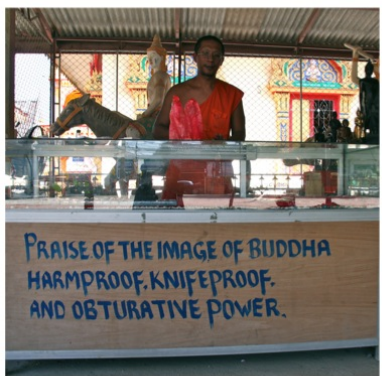


Lotusen vokser i gjørme

Perspektiver på kommersialiseringen av amuletter og bruken av penger i den thailandske buddhismen

Frank Hansen

SOA 3900 Masteroppgave i sosialantropologi, november 2013



Sammendrag

Denne oppgaven er basert på et syv måneder langt feltarbeid i Thailand 2011/12. I teksten beskriver jeg empirisk produksjonsprosesser, bruk og utveksling av buddhistiske amuletter i Thailand og forklarer den kulturelle logikken som ligger til grunn for forestillingen om at disse innehar supernaturlig kraft.

Hovedfokuset er imidlertid utvekslingen av disse amulettene. Jeg har argumentert for at det har foregått en sosial endring der amuletter har gått fra å være gaver fra munkene til lekfolk til å bli varer i templenes utsalgsdisker. Økt fokus på penger i buddhistiske templer og salget av amuletter har ført til moralske evalueringer der noen hevder at thaibuddhismen er i en krise. Mine observasjoner fra buddhisttemplene gav imidlertid et bilde av en svært levende religion der både munkene og lekfolk så ut til å hylle penger snarere enn å hate dem.

Jeg har forsøkt å gripe og begripe spenningen mellom to tilnærminger til det å være buddhist i dagens Thailand. Jeg har sett nærmere på kritikken, men har også forsøkt å forstå hvorfor dagens thaibuddhisme har et slikt pengefokus. Med utgangspunkt i Bloch og Parry (1989) er hovedargumentet i oppgaven at pengenes moralitet må forstås i lys av to transaksjonelle ordener. For på ene siden bedriver templene forretningsvirksomhet gjennom amulettsalg, men denne aktiviteten legitimeres ved at pengene benyttes for å bygge templer, skoler eller sykehus. Dermed transformeres og sosialiseres penger til noe som er sett som moralsk og positivt for samfunnet. Dersom pengene disponeres slik som forventet blir de et verktøy for templenes kontinuitet og derfor også for reproduksjonen av en institusjon og kosmologi som overskrider det individuelle livet som menneske. I konklusjonen kommer penger i buddhismen og kommersialisering av amuletter til å forstås i lys av en analogi, nemlig at lotusblomsten som vokser i gjørme.

Jeg foreslår at dette er ideer som også kan inspirere andre som studerer kommersialiseringen av religioner. For dersom man ser på utvekslingssystemet i en større helhet for man et annet perspektiv enn dersom man ser på de forretninger og pengegaver isolert.

Takk

En lang prosess er over. Det har vært en reise gjennom tid, sted, lærdom og ikke minst gjennom hele følelseskalaen. Jeg har imidlertid aldri vært helt alene i denne prosessen og det er mange som skal takkes for følget. For det første min thailandske samboer Noom som har hjulpet meg med praktiske ting som oversettelser, tolking, nettverksbygging samt diskusjoner om thailandsk kultur og konsepter. Hun har også vist forståelse for at jeg har vært syv måneder på feltarbeid, at alle rom har vært preget av stabler med faglitteratur og at jeg tilbringer sene kvelder på skolen. Jeg vil også takke alle mine thailandske venner og informanter. Kanskje særlig amulettselgeren Noi som har delt sin erfaring og kunnskap med meg. Hun har tatt meg med til templer utenfor allfarvei og invitert meg hjem for å spise middag med hennes familie. Jeg vil også takke min egen familie for den moralske støtten og den interessen de har vist for mitt prosjekt. En spesiell takk til mine foreldre Dag og Linda, min tvillingbror Kristian, min lillebror Stian og ikke minst mine besteforeldre Kari og Reidar som har støttet meg fra dag én i studiet. Jeg har også mistanke om at jeg har belastet mine nærmeste med til tider tungsinn under skriveprosessen. En stor takk går også til Bror Olsen som har vært veileder for masteroppgaven. Med skarpsinn har han lest teksten med et kritisk blikk og gitt meg «rene ord for pengene» i tilbakemeldingene.

Måtte dere alle leve lange og lykkelige liv.

Frank Hansen

Udon Thani, 7.november 2013

THE PARADOX OF OUR AGE

*We have bigger houses but smaller families;
more conveniences, but less time;
We have more degrees, but less sense;
more knowledge, but less judgement;
more experts, but more problems;
more medicines, but less healthiness;
We've been all the way to the moon and back,
but have trouble crossing the street to meet
the new neighbor.
We build more computers to hold more
information to produce more copies than ever,
but have less communication;
We have become long on quantity,
but short on quality.
These are times of fast foods
but slow digestion;
Tall men but short character;
Steep profits but shallow relationships.
It's a time when there is much in the window,
but nothing in the room.*

The 14th Dalai Lama

Kart over Thailand



Innholdsfortegnelse

1. Innledning	1
Teorivalg.....	4
Oppgavens struktur.....	5
2. Metodiske betraktninger	6
Amulettselgeren Noi.....	7
Samtaler i biler.....	7
Bruk av teknologi, massemedia og internett.....	7
Språk.....	9
Bruken av amuletter som metode.....	9
Posisjonering.....	9
Forskningsetiske vurderinger.....	11
3. Amuletter i en historisk kontekst	18
Ordet for amulett.....	20
4. Produksjonen av amuletter: en kraftskapende prosess	24
Amulettenes avbildning.....	24
Khata og yant. Kraften i ord og mønstre.....	26
Amulettenes materialer.....	27
Mediterende munker med supernaturlig kraft.....	29
Sakraliseringsseremonier.....	31
Hva er det som gjør amuletter til attraktive varer?.....	34
Mirakelhistorier.....	34
Thailandske amuletter som ting.....	37
Talismanisme.....	39
5. Amuletter og gavegivning i buddhismen	54
To sosiale sykluser.....	54
Gaveutveksling ved Wat Sri Donmoon.....	56
Gavegivning i buddhismen.....	58
6. Kommersialisering av thaibuddhismen	67
«Buddhist business»: gaver blir varer.....	68
Entreprenørskap.....	70

«They´ve lost their way...».....	73
Buddhismen blir forurenset.....	76
Penger og religiøs praksis.....	78
Økonomiske sfærer og innføringen av vestlige penger.....	80
Kommodifisering og singularisering.....	82
Verdens paradoks og strategisk klassifikasjon.....	84
To transaksjonelle ordener.....	87
Munk med Mercedes.....	90
Dramaturgiske brølere.....	93
7. Fromhet og framsynthet.....	107
8. Konklusjon.....	109
Referanser.....	116



Bilde1: Chiang Mai, lokaliteten i nord Thailand der jeg oppholdt meg mest under feltarbeidet.

