eit utal av slike beholdarar, som observasjonar og sanseintrykk kan plasserast i. Å kategorisere sanseintrykk er ein måte å skape system og mening for mennesket. Smak, lukter – og det vi høyrer og ser blir kategorisert for at sanseintrykket skal gje mening. I hovudsak skjer dette automatisk og umedvite. Medviten kategorisering er gjerne berre naudsynt kor det er problematisk å finne den rette kategorien, eller rette beholdaren for observasjonen (Lakoff 1990).

Teikn og kategori

Eit teikn er, slik det tidlegare i teksten er referert til, noko som står for noko anna, samanhengen mellom eit uttrykk og eit innhald. Teikn har ulik tyding i ulike semiotiske tradisjonar, men er slik det er tolka i denne oppgåva ein merkelapp aktøren set på eit objekt; aktøren gjev objektet eit teikn på grunnlag av erfaring og praksis til objektet, og på grunnlag av den sosiale strukturen aktøren er medlem av. Kategoriar er som allereie nemnd mentale beholdarar som observasjonar blir lokalisert i. Kategorimatrissa er altså utgangspunktet for vurderingar og meningsdanning og dermed kva teikn ein aktør vel å knytte til ein observasjon, eit objekt. Ein måte å gripe an ambivalensen ved teiknet, at teiknet Bagmati både kan innehalde rituell rein elv og fysisk urein elv, er å dekonstruere teiknet ved å sjå kva kognitive prosessar som ligg bak tilskrivning av teikn.

Korleis får ein tak i desse kategoriane? Aase (1997b) skildrar fire steg, eller fire spørsmål som kan stillast for å tileigne seg informantane sine eigne kategoriar:

Første steg er å kartlegge kva kategoriar som finnast. Kva slags kategoriar knytter informantten til eit tema? Andre spørsmål er å finne ut korleis desse kategoriane er konstituert, sjølve meningsinnhaldet til kategoriane. Neste steg undersøker korleis kategoriane er relatert til kvarandre, korleis kategoriane inngår i ein større samanheng. Fjerde og siste spørsmål omhandlar kategoriane som observasjonane settast inn i; korleis lokaliserast observasjonane, kva kategori ein gitt observasjon blir plassert i.

1. Spørsmål: Kva kategoriar finnast?

Kring emnet Bagmati er det mange måtar å uttrykkje seg på. Essensen i Bagmati er vatn, og eg har valt å fokusere på vatn, og kva kategoriar som finst blant informantane om vatn.

I følgje nøkkelinformant Timilsina har Sanskrit 14 termar for vatn. *Jal* er ein term, *pani* ein, og *Apah* ein tredje. *Apah* er særleg i vedisk litteratur ofte brukt for å uttrykkje vatnet som heilskap i kosmologisk forstand. *Apah* er kopla til *pratishtha*, sjølv det grunnleggande fundamentet i universet. Av desse 14 termene er det berre nokre få termar som er nytta i nepali språkdrakt, deriblant *jal* og *pani*. Den mest sentrale kategorien i høve til vatnet i Bagmati er *jal*.

I dialektikken mellom reinheit og ureining er kategoriane *suddha-asuddha* sentrale. Tydinga til dette omgrepsparet kan oversetjast til rein-urein i rituell tyding. I kategoriar som speglar den fysiske dimensjonen finn vi *pradushan* (fysisk forureining), samt *dal*, i tydinga kloakk.

2. Spørsmål: Korleis er kategoriane konstituert?

Dette spørsmålet undersøker meiningsinnhaldet til kategoriane. Kva er *jal* og kva ligg i omgrepsparet *suddha – asuddha*?

Kategoriar kan gjerne etablerast i eit dikotomisk forhold, slik som *suddha* står i høve til *asuddha*. I ei kognitiv matrise er det uproblematisk å plassere omgrepsparet *suddha – asuddha* som dikotomiar. Dette tangerer det kognitive perspektivet og strukturalismen til Claude Lévi-Strauss (1973). Lévi-Strauss tok utgangspunkt i lingvistik og Sussure si tenking, og postulerte at menneskeleg handling botna i grunnleggande strukturar, eller binære opposisjonar. Den mest basale dikotomien i følgje Lévi-Strauss er natur – kultur, korleis mennesket er ein del av naturen og samstundes med sine evner til å lage symbolsystem blir skapande kulturbærarar. Det er ikkje eit mål i seg sjølv å argumentere gjennom Lévi-Strauss si tenking, men heller konstatere at nokre kategoriar i empirien er konstituert i dikotomiar.

Kategoriane *Suddha – Asuddha*

I intervjuet var spørsmål om kategoriane *suddha-asuddha* sentrale. Mi antaking var at desse to kategoriane, som skildrar det rituelle reine (*suddha*) versus det rituelle ureine (*asuddha*), ville vere nøkkelen til å finne informantane sine meiningskonstruksjonar av Bagmati. Dette viste seg fruktbart berre i ein skilde tilfeller. *Suddha* og *asuddha* er mykje nytta kategoriar for å omgrepsfeste kva som er rituelle akseptabelt versus det

som ikkje er det. Grovt skissert er dette særleg knytta til mat og vatn. Mat i den tyding at kjøt frå enkelte dyr og matrettar er *asuddha*, som det vil vere rituelt ureinande å ete. Vatn i den tyding at det vil vere rituelt ureinande å motta vatn frå ein lågkaste. Lågkaste har namnet knytta til nettopp dette forholdet, *pani nachalne jat*, ”water untouchable”. Derimot synte det seg at *suddha-asuddha* ikkje alltid gav meining for informantane når det gjaldt elva i seg sjølv som heilag elv. Om vatnet blir henta frå elva som drikkevatt blir *suddha-asuddha* meiningsfullt, men som kategorimatrise for Bagmati som heilag men fysisk forureina elv gav det ikkje alltid meining. For informantar som hadde høg utdanning innan hinduismen var derimot koplinga mellom *suddha-asuddha* og heilag elv spenstig. Informant Bastola Baba koplar omgrepsparet mot reint vatn versus fysisk ureint vatn:

”Suddha” is the form of the original or the natural truth. And “asuddha” means the broken or changed form from the original form. But physically it can also be defined such as clean water is “suddha” and unclean water is “asuddha”, because it is not drinkable. “Suddha” and “asuddha” can be defined in sacramental aspects too. According to this aspect the sacraments considered as “suddha” are useful and relevant according to the religious context but those sacraments considered as “asuddha” are on the contrary not suitable according to the religion.

- Informant Bastola Baba

Informant Bastola sitt første utsegn er eit denotativt utsegn: *Suddha* er den originale og naturlege sanninga og *asuddha* er når det er eit brot eller ei endring i tilstanden av *suddha*. Bastola fortset med konnotasjonar kring desse kategoriane kopla til vatn. *Suddha* kan bli definert som reint vatn, og *asuddha* som ureint vatn. Eit interessant aspekt ved denne konnotasjonen er at Bastola skildrar ureint vatn som *asuddha*, fordi det ikkje er drikkandes. Altså er det i Bastola sine auger ein tydeleg samanheng mellom det rituelt reine og det fysisk ureine.

Nøkkelinformant Staneshwor Timilsina nyanserer meiningsinnhaldet til *suddha – asuddha*:

What is the concept behind [suddha] and [asuddha]? You see, there is three different levels of [suddha] and [asuddha]. One is in the level of the body. The next is of speech, and the next is of the mind. So, on the ground of body, all the rituals start on the body level. In the body level, you need to purify your body. To clean your body. And it is your mind that observe your purity. If your mind feels that you have become really pure, that is [suddha]. And when you take bath, you naturally feel a sort of lightness in your body, and your nerves will loosen the ties, and then, you can respire in a full way, so that all the nerves will be opened again. And then, you can vibrate the spiritual breath. And in the levels of breath you practice mantras. And suppose you lie, you speech inauspicious things, some dirty things,

polluted things, treacherous things, then, that is [asuddha]. By speaking something your heart feel that you have really done something good. Not harming others. But keeping in tune, even sacrifice in yourself. That is [suddha]. But sometimes you take benefit from others, by speaking something, but, you know that you have played a trick. That is [asuddha]. The mind is observing all these things. And the minds who play all these [suddha] and [asuddha], purity and impurity, body and speech, is observed by the self, the divine self, which is always trying to uplift from this cravings, sufferings of the world. But always, due to our existence we are bound to this world, and always suffering. And that is [suddha] which helps us to cross the boundary of these sufferings. And that which helps us to just be in this world of suffering, that is [asuddha]. So the main thing is [mukcha], liberation, that which helps you for liberation is [suddha]. That which helps you just to be bound in the world is [asuddha]. And simple things, people, generally illiterate people, they do not know why something is called [suddha] and why other things [asuddha]. So they have made a long list of [suddha] and [asuddha], without really knowing why this is called [suddha]. The fact is, [suddha], the pure things, have to free your heart from greed, from suffering. From all the desires, actually the passions, which always leads to suffering in the world. And pure things provide us light; pure things are a sort of mental light, a sort of non-objective delight.

I følgje nøkkelinformant Staneswhor Timilsina eksisterer omgrepssparet *suddha-asuddha* på tre nivå som er vevd inn i kvarandre.

Første nivå er kroppen. For å oppnå ein tilstand av *suddha* må den fysiske kroppen vere rein. Alle ritualer startar på kropps nivå, med vask av den fysiske kroppen med heilag vatn *jal* for å oppnå ein tilstand av *suddha*. Andre nivå er tale, det som blir uttrykt av kroppen. Det ein uttrykkjer gjennom språket må ikkje vere uttrykk for harme tankar som skader seg sjølv eller andre. Det neste nivået er tankane, ånda (*mind*). Det er tankane som styrer både kropp og tale, og det er tankane/ånda som observerer *suddha*, i kva grad ein er sjeleleg rein. Mennesket er bunden til ein jordisk eksistens, som er ein tilstand av lidning. For å overvinne denne lidinga må mennesket oppnå ein tilstand av *suddha*, som frigjerer mennesket frå den jordiske dimensjonen av lidning. *Suddha* er på denne måten eit verkty for det endelege målet *mukcha*, frigjering. *Jal* er eit middel for å oppnå *suddha*, som igjen er eit middel for det endelege målet *mukcha*; å bli frigjort eller bli fråkopla den jordiske syklusen og oppnå ein guddommeleg dimensjon.

Kategoriane *jal-pani*

Jal er egentleg sanskrit og tyder i utgangspunktet vatn, ekvivalent med Nepali-termen *pani*. Men *jal* har fått tyding som "heilag vatn", *auspicious, sacred water*. Det er berre eit fåtal av kunnige i vediske tekstar som er bevisst skilnaden på tydinga av *jal* i

sanskrit og nepali. Den vanlege tolkinga frå mitt empiriske grunnlag er eit skilje kor *jal* er heilag vatn med rituelt reinsande kraft i motsetning til *pani*, som er denotasjonen av vatn, den nøytrale leksikalske tydinga. Etymologisk tyder *pani* ”drikkande” (*drinkable*). Men *jal* og *pani* er naudsynt ikkje konstituert som dikotomiar, men kan vere kategoriar som uttrykkjer det same: ”*Jal and pani is synonymous*”, hevdar informant Dawadi. Likevel uttrykkjer han at meininga som er tillagt *jal* har heilt andre konnotasjonar enn *pani*:

But by jal, if you want to understand Gangajal, to express the holyness of the water, I agree that Bagmati is jal, all the other water is just water, pani.

I dette siste utdraget står *jal* og *pani* i eit dialektisk forhold, medan det første sitatet likestiller omgrepsparet. For dei fleste er *jal* utelukkande ein term som blir kategorisert som heilag vatn. Ein kan med Eliade (1961) uttrykkje dette skiljet som ein *hierophany*, noko som er distinkt ulikt det profane, det ordinære, nemleg det *ganz andere*. *Jal* er det *ganz andere* i høve til det ordinære, profane *pani*.

Jal stammar frå to ord, *ja* og *la*. *Ja* tyder ”opphav” (origination), og *la* tyder ”oppløysing” (*dissolution*). Frå *Upanishadane* er *Jala* skapinga, opphavet og oppløysinga. Alt blir skapt frå vatn, og alt endar / blir oppløyst i vatn

Jal er også nært knytta til Ganga, den første og mest vitale metaforen til Saraswati, slik det vart skildra i kapittel 5, *Mytiske Bagmati*. Informant Urmila Rai seier det slik:

In the same water from the Bagmati River, people used to preserve it in their house, and consider it as [Ganga Jal], the holy water from Ganga. And they worshipped the water from Bagmati River.

Pravitra jal

Ganga er brukt saman med *jal* for å understreke ein heilag dimensjon. Men *jal* kan også setjast saman med andre kategoriar for å uttrykkje eller understreke den heilage dimensjonen. Nokre informantar uttrykkjer *jal* saman med *pravitra*:

The water which flows in this river, is considered as very holy water, called [pravitrajal].

- Informant Jay Prakash Shrestha

Omgrepsparet *pravitra* – *nivritri* speglar mennesket sin eksistens i verda. Mennesket eksisterer i balansen mellom det evige, *pravitra* og det endelege, *nivritri*. Det som kan gje balanse mellom det evige og det endelege er i følgje Baartmans si tolking av vediske skrifter, vatn, *Apah*. Vatnet er gjennom ritualer eit medium for både kroppen og sjela, mediumet som sameinar det kroppslege med det sjelelege. Sjela og kroppen

er det konkrete uttrykkjet for det evige og det endelege (Baartmans 1990). Ved å knytte *jal* opp til *pravitra* blir meiningsinnhaldet til *jal* ytterle gare utvida i diskursen om det evige.

Over i den fysiske dimensjonen er *pradushan* ein kategori som omfattar fysisk ureining. Kategorien er ikkje særskild knytta til vatn, men er ein generell term for fysisk forureining. Informantane brukte ikkje denne kategorien i særleg grad, men har i staden teke i bruk ein ny kategori; *dal*.

Dal

For å understreke skiljet mellom den reine og heilage *jal*-tilstanden har nokre informantar inkludert ein ny kategori, som står i eit svært tydeleg dikotomisk forhold til *Jal*, nemleg *dal*. *Dal* tyder kloakk, og står i kontrast til fysisk reint vatn; *pani*. Kontrasten blir enno kvassare når *dal* blir sett i samanheng med *jal*. Eit triadisk system vil sjå slik ut *jal*: *pani*: *dal*.

In the past there was Jal, holy water in the river, but at present there is Dal, sewage, in the river.

- Informant Urmila Rai

Informanten etablerer her ein ny dikotomi; *jal*– *dal*. *Dal* er ein ny term som tidlegare ikkje vart nytta i høve til elva Bagmati. Men med mindre vassføring og auka tilførsel av kloakk til Bagmati har kategorien *dal* etterkvart blitt innarbeidd i språket.

Spørsmål 3: Korleis er kategoriane relatert til kvarandre?

Kategoriane gjev meining og blir relatert til kvarandre i ein samanheng. Dette er den kulturelle og ontologiske konteksten, uttrykt gjennom narrativer, myter, forteljingar, forklaringar og førestillingar. Dette er tidlegare skildra i kapittel 3, *Bagmati i Kathmandu*, *Kathmandu i Nepal* og kapittel 5, *Mytiske Bagmati*. På eit meir konkret nivå knyttar dømevis ein informant Bagmati til diskursen om frivillige organisasjonar og utanlandsk bistand, altså ein bstandskontekst. Andre informantar (til dømes Milk Baba og Premlata Gurung) set Bagmati i ein demografisk kontekst, kor folkeauka i Kathmandu-dalen er den avgjerande faktoren for tilstanden i elva.

Spørsmål 4: I kva kategoriar er observasjonen Bagmati lokalisert?

Det fjerde og siste spørsmålet i tolkingsprosessen er å finne korleis observasjonane lokalisertast i kategoriar. I kva behaldar blir observasjonen Bagmati plassert? I tillegg vil det vere interessant å spørje kven som plasserer Bagmati i kva kategori, og i kva samanheng?

Suddha – asuddha:

Bagmati som observasjon er i liten grad plassert direkte i kategoriane *suddha – asuddha*. Her er det nærliggande å skilje mellom kva som kjem konkret til uttrykk og kva som ligg implisitt til grunn for kategorisering. *Suddha – asuddha* er grunnleggande i den ontologiske orienteringa og spelar ei sentral rolle i kategorisering av Bagmati. Ikkje naudsynt som konkrete uttrykk, men som eit basalt forhold som styrer meiningsdanninga om observasjonen Bagmati. Dette vil seie at informantane ikkje treng skildre Bagmati med desse kategoriane, men likevel er kategorien ”reint” og kategorien ”ureint” grunnleggande i forståinga av ei heilagelv som Bagmati.

Ei erfaring frå feltarbeidet er at observasjonane blir ulikt lokalisert etter i kva grad av religiøst erfaringsgrunnlag informanten har. Dei to sentrale omgrepspara *jal–pani* og *suddha – asuddha* har ulikt innhald for ein lærd sanskrit-kjennar i høve til ein mindre lærd, slik det er skissert under spørsmål 2.

Jal

Før Bagmati var eksponert for fysisk forureining vart vatnet i Bagmati utelukkande kategorisert som *jal*. Observasjonen var enkel å kategorisere utan særleg problematisering. Ettersom kvaliteten på vatnet har blitt forringa har det blitt problematisk å kategorisere Bagmati som *jal*.

Om vi tek eit tilbakeblikk på den første semiotiske modellen, uttrykkjer eg at det er særleg eldre som brukar teiknet *jal* for å skildre objektet Bagmati. Men *jal* er også nytta som teikn i blant yngre informantar i den intermediære gruppa (figur 7.6), referert til den meir allmenne oppfatninga av Bagmati.

The religious value has not decreased even though the Bagmati has become polluted.

- Informant Priti Bajracharya, student

I den andre enden av skalaen blir dal nytta for å illustrere avstanden mellom det opprinnelege *jal* og korleis tilstanden i elva er i dag:

The crowd of people has increased in the valley. In the same way, the holy Bagmati is converted into unholy. Bagmati does not look like

Bagmati, but looks like Dalmati. The water from this river, which used to be the divine water, is now converted into poison.

– Informant Arati Rai, student

Her koplar informanten *Dalmati* til Bagmati, med direkte årsaksforklaring til folkeauka i dalen. Informant Premlata Gurung går enno lenger. Bagmati har ikkje berre mista status som heilag, men er enno til blitt ei kjelde til det uheilage. Situasjonen er snudd opp-ned, Bagmati er blitt ei kjelde til det vanheilage!

The water of the past was clean. Nowadays, it is converted into [dal], a watercourse. The holy river at present has become unholy. As anybody takes a bath in this river, the river makes the person unholy, even if the person is holy.

- Informant Premlata Gurung, student

Ved å bade i elva i dag blir ikkje kroppen rein i rituell forstand, men tvert om, rituelt ureina. Den fysiske dimensjonen har ikkje berre svekka elva si rituelle kraft, men er fullstendig dominant det religiøse aspektet. Dominansen gjev seg utslag ved at den rituelle krafta ikkje berre er svunnen, men endåtil at vatnet i Bagmati fører til rituell ureining. Gurung fortset argumentasjonen og stiller spørsmål ved kor lenge posisjonen til Bagmati kan oppretthaldast:

At present the water of Bagmati River is the cause of death, it has become like a saddle of death. The holy river of Kathmandu City is now becoming unholy. In conclusion we must say that the dignity and glory of Bagmati River is going to be erased. And it becomes a question of its existence.

Bagmati er lenka til død, og er blitt ein kjelde til død. Elva reinsar ikkje lenger ureining, men tilfører ureining mennesket. Utsegnet til Gurung er ekstremt, men illustrerer korleis eit fåtal har fråskrive Bagmati all religiøs og heilag mening. Dei fleste informantane tyr ikkje til så sterke ord, men fleire informantar uttrykkjer korleis den fysiske tilstanden har påverka vatnet i Bagmati som *Jal*:

For me Bagmati is holy only inside my heart. Outside, or physically, it is not holy. I never take bath in the river, and I never take the water as holy water Jal.

The word Jal means holy water. It removes people's sickness, hunger, grief, torture and this Jal makes people healthy, happy and joyful. We can consider the water in Bagmati River as Jal, in the past. But now, it is in the opposite way.

- Informant Shiv Chandra Amatya, student

Medan teiknet om den heilage elva har blitt re-etablert som eit mentalt konsept, har oppfatninga av vatnet i tyding av *jal* tydeleg blitt endra.

Suddha jal

Informant Anji Dholakoti illustrerer samanhengen mellom kategoriane *jal* og *suddha*. Ho uttrykkjer det heilage vatnet i Bagmati ved å bruke b e kategoriane, *suddha jal*: ”*This water is considered as holy water, suddha jal.*” Men hennar tolking av *suddha jal* er at vatnet blir heilag når det blir ofra til ein Gud. På denne måten er ikkje *jal* ein kvalitet i vatnet i seg sjølv. Det er sjølve formålet ved vatnet som gjer det heilag, nemleg ved å ofre vatnet til ein Gud. Vatnet i Bagmati er *jal* i Dholakoti si oppfatning, sjølv om den fysiske tilstanden til Bagmati er forringa. Ho spør vidare:

*A drop of dirty water pollutes the whole water and makes it impure,
but we are throwing garbage and sewage from the entire valley into
the Bagmati, so why doesn't the Bagmati River become polluted?*

- Informant Anji Dholakoti, student

Informanten svarer seg sjølv ved å vise til verdien og signifikansen ved elva, og koplar til dømes omgrep som *v rtnad* (”dignity”) og heider/ re (”glory”) til Bagmati. Dette er ord som naudsynt ikkje speglar det heilage og rituelle aspektet ved elva, men som likevel reflekterer elva sin viktige posisjon i ordlyd av  re og heider:

*Even as the river is covered by garbage and dirt, still its dignity
remains. Yes, we have tried to destroy the holiness of it, but the river
itself has preserved its glory.*

Ikkje alle informantar er like overt dd om koplinga mellom *jal* og Bagmati. Fleire informantar plasserer observasjonen Bagmati i kategorien *jal*, men legg samstundes inn eit atterhald. Elvevatnet i Bagmati er framleis *jal*, men likevel har fysiske degradering av Bagmati hatt negativ innverknad p  elva si religi se tyding:

*As we come to Gaurighat (Guyeshwori) we have to say by our heart
that we still have the same respect and honour towards the river, and
the water is still jal. But due to its dirtiness, I cannot use it. In this
way we are separated from the river.*

- Informant Yadav Karki, student

Tolking av kategoriar kan vere nyttig for å kaste lys over meiningsdimensjonen ved Bagmati. Nokre sentrale kategoriar er identifisert og freista sett i ei analytisk ramme. Likevel er meiningsdanning til Bagmati framleis noko uklar. Lat oss gå eit steg vidare og sj  nærare på metaforbruken til informantane. Korleis er metaforar manifestert i språket? Kva bilete, språk og uttrykk vel informantane å knytte til Bagmati?

8. Metaforiske Bagmati

I eit grep for å forstå andre si tankeverd løftar Lakoff og Johnson (1980) fram metaforar som eit interessant analytisk verkty. Dei hevdar at konsept, strukturen som ligg til grunn for tenking, språk og handling i stor grad blir uttrykt gjennom metaforar. Metaforar er ikkje berre poeten og retorikaren sitt verkty, men er gjennomgripande i vårt konseptuelle system. I førre kapittel er metaforar skildra som ”å uttrykkje noko med noko anna, å uttrykkje noko ved hjelp av bilete.” Om eg uttrykkjer til sambuaren min at ho er ein solstråle, meiner eg ikkje at ho er samling av fotonar sendt frå sola, men at ho er ei blid og glad kvinne. Det er ingen samanheng mellom solstråle og kvinne, men metaforen fungerer slik at kvaliteten ved ein solstråle blir overført til kvinna.

I tradisjonell metaforteori byggjer metaforen på likskap, $A = B$. Lakoff og Johnson (heretter L & J) meiner det naudsynt ikkje er likskap mellom A og B, men at metaforen orienterer seg etter opplevingar. L & J skil i hovudsak mellom tre typar system av metaforar: Strukturerande metaforar, orienterande (romlege) metaforar og ontologiske metaforar. Orienterande metaforar er kort skildra metaforar kor romlege parameter, til dømes opp-ned, inn-ut og fram-bak gjev uttrykk for ulike stemningar og tilstandar. *Lykkeleg*, *medviten* og *sunn* er opp, *ulykkeleg*, *umedviten* og *sjuk* er ned.

Ontologiske metaforar er metaforar kor hendingar, aktivitetar, kjensler og idear uttrykkjer ein større ontologisk eksistens. Både orienterande og ontologiske metaforar skal eg la ligge, og heller fokusere på strukturerande metaforar.

Strukturerande metaforar er når eit felt av omgrep strukturerer eit anna felt. Uttrykkjet ”tid er pengar” er eit døme på ein strukturerande metafor. Eit av dei mest sentrale døma til L & J er at konseptet *diskusjon/debatt* i vestleg tradisjon er bygd opp av metaforar henta frå krigsvokabularet: *Argument is war*. Diskusjon/debatt og krig er utan tvil ulike konsept; verbal diskurs versus væpna konflikt. Men argumentasjon er ofte uttrykt og strukturert i termar henta frå krig, i følge L & J. Dette blir reflektert i kvardagsspråket gjennom uttrykk som:

Han *forsvarer* seg bra .
Ho *angrip* alltid dei svake punkta i argumenta mine.
Eg *knuste* argumentet hennar.
Kritikken hennar gjekk *rett på målet*.
Du *vinn* ikkje eit argument med den jenta.

Argument is war er ein strukturerande metafor som vil vere lett gjenkjennande for dei fleste i vårt samfunn. I samfunn som ikkje har det same konseptet med *argument is war* vil denne type argumentasjon truleg vere meningslaus. Utan ein klar distinksjon mellom vinnar og tapar, kor forsvar og angrep ikkje gjev mening, vil heller ikkje denne type argumentasjon gje mening. Kva om debatt/diskusjon var dans? Retorikken ville nok vere svært ulik, og truleg ikkje vere særleg meningsberande for ein som er assimilert med debatt/diskusjon er krig.

Om diskusjon og verbal dialog i vesten er prega av uttrykk frå krigsretorikken, kva metaforiske konsept pregar språkføringa om Bagmati i Kathmandu-dalen? Det er gjerne eit grovt overtramp å generalisere på denne måten, men med utgangspunkt i empirien freistar eg å finne nokre metaforiske konsept som kan kaste lys over meningsdimensjonen ved Bagmati.

Metaforar kan fortelje noko om korleis mennesket orienterer seg i omverda. I denne oppgåva er målet å avdekke mening knytta til elva Bagmati. Ved å uttrykkje seg gjennom metaforar kan det uklare og ukjende få mening. Det ukjende i denne samanhengen er elva Bagmati. Ved å stille saman den ukjende og uklare Bagmati med kjente variablar, som til dømes slektskap, kan ein bruke kjente meningsforhold knytta til slektskap for å forklare Bagmati.

I hinduismen veit vi at konseptet *suddha - asuddha* er ein sentral akse. I språkføringa kring elva Bagmati var nettopp førestillinga om reinheit versus ureinheit, *suddha - asuddha* eit berande element. Ikkje naudsynt som klare førestillingar, men meir som eit grunnleggande konsept som det reine versus det ureine. Denne førestillinga er grunnlaget for fleire av metaforane som eg no skal skildre.

Slektskap som metaforisk konsept

Lat oss sjå litt vidare på slektskap som metaforisk konsept. Informant Dawadi, pensjonert professor i Sanskrit uttrykkjer seg slik om ureining i Bagmati:

It is our fault that we are polluting, and we are making our mother polluted, but she in her original nature is always the same, always pure. Pure as previous.

Dette er ein strukturerande metafor som uttrykkjer den ukjende A: Bagmati med den kjende B: mor. Bagmati er mor. Vidare uttrykkjer Dawadi at mor, sjølv om mor er blitt ureina er rein i seg sjølv, slik naturen har skapt ho. Er ei skitten mor ei dårleg mor? Mora klarer framleis å fø borna til trass for at ho er skitten. Tiggande mødre er ikkje eit uvanleg syn i hovudgatene i Kathmandu. Sjølv om mor er skitten, enten i fysisk tyding, slik tiggarkvinnene ofte er, eller i seksuell tyding, er kvinna likevel mor. Den viktigaste funksjonen til mor er å fø barna sine. Sjølv om mor er skitten, er ho i stand til å die barna sine. På Kantipath og langs Durbar Marg, hovudgatene i byen, sit kvinnene og tiggjar mens dei ammar barna. Til trass for at mora er skitten, er mjølka, føda frå mora rein. På same måte er Bagmati i Dawadi sine auger i stand til å gje rituell reinsing og åndeleg føde sjølv om elva er fysisk skitten og forulempa.

Men det er ikkje berre eldre (her representert ved Dawadi) som uttrykkjer seg med slektskapsmetaforar. Informant og student Gunjen Lama uttrykkjer ureininga i Bagmati ved å vise til elva som eit foreldrelaust barn:

The lack of water sources and because of the dryness in the environment the Bagmati, the holy river becomes like a child who has no parents. The river is uncared for, like an orphan child. By which the river has become very ugly.

Lama indikerer eit litt anna slektskapsforhold enn Dawadi. Elva Bagmati er ikkje noko rein, opprinneleg mor, men eit foreldrelaust barn. Eit foreldrelaust barn er gjerne forlatt av foreldra, og på same måte er Bagmati forlatt av vasskjeldene. Her har vi ein metafor kor $A:B = C:D$. Foreldre står til barn slik vasskjeldene står til Bagmati. Bagmati er svikta av vasskjeldene, slik foreldrelause barn er svikta av foreldra. Det er likevel menneskeleg aktivitet som har nytta vasskjeldene, slik at vassføringa i Bagmati har blitt mindre. Dermed er også Bagmati svikta av dei som skal ta vare på elva, innbyggjarane i Kathmandu.

I botn av båe desse døma kor metaforane uttrykkjer slektskap ligg konseptet om *suddha* – *asuddha*. Mor er rein, *suddha*, den opprinnelege naturen, mens eit barn i seg sjølv er *asuddha*. Dette krev ei litt meir inngåande forklaring sett i samanheng med

livssyklusar i hinduismen og overgangsriter. Arnold van Gennep (1960 [1909]) identifiserte overgangsriter (*rites de passage*) som ein særskild kategori av ritualer: "Ceremonies whose essential purpose is to enable the individual to pass from one defined position to another which is equally well defined" (ibid. s. 2). Overgangsritualer er nettopp knytta til endringar og overgang frå ein status til ein annan i samband med fødsel, initiering, ekteskap og død. Det er i liminalfasa eit samfunnsmedlem er særst utsett for ureining. Overgang er farleg og er kontrollert av rituelle førestillingar om ureining og reinheit (Douglas 1994 [1966]).

Barnet er *asuddha* av di det ikkje er rituelt ansvarleg for seg sjølv, *karma caleko*. Hinduistar har generelt fem livssyklusritualer. Det første ritualet er etter sjølve fødselen, kor namnet til barnet blir avgjord av familiepresten på bakgrunn av ein astrologisk kalender. I seremonien blir barnet medlem av familiens kaste og patriline, og dermed har inngangen til barnet si gjenfødning starta (Bennett 1983: 55-56). Det neste ritualet er *pasne*, ris-serimonien, kor barnet får det første rismåltidet når jentebarnet er fem månader gamal og gutebarnet seks månader. Kokt ris er svært utsett for overføring av forureining, barnet er no innvidd i dimensjonen av reinheit og ureining. Det tredje ritualet, *bartamande*, er kun for gutar. *Bartemande* er innviing i kaste og patriline. Ritualet er samansett av fleire delar, men sjølve kjernen er at guten no blir sjølv ansvarleg for eigne handlingar og sin eigen rituelle reinheit, *karma caleko* (Østigård 2000). Det fjerde ritualet er ekteskapet, kor hushaldet, ansvaret og det produktive aspektet er vektlagt. I ekteskapet får også kvinna status som *karma caleko*. Siste ritual i livssyklusen er ritualer knytta til døden.

Barnet kan altså ikkje kome i ein posisjon som rituelt rein før barnet har blitt rituelt ansvarleg for sine eigne handlingar. For jenter blir denne statusen først oppnådd under ekteskapet. I lys av dette har metaforen til Lama dobbel botn. Først er elva eit barn, *asuddha* i seg sjølv, deretter er barnet i tillegg foreldrelaust. Utan foreldre kan ikkje barnet bli innvidd i patriline gjennom *bartemande*-ritualet. Utan *bartemande* vil ikkje barnet (eller meir korrekt, guten) oppnå *karma caleko*, å bli ansvarleg for sin eigen rituelle reinheit. Dermed vil barnet framleis vere *asuddha*. Bagmati er gjennom denne tankegangen eit foreldrelaust barn, forlatt, og utan moglegheit til å endre statusen sin til *suddha*.

Elementa som metaforisk konsept

I hinduontologi er elementa og balansen mellom elementa viktig. Brahma, skaparen, identifiserer åtte element (*Tattvas*). Desse er jord, vatn, eld, luft, himmel (eller eter), forstand, intelligens og ego. Dei fem første elementa er dei primære elementa, *Mahatattvas*. Brahma sjølv tok form i ein tilstand av perfekt likevekt mellom dei fem elementa jord, vatn, eld, luft og himmel /eter (Dwivedi og Tawari 1987).

I kremasjonen blir alle elementa frigjort gjennom elden og re-etablerert i ein likevektstilstand. Kremasjonsbålet er samansatt av fem ulike sortar ved som blir stabla i fem lag. Kvar vedsort og kvart lag av ved symboliserer eit element. Eit menneske er samansett av alle fem elementa, og i kremasjonen blir kvart element i liket ført attende til elementa. Elden til elden, eteren²² til eteren, vatnet (oska blir ført tilbake til vatnet) til vatnet, og jord til jord (ein bit av beingrinda blir etter kremasjonen gravd ned i elvebotnen (Østigård 2002)).

Bagmati er sjølv eit av elementa; vatn. Men også andre element blir nytta som metaforisk referent til Bagmati. Informant Gautama, pensjonert Sanskrit-professor, brukar metaforar om gull og lys for å skildre Bagmati:

Like, if we mix gold with other objects, we can not sell it like gold, but you melt it, and you get the gold. The purity is very natural. But the impurity has overtaken. You may have a lamp, it will be shining. But if you cover it, the light will not come out, you cannot see the light, even if it is there. But if you remove that cover you can get the light again, it will be shining. So, to say that Bagmati is pure even now is stupid. But I don't say Bagmati is impure.

Først lyt ein spørje seg korleis gull kan knyttast til elementa. Gull i seg sjølv er rekna som reint og heilag, i hindukultur som i fleire andre kulturar. I *Chandogya Upanishad* er gull sjølv opphavet til himmelen, eteren. Den fysiske verda slik vi kjenner den no vaks fram frå eit egg, i følgje *Chandogya Upanishad* 3.19.1-2. Egget vart klekka etter eit år, kor egget delte seg i to eggskal, eit av sølv og eit av gull. Sølvvet vart jorda, og eggaskalet som var av gull vart til himmelen (Dwivedi og Tawari 1987, s. 25). Det vil vere spekulativt å påstå at denne allegorien er meislå i det kollektive medvitet, men koplinga mellom gull og elementet himmel/eter er tydeleg sett i lys av denne genese-forteljinga. Gull blir også brukt i ei rekke reinserituar. Til dømes blir kvinner etter fødsel rekna som svært ureine, og blir vaska med vatn som inneheld gullstøv²³.