1 Innledning

I 2005 hadde jeg min første reise til Thailand. Jeg besøkte ett av Phukets mange buddhisttempler. Plutselig kommer en mann springende mot meg. Han holdt et kjede mellom håndflatene mens han messet et mantra. Deretter hang han kjedet rundt halsen min. I enden var det festet en svart amulett med avbilding av Buddha. «Good luck for you. Blessing from Buddha», fortalte mannen og gikk videre. Jeg ble stående igjen med amuletten rundt halsen i forundring. Hva var det som egentlig skjedde? Og hvordan ting var egentlig denne amuletten? I resepsjonen på hotellet forklarte betjeningen at det var en «phra kruang», en type hellige amuletter som rituelt sakraliseres av buddhistmunker og som brukes av folket for beskyttelse og hell. Lite visste jeg den gangen om at jeg noen år senere skulle gjøre feltarbeid som masterstudent i sosialantropologi for å undersøke nærmere bruken og utvekslingen av disse amulettene i Thailand.

Jeg satt på flyet og over høyttaleranlegget ba flyvertinnen passasjerene om å feste setebeltet. Lyden av beltespennen markerte starten på en reise inn i det ukjente. Feltarbeidet jeg hadde sett fram til hele studieløpet var endelig igang.

Et sted mellom Norge og Thailand leste jeg en artikkel i reisemagasinet Vagabond. Den handlet om det lille stedet Khanom i sør Thailand. Teksten fortalte om den hyggelige bungaloweieren Pairoat og hans filosofiske tilnærming til livet. Artikkelen fanget min interesse og jeg bestemte meg for å dra sørover et par uker før jeg reiste til min planlagte lokalitet Chiang Mai i nord. Vel framme i «Smilenes land» ringte jeg Pairoat for å booke en av hans bungalower. Han takket høflig for reservasjonen og insisterte på å hente meg ved fergeleiet Donsak. Vi hadde ikke satt oss bilen enda før han begynte å spørre om amuletten som hang rundt halsen min, amuletten som jeg hadde fått i Phuket seks år tidligere. «Hmm» mumlet han mens han studerte amuletten med en lupe som hang i nøkkelknippet hans. «Very old. I like old». Før vi la kursen mot Pairoats bungalow, dro vi innom et av de lokale templene og i bilen gikk praten intenst om amuletter, buddhisme og thailandsk åndelighet. Pairoat var glødende interessert og fortalte at han aldri hadde møtt en «farang» (utlending) som var interessert i amuletter. Vel fremme slappet jeg av på veranden. Busker med gule og

røde blomster svaiet i den lune brisen fra stranden som lå omlag femti meter unna. Khanom er kjent for sin produksjon av kokosnøtter og følgelig var stedet fullt av skyhøye palmer som strakk seg mot himmelen. Pairoat kom med et fat fylt av mandariner, linchi, bananer og innbakt kokos i bananblader. Han hadde vært på slang i hagen til en kompis fortalte han og lo. Under armen hadde han et skrin med amuletter. Det viste seg at Pairoat var amulettssamler. «For et lykketreff» tenkte jeg om dette møtet i starten av feltarbeidet. Det ble sene kvelder på verandaen sammen med Pairoat. Samtalene gikk særlig rundt Pairoats favorittkategori av amuletter- ulike utgaver av «Luang Pho Thuad» som ble produsert av munken Luang Pho Tim i templet Wat Changhai for omlag femti år siden. «George Bush fikk en slik i gave da han var på statsbesøk i Thailand», fortalte Pairoat og la til at Bush sikkert trengte all den beskyttelsen han kunne få. Pairoat hadde sørget for alle i familien hadde en slik amulett for å gi dem hell og beskyttelse i livet. Han hadde imidlertid en til overs. Den var smeltet av hellige metaller og avbildingen viste en munk i meditasjonsposisjon. Den var pent rammet inn i en utsmykket sølvramme og var omtrent 3 centimeter i høyden. Han fortalte at han hadde fått den av en munk som kom til en grotte i nærheten hvert år for å meditere. For å vise sin takknemlighet hadde Pairoat gitt munken 2000 baht (ca 400 kroner) og nå ville han «leie» amuletten bort til meg for samme beløp. Dette tok samtalen inn på kommersialisering av amuletter. «Det var før i tiden man kunne lage skikkelige amuletter» argumenterte Pairoat, «nå handler det bare om penger. Før gav munkene amuletter gratis til folket, mens nå er det 'big business'».

Møtet med Pairoat i begynnelsen av feltarbeidet har vært med å forme perspektivet på amuletter som anlegges i denne teksten. Hans kritiske reaksjon til kommersialiseringen av buddhistiske amuletter gjorde meg nysgjerrig. Hva var dette en historie om? Gjennom videre deltagelse og observasjoner, samtaler med informanter og lesing av thailandske medier begynte jeg å rette fokus mot tilfeller som hadde å gjøre med sammenblandingen av pengeøkonomi og thailandsk buddhisme for å undersøke moralske evalueringer av et økt pengefokus i denne institusjonen. «Lotusen vokser i gjørme» som er oppgavens tittel brukes som en analogi for å forstå buddhisttemplenes integrering av pengeøkonomien. Et møte mellom det rene og urene, det sakrale og det profane. Dette kommer jeg tilbake til i tekstens konklusjon.

Jeg har særlig vektlagt salget av thailandske amuletter som blir forstått som et uttrykk for kommersialiseringen av buddhismen. Dette har å gjøre med en endring hva angår måtene amulettene utveksles på. Utvekslingen var tidligere basert på gavegiving mellom munk og lekfolk, mens idag er det vanlig at amulettene også selges fra disker i templene. Kommersialiseringen av religionen som kommer til uttrykk blant annet gjennom amulettsalg betegnes av kritikere som en krise i thaibuddhismen.

Til tross for at mange templer og deres munk har møtt mye kritikk for å ha kommersialisert buddhismen, ville jeg undersøke nærmere logikken pengefokus er basert på. Hvordan legitimeres amulettsalget? Hvordan vurderes amuletter som varer kontra amuletter som gaver? Hva er pengenes moralitet? Hvorfor har man et slikt behov for generere økonomisk kapital i buddhistiske institusjoner? Er ikke munk asketer som er adskilt fra det verdslige?

I oppgaven vil jeg også gjøre empiriske beskrivelser av sakraliseringsprosessene som utføres i forbindelse med amulettproduksjonen. Dette ligger til grunn for den kulturelle forståelsen av gjenstandene som også reflekteres i bruk, prissetting og de moralske evalueringer knyttet til utvekslingen.

Thailandske buddhisttempplers kommersialisering av amuletter og innsamlingsaksjoner viser en måte å integrere pengeøkonomien i et samfunn der penger spiller en stadig dominerende rolle for institusjonens kontinuitet. Templet er ikke adskilt fra det sosiale livet utenfor murene, men samspiller med lekfolket. Siden penger er praktiske omfavnes de av de fleste samfunn idag og dermed må kulturer lære seg å leve med dem, thailandske templer er ingen unntak i så henseende. Penger må derfor forstås i de sosiokulturelle kontekstene de opptrer i.

«The problem seems to be that for us money signifies a sphere of 'economic' relationship which are inherently impersonal, transitory, amoral and calculating. There is therefore something profoundly awkward about offering it as a gift expressive of relationships which are supposed to be personal, enduring, moral and altruistic» (Bloch and Parry 1989: 9).