I Gautama sitt utsegn kan gull saman med andre metall i legeringa ikkje reknast, eller seljast som gull. Men gjennom ein reinseprosess, smelting, vil gullet blir reint. Bagmati er ei urein legering, men kan igjen bli rein ved reinseprosessar. Sjølv om gullet blir blanda med andre metall, andre element, er det like mykje gull i blandinga. Gullet *er* der, men det kan ikkje brukast som gull. På same måte er vatnet i Bagmati heilag, sjølv om vatnet er blanda med ureinande element. Vatnet kan ikkje nyttast som heilag, men det *er* der. Av dette kan ein tolke at vatnet i elva er *jal*, sjølv om det er blanda med ureinande element, men vassblandinga kan ikkje nyttast som *jal*.

²² Eter er i denne samanhengen himmelen.

²³ Eventuelt blir eit gullsmykke dyppa i vatnet. Kupiss blir også nytta til same formålet. Kupiss illustrerer i denne samanhengen gull.

Gautama brukar også lys som døme for ytterlegare å illustrere dilemmaet heilag men ureina elv. Ei lampe som blir tildekt vil lyse, sjølv om det ikkje er råd å sjå lyset sidan lampen er tildekt. Bagmati er lyset, ureininga er hinderet som dekker til lampen. I dag kan vi ikkje sjå lyset, sjølv om lyset er der. Ved å fjerne ureininga som stenger for lyset, vil vi igjen kunne observere lyset, den reine Bagmati.

Informant Priti Bajracharya, student, brukar også lys-metaforar:

The sun is not considered as polluted or considered as less significant when there is an eclipse. In the same way, when the rivers become polluted, its significance will not decrease. If somebody says that the value of the river decreases when it becomes polluted, they are only foolish.

I dette utsegnet blir elementet vatn forklart ved elementet lys/eld (sola). Bajracharya brukar metaforen for å illustrere at Bagmati er like heilag og viktig sjølv om elva er fysisk ureina. I utsegnet har forureininga fått uttrykk som ei solformørking. Sjølv om månen dekker for sola slik at lysstrålane ikkje når jorda blir ikkje sola i seg sjølv påverka. Tydinga av sola er ikkje mindre sjølv om månen stenger for lyset. For sola har det ingen påverknad, månen si bane har ingen tyding for sola. I denne tankegangen er ureininga i Bagmati fråkopla den religiøse tydinga. Ureininga er månen, som stenger for lyset, den heilage Bagmati, men den heilage Bagmati blir ikkje påverka av ureininga. Ureininga er eit eksternt hinder som ikkje har noko med den heilage elva å gjere.

Det kan òg vere at Bajracharya vil uttrykkje eit temporært aspekt ved ureininga. Ei solformørking er eit forbigåande fenomen, sola er dekkja av månen berre ei kort tid. På same måte set Bajracharya von til at ureininga i Bagmati også er eit forbigåande fenomen:

Therefore, if each and every citizen starts to think of their tradition they will find the significance of this river of each and every drop of water in this river. It won't take long time if they start to think about the holiness and purity of this river. In order to keep the river clean, holy and pure, one should not expect only from the Government, but we all people start to think of our duty, and we have to think that the work is our duty or obligation, then this will be re-cleaned, for sure.

Bajracharya set sin lit til at folk er seg tradisjonane og den heilage Bagmati medviten, og dermed ta ansvar for eigne handlingar i høve til elva. Det er ikkje mange informantar som eksplisitt uttrykkjer at kvar einskild har eit ansvar ovanfor ureininga i Bagmati, slik Bajracharya gjer. Eit populært argument, særleg blant yngre informantar, er at regjeringa og statlege institusjonar har svikta i forvaltninga av Bagmati, og dermed legg ansvaret til stat og regjering.

No visible efforts have been done by the Nepalese Government to try to re-clean the Bagmati River and minimize the pollution.

-Informant Urmila Rai, student

Because of the lack of Governmental initiative, people are really not serious about pollution in Bagmati. We youth, I should not say this to you, but fact is fact, we only expect from the Government. We always blame the Government. We don't think of ourselves as human beings being responsible for the politicians. We have elected them to rule the country. We have sent them to that post.

- Informant ZeePee Timilsina, TV-vert

Kropp som metaforisk konsept

Gjennom kastesystemet er kroppen brukt som bilete på korleis kastane er konstituert, og kva oppgåver dei har. *Brahminane* (i Nepal: *Bahun*) er dei rituelt reinaste, og har som oppgåver å oppretthalde ritualer og religion. *Brahminane* utgjer slik hovudet på kroppen. Vidare er krigarkasten (*chettry*) armane, som forsvarer kroppen, handelskasten midtre del av kroppen, som nærer kroppen. Nedst er tenarkasten, *sudra*, beina som på sin måte er naudsynte for å bære kroppen. Som orienterande metaforar ser vi at opp er rituelt reint, ned er ureint. Kroppen er slik innarbeid som eit metaforisk konsept. Men kropp som ein strukturande metafor kan kome til uttrykk på fleire måtar. Nøkkelinformant Staneshwor Timilsina skildrar korleis Bagmati er manifestert i kroppen:

Timilsina: The catastrophe for the Hindu people was the collapse of the Saraswati River. And when that ancient Saraswati River disappeared, they changed the rituals, they internalised, they started practicing to the rivers within themselves. The concept of the channels of three rivers in the body-concept developed. Within your body, according to hindu-meditation, we meditate three rivers flowing. One is the straight one which is compared to Saraswati River, next is Ganga and Yamuna, two other rivers. They are on the sides.

Erlend: What kind of functions do these rivers have in the body?

T: In the body, they carry blood, quite comparable to the veins and the arterials, this is two, but the third one is in the middle, the spinal cord, which carries and control all the nerves, the central one; Saraswati. So they internalised their rituals within the body. This body become earth, and the rivers went to the nerves flowing blood, compared to water, you know.

E: So it is both a bridge to heaven and the very bodily manifestation...

T: Yes, even in the body, true. So, if the Bagmati River collapses, how will the rituals be performed? It will not be a problem. Once the Saraswati collapsed, they had a whole civilization to shift from one place to another. They changed the rituals. And they internalised the river, and all the rituals. All of spiritual value. Internalised within their body.

I kapitlet om mytiske Bagmati vart koplinga mellom Bagmati og Saraswati identifisert. Bagmati er på same måte som Ganges ein metafor, eit uttrykk for den opprinnelege Saraswati. I utsegnet til Timilsina blir Saraswati samt elvane Ganges og Yamuna identifiserer med kroppen, kor Saraswati er ryggrada, og Ganges og Yamuna arterier og vener. Ganges og Yamuna²⁴ er dei viktigaste og næraste metaforane til Saraswati, ettersom det var kring desse elvene folkesetnaden frå Indus-Saraswati sivilisasjonen emigrerte når Saraswati tørka ut.

Bagmati er Saraswati, og Saraswati er ryggrada i kroppen. Ryggrada er multifunksjonell. Den held kroppen fysisk oppreist og transporterer nervesignal til kroppen. Kroppen er jorda, og Bagmati (gjennom Saraswati) er nervebanene som transporterer nervesignala. Nervesignala er i denne tydinga religiøs opplysning. Bagmati blir eit medium som transporterer religiøs opplysning og næring frå gudane.

Kropp som metafor kan også brukast for å uttrykkje fysiske aspekt ved elva. Informant og student Arati Rai brukar sjukdom som ein strukturande metafor på Bagmati:

The Bagmati has become a flow or a source of diseases. The river is becoming like a dead river, even though it is alive.

Bagmati er både ein straum av sjukdom og ein kjelde til sjukdom. I Kathmandu er diaré og dysenteri eit alvorleg helsemessig problem. Sjukdomane er svært utbredt og persistent diaré (diaré som varer lengre enn 14 dagar) er hyppig, særleg blant barn. Ein viktig årsak til diaré og dysenteri i Kathmandu-dalen er forureina drikkevatt. For informant Rai er Bagmati ei kjelde til sjukdom, og ikkje ei heilag elv. Når elva blir metaforisk referert til som ei kjelde og som berar av sjukdom, er statusen heilag i skuggen. Elva er fråkopla den heilage dimensjonen, den fysiske dimensjonen knytta til helseaspektet er mykje sterkare i Rai sine auger. Likevel uttrykkjer Rai tvetydig at elva har blitt ei daud elv, sjølv om ho er levande. Dette tvetydige forholdet skal eg sjå nærare på seinare i kapitlet.

Informant Sarjiinda Manandhar, student, er enno kvassare i bruken av kroppslege metaforar:

²⁴ Yamuna er ei viktig sideelv som drenerer inn i Ganges ved Allahabad, åstaden for verdas største festival, Kumb Mela. Festivalen blir halden kvart 12. år, og samla om lag 30 mill. menneske i 2000.

Bagmati and Bishnumati is raped by the sewage lines.

Valdtekt er eit svært sterkt uttrykk som også er knytta opp mot *suddha – asuddha*. Ei valdteken kvinne blir *asuddha*, og kan vanskeleg endre statusen sin som urein. Valdtektsmetaforen speglar også det ufrivillige i situasjonen, kor elva er eit offer for ein overgripar. I dømet til Manandhar er det moderniteten som har innehenta og overgrepe seg både på Bagmati og Bishnumati. Kloakkutsleppa i elvane har valdteke og endra statusen til elva frå *suddha* til *asuddha*. Når elva først er valdteken, vil det vere problematisk å endre statusen (tilstanden) som *asuddha*.

Bru som metaforisk konsept

Eit vanleg metaforisk uttrykk for elv, både i hindu- og i vestleg kosmologi, er elva som kopling mellom det jordiske og det hinsidige. I dette utsegnet forklarar nøkkelinformant Timilsina sjølv innhaldet av metaforen:

Bagmati was sometime a sort of river that connects the heaven and earth. A sort of bridge, you know. River generally is a sort of bridge. If you offer cows, generally people say that the cow will help you to cross the eternal river that connects heaven and earth. So this river is supposed to connect us with the heaven. And now you cannot even touch that bridge, you cannot cross that bridge, and there is no possibility to go to heaven. So this has really shaken the hearts of the spiritual people.

Elva er eit middel for å oppnå ein høgare dimensjon etter døden, himmelen. No kan ikkje denne brua kryssast lenger. Ureining av elva har svekka eigenskapane til brua, og ritualer kan vanskeleg bli utført ettersom brua ikkje lenger er ei bru. Timilsina skisserer vidare korleis koplinga mellom ord, elv og det hinsidige hjå tidlege hinduistar i Kathmandu-dalen kan ha vore:

And in their mind the river was just flowing the way the Vedas flows from the mouth of the priest. So this river connotes the vibrations of the mantras and which connects the mundane with the supra mundane of this earth by rituals, converting into some unseen qualities to tell you from this world to the heaven.

I dette dømet blir elva metaforisk uttrykt som ord. Ikkje som statiske ord, men som talte ord, vibrasjonane frå dei talte orda gjennom presten sinn munn. Dette må setjast i samanheng med dei mytiske førestillingane om Bagmati, som er diskutert i kapittel 5, *Mytiske Bagmati*. Eit sentralt poeng i denne diskusjonen var koplinga mellom Bagmati og guddommeleg tale, *Vak*. Eigenamnet Bagmati er nettopp avleia frå *Vak*.

Elva Bagmati blir også metaforisk uttrykt for å vere eit bindeledd mellom folket og nasjonen. Bagmati blir som ein liten del eit uttrykk for ein heil nasjon. Dette bringer oss over på omgrepa *synekdoke* og *metonym*.

Metonymiske uttrykk for Bagmati

Fleire informantar nyttar metonym for å uttrykkje seg om Bagmati. Metonym er definert tidlegare i oppgåva som "ein del som står for ein heilskap", altså eit språkleg uttrykk som gjennom eit singulært døme illustrerer heilskapen. I klassisk retorikk er dette ein form for metonymi namngitt som *synekdoke*. Ein viktig skilnad mellom metafor og metonym er at det er kun metaforen som skaper ny mening ved å kople saman kontekstar som tidlegare ikkje hadde noko med kvarandre å gjere. Metonymet knyter kun saman ting som gjennom ei intersubjektiv forståing, gjennom konvensjonar høyrer til i same kontekst (Heradsveit og Bjørge 1996, s. 76, Paine 1981). Lakoff og Johnson (1980) nyanserer skiljet og skriv at metaforar og metonym er ulike typar prosessar i språket. Metaforar har primært med forståing å gjere, noko ukjent blir uttrykt med ein kjent storleik. Metonymet har primært ein refererande funksjon, ei sjølvstendig eining står for ei anna (større) eining. Men metonymet treng ikkje berre å vere refererande. Ofte kan fleire mindre einingar stå for ein større heilskap. Kva deleining som blir valt for å referere til heilskapen, speglar kva aspekt som blir vektlagt (ibid. s. 36). Eit element er knytt til ein større heilskap på ein måte som er kjend og akseptert, altså å kople noko til den rette samanhengen i ein allereie etablert struktur, skriv H & J vidare. Sett i lys av dette blir Bagmati kopla til ein større kontekst kor nasjon, land, ære og respekt er sentralt.

Bagmati som uttrykk for nasjonen og sivilisasjonen i Nepal

Elva Bagmati er nært knytta opp mot nasjonen Nepal. I kapittelet om mytiske Bagmati argumenterte eg med at den mytiske forestillinga om Bagmati både var forankra i generell hinduontologi samt i lokale myter. Samstundes er Bagmati det mytologiske utgangspunktet og det fysiske grunnlaget for menneskeleg aktivitet i Kathmandu-dalen. Om Bagmati er eit metonymisk uttrykk for Nepal må forholdet mellom elementet Bagmati som uttrykk for nasjonen og landet Nepal vere kjent. I nepalesisk litteratur er Kathmandu-dalen i fleire dømer omtala som *Nepal Valley / Valley of Nepal*. Dette speglar den historiske tydinga av Kathmandu-dalen, kor dalen har vore arnestaden for utviklinga av Nepal. På same måte er Bagmati som uttrykk for heile den nepalesiske sivilisasjonen, og dermed land, også kjent:

This river is the national heritage and the Nepalese have to think of how to re-clean the river, because the Bagmati is the glory of all Nepalese.
-Informant Urmila Rai, student

- *Bagmati is the symbol of our glory.* (Manita Shresta)
- *Bagmati is the introduction of Nepal* (Priti Bajracharya)
- *Bagmati is the heart of Kathmandu, the nation, even the heart of the entire nation* (Premlata Gurung)

Alle disse utsegna er tydelege metonymiske; dei koplar elva Bagmati opp mot nasjonen Nepal, både som hjertet, sentrum av nasjonen, som ein introduksjon til Nepal, og som "symbol of our glory." Informant Kishore Nepal set Bagmati metonymisk i ein historisk kontekst, kor Bagmati er eit uttrykk for sivilisasjonen i Kathmandu-dalen:

-I consider the Bagmati River not only as a river, but as a part of the Kathmandu Valley civilization. It is very old, very ancient, and for me Bagmati is the part of our life, our system.

Bagmati er eit uttrykk for ein historisk identitet men er samstundes ein identitetsindikator i notid integrert som ein del av livet. Hoote Ram Baidya dreg også vekslar på sivilisasjon og namngir folkesetnaden i Kathmandu-dalen som *Bagmati civilication* (Baidya 1997).

Fleire metonym kan vere vevd inn i kvarandre. I dette dømet snur informanten ein konvensjon opp-ned for å illustrere konsekvensane av forureininga i Bagmati:

It is most necessary to take care of the river, and try to re-clean and re-pure the river. If this step is not taken very soon, then this Bagmati River will be converted into a hip of garbage and the river will spread a lot of diseases. This will be catastrophically for human life. Human life will finish, or will be in a critical condition in the future. This Bagmati River is making the relation between the nature and the Nepali People. Now this relation is destroyed.

-Informant Janaki Rai, student

Dette utdraget frå informant Janaki Rai skildrar metaforisk at Bagmati er linken mellom naturen og kulturen i Nepal, og samstundes metonymisk koplinga mellom elva Bagmati og nasjonen Nepal. I tillegg uttrykkjer Rai eit metonymisk forhold mellom ureininga i Bagmati og menneskeleg eksistens. Utsegnet har apokalyptisk karakter; om ikkje ureininga i Bagmati blir teken på alvor og ureiningsprosessen blir reversert, vil det få katastrofale følgjer for menneskeleg liv. Konvensjonen som metonymet botnar i er Bagmati som kjelde for liv. Ved å trekke inn fysisk forureining i Bagmati, vil ei døyande Bagmati på same måte vere ei kjelde for anti-liv; død.

Hittil i teksten har empirien fleire gonger hatt tvetydige element i seg. Lat oss vende attende til metaforbruk og sjå litt nærare på motsetningsforhold og tvetyding i høve til Bagmati.

Det tvetydige aspektet

Mary Douglas skriv i verket sitt *Rent og urent* om det relative og tvetydige ved reinheit/reinheit: ”I hinduismen, for eksempel, er tanken på at både det urene og det hellige hører med i en og samme større lingvistiske kategori, rent ut latterlig” (Douglas 1997 [1966], s. 26). Men Douglas nyanserer, og meiner at heilag og ikkje-heilag ikkje treng å vere absolutte motsetningar. Dei kan vere relative storleikar. Noko som er reint i ein kontekst kan vere ureint i ein annan samanheng. I Bagmati er det heilage aspektet og den fysiske ureine elva relative storleikar. Det som blir oppfatta som ureint vatn til dagleg kan vere heilag vatn i eit rituale.

Eit utdrag frå nøkkelinformant Swamy Prapananacharya illustrerer tvetydige aspekt i tolkinga av Bagmati. Elva er heilag, men samstundes ikkje heilag, gjerne i same andedrag:

Erlend: Do you consider that after the pollution of the Bagmati River its dignity, respect and faith has decreased?

Swamy: I would like to answer in two phases, first of all, as the devotees do not use this river for purification purpose, it seems that people are not paying any more respect towards the river. So those devotees who consider the physical purity as a holiness, they have lost the faith and respect towards Bagmati river, but those devotees who know the holiness, and story about this Bagmati river according to the old Hindu texts, like Vedas, Puranas and other religious texts, they never think of the decrease of the holiness and importance. If your clothes become dirty, does it make your mind and thoughts also dirty? Of course not. So I consider that the physical pollution never pollutes the holiness, faith and respect. Well, what time is it?

Erlend: It is ten to nine..

Swamy: Ok, I continue for ten minutes more.

Nevertheless, as we see the present condition of the Bagmati River, it never catches attention from anybody because everybody considers it as unholy and impure. And obviously one should say so. So according to the existing condition of the Bagmati River, one must say that Bagmati is unholy, impure and dirty, so I also say the same thing.

På den eine sida kan aldri den heilage meininga i elva bli endra sjølv om elva blir fysisk degradert, like etter seier han seg einig at elva er blitt “*unholy, impure and dirty*”, altså at den heilage meininga ikkje er det lenger!

Også her kan det vere interessant å gripe fatt i metaforane som Swamy vel å uttrykkje meininga si med: *If your clothes become dirty, does it make your mind and thoughts*

also dirty? Også denne metaforen brukar kroppen som ramme for forståing. I kroppen er tanken, sinnet, fråkopla ytre karakteristika ved kroppen. Klede er igjen det som kler den ytre fysiske kroppen. Slik sett er det ingen kopling mellom sinnet og klede utanpå kroppen. Swamy bruker altså klede som ein metaforisk referent for å understreke skiljet mellom den fysiske og den åndelege rituelle dimensjonen. Det er ingen samanheng mellom desse dimensjonane, den fysiske dimensjonen påverkar ikkje den åndelege dimensjonen.

Men, i neste andedrag uttrykkjer den same Swamy at elva ikkje tiltrekker folk lenger på grunnlag av den noverande tilstanden i Bagmati. Folk oppfattar elva som skitten, urein og ikkje heilag. Han seier seg vidare einig med denne oppfatninga. Dette siste utsegnen står i diametral motsetning til utsegnen rett før.

Dette er ikkje berre eit døme på det tvetydige aspektet ved Bagmati, men også eit døme på motsetningsforholdet mellom den intellektuelle forestillinga om elva og ei meir refleksiv oppfatning kor den fysiske dimensjonen tydeleg påverkar den åndelege og rituelle dimensjonen. Det er nettopp at teikna er tvetydige og ambivalente som gjer at meiningssystem og kulturar endrar seg.

9. Andre spørsmål: Bagmati og det moderne

Eit sentralt underpunkt i problemstillinga spør om yngre informantar oppfattar Bagmati ulikt eldre informantar. Ein diskusjon kor generasjonar blir komparativt drøfta lyt sjåast i samanheng med livssyklusen i hinduparadigmet. I førre kapittel vart viktige overgangsriter kort skildra, frå fødsel til død. I tillegg har hinduistar ei inndeling av livet som skildrar kva som er forventa av eit samfunnsmedlem. Informant Ram Krishna Das (Milk Baba) deler livet inn i fire fasar. Første fase er barndomen, *Balaka Avastha*, som blir avløyst av *Kishor Avastha*, ungdommen. Desse to fasene er dedikert oppseding og læring av kosmologi, religion og ritualer. Tredje fase er *Adhabainse Avastha*, den vaksne perioda, kor stifting av familie og underhold av familien er det sentrale. Den siste perioda er når ein nærmar seg alderdomen, *Bridhdha Avastha*, som er dedikert tilbeding og religiøs aktivitet. I lys av dette er det først og fremst eldre menneske som vier seg til religiøs praksis. Denne inndelinga er relevant å ha i mente når vi no skal nærme oss ulik oppfatning av Bagmati hjå yngre versus eldre informantar.

Bagmati i ein generasjonskontekst

Ein måte å tilnærme seg dette er igjen å nytte metaforar. Kva metaforar bruker dei eldre versus dei yngre for å uttrykkje mening om Bagmati? Gjennom dømer skildra i førre kapittel såg vi at bae gruppene brukar slektskap som metaforisk referanseramme.

Men referansane til slektskap er ulik. Blant eldre vart metaforen *mor* brukt som referent til det opphavlege og det reine. Eit døme frå unge informantar fokuserer på den ureine dimensjonen og brukar dømevis *foreldrelaust barn* som metaforisk referent. Sidan det særleg er i alderdomen, *Bridddha Avastha*, tilværet kretsar kring rituell aktivitet, er det gjerne blant eldre informantar meir nærliggjande å setje fokus på det opphavlege og reine for å oppretthalde den religiøse signifikansen til Bagmati. Likeins er forholdet til det hinsidige ein tydeleg metaforisk referent.

Yngre informantar vektlegg gjerne den fysiske dimensjonen i bruk av metaforar. Eit anna element som utmerker seg hjå yngre informantar er bruk av metonym for å setje Bagmati i ein større kontekst. Kan metonym-bruk seie noko om korleis yngre informantar tilskriv Bagmati meining?

Bagmati og turisme

For mange unge informantar er Bagmati ein metonymisk representasjon av nasjonen Nepal, slik det vart illustrert i førre kapittel. Men Bagmati blir også kopla til turisme. Informant Jay Prakash Shrestha set Bagmati i ein turist- og utviklingskontekst:

In the same way, there are a lot of pilgrims and tourists coming in the Bagmati to get the appearance of Lord Pashupatinath. When they see the preserved Bagmati, the number of tourists will increase. Therefore Bagmati River is not only the respect and the centre of belief, but it is the centre of development too.

Bagmati er også for unge informantar eit sterkt symbol på nepalesisk sivilisasjon og kultur. Elva er, slik vi har sett, ein metonymisk representasjon av Nepal. Men kvifor koplinga med turisme?

Turisme er aukande viktig for Nepal i ein økonomisk kontekst. Sidan 1988 er turiststraumen dobla frå 265000 til omlag 500000 eit tiår seinare (CBS 1999), og om lag 20% (1996) av BNP kan tilskrivas turistsektoren.

Omsynet til turisme og økonomiske utsikter blir vurdert opp mot den fysiske dimensjonen ved Bagmati. Dette bringer inn enno ein dimensjon ved forureining av Bagmati, nemleg ein økonomisk dimensjon vurdert opp mot turistnæringa. Hittil er både fysiske konsekvensar, som forverra drikkevatt og endring i elvelaup, samt rituelle og religiøse konsekvensar blitt diskutert. Yngre informantar ser ikkje berre Bagmati i lokal og rituell kontekst, men utvidar fokus utover mot turisme og økonomi. Informant Padma Mahajaran (student) uttrykkjer seg slik om Bagmati og turisme:

The "tourism-industry" is considered as a very valuable industry, and this industry is highly important in Nepal. Nepal is earning a lot of foreign currency because of its natural beauty. Due to tourism, people from the villages are getting employed. It helps domestic industry, hotels and other industries as well. It helps to make way for culture exchange with different countries. The Bagmati River has a deep value for the development of Nepal. It contributes to modernisation in agriculture, by which it helps to increase the national income, and it helps the country to be wealthier.

Bagmati blir sett i eit utviklingsperspektiv kor jordbruk og turisme er avhengig av elva. Når det gjeld jordbruk kan det vere at informanten tenker Bagmati i ein større skala enn Kathmandu-dalen, som er mitt studieområde. Bagmati drenerer ut av dalen og fortset sørover kor den endeleg når Ganges i India. På veg til Ganges er Bagmati ei viktig elv for jordbruksaktivitet på Tarai. Men verdien av Bagmati i ein turistkontekst er konsentrert til Kathmandu-dalen. Pashupatinath er eit av dei viktigaste pilegrim – og turistmål for både indiske og vestlege turistar.

I ein diskusjon som tek for seg yngre versus eldre informantar vil det også vere naturleg å setje diskusjonen i samanheng med moderniseringsprosessen i Kathmandu.

Moderne Kathmandu



Figur 9.1 Nye tider i sennepsåkeren

Kva er moderne verdiar og kva er tradisjonelle verdiar i Nepal? Er skiljet interessant? I kapittel 3 vart verdiar kopla mot *kaste*, *afno manche*, *chakari* og *fatalisme* kort diskutert for å gje eit lite innblikk i det som kan tolkast som tradisjonelle verdiar i

Nepal. Ekstern kulturell påverknad (om vi ser bort frå impulsane frå det britiske imperiet internt i Rana-oligarkiet) vart først påført landet etter Rana-regimet sitt fall i 1951. Sidan har Nepal vore utsett for kulturell påverknad, eller invasjon, slik Bhattachan (1999) ordlegger seg. Utanlandsk bistand, importert teknologi, TV, radio, aviser, internett, film, misjonærar, turisme og utdanning er nokre av instrumenta som inngår i moderniseringsprosessen i Nepal.

Ei framstilling av tradisjon og modernitet som absolutte kategoriar vil vere unyansert. Moderniseringsdiskursen foregår i eit kontinuum mellom det tradisjonelle og det moderne. I dette ligg det at modernitetsprosessen gjerne tilpassast og inkorporerast i tradisjonelle verdiar. Men kva ligg i omgrepet modernisering? Modernisering er i generelle termar ein prosess som i hovudsak spring ut i industrialisering, kapitalisering og institusjonalisering (sjå m.a. Giddens 1991). Det kan vere ryddig å skilje mellom modernitet som det konkrete kor utvikling og modernisering initierer industriføretak med dei konsekvensar det har, til dømes forureining, og modernitet som det abstrakte kor ein kan registrere endring i meining knytta til Bagmati som ein konsekvens av tilgang til nye verdiset.

Endringar i samfunnet drøfta gjennom modernitetsteoriane til Weber og Giddens

Weber (1994 [1922]) omtalar differensiering av samfunnet som ein moderniseringsprosess, kor det er ei rørsle frå eit samfunn organisert kring myter, religion, riter, skikk og bruk, til eit differensiert samfunn kor sfærer som rettsvesen, økonomi og vitenskap er skilt frå kvarandre. Samhandling foregår i aukande grad gjennom byråkratiske institusjonar og pengar, og ikkje på grunnlag av til dømes religion, tradisjon og moral. Modernisering i denne tydinga er altså ein prosess frå det heilskaplege kosmologiske til det spesifikke pragmatiske. Denne differensieringsideen kan vere meningsfull om vi ser den i samanheng med den nepalesiske sosiologen Sharma (1994) sine vurderingar om konfliktfylte tankesett og paradigmer om temaet vatn i Nepal. Sharma set eit skilje mellom det han kallar eit "utviklingsdharma," fundamentert på vestleg sekulær/materiell/humanistisk tenking, eit teknokratisk paradigme som står i kontrast med eit tradisjonelt hinduparadigme (ibid. s. 69). I hinduparadigmet er vatn ein livgivande substans og ein reinsande agent. Sidan vatn er åndeleg reinsande, vert elvane rekna som heilage. Det teknokratiske paradigmet ser vatn i si funksjonelle tyding, som ressurs for irrigasjon og vasskraft, og i tydinga fysisk rein eller urein. I denne diskursen gjev det meining å snakke om eit differensiert samfunn som følgje av modernisering.

Sharma bruker omgrepet *dharma* saman med utvikling (*development dharma*) for å understreke at bistand og utvikling har nærmast blitt ei lære, ein religion, i Nepal. Det kan vere interessant å spinne vidare på *dharma*, og sjå kva som ligg i omgrepet.

Gyawali hevdar *dharma* ofte blir feilaktig oversett i tydinga "religion": *Instead, it implies a correct lifestyle, or living in harmony with one's nature in a world of perpetual change. "Dharma" formed the basis for public policy in the past* (Gyawali 1987, s. 17). Dharma, den riktige måten å leve på i harmoni med omgjevnadene var grunnlaget for politisk styring.

Mary Douglas (1997 [1966]) set forestillingar om rituell reinheit og ureining i samanheng med modernitet. Sidan forestillingar om rituell ureining oppstår i situasjonar kor grensene til det kulturelle systemet er trua, hevdar Douglas, vil slike forestillingar vere mest utbreiddt i samfunn utan spesialiserte institusjonar. Sosial orden er ikkje institusjonalisert, men er opprettheldt av kollektive rituelle handlingar utført av samfunnsmedlemene. Douglas sitt skilje mellom institusjonaliserte – og ikkje-institusjonaliserte samfunn byggjer tydeleg på Weber (1994 [1922]) si differensierings -tese.

I lys av Weber si tenking kan det hevdast at Kathmandu (og Nepal) først det siste halve århundre har blitt eit differensiert samfunn. Det var først etter Rana-regimet vart styrta at politiske og byråkratiske institusjonar vart oppretta for å tene sosial orden for samfunnet.

Giddens og modernitet

Giddens tek føre seg andre sider ved modernitet, og nyttar omgrepet "tid-rom distansering" (Giddens 1994). I tradisjonelle samfunn var samfunnet knytta til rommet gjennom erfaring med naturen. "Når" var relatert til "kor", og tida var ikkje knytta til rommet. I moderne tankegang er tida strukturert av klokka. Tida er abstrakt, ikkje konkret som tidlegare. Her tek Giddens i bruk omgrepet "disembedding," det vil seie at sosiale relasjonar vert løfta ut av den lokale konteksten og kan rekonstruerast over uendelege tid-rom avstandar. Dermed vil "space" vere uavhengig av "place,"²⁵ i motsetning til tradisjonelle samfunn kor "space" og "place" heng nært i saman. Dette er interessant sett opp mot endring i oppfatning av Bagmati som resultat av utdanning og ikkje minst tilgang til andre normer og verdssystem gjennom media, og særleg TV. Kringkasting frå vestlege stasjonar, som til dømes MTV²⁶ (Music TeleVision), kan etablere eit normgrunnlag som igjen kan gjenspegle seg i sosiale relasjonar. Språk, klesdrakt, smak og normer er identitetsvariablar som er viktig særleg for yngre generasjonar. Normer og andre identitetsvariablar kringkasta gjennom vestleg TV står i kontrast med tradisjonelle normer bundne i hinduistisk lære. Spreiing og utvikling av nye normsett er på denne måten uavhengig av romleg avstand. Verdisett i Los

²⁵ "Place" referer til ein ide om eit lokalsamfunn, noko som er geografisk lokalisert.

²⁶ MTV som takast inn i Nepal sendast frå India, med ei blanding av indisk pop- og filmmusikk samt amerikansk og europeisk listepop. Fordelinga er om lag 50/50 indisk/vestleg.

Angeles kan løftast ut av konteksten og rekonstruerast i Kathmandu eller andre stader. Ein slik prosess kan vere potensielt medverkande til at normsett blir utvida og endra.

Men orientering mot vestlege symbol og tankegods treng ikkje naudsynt skygge for tradisjonelle verdiar. I det empiriske materialet frå yngre informantar er det relativt få radikale standpunkt kor tydinga av Bagmati blir tilsidesett på kostnad av nye verdsett. Det religiøse og kulturelle medvitet er sterkt forankra og treng naudsynt ikkje kome i konflikt med tilgang på vestlege impulsar. Informant ZeePee (programleiar for ungdomsprogram i NepalTV) illustrerer dette synspunktet:

Even those who has converted, mostly to Christianity due to corrupt and money-paying missionaries, but even those greet the Bagmati River when approaching it, paying respect to the river.

Helsinga er gjerne meir ei refleks-handling enn medviten handling, og speglar Bagmati si forankring i det mentale kollektive medvitet.

Utdanning og modernitet

Utdanning kan ha tyding for endring av normer. Informant Swamy Prapananacharya meiner normer etablert innan hinduismen har blitt endra ved initering av nye utdanningssystem:

Therefore, in my opinion, there was good religious environment and respect and harmony among us Nepalese before we had the new education system. But as our government implemented "New education system" named "Nayaan Shikshaa" in 1972, this education system somehow changed people's mind in the wrong way and led them on the wrong path. People started to disrespect and did not take care of Bagmati and the religious heritages, which are even listed in the UN World Heritage list. You see, in the past our ancestors made such huge religious sites, like Pashupatinath, Shankamul area and Kalamochan area. Our ancestors have invested billions of money to build these heritage sites. But, it is a pity to say at present, that these valuable heritages are very much polluted and neglected, because of the teaching of the new education system. This is the impact of implementing this new education system in Nepal.

Utdanningsinstitusjonane i Nepal vart først bygd ut i ette rkant av Rana-regimet. I 70-åra vart utdanningssystemet endra, noko informant Swamy hevdar har svekka etablerte normer i Nepal. I *Nayaan Shikshaa* vart hinduisme som fag fjerna frå læreplanen. Swamy hevdar at denne endringa i hovudsak skyldast press frå pengesterke kristne bistandsorganisasjonar som sette krav til endring i utdanningssystemet for at bistandsprosjekt skulle bli implementert.