Synet på penger har i en vestlig diskurs blitt sett som upersonlig, flyktig, amoralsk og kalkulerende. For både Marx og Simmel var penger assosiert med individualisme og nedbrytingen av solidariske samfunn (ibid.:4). I konklusjonen skal jeg forsøke å se disse utsagnene i lys av tolkningen av egen empiri. Jeg vil også undersøke forholdet mellom gaveutveksling og varehandel med utgangspunkt i Gregorys formulering om at gaver er utveksling av uomsettelige objekter mellom gjensidig avhengige transaktører og at varehandel er utveksling av omsettelige objekter mellom uavhengige transaktører (Bloch og Parry 1989:8). Dette gir et bilde av gavegivning som markedsøkonomiens motstykke kjennetegnet ved integrasjon, solidaritet og moral. Min oppgave som antropologistudent er ikke å være moralsk dommer i denne oppgaven. Gjennom mitt empiriske materiale vil jeg heller forsøke å anlegge innfallsvinkler for å forstå kjøp, salg og penger i den thaibuddhistiske konteksten. Det er ikke alltid fenomener er slik som de fremstår på overflaten, derfor behovet for å undersøke.

Teorivalg

En av mine innfallsvinkler til å undersøke moralske evalueringer knyttet til kommersialiseringen av buddhismen har vært klassifikasjon. Til dette formålet har jeg valgt å benytte teoretikere som Mary Douglas, Durkheim, Bohannan og Kopytoff. Gjennom disse har jeg belyst sammenhengen mellom klassifikasjon, moral og utveksling. Jeg har også valgt å ta med tidligere studier fra Thailand der blant annet Tambiah (2007) og McDaniel (2011) har kommet med viktige bidrag. Jeg vil fremheve Bloch og Parrys (1989) introduksjon til artikkelsamlingen *Money and the Morality of Exchange*. Spesielt deres observasjon av det de kaller to transaksjonelle ordener der pengenes moralitet har å gjøre med at midlene transformeres ved overføring fra en kortsiktig til en langsiktigorden, fra individuelle og konkurrerende områder av sosialt liv til opprettholdelsen av sosial orden. I relasjon til denne strukturelle teorien har jeg foreslått å kombinere den med et perspektiv på mikronivå. Til dette benytter jeg Goffmans dramaturgiske modell og ser hvordan munkenes rolleforventinger i stor grad handler om hvorvidt de mestrer kunsten å sosialisere penger, med andre ord transformere dem til noe positivt for samfunnet. Teoriene supplerer hverandre og har som mål å forklare hvorfor folk gjør det de gjør samt prosessene i det sosiale livet som jeg har studert.

Oppgavens struktur

Jeg har valgt å vie kapittel 2 til metode med en praktisk tilnærming til det jeg gjorde for å samle mitt materiale. Her vil jeg også betrakte aspekter som er relaterte til datainnsamlingen som posisjonering og etikk. Deretter skal jeg i kapittel 3 beskrive noen aspekter ved amulettene i en historisk kontekst som implisitt vil skape perspektiver på hvordan de brukes idag. Kapittel 4 undersøker jeg produksjonen av amuletter som jeg har betegnet som en kraftskapende prosess. Her får leseren innblikk i ulike teknikker som brukes for å skape objekter med supernaturlig kraft. Dette er sentralt for å forstå hvordan type ting amuletter er i en thailandsk kosmologi og dermed forståelsen for dens potensiale som varer. I dette kapittelet presenterer jeg også empiri som gir leseren et vindu inn i amulettenes sakraliseringsseremonier. I kapittel 5 tar jeg utgangspunkt i det Tambiah (2007) kaller to sosiale sykluser og ser på sirkulasjonen av amuletter slik det kommer til uttrykk i en tradisjonell gaveutvekslingsinstitusjon. Dette ligger til grunn for kapittel 6 der jeg argumenterer for en sosial endring i den thailandske buddhismen. Det har blitt større fokus på penger og amuletter som gaver har blitt varer innenfor tempelmurene. Dermed må Tambiahs modell nyanseres. I kapittelet forsøker jeg også å forklare prosessene som har ledet til den nye sosiale formen samt tolke de reaksjonene kommersialiseringen av det hellige har medført. I siste kapittel før konklusjonen, kapittel 7, har jeg tatt en reise tilbake til nordnorge og sett på begrepsparet fromhet og framsynthet. Disse representerer en religiøs dobbelthet som jeg har funnet interessant i lys av materialet fra Thailand. Til slutt vil jeg si at ord har sine begrensninger. Dersom man ikke har vært i Thailand eller har kjennskap til amulettfenomenet kan det være utfordrende å forstå det ordene beskriver. Jeg har derfor valgt å bruke endel bilder i teksten som jeg har tatt under feltarbeidet. Disse mener jeg dokumenterer og forteller historier som komplementerer ordene i oppgaven.

2 Metodiske betraktninger

I første delen av dette kapittelet skal jeg vise min metode, altså de grepene jeg gjorde for å innsamle mitt materiale. Senere vil jeg vurdere min posisjonering, implikasjoner knyttet til data og kultursjokk samt de forskningsetiske vurderingene jeg har gjort underveis.

For meg ble rollen som antropologistudent på feltarbeid mer eller mindre en tjuetimers beskjeftigelse. På feltarbeidet i Thailand ble jeg konstant bombardert med inntrykk som kunne bli potensielle data. Selv om disse inntrykkene ikke nødvendigvis dreide seg om amuletter, så kunne de inneholde annen viktig informasjon om konteksten amulettene blir brukt i. Denne oppgaven er basert på en syv måneder lang datainnsamling i Thailand. Under feltarbeidet hadde jeg base i Chiang Mai der jeg bodde første tre måneder på et gjestehus og siste tre måneder i et leilighetskompleks. Måneden i mellom disse periodene var min thailandske samboer på besøk, en tid som blant annet ble tilbragt hos hennes familie på landsbygda i Surin, en provins som grenser til Kambodsja i øst Thailand (Isaan). Dette var en nyttig periode av feltarbeidet da jeg brukte henne som tolk og oversetter fra thai til norsk. Dette gjaldt både muntlige samtaler og skriftlige kilder som aviser eller brosjyrer fra templer. Selv om jeg hadde base i Chiang Mai vurderte jeg det som fruktbart å reiste også til andre steder i Thailand, både nært og fjernt fra Chiang Mai. Dette for å delta på ulike seremonier og arrangementer som var relevant for min studie.

Formålet med feltarbeidet var å lære mer om amulettkulten. Derfor var det viktig å oppsøke arenaer der amuletter var i fokus. Siden jeg har vært interessert i kommersialiseringen av amuletter var steder der amuletter selges særlig relevante å besøke. Jeg tilbragte mye tid på amulettmarkedet Tippanet i Chiang Mai. Markedet består av omlag hundre små butikker og boder der det selges hovedsaklig amuletter, men også andre religiøse gjenstander. Der møtte jeg gjennom hele feltarbeidet både kjøpere og selgere. Det meste av mitt materiale kom fra ustrukturerte samtaler med disse menneskene. Noen møtte jeg bare en gang, mens andre etterhvert ble gode bekjentskaper. En av disse var en person som jeg har valgt å anonymisere som Noi.

Amulettselgeren Noi

Noi var en kvinnelig amulettselger i 40-årene som hadde en egen butikk i Chiang Mai. Noi var uten tvil den viktigste informanten under feltarbeidet. Butikken hennes var lett tilgjengelig fra bostedet mitt i Chiang Mai. Dette kombinert med hennes gjestfrihet gjorde at jeg tilbragte mye tid i butikken hennes. Noi samarbeidet med amulettproduserende munkar i nærområdet og jeg var med henne på flere turer for å besøke disse. Vi dro også for å delta på flere seremonier der amuletter ble produsert og sakralisert. Noi var kunnskapsrik og hadde lang erfaring innenfor amulettbransjen. Og som ikke det var nok så snakket hun også flytende engelsk og delte velvillig av sine erfaringer i den thailandske amulettbransjen.