Koplinga mellom religion og modernitet er komplisert. I dette dømet blir verdiar utvikla i ein geografisk og religiøs kontekst løfta inn i ein annan. Ankepunktet til bistandsorganisasjonane som nytta religion som pressmiddel var særleg dei tydelege sosiale skiljene som blir opprettheldt gjennom kastesystemet. Tankegangen til desse organisasjonane, i følgje Swamy, var å endre læreplanen og fjerne undervisning om hinduisme og kastesystem i grunnskulen for å bidra til å jamne ut dei sosiale skiljene. Konsekvensane av endringane i læreplanen var ikkje positiv i følgje Swamy:

When this new education system was implemented, people started to loose their respect towards our Hindu religion because of these Nepalese Christian agents who received payment under the table from Christians and worked in favour of the payment and not in favour of our religion and nation.

Men utdanning kan også medvirke til å auke medvitet og kunnskapsnivået ved forureining og tematikken kring elva Bagmati. Informant Hoota Ram Baidya er meir positiv til utdanning, men presiserer kva innhaldet av utdanning bør vere sett i samanheng med problematikken kring elva Bagmati:

Why is the Bagmati River lost? I will say it is lack of education. Now, what is education? To know how to read and write, is that education? Education means thinking power. The stone-age man, was he not educated? Ha? Was he not aware of what was needed, what was best for him? And did he not invent the stone tools? Right? Now, everybody wants education. What kind of education? School education? Other education? There are plenty of them. What is needed is: Awareness, that kind of education. Awareness does not come by school, but from door to door activites, making people aware. Discussion. Transparency. Democracy. If you have a problem, why don't you got together and discuss in open form, in transparent form? In the local communities. And let everybody know what everybody says. And understand the problem and come to a solution.

I Bagmati sitt døme bør innhaldet av utdanning vere å auke medvitet av Bagmati på lokalt nivå. Informasjon og kunnskapsheving på grasrotnivå vil gjere folk i stand til forstå problema knytta til Bagmati, i følgje Baidya.

Som informant Swamy allereie har påpeika, har bistand også hatt innverknad på moderniseringsprosessen i Nepal. Bistand kan både setjast i samanheng med Weber sin differensierings-teori og Giddens si tid-rom distansering.

“Developing Nepal – The state of *Bikas*”

Få år etter at Nepal opna grensene for eksterne impulsar var omgrepet *bikas* (utvikling) innarbeidd i det kollektive medvitet, i følgje Shrestha (1999). Dei eksterne

impulsane vart særleg importert gjennom bistandsprosjekt som vart initiert etter Rana-styret sitt fall. Trongen for institusjonell og infrastrukturell utbygging var stort, og Nepal var *tabula rasa* for bistandsprosjekt.

Eit utviklingsprosjekt er gjerne tufta på importerte idear og ekspertise. Ein ide om økonomisk utvikling kan vere utarbeidd i London eller Bergen, og deretter bli implementert i Kathmandu eller ein annan stad. Avstanden er ikkje vesentleg. Etter eit halvt århundre med *bikas* er det etablert tydeleg motstand mot bistandsverksemda i Nepal:

“...the myth of bikas was projecting materialism as human salvation, the sole source of happiness, emancipation, and redemption from all social evils such as hunger and poverty” (Shrestha 1999 s. 49).

Shrestha set utvikling i samanheng med tradisjonelle hindu-omgrep, og hevdar materialisme har erstatta dei tradisjonelle hindukonsepta *dharma* (plikt, etikk) og *bhakti* (fromheit) som ein kanal til *moksha* (frelse). Nye idear og verdiar tufta på materialisme og økonomisk utvikling har blitt overført til Nepal og endåtil erstatta hindu-middela for målet om frelse, om ein skal tru Shrestha.

Bagmati har vore kopla til ulike bistandsprosjekt. Eit grotesk døme allereie skildra i kapittel 6, Boks 3, er reinsestasjonane finansiert av verdsbanken som aldri er blitt teken i bruk. Informant Hoota Ram Baidya hevdar grasrotrørsla ”Save Bagmati” kollapsa på grunn av innblanding av folk som hadde *occidental* orientering:

They wanted to do everything in European style. Not in the oriental style, but in the occidental style.

Med innblanding av utanlandske bistandsorganisasjonar vart fokuset teke bort frå elva Bagmati, i følgje Baidya. I staden vart søkelyset retta mot tempelkonstruksjonane og restaurering av tempelkompleksa på elvebredda. For Baidya var det sjølv elva, å gjere folk medvitne samt auke kunnskapsnivået om Bagmati på grasrotnivå som var det vesentlege.

Etablert skepsis mot *bikas* kan vere ein faktor som forsterkar den lokale og nasjonale identiteten. Sjølv om mange unge til ein viss grad adopterer vestlege symbol og verdiar, har skepsis og eit medvite forhold til *bikas* gjerne ført til kritiske haldningar til vestlege verdiar. Informant ZeePee Timilsina hevdar unge folk generelt har eit medvite forhold til *bikas*:

Nobody wants to be dominated. So, they (the youth) say for themselves: Why can't we do things ourselves, we should not be dependent. And they talk a lot when they get together. But when they leave that get-together they are on the same track.

Motstand mot *bikas* omfattar mellom anna avhengigheits-relasjonen til bistandsorganisasjonar, donorar og låne-institusjonar som har vekse fram proporsjonalt med bistanden. Særleg sterk kritikk har blitt retta mot undergraving av ekspertise og kunnskap som eksisterer internt i Nepal. Men kritikken er også blitt retta innover mot eige samfunn:

My position is that Nepal is neither idea-poor nor resource-poor. Our real poverty is in development attitude, willingness, commitment and action. Lack of right attitude is our main setback (Tuladhar 1994).

Det er ikkje mangel på kunnskap, idear og ressursar, men mangel på dei rette haldningane som er årsak til sviktande progresjon i utviklingsprosessen, i følge Tuladhar. Visjonane om bistand og utvikling er vage og uklare, dels som eit resultat av mangeårig avhenge frå ekstern finansiering og indirekte økonomisk styring.

I forvaltninga av Bagmati er det interessant å sjå utviklinga frå organisasjonen "Save Bagmati" kor nettopp *bikas* sprengte organisasjonen innifrå. 10 år etter at rørsla vart oppløyst (1991) er opplysningsarbeid og kunnskapsheving om Bagmati sentrale satsingsområder til den statlege organisasjonen "Bagmati Area Sewerage Construction/Rehabilitation Project (BASCRP)." Denne statlege organisasjonen er ikkje avhengig av eksterne donorar eller åneinstitusjonar, og kan styre agendaen uavhengig av eksterne impulsar. At BASCRP no har teke tråden frå "Save Bagmati" med opplysning og auka medvit kring Bagmati er ei interessant vending.

Differensierings-tankegangen til Weber er her relevant for å setje forvaltninga av Bagmati i perspektiv. Tradisjonelt låg forvaltningsansvaret for elva hjå lokale *guthi*, kor ein *guthi* forvalta det geografiske området med tempelkompleks og *ghat* som hørde til *guthien*, slik det vart kort skildra i kapittel 3. I overgangsprosessen til eit institusjonalisert samfunn var det særleg friviljuge organisasjonar som med ulike middel og motiv tok på seg eit ansvar for å varsle om tilstanden til Bagmati. I nyare tid har elva Bagmati blitt forvalta på statleg nivå. Bagmati er inkludert i eit moderne samfunn kor elva er forvalta gjennom statlege institusjonar, om vi følgjer Weber sin argumentasjon.

Informant Baidya er kritisk til denne utviklinga, og er oppteken av at nasjonale og internasjonale institusjonar ikkje er dei rette organa for å forvalte situasjonen i Bagmati:

What has been done in the river system by now? Somebody decides, and it is implemented. No democracy! The Asian Development Bank and The Kathmandu Municipality and the Government, they discuss about it, but the discussion never reaches our level. I'm a man on the street. I am responsible for a small decimal part, maybe a million part

of the pollution in the river. But I should have been consulted, I should have that voice. I should know their complains, and how I can co-operate with them. And they also should know what mine complains are and why I have a complain. Once we have this kind of thinking, once we have that part approved, most of the problem of the pollution in the Bagmati River system will be solved.

Baidya kritiserer i dette utsegnet institusjonaliseringa av forvaltinga av Bagmati. Moderne, institusjonell forvaltning av Bagmati har erstatta det lokale avgjerdsnivået, tidlegare representert gjennom lokalrådet, *guthien*.

I byrjinga av dette kapittelet vart blikket retta mot ulik oppfatning av Bagmati hjå yngre versus eldre informantar. Ut frå drøftingane kan det hevdast at yngre informantar har ein kunnskapskontekst som skil seg frå eldre informantar. Dette skiljet går særleg på utdanning og utvikling. Yngre informantar set gjerne Bagmati i ein utviklingskontekst kor turisme er viktig. Etter utdanningsreformen i 1972 (*Nayaan Shikshaa*) har læring innan hinduismen blitt nedprioritert, noko som også kan ha hatt innverknad på yngre generasjonar.

10. Tredje spørsmål: Endringar i praksis knytta til Bagmati

Dette kapittelet fokuserer på tredje og siste problemstilling: Korleis praksis til Bagmati er endra som ein konsekvens av fysiske endringar i elva og endring i oppfatning av Bagmati.

Praksis

Det semantiske og pragmatiske aspektet ved den semiotiske modellen (figur 7.3) er diskutert. Kva så med praksis? Kva praksis har aktørane til objektet Bagmati? Giddens (1991) skriv at meaning veks fram i vår daglege omgang med røynda. Han kritiserer semiotisk teori i retning av at meaning ikkje eksisterer i semiotiske kodar, men nettopp i den daglege praksis (ibid. s. 42). Likevel kan den bearbeidde semiotiske modellen fange opp praksis ved å sjå korleis aktørane handlar til objektet. I tillegg til kva teikn aktøren knyttar til objektet lyt ein sjå handlinga mot objektet for å forstå totaliteten i forholdet menneske-objekt.

Sosial praksis

Samfunnsvitskapen opererer i dialektikken mellom subjektivisme og objektivisme. Subjektivisme omhandlar menneskeleg medvit, intensjonar og handling som primært grunnlag for analyse av samfunn, medan objektivisme har samfunnsmessige strukturar som prioritert analysegrunnlag (Simonsen 1993). Simonsen hevdar at båd retningane manglar forståing av sosial praksis, og utviklar ein praksisteori som plasserer seg mellom subjektivisme og objektivisme. Ho dreg vekslar på Wittgenstein og set språket i fokus; ”..en skærpelse af sansen for sprogets betydningsfunktion, dets meningsrelevans og dets kommunikationskvalitet” (ibid. s. 106). Grunnlaget for praksisteorien byggjer på fire dimensjonar; intensjonalitet, intersubjektivitet, reglar (”regelfølge”) og meining (”meningsfuldhed”). *Intensjonalitet* er ein grunnleggjande menneskeleg aktivitet som kan summerast i konstruksjon, konsultasjon og handling. Mennesket handlar refleksivt på grunnlag av ein planmessig intensjon.

Språket eksisterer kun *intersubjektivt*, i ei ramme av forståing som ein deler med andre. Utan å ha ei ramme å setje språket i, vil det ikkje ha meining. Språk utviklast gjennom praktisk erfaring og læring, og gjev først meining i mellommenneskeleg aktivitet. *Reglane* er intersubjektive konstruksjonar, prosedyrer for handling. Desse tre første dimensjonane resulterer i *meining*, eller meningsfull praksis. Menneskeleg handling har ei ibuande tyding eller meining (ibid. s. 111).

Intensjonar bak praksis til elva, sjølv den rituelle handlinga, er i hovudsak målet om ei sjeleleg reinsing, eit steg nærmare det åndelege og ”reine.” I tillegg kan andre faktorar vere av intensjonell art, som til dømes handling og sosial interaksjon for å tilfredsstille ei norm, eller tilfredsstille foreldre og eldre generasjonar. Rituell praksis i Bagmati skjer i intersubjektiv forstand, ritualet blir meningsfullt i ei ramme av forståing som ein deler med andre. Det skjer ei konkret mellommenneskeleg handling som underbyggjer og forsterkar forståingsramma for handlinga.

Den rituelle handlinga følgjer visse prosedyrer, eller reglar. Det ligg også konvensjonar om geografisk lokalisering av rituala. Lokalitetar kor elver konvergerer eller utgjer ei naturleg kløft er av sær viktig tyding i hindukosmos. Ritualer blir i hovudsak utført ved slike lokalitetar, som til dømes Pashupatinath (kløft) og Shankamole²⁷ (to elver som møtest). Samlar ein desse dimensjonane; det intensjonelle, det intersubjektive og reglane for praksis i Bagmati kan ein tale om ein meningsdimensjon. Det overordna aspektet er at handlinga er meningsfull for aktøren.

Omgrepsapparatet Simonsen nyttar, og tydinga bak omgrepa kan sjåast i samanheng med analytiske termar og innhald i semiotisk teori. Slik sett utvidar praksisteori den

²⁷ I mytene er det tre elvar, Bagmati og Manohara samt ei underjordisk elv.

semiotiske modellen som er skissert (figur 7.3), og gjer modellen meir dynamisk og anvendeleg i min kontekst.

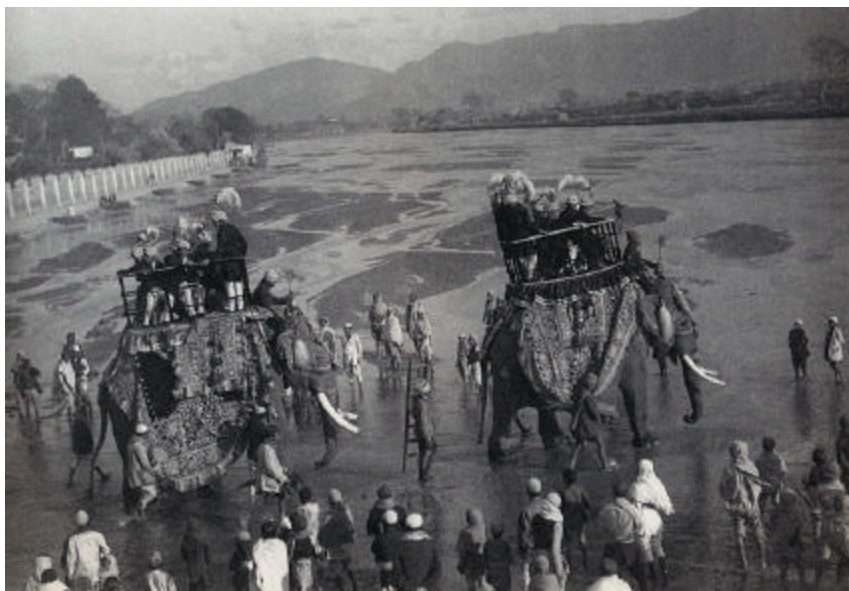
Lat oss gå nærmare på praksisdimensjonen, og kople den til tredje spørsmål i problemstillinga, korleis praksis til Bagmati er endra som konsekvens av endra fysisk tilstand og endra oppfatning av elva.

Konsekvensar av endringar i elveleiet

Korleis har dei fysiske endringane i Bagmati påverka rituala og rituell praksis til elva? Kan endringane skyldast andre faktorar enn berre fysisk endring av elva?

Dei fysiske endringane i Bagmati er skildra i kapittel 4, *Fysiske Bagmati*, og kan i hovudsak oppsummerast som endringar i sjølve vasskvaliteten grunna forureining frå hushald og industri, samt endring av elveleie som eit resultat av mindre vassføring og innsnevring av elveleiet. Bagmati er nytta til irrigasjon og som drikkevasskjelde for ein stadig veksande folkesetnad, og elveleiet er blitt smalare og djupare på grunn av ekstensivt uttak av sand frå elvebotnen dei siste 40 åra.

Eit innsnevra elveleie har konsekvensar for rituell praksis knytta til Bagmati. Bagmati var tidlegare ei brei elv, kor tempelkompleks og *ghats* vart bygde ved elvebredda. Figur 10.1 syner Rana-familien krysse Bagmati på veg til Patan ein gong mot slutten av 1940-åra. Elva er vid, og innsnevring av elvelaupet er ikkje synleg på dette biletet.



Figur 10.1 Prosesjon over Bagmati, seint i 1940-åra (frå Proksch 1995)

Figur 10.2 syner elva slik ho var vinteren 2000, kor kanaliseringa er framtrekande. Konsekvensen av dette er at mange *gaths* og tempelkompleks no ligg i god avstand til elva, slik at elvevatnet ikkje er i umiddelbar nærleik.



Figur 10.2 Bagmati, ved Shankamole, januar 2000

Ved Shankamole ligg kremasjonsplattformane inne på tørt land i god avstand til elveleiet. Plattformane blir framleis nytta, men mange vel å flytte kremasjonsbålet nærmare elveleiet, slik figur 10.3 syner.



Figur 10.3 Relokalisert kremasjon, januar 2000

Konsekvensar av endringar i vasskvalitet og tilpassing til den nyeelva

I tillegg kan ein hevde det har skjedd ei geografisk konsentrering av ritualer til nokre få utvalte stader som kan tilby reinare vatn frå springen. Viktige og heilage arenaer som Pashupatinath og Shankamole er tilpassa den fysiske skitne Bagmati ved at det har blitt sett opp tappekraner tilknytte vassnettet. Kranene er velsigna og heilaggjort ved at prestar i svært høge posisjonar har velsigna vatnet som renn ut av tappekranane, og likestilt det med det heilage vatnet som renn i Bagmati. Eit resultat av dette er at mange små *thirta* (heilag lokalitet) langs Bagmati har blitt degradert, medan lokalitetar som har rituelt svært stor tyding sannsynlegvis har fått enno større tyding, slik som Pashupatinath, Guyeshwori, Gokarna og Shankamole.

Endringar i rituell praksis, festivalar

Eit av rituala som er direkte knytte til Bagmati, og som har opphørt å eksistere, er *Bagmati-jatra*. *Jatra* tyder festival på nepali. Festivalen er, eller rettare sagt var, ein pilegrimsprosjon frå Kathmandu-dalen nordover til Bagdwar, kjelda i Shivapuri. Festivalen vart halden i april når vasstanden er på det lågaste, og er skildra i Colonel Kirkpatrick si reise gjennom Nepal i 1793:

Bhâgmatty-jâtra. This is a sort of religious progress, or procession, commencing at Chucker teerut (which is a ghaut or ford of the Bhâgmatty, about a musket-shot to the southward of Pusput), and terminating at Bhâgdwâr, where the Bhâgmatty, quitting mount Sheopoori, enters the valley of Nepaul. ..This jâtra occurs in the month of Chyte (or March-April).

(Kirkpatrick 1811, s. 193)

I følgje Kirkpatrick byrja festivalen rett sør for Pashupatinath (*Pusput*), meir presist ved Chucker *ghat* om lag eit børseskot sør for Pashupatinath. Eit børseskot er gjerne ikkje standard måleining i moderne tid, men avstanden kan vel tolkast til eit par hundre meter. I Kirkpatrick sine skildringar er det ikkje berre Bagmati som har sin eigen festival, men også Bishnumati (*Bishnumatty-jâtra*), samt Manumati (*Munmatty-jâtra*) og Rudramati (*Roodermatty-jâtra*) hadde eigne festivalar direkte knytte til elva. Rudramati flyt i dag under det meir verdslege namnet *Dhobi Kola*, i tydinga *washermans river*. Fleire elver i Kathmandu-dalen har skifta namn ettersom elvene har mista den heilage tydinga og dermed blitt sekularisert. Dei to største er *Dhobi Kola*, som allereie nemnt, samt *Tukucha* (sukkerøyr-elva) som tidlegare heitte *Ikchumati* (Malla 1982/83). I nyare tid er det berre *Bagmati-jatra* som har samla pilegrimar, men no har også denne festivalen opphøyr å eksistere. Informant Milk Baba (MB) svarar slik på spørsmål om *Bagmati-jatra*:

Milk Baba: Yes, there is a festival which happens in the name of Bagmati River, but at present it stopped 2-3 years ago.

Erlend: What happened in the festival, and why did it cease to exist?

MB: Well, the festival starts from Chovar point and the devotees start a pilgrimage all the way to Baghdwar. But it is a pity that it has stopped. The festival falls during the month of [Baisak] (mid-April to mid-May). Because in that month, normally, the river gets dry, so the devotees can walk in the middle of the river. In the past, there was no waste lying on the riverbed, like broken pieces of glass and thorns. But nowadays, if someone steps on the riverbed, their feet will cut by glass and thorns. Because of the pollution of the river by this waste, the festival has been stopped, as they can't walk on the riverbed. Another vital reason of stopping the festival is because of the death of the priest who was conducting the festival. After his death, his son did not want to continue the duty of his father. So it stopped because of the neglectedness of the sons of that priest [pundit]. They felt that there were much trouble and hard work to conduct the festival, and there was not sufficient income equivalent for their work. They were more aware or more focused on the advantage from doing something waged work, but they never thought of continuing the tradition or culture.

The second main reason of ending the festival is: The sons of that priest started to follow an another religion. They left their original religion (Hinduism). Some started to follow the religion of Rajsnish (Pioneer of Osho), and some involved in Sai Baba (from Bangalore). When people start to follow such religions they leave their inherited tradition, culture and customs. When someone is involved in another religion, then they have to distract from the tradition they followed from the beginning and they are governed by the rules and regulations made according to that religion. So, these people don't get a chance to re-involve in their own tradition.

Milk Baba refererer til ulike grunnar til at festivalen stoppa. Forureining og forsøpla elvebotn er nokre av årsakene til at pilegrimsprosjonen vart vanskeleg å gjennomføre. Eit anna aspekt følgjer aksen tradisjon-modernitet. Posisjonen som prest går i arv, og då den ansvarlege festivalspresten døydde, ville ikkje sønene til presten føre tradisjonen vidare på grunnlag av lite økonomisk fortjeneste. I tillegg følgde sønene nye religiøse retningar i *Osho* og *Sai Baba*, som i ei overflattisk vending kan generaliserast som *New Age*²⁸.

Bagmati-jatra sin lagnad er eit døme som kapslar inn det tematiske utgangspunktet mitt og samstundes skyv fram tre ulike faktorar som spelar inn i endringsprosessen:

²⁸ New Age: "of or pertaining to a movement espousing a broad range of philosophies and practices traditionally viewed as occult, metaphysical, or paranormal". (Websters Dictionary, 1994)

Ureining, endra krav i levestandard og større vekt på økonomiske faktorar, samt endring i religiøst syn og praksis. Forureining er i hovudsak ein konsekvens av ulike modernitetsfaktorar (migrasjon, ukontrollert urbanisering, endra konsumvanar), samt endring i haldningar, frå orientering kring religion og tradisjon til økonomisk fundamentert livsorientering, slik Weber (1994) skildrar prosessen han namngir som modernitet.

Boks 4:

I august 2001 vart namnet *Bagmati Festival* nytta igjen i regi av *Nepal River Conservation Trust* og the *Friends of Bagmati*. Denne gongen gjekk prosesjonen i motsett retning, frå Sundarijal og nedstraums til Shankamole. 40 kajakkar og ni raftingflåter manøvrerte seg nedover elva, som enda opp i eit kulturarrangement og markeringar for å etablere medvit om Bagmati samt å oppgradere Bagmati som eit turistmål. Rafting er blitt ein populær aktivitet blant turistar, og ideen er også at Bagmati skal bli ein arena for rafting, i alle fall i monsuntida (Kathmandu Post, 11 aug. 2001).

Også andre informantar poengterer endringa i haldning og praksis blant Brahmin-prestane. Mange prestar har slutta å leie ritualer, eller fører ikkje tradisjonen vidare ved eit generasjonsskifte. Informant Swamy Prapananacharya understøttar dette argumentet og er kritisk til prestane sitt manglande tradisjonelle medvit:

And second fault regarding to this is the misbehave of the priests. They are not doing their duty in an honest way; they leave their traditional duties. They are not so much convinced to continue worshipping-jobs. Because it is not these jobs which makes much earning, since a real devotee can't offer much money. And the rituals are performed in a shortcut manner because people are very busy now, compared to in the past, so they are not so serious in performing the rituals. They are more interested in involving in modern entertainment. They can make a time for that, but not practicing their religion.

I tillegg til at nokre ritual har opphørt, har andre ritual blitt endra. Rituala har blitt modifisert, eller minimert for å tilpasse seg det moderne mennesket som set krav til tid og økonomisk vinning, og som dermed ikkje har så mykje tid tilgjengeleg. Også informant Milk Baba uttrykkjer dette:

Performing the rituals are minimized, more than it should be, as a consequence of decreasing interest. Because of minimizing the rituals, you don't have to go to the river to perform the rituals. As a consequence of modernization people are much more busy, the rituals are becoming less important.

I det mest heilage tempelet i Nepal, Pashupatinath-tempelet, har også den rituelle praksisen endra seg. Inne i tempelet, som kun Hinduar har lov til å tre inn i, er ein stor *Shiva lingam* (sjå boks 2, kapittel 3) som det kvar dag blir ofra heilag vatn til. Sidan midt på 1990-talet har vasskvaliteten i Bagmati vore så dårleg at vatnet ikkje er funne

verdig til å bli ofra til lingamen. Ein brønn, velsigna på same måte som tappekranene, syter for at reint grunnvatn blir nytta som heilag vatn, *jal*, i staden for det skitne elvevatnet.

Nøkkelinformant Staneshwar Timilsina hevdar at modifisering av ritualer i Hinduismen ikkje er uvanleg praksis, og trekk historiske linjer attende til uttørkinga av Saraswati. Når den heilage Saraswati-elva tørka ut, migrerte folket til andre elvedalar, og ka lla dei nye elvane i Saraswati sitt namn:

So, now, if the Bagmati River collapses, how will the rituals be performed? It is not a problem. They have already made a ritual, once the Saraswati collapsed; they had a whole civilization to shift from one place to another. And they had internalised the river, and all the rituals. All of spiritual value. They internalised within their body. And they left that bank and came to the Ganges and here and there. So what they will do, whether the spiritual river has vanished, it is not a problem, because they have another form of ritual that will take over. And that type of ritual which has no use of the external rituals, like what the people do now, I have seen several type of spiritual people, you know, taking bath in their tap, singing "Ganga, Yamuna, Godhawara, Saraswati, Sindu, Kawari, there are seven anyway. These seven rivers, please come into the flow of this water, this particular water. Trough the tap.

... So, what will people do after the vanishing of Bagmati? They will start singing to just a bowl of water, in a glass;" please come here Bagmati." It has already happened once, and it will simply happen again for the spiritual people when they cannot take the water from Bagmati. They just get water from the earth, you know, and they offer to Pashu Pathi. They used to offer the water from Bagmati to Pashu Pathi, now people cannot offer that water. Now, what they do, they have a well, and from the well they get water, and say it is Saraswati, it is Bagmati. Bagmati is just a counterpart of Saraswati. So, what Saraswati could not do was carried out by other waters. What Bagmati cannot do will be carried out by other waters. They cannot stop the rituals, they will just continue in another form. But the fact is, they will always miss their mother, the mother river.

I historisk perspektiv er endring og tilpassing av ritualer ein prosess som er normalisert gjennom stadig tilpassing av ritualer til lokale kontekstar. På denne måten glir folk sin endra rituell praksis til Bagmati inn i eit historisk mønster, og blir legitimert som ei gjentakning av den mytologiske historia. Informant Shrestha uttrykkjer også korleis ritualer blir tilpassa fysiske omgjevnader:

The water which flows in this river, is considered as very holy water, called [pravitra jal] ... The quantity of water is very low, and the water flowing is very stinky, by which one feel a little bit reluctant to give the name "holy" to the river. No one can think of calling it

[pravitra jal], holy water. The increasing number of devotees shows that the public faith and respect has not decreased towards the river and towards Pashupatinath. They are eager and they insist to have a bath and to take the water. But because of the pollution they are scared for doing that. Therefore they take the water from their houses, and they mix two-three drops from Bagmati into that water, and they fulfil their wish to have a bath in Bagmati River.

- Informant Jay Prakash Shrestha (student)

Endring i haldning, og korleis det kjem til uttrykk

Bak tilpassing og modifisering av ritualer ligg også endring i haldningar. Dixit (1998) hevdar oppslutting på festivalar generelt har blitt redusert, medan eg heller vil nyansere biletet, og skilje mellom dei daglege rituala knytta til elva og dei store festivalane. Ei generell utvikling er at daglege ritual ved elvebredda har hatt kraftig tilbakegang. Nokre festivalar har også mykje mindre oppslutning enn tidlegare. Dei største festivalane, som *Shiva Ratri*²⁹ og *Baalaachaturdashi*³⁰ har kanskje auka popularitet i forhold til 15-20 år sidan. Om ein tek høgde for vekst i folkesetnaden i Kathmandu-dalen siste tiåra er det problematisk å hevde at det kjem relativt meir folk på dei store festivalen no enn før, eller om det står i høve til folkeauka.

BOKS 5

Under *Baalaachaturdashi*-festivalen går festivaldeltakarane ei gitt løype i området Pashupatinath – Guyeshwori. Festivalen er til ære for forfedrene, og langs heile løypa skal ein ofre korn. Under festivalen i desember 2000 vart det delt ut løpesetlar som gjorde folk merksame på sløsing av korn. I løpet av festivalen, som varer to dagar, ville 10 lastebil-lass med korn bli kasta rundt på tempelområda. Folk frå koste-kasten (*sweeper*) samla i ettertid av festivalen kornet, og selde det vidare til dyrefor. Personen eg følgde under festivalen gjekk med kornposen og kasta til bae sider, medan han beklaga seg: "O, what a waste of grain, but what to do?"

Informant S.B. Agrawal, leiar i *Shivco International*, hevdar at det er færre pilegrimmar frå India som kjem til *Shiva Ratri* no enn tidlegare. *Shivco International* har organisert pilegrimsturar frå India til Pashupatinath under *Shiva Ratri* festivalen i 50 år:

Erlend: Is the amount of pilgrims increasing or decreasing?

Agrawal: Decreasing. Previously, there was a certain period when the people were coming for pilgrimage. Now, the thing has been diverted, people are coming from India as tourists, and they include the pilgrimage in their recreation. The Shiva Ratri festival is not so crowded as 5-10 years back. Not so much people. People don't like to

²⁹ *Shiva Ratri* tyder Shiva si natt, og er den største Hindufestivalen i Nepal. Feira i februar-mars.

³⁰ *Baalaachaturdashi*, feira i november-desember, tyder bokstavleg oversett "7-kornsfestivalen". Ei blanding av 7 typar korn blir ofra for å ære forfedrene, samt for å ønske sin eigen familie eit godt liv.

come in crowds. They can come anytime whenever they have time. But many people come, who have faith on that day only, to worship Lord Shiva.

E: But still it is very popular for Indian people to come here?

A: Yes, it is one of the highest and most important worship places according to the legend. There are 45-6 places in India also. It benefits to our soul.

E: When you say that the amount of pilgrims have decreased....

A: On that day only, totally there are coming more people. Throughout the year. Nowadays, whenever they have time they come and combine a pilgrimage with recreation.

Agrawal inkluderer ein moderne faktor som også har tyding for endringsprosessane knytta til Bagmati, nemleg turisme. Talet på pilegrimar under *Shiva Ratri* var høgare for fem år sidan, men totalt har vitjande til Pashupatinath og Bagmati auka. Årsaka er at ein aukande kjøpekraftig middelklasse i India kombinerer pilegrimsferd til Kathmandu med turistmål, slik at det er ein jamn straum av pilegrimar til Pashupatinath. Det er på sin plass å presisere at festivalen *Shiva Ratri* ikkje er direkte knytta til elva Bagmati. *Shiva* si natt blir feira ved Pashupatinath, det viktigaste *Shiva*-tempelkomplekset i Nepal. Men Pashupatinath og Bagmati står i eit gjensidig høve, kor heilagdomen til tempelet ytterlegare legitimerer det heilage aspektet ved elva, og omvendt.

Balansen mellom tempelkompleksa og elva Bagmati er blitt endra i takt med ureininga av elva. Bagmati har blitt redusert som religiøst fenomen, og for å kompensere tomrommet som den degraderte Bagmati etterlet har templa sannsynlegvis endå større signifikans no enn tidlegare. I generelle ordelag blir gjerne templa besøkt meir, medan Bagmati som ei heilag elv blir frekventert og dyrka mindre enn tidlegare.

Informant Gautama understrekar den mentale dimensjonen ved ritualer og bruk av vatn i ritualer:

In our scriptures, it is mentioned is that one should seek the holiest water, but if not possible, one should not stop the ritual. One should continue performing the rituals, and in that case the purity will be emotional, mental. What is glorified is faith, belief. A sort of purity of the mind and heart. And if we cannot get physical purity by physical objects, we can get the same if we have pure heart, if we have pure mind and intensions, pure desires. This mental purity also keeps purity in the objects. Like, we have simple water. We cannot get the holy water. We continue to perform the ritual by normal water, whatever we get in our tap, probably stinking, dirty water. But we

keep our mind holy, we keep our soul holy, and then we get purity. In this sense it is a bit psychic.

-Informant Gautama, pensjonert professor i Sanskrit

Eg vil med Gautama sine ord i mente gå vidare til eit oppsummerande kapittel kor fokus særleg er dei ulike måtane den heilage Bagmati blir oppretthaldt, både gjennom ritualer, tilpassing av ritualer, og gjennom mytebygging av den heilage elva.

11. Konklusjon

Ei av hovudtesane til Mary Douglas i klassikaren *Rent og urent* (Douglas 1997 [1966]) er at ritualer som har med det reinheit og ureining å gjere skaper heilskap i tilværet. Gjennom ritualer og tilbeding gjev elva Bagmati rituell reinsing, og er med Douglas sine ord med på å skape meaning og heilskapi tilværet for mange menneske i Kathmandu. Blir denne heilskapen påverka når den rituelt reine elva har blitt fysisk forureina? Dette var det tematiske utgangspunktet for oppgåva.

I dei føregåande kapitla har eg freista å nyansere fysiske og kulturelle dimensjonar ved elva Bagmati, og vidare gjennom problemstillingane diskutere oppfatning av Bagmati blant informantane. Det som er skrive i denne avhandlinga er naudsynt ikkje informantane sine konsept, heller er det ikkje mine konsept, men eit produkt av kommunikasjonen mellom informantane og underskrivne. Denne tenkinga kan plasserast i det Atkinson og Hammersley (1994) kallar ”den dialogiske vendinga” som vart utvikla midt i 1980-åra. I motsetnad til ”telegrafmodellen”, kor budskapen blir sendt og motteke i tilnærma uendra form mellom samtalepartnarar, er essensen i den dialogiske vendinga at ny meaning blir skapt i sjølve kommunikasjonsprosessen (ibid., Aase 1997a).

Gjennom problemstillingane blir det drøfta om fysisk degradering av Bagmati har ført til endringar i korleis folk oppfattar og konseptualiserer Bagmati; om det kan observerast endringar i korleis folk tilskriv elva meaning. Blir vidare ritualer og

praksis til elva endra som ein konsekvens av endra oppfatning av elva? Spørsmål ved endring i persepsjon i ein generasjons- og modernitetskontekst vart vidare problematisert. Korleis vart dette problematisert, og kva vart avdekka gjennom den analytiske drøftinga?