Samtaler i biler

Etter mange bilturer med Noi begynte jeg å bemerke at jeg fikk alltid mye notater i bilen. Jeg tror det avgrensar rommet og det at man ikke kan gå noen steder skaper en slags atmosfære der man forsøker å holde samtalen igang for å unngå den såkalte «pinlige stillheten». Da tyr man ofte til felles interesser som samtaletemaer og da kommer det ikke som noen overraskelse at det ble mye amulettprat. Dette samsvarer imidlertid også med de utallige taxiturene jeg har hatt i Thailand. Det er en kjensgjerning at taxisjåfører er en gruppe som ofte forbindes med bruken av amuletter. Jeg benyttet alltid turene til å slå av en prat med sjåførene og spørre hva deres forhold til amulettene var. På grunn av denne konteksten som skapes i en bil hendte det også at jeg tok taxi bare for å oppsøke denne dialogen. Dessuten er taxisjåfører kjente i området. De vet hvilke templer som er verdt å besøke og de har transportmidlet til å ta deg dit. Og ettersom man betaler for seg etterpå og kanskje gir litt tips, er dette en transaksjon som begge parter var fornøyde med. Jeg fikk etterhvert en fast sjåfør som også var en av mine nyttigste informanter.

Bruk av teknologi, massemedia og internett

Massemedia spiller en sentral rolle hva angår bruken av thailandske amuletter. Det er blant annet gjennom aviser og nyheter på tv at såkalte mirakelhistorier når ut til massene. Mirakelhistorier er historier om amuletters mirakuløse evne til å redde folk fra ulike farlige situasjoner eller som gir hell. Jeg skal behandle disse type historier dypere senere i teksten. Poenget her er å understreke viktigheten det ble å følge med hva som bevegte seg i disse

mediene. Jeg tok vare på avisutklipp som jeg senere fikk oversatt. Det mest nyttige for meg var imidlertid engelskspråklige thailandske nettaviser som bangkokpost.com der jeg kunne holde meg oppdatert på dagsaktuelle saker. Her kunne jeg observere sosiale kritikere hva angikk kommersialiseringen av buddhismen.

Foruten massemedias rolle er sosiale medier en sentral del av hverdagen til mange thaier, også i amulettbransjen. Bruken av sosiale medier som Facebook og amulettforumer ble en studie av amulettkulten selv og på samme tid et metodisk grep for å skaffe empiri. Ved å benytte Facebook kunne jeg observere hvordan de ulike aktørene samhandlet og uttrykte seg på dette mediet. Eller jeg kunne gå inn på amulettforumer og stille spørsmål eller diskutere ulike tema med aktørene som handlet der. Amulettforumer var også en av mine viktigste kanaler i forberedelsene av feltarbeidet. Før jeg dro hadde aktørene på disse forumene gitt meg mange «stalltips» som jeg gjorde nytte av.

Til min iPhone brukte jeg også et populært program kalt Whats App. Dette er et chatteprogram der du kan legge til dine kontakter. Man kan enkelt skrive tekst og dele bilder med hverandre. Her var jeg med i en gruppe med aktører fra Kina, Singapore og Malaysia. Det diskuteres amuletter og deles bilder. Mange ønsker også å få sine amuletters autenticitet vurdert.

I tillegg hadde jeg kontakt med informanter over videochatten Skype. Det var også dette programmet jeg brukte for å holde kontakten med min thailandske kjæreste som var hjemme i Norge. Ved bruk av Skype hjalp hun meg med å oversette thailandske tekster og jeg fikk trent på thailandske språkferdigheter.

Med andre ord var den teknologiske verden noe mine informanter forholdt seg til ofte, dermed ble den også automatisk viktig for mitt studie. Teknologien, slik jeg ser det, er et ledd i de prosesser som leder til sosial form, bruken av amuletter. Samtidig opplevde jeg teknologien som et metodisk verktøy som jeg kunne benytte for å skaffe empiri og nye kontakter. Bruk av sosiale medier var ett av flere metodiske grep. Jeg skal nå se på det jeg forbinder med en mer klassisk deltagende observasjon. Møter med mennesker ansikt til ansikt og ikke via satellitter i verdensrommet.

Språk

Språk var en utfordring på feltarbeidet. Jeg hadde lært litt thai før jeg reiste, men på ingen måte godt nok til å kunne anvende mottatt informasjon i et vitenskapelig arbeide. Jeg tok derfor et 120 timers intensivkurs ved American University Alumni (A.U.A) i Chiang Mai ved feltarbeidets begynnelse. Med dette kurset hadde jeg flere intensjoner. Jeg håpet på og etablere kontakter på skolen, både i form av å ha et sosialt nettverk og muligens også få informanter. Jeg ville også ha et sted å gå til for å få struktur i hverdagen. Videre var selvsagt hovedmålet å lære muntlig thai av den enkle grunn at jeg håpet å kunne snakke med thailendere. Engelsk kunnskapen er generelt lav blant thaier. Lakoff og Johnson skriver at «our concepts structure what we percieve, how we get around in the world, and how we relate to other people. Our conceptual system thus plays a central role in defining our everyday realities» (Lakoff and Johnson 1980: 3). Det å forstå språket, tenkte jeg, kunne også gi meg en dypere forståelse av thailandsk tenke og handlemåter.

Bruken av amuletter som metode

Overskriften kan forstås på en indre (fenomenologisk) og en ytre måte. Indre fordi jeg ønsket å gjøre som mine informanter, nemlig bruke amuletter for dermed å utforske opplevelsen dette gav meg. Med dette følger også messing av amulettenes mantra (khata), vise respekt, gi offergaver, bønn om hjelp (suat mon) og at amuletten skulle behandles på spesifikke måter. For eksempel skulle de buddhistiske amulettene aldri være under midjen. Når jeg hadde gjort dette hver dag i syv måneder fikk jeg en erfaringsbasert kunnskap knyttet til amulettbruk i Thailand som har vært svært viktig. Når jeg sier ytre viser jeg til et metodisk grep som gikk ut på å fremvise amuletten i det sosiale rom. Dette var en effektiv måte å komme i kontakt med amulettinteresserte thailendere ettersom mange var nysgjerrige på hvilken amulett jeg bar rundt halsen. De fikk se på min amulett og jeg fikk se på deres. Og dermed var samtalen igang.

Posisjonering

Når det gjelder utforskning av mitt tema, amuletter i Thailand, har jeg vært på arenaer som er åpen for alle. Det ligger, slik jeg ser det, ingen særskilte begrensninger knyttet til kjønn,

etnisitet og alder for å få adgang til de arenaer jeg har vært. Når det er nevnt er den dominerende brukergruppen av amuletter menn. Det er også enkelte føringer for hvordan amuletter som kan brukes av kvinner. For min egen del, som mann i begynnelsen av 30 årene var adgang til feltet uproblematisk. Selv om jeg bevisst forsøkte å innta en kulturrelativistisk posisjonering, så var jeg alltid «farang», en hvit utlending i thailenderenes øyne. Den identiteten kom jeg aldri utenom. Dette gjorde ikke tilgang til arenaer problematisk, men det utgjorde en forskjell i måten noen thaier samhandlet med meg på. Hva innebærer dette? For det første innebærer det jeg betegner i mine notater som at «observatøren blir observert». Mange thaier er meget observante på utlendinger, hvordan klær de bruker, hvordan telefon de har, hvordan hårsveisen sitter og kanskje spesielt om kroppsfasongen. Siden jeg er over gjennomsnittet glad i mat ble jeg ofte kategorisert som «oan» som betyr lubben. Mange jeg pratet med, spesielt taxisjåfører, spurte hva jeg jobbet med, hva foreldrene mine jobbet med, hvordan hotell jeg bodde på, hvor lenge jeg hadde vært i Thailand etc. De kartlegger, analyserer og prater om faranger. Dette fikk jeg bekreftet av Patchari, min lærer i thai. Dette ligger i thailenderenes natur fortalte hun. Det ble derfor etterhvert viktigere å for eksempel kle seg litt mer strategisk, litt mer som de lokale. Jeg ønsket å blande inn mest mulig og ikke se ut som en charterturist. I Chiang Mai kom dette til uttrykk ved at jeg la surfeshortsene på hylla og begynte å bruke bukser eller litt penere shortser.

Jeg skrev over at jeg hadde deltatt på en amulettkonkurranse i Chiang Mai der amuletten ble funnet falsk. I etterkant gjorde jeg imidlertid undersøkelser som tydet på at den ikke var falsk, men en autentisk amulett («kong te»). Blant annet var dette basert på en uttalelse fra en av dommerne på konkurransen som hadde en liten butikk på amulettmarkedet. Jeg konsulterte en av mine informanter fra Singapore som hadde deltatt på en rekke konkurranser i Thailand. Han kunne meddele at det ofte var vanskeligere å nå opp i konkurranser for utlendinger og at han ikke tvilte på at de ikke anerkjente amuletten på grunn av min etnisitet. «Neste gang burde du få en thailandsk venn til å registrere amuletten i sitt navn» foreslo han, «da er du sikker på at du ikke blir ekskludert på grunn av etnisitet». Det er også en kjensgjerning at mange thaier gnir seg i hendene når de ser faranger. Dette manifesteres i overprising samt at man kan miste informanter da de innser at det ikke er penger å tjene. Jeg hadde flere gode informanter i Chiang Mai som jeg i kortere perioder hadde daglig kontakt med, men som jeg etterhvert måtte unngå. Disse relasjonene ble gradvis

mer intense da jeg ikke handlet hos dem og til slutt valgte jeg å bryte kontakten. Men mitt overordnede inntrykk er allikevel at thaier var generelt veldig åpne og hyggelige mot meg. Ved å stille gode spørsmål delte de fleste velvillig historier om sine liv og sin kultur. Dette er jeg evig takknemlig for.

Forskningsetiske vurderinger

Etikk er en sentral del av både forskningsprosessen og for min del også tilstedeværelsen i et annet land generelt. Antropologistudenter på feltarbeid er avhengig av samarbeid med lokalbefolkningen som gir oss informasjon. Dette arbeidet er bygget på den erfaringsbaserte kunnskapen som ble tilegnet gjennom deltagelse og observasjon. En stor del av det innsamlede materialet ble også generert gjennom uformelle samtaler. Dette medførte etiske implikasjoner for mitt prosjekt.

For det første gav jeg alltid mine informanter informasjon om at jeg var i Thailand for å gjøre samfunnsforskning og at informasjonen dem gav meg potensielt kunne brukes i dette skriftlige sluttproduktet. Dette fløt som regel ganske naturlig inn i samtalene da «hva gjør du i Thailand» ofte var thailenderenes åpningsspørsmål. Dette var også en god overgang til å prate om thailandsk kultur generelt og om amuletter spesielt. Noen informanter ble nærere enn andre og delte informasjon av høyst sensitiv karakter. Noen fortalte om ting som man helst ikke skal snakke høyt om i en thailandsk kontekst. Jeg havnet også i private arrangementer der det ble fremvist skytevåpen samt brukt narkotiske stoffer. For å beskytte informanter har jeg valgt å utelukke beskrivelser av enkelte hendelser. I andre tilfeller har jeg anonymisert personell for å beskytte informanten. En av disse er amulettselgeren «Noi» som var min nøkkelinformant. Personen insisterte selv å bli beskrevet med sin egentlige identitet og at det ikke var noe problem å dele informasjonen. Det er mulig at Noi hadde rett i dette, men siden informanten gav meg detaljerte beskrivelser av ting som ikke alltid var positivt ville jeg ikke ta noen sjanser på Nois vegne.

Slik jeg ser det, er det viktig for antropologen å stille gode spørsmål samt lytte til informantene. I følge min lærer i thai, Patchari, er det større takhøyde for hvordan type spørsmål som kan stilles i en thailandsk kontekst enn i vesten. Hun sier at som et resultat av dette må vi forsøke å tolerere at fremmede thailendere stiller oss personlige spørsmål som kanskje ville vært uhøflig i våre hjemland. Dette betyr også, sier hun, at vi kan stille samme

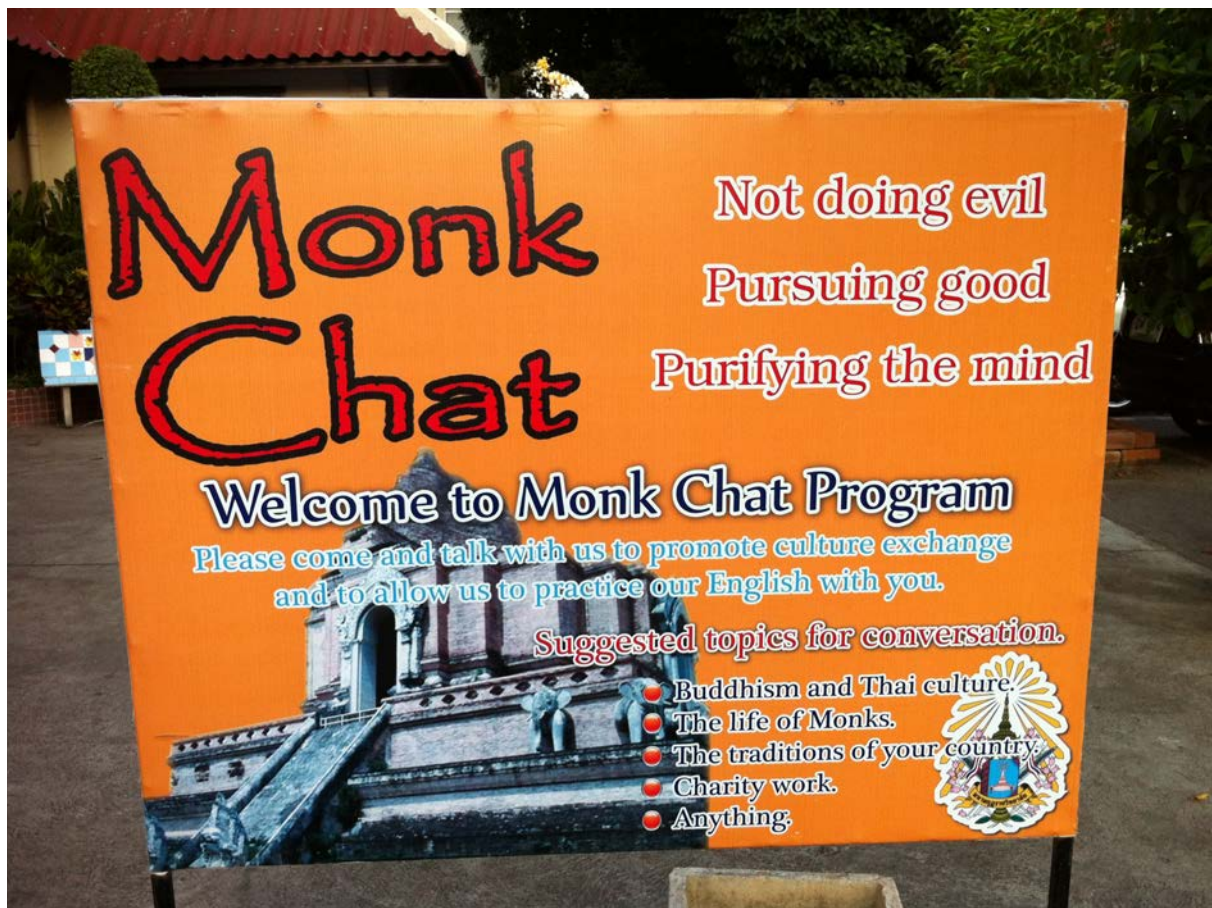
typer personlige spørsmål tilbake uten at dette oppleves uetisk av aktørene selv. Dette gav meg mulighet å spørre folk om familie, inntekter og andre forhold som er sett som ganske privat og upassende i Norge. Jeg opplevde dette som helt uproblematisk og måtte svare minst like mye på samme typer spørsmål selv.