For å finne og avdekke meining tilskriven elva Bagmati har eg gjort ulike grep. Det første grepet var å gå via semiotikk og ein semiotisk modell for å finne kva teikn aktørane (informantane) knytta til objektet Bagmati. Det dynamiske aspektet i denne modellen var særleg mellom aktør og teikn; kva prosessar ligg bak aktøren sitt val av teikn? Her valde eg å dra veksling på kategorisering, eit felt utvikla frå kognitiv psykologi. Ved å bruke Aase sine fire steg for tolking av kategoriar freista eg å finne kva meiningsinnhald ulike kategoriar hadde for informantane, og kva kategoriar observasjonen Bagmati vart plassert i. Den vidare analytiske prosessen var å finne metaforar informantane nytta i skildringa av Bagmati. Metaforar kan gje meining til det ukjende og uklare (Bagmati), ved å jamføre og stille saman det ukjende med kjende faktorar (til dømes slektskap, element, bru).

Det teoretiske utgangspunktet for analytiske drøftingar var ein semiotisk modell kor informantane, eller aktørane, knytta ulike teikn til objektet, elva Bagmati. Ein slik semiotisk modell er særleg nyttig for å strukturere det empiriske materialet, å gi nokre knaggar å henge dataene på. Tre grove modellar er skissert, kor to av modellane illustrerer motsetningsforholdet mellom i hovudsak eldre, religiøst praktiserande informantar og yngre, meir liberale informantar. Både desse gruppene er marginale. Blant eldre og rituelt praktiserande er teiknet i hovudsak *Jal, rein og heilag elv*, knytta til objektet Bagmati. Kontrasten til denne teikngjevinga av Bagmati er å finne blant nokre yngre informantar. Her er teiknet *fysisk urein og ikkje heilag elv*. Vatnet er ikkje teikngitt som *jal*.

Den tredje modellen fanna den meir allmenne oppfatninga blant informantane, der teiknet til Bagmati er *heilag, men fysisk ureina elv*. Generelt er elva Bagmati oppfatta som fysisk ureina, men framleis heilag. Informant Rabik Maharjan sitt utsegn, henta frå kapittel 7, speglar dette:

We still consider and suppose the water from this river as holy water, Jal. As the water became polluted, we can't use it for drinking and for bathing. But the religious value of Bagmati River has not decreased. The value of the river has decreased for other purposes, like irrigation and drinking water.

Den religiøse tydinga har ikkje blitt mindre for informant Maharjan. Innan denne modellen er det likevel fleire nyansar. For nokre informantar har den fysiske ureininga tyding for den rituelle dimensjonen, kor teiknet er framleis heilag elv, men i redusert tyding.

Sjølv om fleire informantar ikkje vil kategorisere vatnet i Bagmati utelukkande som *jal*, kan elva framleis ha ei heilag tyding. Vatnet har mista noko av si heilage reinsande kraft, men elva er framleis heilag. Kva er det som opprettheld elva som heilag sjølv om vatnet ikkje blir rekna som *jal*?

Tydinga av Pashupatinath

For det første er tydinga av Pashupatinath avgjerande. På same måte som Ganges og tempelkomplekset i Varanasi er bunde saman står Bagmati og Pashupatinath i eit dialektisk høve til einannan. Sjølv om vatnet i Bagmati ikkje har blitt brukt til reinsing av lingamen inne i Pashupatinath-tempelet dei siste åra, er Bagmati som elv framleis viktig. Pashupatinath kan ikkje eksistere utan Bagmati, og *vice versa*. Informant Rabik Maharjan seier det slik:

The glory of this river is connected with the glory and the holiness of the Pashupatinath temple.

- Informant Rabik Maharjan

Tydinga av Pashupatinath-tempelkomplekset er viktig. For informant Rimal er det sjølv Pashupatinath som gir legitimitet til Bagmati:

Religiously every Hindu is paying respect to Bagmati River, because it is flowing next to the Pashupatinath temple compound. The water in Bagmati is not [jal], not at all. But the Bagmati River is still holy, only because it flows beside the Pashupatinath temple.

- Informant Thirta Rimal

Det er altså *relasjonen* mellom Bagmati og Pashupatinath som løftar den heilage dimensjonen, som er det *ganz andere*. Dette kan sjåast i samanheng med omgrepet *relasjonelt rom*.

Innan samfunnsgeografien er det særleg tre ulike konsept av rom som er nytta; *absolutt rom*, *relativt rom* og *relasjonelt rom* (Johnston 1994). Med Blaut (1961) kan absolutt rom uttrykkast som eit fysisk og empirisk rom som eksisterer i seg sjølv, uavhengig av menneskeleg persepsjon. I dette høvet kan gjerne denotasjonen av Bagmati referere til konseptet om absolutt rom; den nøytrale fysiske elva slik ho eksisterer i topografien. I det *relative* konseptet av rom er ikkje rommet ei absolutt eining, men eit resultat av menneskeleg persepsjon av rommet. Det er ikkje mogleg å identifisere eit punkt som objektivt representerer "no", både tid og rom er relative omgrep, som Holt-Jensen (1990) uttrykkjer det.

Harvey (1973) hevdar at *absolutt rom* og *relativt rom* ikkje er tilstrekkelege som romlege konsept. På grunnlag av Leibniz si tenking lanserer Harvey omgrepet *relasjonelt rom*. I det relasjonelle rommet, slik Harvey postulerer, eksisterer kun objektet i relasjon til andre objekt; det er relasjonane mellom dei einskilde objekta som gir mening. Det er altså den gjensidige relasjonen mellom objekta Bagmati og Pashupatinath som opprettheld det heilage aspektet. Bagmati og Pashupatinath legitimerer kvarandre som objekt i eit relasjonelt rom, i ein heilag dimensjon.

Informant Gautama understrekar at det er relasjonen mellom elva og lokaliteten som gjev det ekstraordinære, det *ganz andere*. Denne relasjonen er ein tredje komponent som oppstår av summen frå dei to første elementa, vatn og lokalitet:

“It is not only the energy of the water, not only the energy of that place, but the union add something else, the third component, the relation, and that gives the external power.”



Figur 11.1 Pashupatinath og Bagmati

Ambivalensen

Tilbake til utsegnet til informant Rimal ser vi at han reknar elva som heilag, medan vatnet i elva ikkje er heilag, vatnet er absolutt ikkje *jal*. Dette illustrerer spennet i tydinga av *jal* og oppfatning av den heilage elva. Andre informantar, slik informant Karki synte i kapittel 7, *Identifisering av mening knytta til Bagmati*, gir Bagmati

teiknet *jal*, men rituelt degradert. Utsegnet frå informant Gautama illustrerer det komplekse meiningsinnhaldet:

To say that Bagmati at present is pure is stupid. But I don't say that Bagmati is impure. ... So, it is not that it has been inauspicious, but the auspiciousness has been lost. The auspiciousness of Bagmati can be regained, but now it is lost.

Bagmati er ikkje rein, men heller ikkje urein. Elva er ikkje vanheilag, men heller ikkje heilag i si opprinnelege tyding; det heilage aspektet er redusert. Utsegnet speglar ambivalensen og spekteret ved den heilage dimensjonen ved Bagmati.

Tilpassing av ritualer

Ein annan viktig faktor for å oppretthalde Bagmati som ei heilag elv er tilpassing av rituala. I eit historisk perspektiv har ritualer i hinduismen blitt tilpassa nye kontekstar sidan moderelva Saraswati tørka ut for fleire millenia sidan, slik nøkkelinformant Staneshwor Timilsina hevdar i kapittel 5, *Mytiske Bagmati*. I ein lokal kontekst i Kathmandu er ritualer relokalisert og domestisert, tilpassa den fysiske degraderte Bagmati, slik det vart presentert i kapittel 10, *Endringar i praksis knytta til Bagmati*.

Med ekstensivt uttak av sand frå elvebotnen har elvelaupet endra karakter, frå vid til smal elv. Konsekvensane er mellom anna tørrlagde *ghats*, plattformer konstruert ved elvebreidda til bruk ved ritualer. I dag blir ritualet gjerne flytta frå ritualplattformen (*ghat*) til elvebreidda. Likeins blir ritualer kor reint og heilag elvevatn *jal* er naudsynt, også relokalisert eller tilpassa. Tappekraner ved viktige rituelle lokalitetar som Pashupatinath og Shankamole blir velsigna og nytta som *jal* for å kompensere det ureine elvevatnet.

Ritualer blir også domestisert og relokalisert til heimen. Ein forklaringsvariabel er sjølv kvaliteten på elva. Vatnet i Bagmati er så forureina at mange ikkje oppfattar vatnet som heilag vatn *jal*, og dermed tilpassar ritualet i heimen. Vatn frå springen i heimen blir velsigna og brukt som *jal*. Ein annan og kanskje like viktig variabel er endring i levevanar. Lønsarbeid og endra prioritering av tid gjer at mange vel å gjennomføre rituala i heimen, i staden for å oppsøke elva.

Den mentale Bagmati og prototypiske Saraswati

Nye teikn blir skapt og etablert for å erstatte teiknet om ei heilag og rein elv. Bagmati eksisterer for fleire informantar som eit mentalt konsept, fjerna frå det fysiske objektet. Forestillinga om den heilage Bagmati er så grunnleggjande og sterk at

teiknet på den heilage elva lev vidare, men no som ei kognitiv forestilling, som eit mentalt bilete:

For me Bagmati is only holy inside my heart. Outside, it is not holy, and I never take the water as holy water Jal.

- Informant Shiv Chandra Amatya, student

Elva er berre heilag i minnet, i hjartet. Det er biletet av den heilage elva som blir dyrka, ikkje den fysiske elva:

From my childhood I have seen this river so clean, and we used to come every morning for a bath. It was so pure. My father and my grandfather used to say that if you bath and take some water, you do not need to consult the doctors. That concept is in my mind. Now, you see, that concept is gone, it is only in my mind. The holy river is only inside our mind.

- Informant Mohan Shreshta, student

For informant Janak Aryal er også Bagmati berre ei mental førestilling, men understrekar at den religiøse verdien ikkje har blitt mindre:

The religious value has not decreased, even though the holy river is inside our mind.

Bagmati som ei kognitiv førestilling er åtskild den fysiske elva. Denne ideen, eller førestillinga, blir opprettheldt ved festivalar, ritualer og praktisering av religionen. Og ikkje minst blir teiknet om den heilage elva opprettheldt på grunn av posisjonen og tydinga av Pashupatinath.

Men det mentale biletet av Bagmati blir også plassert inn i ein annan mental referanse, den mytiske elva Saraswati. Saraswati er den abstrakte moderelva, den reine og opphavlege. Når Bagmati er Saraswati, er den fysiske dimensjonen ved Bagmati ikkje vesentleg. Den mentale forestillinga av Bagmati som ei metaforisk Saraswati er dominant den fysiske Bagmati. I denne samanhengen er Saraswati ikkje berre ein metaforisk referent til Bagmati, men er endå til sjølve *prototypen* på Bagmati, den reine og guddommelege elva.

Kva er så ein *prototype*? Eleanor Rosch (1981) demonstrerte gjennom empiriske studier innan kognitiv psykologi at kategoriar har typiske *best examples*, prototypar. Prototypar fungerer som eit kognitiv referansepunkt som utgjer grunnlaget for å trekke slutningar (ibid., Lakoff 1990). Ein kjøkenstol er eit tydelegare kognitivt referansepunkt på "stol" enn ein tannlækjarstol, gyngestol eller ein elektrisk stol. Både tannlækjarstolen og den elektriske stolen er i kategorien "stol", men vonleg vil ingen oppfatte desse som protytype på "stol". Den mest tydelege representasjonen av

ein kategori (til dømes ”stol”) som det er universell semje om er prototypisk. Rosch brukte særleg fysiske objekt i sine studier, men prototyper finnast også i kategoriar som ikkje er fysiske einingar.

For hinduistar kjend med den religiøse og heilage dimensjonen ved Bagmati er Saraswati eit kognitivt referansepunkt. Saraswati er prototypen på heilag elv, i alle heilage elver i hindukosmos er Saraswati det felles kognitive referansepunktet.

Moderne faktorar som fysisk ureining vil ikkje ha tyding for oppretthald og dyrking av prototypen. Saraswati er allereie ei svunnen elv, og er ei mental førestilling. På same måten blir Bagmati transformert frå ei fysisk elv til ei mental førestilling kor det mytiske og heilage biletet av Bagmati blir dyrka og oppretthalddt. Bagmati er på veg til å bli Saraswati, så å seie.

Mindre heilag, like viktig?

Den mentale forestillinga av Bagmati er sterk og tydeleg for fleire informantar, særleg blant informantar som nyttar elva som rituell arena. For andre informantar, gjerne yngre informantar er ikkje Saraswati som prototypisk døme på Bagmati naudsynt like tydeleg. Men sjølv om den heilage tydinga av Bagmati gjerne er redusert for mange informantar, er naudsynt ikkje signifikansen eller den ontologiske tydinga av Bagmati svekka. Gjennom metaforar og særleg metonymiske uttrykk blir Bagmati sett inn i ein større samanheng som nasjonal identitetsfaktor. Både som ein romleg identitet, som eit uttrykk for Nepal, men også som ein mental identitetsfaktor kor Bagmati har tyding som ein del av eksistensgrunnlaget i Kathmandu-dalen.

Andre vegar å gå

Eit viktig element som ikkje har blitt handsama i dette arbeidet, er skilnad i mening på bakgrunn av kaste. I informantutsegna er informasjon om kaste medvite ikkje inkludert. Dette er utelukkande gjort av omsyn til avgrensing av oppgåva. Ved å kartlegge kasteidentitet hjå informantane er det tenkeleg at det ville etablerast eit mønster kor det særleg er høgkastane som er oppteken av å halde ved like det mentale bilete av Bagmati. Dette blir ein uprøvd påstand i dette arbeidet. Mitt arbeid sluttar her.

Litteratur:

- Acharya, Jayaraj (1992): *The Nepala-Mahatmya of the Skandapurana. Legends on the Sacred Places and Deities of Nepal*. Introduction and Translation by Jayaraj Acharya. Nirala Series - 27. New Dehli: Nirala Publications.
- Aftenposten (24.02.01): *Hjelper Nepal med vanntilførsel (NTB)*.
- Alvesson, M. og Sköldbberg, K. (1994): *Tolkning och refleksjon. Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Atkinson, P. og Hammersley, M. (1994): Ethnography and Participant Observation. I Denzin, N.K. og Lincoln, Y.S. (red.): *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage Publications.
- Baartmans, Frans (1990): *Apha, The Sacred Waters. An Analysis of a Primordial Symbol in Hindu Myths*. Delhi: B.R. Publishing Corporation
- Baidya, Hoota Ram (1995): "Bagmati – The Holy River" i *Images of a Century, The Changing Townscapes of the Kathmandu Valley*. Kathmandu: Deutshce Gesellschaft fur Technische Zusammenarteib (GTZ) GmbH og Urban Development through Local Efforts Projects (udle).
- Baidya, Hoota Ram (1996): *A guide book on Hail Bagmati!* Photo exhibition, Kathmandu 1996. Upublisert.
- Baidya, Hoota Ram (1997): *The Endangered Bagmati Civilization of Kathmandu Valley* <http://www.users.cts.com/sd/a/abaidya/bagmati/histbagmati.htm>

- Bajracharya, B.R. , Sharma, S. R. og Bakshi, S.R. (1993): *Modernization in Nepal*. Redigert av Bajracharya, B.R. , Sharma, S. R. og Bakshi, S. New Dehli: Anmol Publications Pvt. Ltd.
- Bhattachan, Krishna B. (1999): Globalization and its impact on Nepalese Society and Culture. I *Impact of Globalization in Nepal*. Redigert av Dahal, Madan K. Kathmandu: Nepal Foundation for Advanced Studies (NEFAS), Friedrich Erbert-Stiftung (FES).
- Bennett, L. (1983): *Dangerous Wives and Sacred Sisters*. New York: Columbia University Press.
- Bista, Dor Bahadur (1989): The Structure of Nepali Society. I *Nepal. Perspectives on continuity and change*. Redigert av Kamal P. Malla. Kirtipur, Nepal: Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University
- Bista, Dor Bahadur (1991): *Fatalism and Development. Nepal's struggle for modernization* . Calcutta: Orient Longman Ltd.
- Bistandsaktuelt nr5/2002: *Politisk kaos I Nepal*. Artikkel av Bibiana Dahle Piene.
- Blaut, J. (1961): Space and process. *Proffesional Geography* 13, pp 1- 7.
- Broch-Due, V. og Bleie, T. (1993): "Carved Flesh – Cast Selves: An Introduction", i Broch-Due, V, Rudie, I og Bleie, T (red.) *Carved Flesh/Cast Selves. Gendered symbols and social practices*. Oxford: Berg.
- Bryman A. (1989): *Research Methods and Organization Studies*. London: Uniwin-Hyman
- Central Bureau of Statistics – CBS (1999): *Statistical Year Book of Nepal 1999*. Kathmandu: His Majesty's Government National Planning Commission Secretariat.
- Darian, Steven D. (1978): *The Ganges in Myth and History*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Denzin og Lincoln (1994): *Handbook of Qualitative Research* Denzin. N.K og Lincoln. Y.S. London: Sage Publications.
- Dixit, Ajaya (1992): "The Bagmati Scorned." I *Himal Magazine* Jan/Feb 1992.. Kathmandu: Himalmedia (Pvt) Ltd.
- Dixit, Ajaya (1992): "Melamchi Boondoggle." I *Himal Magazine*. Jan/Feb 1992. Vol 5, No 1. Kathmandu: Himalmedia (Pvt). Ltd.
- Dixit, Shantu Shree (1998): *An Evaluation of Water Pollution in Bagmati River in Kathmandu Valley and People's Awareness of the Problem*. Master thesis in "Management of Natural Resources and Sustainable Agriculture". Ås: Agricultural University of Norway.