Et annet etisk hensyn man må ta ved feltarbeid i Thailand er knyttet til etikette. Spesielt for meg som befant meg mye i buddhistiske templer var dette særlig relevant. Et stikkord er respekt. Respekt for Buddha, respekt for eldre, respekt for munk, respekt for religiøse gjenstander. Dette kommer til uttrykk på en rekke måter, deriblant forventes det at man kler seg sømmelig i templene, at man ikke peker fotbladet mot verken mennesker eller Buddhastatuer, at man uttrykker respekt med en «wai» når munk går forbi eller når man kommer inn i templet. Jeg ble også oppfordret til å spørre åndeverden om å få ta bilde dersom motivet var fysiske objekter forbundet med en ikke-fysisk virkelighet. Dette gjorde jeg derfor av etiske årsaker, men også som en del av min deltagende observasjon.

De viktigste ideene om moral i mitt prosjekt knyttet til fremstillingen av «de andre». Ved deltagende observasjon etterstrebet jeg idealet om å komme nær informantens perspektiv på verden. Som Abu Lughod (2006/2001) er jeg opptatt av å lage beskrivelser som ikke er etnosentriske. Selv om de færreste av mine informanter kommer til å lese denne teksten, er jeg opptatt av at de må kunne kjenne seg igjen i fortolkningene. Dette har jeg gjort ved å konsultere dem med mine funn, «har jeg forstått det rett?». I et thailandsk verdensbilde eksisterer det på mange måter to sameksisterende verdener, en synlig og en usynlig (som er like virkelig som den synlige). Willerslev (2007: kap.9) og Turner (1997) sier at vi må ta på alvor det våre informanter tar på alvor og at man ikke nødvendigvis må redusere andres verdensbilde til «symboler», «kollektive representasjoner» og «kulturelle konstruksjoner». Derfor kritiserer Willerslev at mange tidligere studier av animisme har vært både arrogant og analytisk feilaktige. Jeg er bevisst på at «thai» ikke er en homogen gruppe, men at det finnes ulike syn og spenninger innad. Analysen og fremstillingen må underbygges av empiriske data. Poenget mitt her er at konteksten og kosmologien i feltarbeidet ble gjort i tenderer mot å bære med seg nokså store forskjeller fra en typisk vestlig tankegang og at fremstillingen av folk også innebærer moralske implikasjoner.



Bilde 2 : Pairoat viser «LP Thuad» amuletter og forklarer hvordan de kategoriseres etter design, tempel, munken(e) som sakraliserer og år. Han forklarer at noen er ansett som mer kraftfulle enn andre fordi at de har vist at de inneholder «saksit», en hellig kraft som kan utføre mirakler. Hans favorittamuletter var LP Thuad (design) fra Wat Changhai (tempel) sakralisert av munken LP Tim i det thailandske år 2505 (1962).



Bilde 3: deltakelse på «Monk Chat» programmet til templet Wat Chedi Luang i Chiang Mai var en av de metodiske grepene jeg gjorde under feltarbeidet. Jeg hadde med meg spørsmål som jeg hadde samlet opp i notatboken som jeg brukte som utgangspunkt for intervju av templets munker.



Bilde 4: taxisjåfører var nyttige under feltarbeidet. Mange av dem er interesserte i amuletter som blant annet brukes for «sikkerhets skyld» samt for å tiltrekke seg kunder. Derfor har de både kunnskap om de lokale amulettmunkene, men også transportmiddelet jeg trengte for å komme meg dit. På bildet er jeg og min tuktuk sjåfør El på tur til en minneseremoni på dødsdagen til den kjente munken Kruba Duang Dee ved det avsidesliggende templet Wat Tha Jampee. Halvveis fikk vi imidlertid motorstopp og El måtte ringe en kompis som slepte resten av veien.



Bilde 5: jeg deltok på en amulettkonkurranse i Chiang Mai der de peneste amulettene i utvalgte kategorier kåres. Amulettene mine ble imidlertid funnet falske av den ene dommeren. En informant fra Singapore hevdet imidlertid at amuletten var genuin og at det hendte at enkelte dommere ekskluderte utlendinger fra slike konkurranser.



Bilde 6: En taxisjåfør i Bangkok tar meg til det anerkjente templet Wat Rakang der munken Somdet To var abbed på slutten av 1800 tallet. På veien utnyttet jeg anledningen til skaffe meg informasjon om amulettbruk gjennom en uformell samtale med sjåføren. Da passet det meg fint at det ofte ble trafikk kaos i Bangkok. På disse bilturene ble det med andre ord god tid til å prate og da var det thailandske språkkurset jeg hadde tatt gull verdt.

3 Amuletter i en historisk kontekst

Et historisk tilbakeblikk kan gi en bedre forståelse av amulettkulten slik den fremstår idag. Chalong Soontravanich hevder at før buddhismen og brahminismen kom til Thailand, er det arkeologiske funn som tyder på at folk brukte naturlige objekter som spesielle typer skjell, planter, frø og bambus for beskyttelse. Når buddhismen og brahminismen kom til Thailand la disse tradisjonene til et ekstra element. Gjenstandene ble nå innskrevet med kraftfulle mantra på Pali og Sanskrit. Dette ledet til oppfinnelsen av en rekke nye typer mobile ting med beskyttende kraft som for eksempel sammenrullede metallplater med mantraer (khata) kalt takrut (McDaniel 2011:195).

I følge Chirapravati (1997) var forløperen til thailandske buddhistiske amuletter «votive tablets» eller «phra phim» som det heter på thai. «Phra phim» var en religiøs kunstform som spores tilbake til sjette århundre i Thailand. Ulike episoder fra Buddhas liv ble stemplet inn i ulike materialer som leire og metaller. Et vanlig motiv er Buddha som sitter mediterende under bodhitreet, et symbol på hans opplysning. «Phra phim» ble ansett som hellige for dem som laget dem og noen av leiremiksene inneholdt også rester fra kremasjonen av høyt rangerte munkere. Disse ble laget av ulike grunner. For det første var det en religiøs praksis. Den repeterende stempelingen var meditativ og ligner på praksisen der man teller kuler på malakjedene. Opptrykking av scener fra Buddhas liv ble også fortolket som en måte å skaffe seg god karma («tam bon»). Munkene fikk religiøs belønning i form av karma når disse hellige tavlene ble distribuert til legfolket. Mange pilegrimer brukte dem som souvenirer fra hellige buddhistiske steder. I følge Chirapravati (1997) har denne praksisen sine røtter i India og strekker seg helt tilbake til begynnelsen av vår tidsregning. Sannsynligvis ble denne kunstformen og religiøse praksisen bragt til Thailand med indere, kinesere og munkere som reiste mellom India og sør-øst Asia. I thailandske grotter har det blitt funnet en stor mengde av «phra phim» som er støpt i indiske former. Disse stammer tilbake til slutten av det syvende århundret.