- Douglas, Mary (1997 [1966]): *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Dowman, Keith (1981): "A Buddhist guide to the power places of the Kathmandu Valley" i *Kailash, A Journal of Himalayan Studies* Vol VII, No 3-4, 1981. Kathmandu: Ratna Pustak Bandar.
- Dwivedi, O.P. og Tawari, B.N. (1987): *Environmental Crisis and Hindu Religion*. New Dehli: Gitanjali Publishing House.
- Eliade, M. (1961): *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. New York: Harper & Row, Publishers.
- Elhance, Arun P. (1999): *Hydropolitics in the Third World. Conflict and Cooperation in International River Basins*. Washington D.C: United States Institute of Peace Press.
- Finley, H., Richard E., og Wheeler, T (1999): *Nepal*. Melbourne: Lonely Planet Publications.
- Fiske, John (1982): *Introduction to Communication Studies*. Second Edition. London/New York: Routledge.
- Fossåskaret, E. (1997): "Ustrukturerte intervjuer med få informanter gir i seg selv ikke noen kvalitativ undersøkelse" i *Metodisk feltarbeid*, Fossåskaret, Fuglestad og Aase (red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Fuglestad, O.L og Mørkeseth, E.I (1997): "Et semiotisk perspektiv på forskningsprosessen og på forskerens rolle i felten" i *Metodisk feltarbeid*, Fossåskaret, Fuglestad og Aase (red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Geertz, C. (1983): *Local knowledge : further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic
- Gellner, David N. (1992): *Monk, Householder, and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press
- Gennep, Arnold van (1960[1909]): *The Rites of Passage*. Chigago: The University of Chigaco Press.
- Giddens, A. (1991): *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1993): *New Rules of Sociological Method, 2.nd edition*, London: Polity Press.
- Giddens, A. (1994): *Modernitetens konsekvenser*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Gottdenier, M (1995): *Postmodern Semiotics. Material Culture and the Forms of Postmodern Life*. Oxford: Blackwell.

- Goudie, Andrew (1990): *The Human Impact on the Natural Environment*. Oxford: Basil Blackwell
- Greaves, Richard L. *et al.* (1993): *Civilizations of the World: The Human Adventure*. Second Edition. New York: HarperCollins College Publishers
- Gurung, Harka (1983): *Maps of Nepal. Inventory and Evolution*. Bangkok: White Orchid Press
- Gyawali, Dipak (1987): Development Dharma. I *Himal Magazine* Vol 0, No 0. May 1987. Kathmandu: Himal Media Pvt. Ltd.
- Gyawali, Dipak (1989): *Water in Nepal. An Interdisciplinary Look at Resource Uncertainties, Evolving Problems, and Future Prospects*. Kathmandu: East-West Environment and Policy Institute Occasional Paper No. 8
- Gyawali, D. og Dixit, A. (1994): "The Himalaya-Ganga: Contending with Interlinkages in a Complex System." I *Water Nepal*, Vol 4. Nr 1. September 1994. Kathmandu: Jagadamba Press
- Gyawali, Dipak (2001): *Water in Nepal*. Kathmandu: Himal Books.
- Harris, M. (1979): *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. New York: Random House.
- Harvey, D. (1973): *Social justice and the city*. London: Edward Arnold.
- Hellevik, O. (1991): *Forskningsmetode i sosiologi og statsvitenskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heradstveit, D og Bjørge, T. (1992): *Politisk kommunikasjon*, Oslo: Tano.
- Hjelmslev, L (1961): *Prolegomena to a theory of language* (rev, ed.) Madison: University of Wisconsin Press.
- Himavatkhāḍāḍ V.S. 2013 (AD 1956): *Himavatkhāḍāḍ*, (Skandapurāḍamadhye)
Redigert av Yogā Narahari Nāth, Paū Lokarāja Satyāl,
Candranāth Yogā, Lakūmānārāyaḍa Caulāgāin,
Gorakūagranthamālāyām ekonasaptatitamaū puūpam,
Gorakūañillā, Kā÷ā, Yogapracāriḍāḍaḍ prakā÷itaḍ
- HMG/World Bank (1994): "Bagmati Basin Water Management Strategy & Investment Program" His Majesty's Government of Housing & Physical Planning with the assistance of The Japanese Grant Fund executed by the World Bank. Prepared by: Stanley International Ltd., (Canada) in association with Mott-Macdonald Ltd., (UK) and East Consult (P) Ltd., (Nepal)
- HMG (1998): *Annual Report 2054/2055 (1997/1998)*. His Majesty's Government of

- Nepal. High Powered Committee for Implementation and Monitoring of Bagmati Area Sewerage Construction/Rehabilitation Project.
- Holt-Jensen, Arild (1990): *Geografiens innhold og metoder*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hopkins, E.W (1895): *The Religions of India*. Boston: Ginn & company.
- Hylland Eriksen, T. (1993): *Små steder, store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- JICA (1990): (Japanese International Cooperation Agency). Groundwater Management Project in the Kathmandu Valley. (Final Report, Main Report)
- Johnston, R.J. (1994): *The Dictionary of Human Geography. Third Edition*. Redigert av Johnston, R.J., Gregory, D. Og Smith, D.M. Oxford: Blackwell.
- Joshi, Deepa and Fawcett, Ben (2001): *Water Hindu Mythology and an Unequal Social Order in India*. Conference Paper at *International Water History Association* conference in Bergen, 10-12 Aug. 2001
- Kalyanaraman, S (2000): *Sarasvati River*. Chennai (Madras): Sarasvati Sindhu Research Centre (in press). <http://sarasvati.simplenet.com>
- Karan, Pradyumna P. & Ishi Hiroshi (1996): *Nepal. A Himalayan Kingdom in Transition*. Tokyo: United Nations University Press
- Kansakar, Vidya B.S (1989): Population of Nepal. I *Nepal. Perspectives on continuity and change*. Redigert av Kamal P. Malla. Kirtipur, Nepal: Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University
- Kathmandu Post (10.11.1991): *Kathmandu Valley Rivers: Concern Over Growing Pollution*. Artikkelforfatter: Yuba Nath Lamsal.
- Kathmandu Post (16.10.1999): *Thus are projects commissioned*. Av Subina Shrestha.
- Kathmandu Post (11.11.2001): *Bagmati River Festival observed*.
- Khadka, Narayan (1989): *Foreign Aid, Poverty and Stagnation in Nepal*. New Delhi: Vikas Publishing House Pvt Ltd.
- Kirkpatrick, William (1969 [1811]): *An Account of the Kingdom of Nepaul. Being the substance of observations made during a mission to that country in the year 1793*. Edited by H.K.Kulöy. Bibliotheca Himalayica. Series 1 Volume 3. New Delhi: Manjusri Publishing House.
- Kittang, A. (1984): "Det levande paradokset. Med Umberto Eco frå semiologi til semiotikk" i *Syn og Segn* Vol 3.

- Klostermaier, Klaus (1994): *A survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press.
- Kochhar, Rajesh (2000): *The Vedic People. Their History and Geography*. New Delhi: Orient Longman Limited
- Kumar K.C, Bal (1998): Trends, Patterns and Implications of Rural-To-Urban Migration in Nepal. Kathmandu: Central Department of Population Studies, Tribhuvan University.
- Lakoff, G.(1990): *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago/London: The University of Chicago Press
- Lakoff, George og Jonshon, Mark (1980): *Metaphors We Live By*. Chicago/London: The University of Chigago Press.
- Leach, E.R. (1966): *Rethinking Anthropology, London School of Economics Monograph on Social Anthropology*. New York: University of London, The Althone Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): *Tristes tropiques*. London : Cape.
- Linton, R. (1939): *The Study of Man*. New York: Appleton-Century-Coofts.
- Madsen, Hans H. (2000): *Envher by er forskjellig. Samtaler i Kathmandu om kunst og plan*. København: Rosinante.
- Malla, Kamal P. (1982/83): "River-Names of the Nepal Valley: A Study in Cultural Annexation" I *Contributions to Nepalese Studies, Tribhuvan University. Vol. 10, No 1 & 2 Dec.1982/June 1983*, s. 57-68. Kathmandu: CNAS/Tribhuvan University
- Malla, Kamal P (1989): *Nepal. Perspectives on continuity and change*. Redigert av Kamal P. Malla. Kirtipur, Nepal: Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University
- Manning, P.K. (1987): "Semiotics and Fieldwork" i *Qualitative Research Series 7* London: Sage Publications.
- Midweek Post (16.01.02): *Operation Bagmati*. Artikkel av Dilip Dhakal. Kathmandu: Kantipur Publications.
- Mollerup, Per (1997): *Marks of Excellence. The history and taxonomy of trademarks*. London: Phaidon Press Limited.
- Moog, O og Sharma, S (1998): "Biological Rapid Field Assessment of Water Quality in the Bagmati River and its Tributaries, Kathmandu Valley, Nepal." I *Ecohydrology of high mountain areas. Proceedings of the International Conference on Ecohydrology of High Mountain Areas, Kathmandu, Nepal, 24-28 March 1996*. Red: Suresh R. Chalise, ICIMOD. Kathmandu: Mountain

Natural Resources' Division, International Centre for Integrated Mountain Development (ICIMOD).

Naidu, Sushil K (1999): *Nepal: Society and Culture*. Delhi: Kalinga Publications

Nepali Times 12-18 October 2001: *Mayday, Mayday. Nepal's domestic airlines are on the verge of collapse*. Av Binod Bhattarai. Kathmandu: Mercantile Communications Pvt. Ltd.

NESS (1999): Nepal Environmental and Scientific Services (P) Ltd. *Bagmati River Water Quality Based on Monthly Water Quality Monitoring*. <http://www.south-asia.com/environment/chart.htm>

Norge-Nepal foreningen (1996): *Til Nepal?* Redigert av Kirsten Greiner. Oslo: Norge-Nepal foreningen.

Overå, R (1995): "Interpretation of other lifeworlds: An essay on the construction of gendered world versions", i *Geografi i Bergen*. Meddelelser fra Institutt for Geografi 215/1995. Institutt for Geografi, Universitetet i Bergen

Paine, Robert (1981): *Politically Speaking: Cross Cultural Studies of Rhetoric*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Paudel, A og Upadhyaya, N.P. (1995): "River Water Quality in Kathmandu and its Environmental Implication. I *Research on Environmental Pollution and Management. A publication of Nepal Environmental and Scientific Services (P) Ltd.* Series – 1, July 1995. Kathmandu: Thapathali – 11, Kathmandu, Nepal

Pedersen, Poul (1995): "Nature, Religion and Cultural Identity. The Religious Environmentalist Paradigm." I *Asian Perception of Nature – A critical approach*. Red: Bruun, Ole & Kalland, Arne. NIAS, Studies in Asian Topics No. 18. Richmond, Surrey: Curzon Press.

Poudyal, Ananta R. (1991): Nation, Nationalism and some Issues of National Consensus. I *Contributions to Nepalese Studies, CNAS, Tribhuvan University*. Vol. 18. No. 1 Januar 1991. Kathmandu: CNAS/Tribhuvan University.

Proksch, Andreas (1995): *Images of a Century. The Changing Townscapes of the Kathmandu Valley*. Kathmandu: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH, Urban Development through Local Efforts Projects (udle).

Rappaport, Roy A. (1979): *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond, California: North Atlantic Books.

Ratnakar, Pramesh (1996): *Hinduism*. London: Tiger Books International.

Regmi, Amreeta (2001): *Trajectories of Regimes, Regulations and Rights from Traditional to Contemporary Urban Water Uses in the Kathmandu Valley: A*

view from the window. Paper presented at International Water History Association. Bergen 10-12. August.

- Repstad, P. (1993): *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo: Universtetsforlaget.
- Ricœur, P (1978): *The rule of Metaphor: Multi-disciplinary studies og the creation of meaning in language*. London: Routledge & Kegan Paul.
- RONAST (1988): *Pollution Monitoring of the Bagmati River*. Kathmandu: Royal Nepal Academy of Science & Technology (RONAST).
- Rosch, Eleanor (1981): Prototype Classification and Logical Classification: The Two Systems. I E. Scholnick, red., *New Trend in Cognitive Representation: Challenges to Piaget's Theory*. Pp 73-86. New York: Lawrence Elbaum Associates.
- Sandey, J *et al* (1994): The Teku Thapathali Research Group. *Report*.
- Saussure, F. De (1974): *Course in General Linguistic* (red. J. Culler, trans W.Baskin). London: Fontana
- Schutz, A. (1973): Problems of Interpretive Sociology, i A Ryan (red.): *The Philosophy of Social Explanation*. Oxford: Oxford University Press.
- Schutz, A. (1967): *Collected Papers.1. The Problem of Social Reality*. Haag: Nijhoff
- Sharma, Pitander (1993): Urbanization, Industrialization and Environment in Nepal. I *Environment and Sustainable Development. Issues in Nepalese Perspective*. Redigert av Madan K. Dahal og Dev Raj Dahal. Kathmandu: Nepal Foundation for Advanced Studies (NEFAS), Friedrich- Erbert – Stiftung (FES).
- Sharma, Prayag Raj (1982/83): "Nepali Culture and Society: A Historical Perspective." I *Contributions to Nepalese Studies, CNAS, Tribhuvan University. Vol. 10, No 1 & 2 Dec.1982/June 1983*, s. 1-20. Kathmandu: CNAS/Tribhuvan University.
- Sharma, Sudhindra (1994): Interface of water, religion & development: strains of discord. *Water Nepal* Vol. 4 nr 1. Sept. 1994
- Sharma, T og Upadhyaya, N.P. (1995): "Heavy Metal Concentration in Bagmati, Dhobikhola an Tucucha River Water, Kathmandu Valley" I *Research on Environmental Pollution and Management. A publication of Nepal Environmental and Scientific Services (P) Ltd. Series – 1, July 1995*. Kathmandu: Thapathali –11, Kathmandu, Nepal
- Shrestha, B. og Pradhan, S. (2000): *Kathmandu Valley GIS Database. Bridging the Data Gap*. Kathmandu: ICIMOD

- Shrestha, Nanda R. (1999): *In the Name of Development. A Reflection on Nepal*. Kathmandu: Educational Enterprises (P) Ltd.
- Shresta T.K (1979-1981): "Studies on the Resource Biology and Fresh Waters of Kathmandu Valley with Particular Reference to Fish Production." *Management and Conservation*, p 296.
- Simonsen, K (1993): *Byteori og hverdagspraksis*. København: Akademisk Forlag.
- Singh, Chitralakha og Nath, Prrem (1999): *Saraswati (Gayatri, Savitri, Bag Devi)*. New Dehli: Crest Publishing House
- Spotlight, The National Newsmagazine, Vol 20, No 24. Dec 29 - Jan 04 , 2001. *In The Pipeline*
- Stiller, Ludwig F. (1989): Modern Nepal. I *Nepal. Perspectives on continuity and change*. Redigert av Kamal P. Malla. Kirtipur, Nepal: Centre for Nepal and Asian Studies, Tribhuvan University
- The Rising Nepal (12.01.01): *Bagmati to become clean by June*.
- Toffin, G. (1984): *Societe et religion chez les Newar du Nepal*. Paris: Centre Nationale de Recherche Scientifique.
- Tuladhar, Amrit R. (1994): Naming Anti-Developmental Attitudes. I *CNAS Journal*, Vol.21, No. 2 (July 1994). Kirtipur: Centre for Nepalese Advanced Studies.
- Vaidya, T.R (1992): *Nepal. A Study of Socio-Economic and Political Changes*. New Delhi: Anmol Publications.
- Vidyalankar, Pandit S. (1998): *The Holy Vedas*. Redigert av Pandit S. Vidyalankar. Dehli: Clarion Books.
- Wayman, Alex (1977): The Goddess Sarasvati – From India to Tibet. *Kailash. A Journal of Himalayan Studies*. Vol V, No 3 1977. Kathmandu: Ratna Pustak Bandar.
- Wadel, C. (1988): *Den samfunnsvitenskapelige konstruksjon av virkeligheten*. Flekkefjord: Seek.
- Wadel, C. (1991): *Feltarbeid i egen kultur. En innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*. Flekkefjord: Seek A/S
- Weber, Max (1994) [1922]: *Makt og byråkrati*. [Wirtschaft und Gesellschaft/Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre] Utvalg og innledning ved Fivesdal, Egil. Oslo: Gylden Norsk Forlag
- Webster's (1994): *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*. New York: Random House.

- White, Lynn Jr. (1967): "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". *Science*, Vol. 155, No. 3767 (March 1967). Washington: American Association for the Advancement of Science.
- Zeman, J. (1977): "Peirce's theory of signs" i Sebeok, T. (red): *Contributions to the doctrine of signs*. Bloomington : Indiana University.
- Zimmer, Heinrich R. (1962): *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Edited by Joseph Campbell. New York: Harper Torchbooks, Harper & Brothers.
- Østigård, Terje (2000): *The Deceased's Life Cycle Rituals in Nepal*. Oxford: British archaeological reports.
- Østigård, Terje (2002): Personleg kommentar.
- Aase, T. H. (1997a): En status som passer for meg? I Fossåskaret, Fuglestad, Aase (red.): *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aase, T. H. (1997b): Tolking av kategorier. I Fossåskaret, Fuglestad, Aase (red.): *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aase, T.H. (1998): Forelesing, Kvalitative metodar, GEOG 321, Institutt for Geografi, Universitetet i Bergen.