Midt på attenhundretallet skjer det en endring i denne praksisen og i Thailand generelt. Med kong Monkut i spissen utvidet Thailand sine nettverk mot øst og vest. Resultatet var en flyt av nye ideer til landet. En av disse var knyttet til samling av antikviteter. Inntil da var det svært uvanlig å bringe buddhistiske kunstobjekter inn i sine hjem, men det utviklet seg nå en

trend om å ha et «Buddharom» (hong phra) i huset med ulike religiøse gjenstander. Man hadde tidligere brukt ringer (whaen pirot), tøystykker (phra yant) o.l med beskyttende kraft, men det var ikke før nå at man begynte å bære phra phim (votive tablets) på kroppen. I Kong Vajiravudhs (konge fra 1910-25) bok Thew Muang Phra Ruang skriver han følgende:

It is astounding that people hang votive tablets around their necks as self protection...Muang Kamphangphet is an unfortunate city because it has many desirable votive tablets, which are believed to possess eminent powers such as offering protection from weapons...the price will remain high as long as they are in demand.

(Vajiravudh sitert i Chirapravati 1997:68)

Hvis vi følger Kong Vajiravudh og Chirapravati kan vi med sikkerhet si at amulettkulten allerede var populær tidlig på nittenhundretallet og at dette var et resultat av en prosess som startet med moderniseringen rundt år 1850. En av grunnene til at man begynte å henge amuletter rundt halsen kan være inspirert av kristne som bar korset på denne måten i et kjede.

Wearing it [amulet] round the neck is very western. You don't find it in Ayutthaya, or even the early Bangkok period...I think it grew from the western fashion for wearing a cross. Faced with that missionary symbol, what do you wear as a protection and expression of your Buddhism?

(Vithi sitert i Cornwell-Smith 2011:145)

Amuletter, beskyttende tatoveringer og andre gjenstander med kraft har vært brukt (og brukes fortsatt) av thailandske soldater under strid. Dette har også sannsynligvis ført til oppblomstring av amulettkulten. Chalong noterer at handelen med amuletter vokste raskt etter andre verdenskrig, spesielt på 1950 og 60 tallet. Det var en økt bruk av våpen blant kriminelle i Thailand på denne tiden og det begynte å vandre historier om modige politioffiserer som ble beskyttet av sine amuletter i kampen mot kriminaliteten. Disse historiene ble publisert i stadig mer effektive medier som magasiner og aviser. Mirakelhistoriene ble populært lesestoff og førte til at folk selv ønsket å eie slike amuletter selv. Det ble en økt interesse for amulettene

lokale historier, om ritualer og materialene som ble benyttet under produksjonen, om de magiske munkene, lokale heltene og miraklene som var knyttet til de spesifikke amulettene. Alle disse faktorene er avgjørende for hvilke amuletter som blir populære og hvilke som nærmest faller bort (McDaniel 2011:195). Disse trekkene vil være sentralt for min studie av amuletter.

Ordet for amulett

Det finnes mange forskjellige typer amuletter som alle har sine spesifikke kvaliteter og kjennetegn. Tambiah skriver at:

The Thai term for what I call amulet is khrueng rang khaung khlung, khaung khlung meaning an object having sacred or supranormal power; khrueng rang meaning amulet. Frequently, the phrase is abbreviated to khrueng rang. Such sacralized objects can be of many sorts: Buddha images, medallions or coins (rian) of persons and emblems with imprints, clay tablets with similar imprints, animal and bird shapes, and so on.

(Tambiah 2007: 196)

Med dette vokabularet i repertoaret kommuniserte jeg med thaier i templer, på amulettmarkeder og andre steder der amuletter ble et samtaletema. Etterhvert oppdaget jeg at det var noe som skurret i bruken av begreper. Thaier jeg snakket med begynte å rette meg. Dette førte til at jeg ville grave litt dypere i selve ordet «amulett» slik det blir anvendt av thaiene selv. Før jeg begynner understreker jeg at bruken av disse begrepene kan fremstå som noe rotete og ikke alle thaier bruker dem likt (eller er opptatt av dem). Etter å ha pratet hovedsaklig med amulettselgere om dette så jeg allikevel noen tendenser. «Khrueng rang» er som Tambiah også påpeker et generelt ord for amulett. «Khaung khlung» viser til supernaturlig kraft. En sterk kraft som har effekt. Når disse ordene settes sammen til «khrueng rang khaung khlung» får det ifølge amulettselgere jeg snakket med imidlertid en noe annen betydning enn det Tambiah hevder. Jeg viste en Buddha amulett til en av selgerne ved markedet Tippanet i Chiang Mai. Han var også dommer i amulettkonkurranser. «Er dette khrueng rang khaung khlung?» spurte jeg og strakte fram amuletten av munken Luang Pho

Thuad fra templet Wat Prasat i Bangkok. «Nei !», svarte han nærmest litt strengt, «amuletter av Buddhaer, munkar og konger kategoriserer vi som 'phra khrueng' eller ofte forkortet som bare 'phra'. Dette er 'khrueng rang khaung khlung'» fortsatte han og tok opp en tigertann fra glassmonteret. Han la den på en seng av rød fløyel og skjøv den frem mot meg. «'khrueng rang khaung khlung' brukes ikke om ikke om Buddha amuletter. Det er en term som brukes om objekter fra naturen, noen typer takruter (sammenrullede metallplater med magisk skrift/mønster) og andre ting som ansees å ha fenomenal kraft til å beskytte eller bringe forandring i folks liv. I motsetning til 'phra khrueng' som er hellig, kan disse objektene bæres under midjen mens 'phra' alltid må være høyere.» Når det er sagt bekrefter mine informanter at også Buddha amuletter kan ha en supernaturlig sterk kraft (khaung khlung), men at de holdes adskilt fra kategorien «khrueng rang khaung khlung». Tambiah derimot velger å inkorporere dem i denne «boksen». Jeg prøver ikke å antyde at dette er feil, men mange thailandske aktører i amulettbransjen som jeg møtte bruker disse begrepen på en annen måte. Når det er sagt var det mange som ikke visste om disse kategoriene og andre bare gjespet når jeg begynte å stille disse spørsmålene. For dem var verken interessant eller relevant. Kanskje er dette en historie om thailandsk mentalitet. Mange er ikke særlig teoretisk anlagte, de har en mye mer pragmatisk tilnærming til livet. Gjentatte ganger ble jeg fortalt av både innflyttere og thaier selv at «thaier tenker ikke så mye». Dette tolker jeg som at de er ikke særlig teoretiske og analytiske. Det å gjøre er viktigere enn det å vite. En engelsklærer fra Canada på en thailandsk skole fortalte at han måtte bruke helt andre metoder på thaier. Man må leke leker og spille spill, generelt lære mens man har det gøy. «Hvis jeg kjører undervisningen slik som hjemme sovner elevene» ler han. McDaniel har samme erfaringer fra sitt feltarbeid når han snakker med en dame i templet Wat Mahabut i Bangkok. Templet er kjent for sitt nærvær av sjelen (winjan) til en kvinnelig skikkelse kalt Mae Nak som kanskje er thaihistoriens og populærkulturens mest fryktede spøkelse. I templet konverserer McDaniel med Maeo, en kvinne som har solgt souvernirer og offergaver i templet i mange år. Når McDaniel spør om ritualene og troen rundt Mae Nak er «buddhistisk» eller «religion» vet hun ikke hva hun skal svare. Hvis hun absolutt måtte svare noe så måtte det være «belief» (kwam chua). Hun var tydelig kjedet av McDaniels utspørring, Hun tok han med til Phra Sirisak, en trettisyv år gammel munk som holdt til i samme tempel. Kanskje han kunne svare? Neida, han ble like perpleks som det Maeo ble. Kategorier som vi feltarbeidere er opptatt av å kartlegge er ikke

alltid så viktig for folk selv. Det tar jeg med som en viktig lærdom i mitt forsøk på å fange amulettbrukerens synsvinkel. Det som er av større interesse for thaiene selv, slik jeg opplever det, er hvordan ting skal gjøres riktig og hvilke resultater man kan forvente påfølges av denne handlingen.



Bilde 7: en av mange amuletter jeg kjøpte, en «LP Thuad» amulett fra Wat Prasat i Bangkok, laget i 2506 (1963) og sakralisert av en rekke kjente munkar. Dette er en «phra» eller «phra krueang» siden den er en hellig buddistisk amulett forbundet med munkenes kraft.

4 Produksjonen av amuletter: en kraftskapende prosess

Å produsere amuletter handler om å skape en gjenstand med agens. Manifestasjon av disse gjenstandene er en kraftskapende prosess som jeg skal redegjøre for i dette kapitlet. Ved å se nærmere på thaibuddhistiske konsepter om supernaturlig kraft, avbildinger, teknikker, bruk av materialer og utførelse av seremonier har jeg som intensjon å frembringe empirisk materiale om hvordan amuletter blir til.

Amullettenes avbilding

Amulettene avbilder et bredt spekter av ulike skikkelser. De varierer fra guder fra den hinduistiske panteon, mytologiske vesener, krigshelter, konger, spøkelser, hodeskaller, kjønnsorganer, seksuelle motiver, figurer fra tv serier og andre skikkelser som har egenskaper til å beskytte eller hjelpe. Særlig populære er amuletter som avbilder Buddha og buddhistiske helgener (arahanter). Amulettene er ikke bare forbundet med de religiøse spesialistene som produserer den, men med skikkelsene som er avbildet. Valget av amulett sier derfor noe om bærerens relasjon til skikkelsen på amulett. Det kan være at man har en spesiell tro eller følelsesmessig tilknytning til denne personen eller et ønske om å oppnå et spesifikt mål som skikkelsen er kjent for å oppfylle. Swearer (2004) som har spesialisert seg på religiøse bilder i Thailand skriver at:

A religious image or photograph is not merely a copy of original; it is in ontological communion with the original. Cognitively, aura or presence may be expressed in ontological terms, but at the affective level it is simply felt. It is felt in our hearts and sinews as well as grasped by our minds...Belief in the effectiveness of religious images results from the affective cognition of the ontological communion between sign and signified. This efficaciousness or power may be indicated by supernatural stories of origin or miraculous feats attributed to the image.

(Swearer 2004:11-12)

Det er altså en tro på at bildet har kraft i seg selv. Amulettenes avbildning kan, slik jeg tolker Gells (1998) begrep, sees som en «ekstern strategi» for animering. Amulettens avbildning spiller en rolle for hvilke effekter man forventer da de ulike skikkelsene som regel er spesialiserte. Bilder av munken Luang Pho Thuad er for eksempel effektiv beskytter i trafikken, mens gudineskikkelsen Nang Kwak gir bedre forretninger. Når man bærer en amulett har man nærmest Buddha (eller andre skikkelser) med seg. For eksempel sies det at amuletter med den legendariske munken Luang Pho Thuad vil beskytte deg uansett om den er sakralisert eller ikke. Amuletten er som en port mellom bæreren og den som er avbildet. Luang Pho Thuad beskytter alle som bærer hans avbildning og viser respekt, han kan gripe inn når personen trenger det eller kan spesifikt tilkalles av aktøren i situasjoner som er krevende. Min fortolkning er at dette fungerer på samme måte som skytshelgene i den katolske kirke «som blir påkalt og æret av forskjellige personer, kirker, byer eller land som deres spesielle beskytter» (Stensvold 2013).

They are to be held, honored, and respected as powerful in themselves...Just as the Buddha has not been permitted to pass quietly onto nirvana, these n u n s , m o n k s , women, and children are held in this life psychological and even physical...These bodies, whether simulacra or actual corpses, are useful and powerful. They bring security and promote the value of abundance.

(McDaniel 2011:175-76)

Som McDaniel her påpeker er avbildninger av de ulike skikkelsen ansett som kraftfulle og de har agens for den troende. Avbildninger kan være effektive beskyttere og lykkebringere. Bilder og gjenstander brukes pragmatisk og tilbes for å oppnå ønsket resultat. Det er en dynamikk mellom det ytre objektet og den troendes indre liv og kosmologi som ofte resulterer i det thaiene kaller «gam lang jai» eller «styrkede hjerter». Vi må forsøke å leve oss inn aktørenes verden. Hvordan føles det å bære en amulett som gir deg beskyttelse fra selveste Buddha? Og hvordan resultater kan mennesket skape i denne mentale tilstanden? I min søken etter autentiske amuletter ble jeg gang på gang fortalt at troen på amuletten var det som viktigste. Allerede første dagen i taxien fra flyplassen til Bangkok by fortalte sjåføren meg at «om amuletten koster fem baht eller fem millioner baht, det har ingenting å si. Alt ligger i hjertet».

Han understreket videre det paradoksale faktum at til tross for de beskyttende egenskapene de dyreste amulettene sies å ha, er de allikevel de mest risikofylte å eie. Mange har blitt forsøkt drept av folk som ønsker å få fingrene i disse kostbare objektene. Mange thaier går på amulettmarkedene og graver i store hauger med amuletter som dem vet er falske. For dem spiller dem ingen rolle. De verdsetter tingen i seg selv. En selger av disse «falske» amulettene fortalte meg at hun gav vanlige folk mulighet til å kjøpe amuletter. «De ekte er så dyre at de ligger langt utenfor manges rekkevidde. Amulettens avbildning hjelper den som tror og viser respekt».

Jeg har nå vist avbildningens relevans i dette kapittelet som omhandler den kraftskapende prosessen som produksjon av amuletter er. I denne sammenheng kommer vi heller ikke utenom *khata* og *yant* som verktøy for å tilkalle kraft.

Khata og yant. Kraften i ord og mønstre.

En vanlig måte å skape magisk kraft på er gjennom kraftfulle ord (*khata*) som enten messes muntlig eller skrives på ulike objekter. Man bruker også kraftfulle mønstre (*yant*) og gjerne i kombinasjon med *khata*. *Khata* og *yant* er svært utbredt i thaibuddhismen og målet er å tilkalle eller aktivere ulike typer kraft. Religiøse spesialister er de som spesielt har kunnskap om disse, men dette er også noe lekfolket kan lære og benytte for ulike formål. De mest populære tekstene tilhører en gruppe buddhistiske skrifter kalt *Paritta*. «*Paritta* are protective texts that keep the chanter safe from evil spells, menacing otherworldly creatures, and the very real danger of knives, disease, betrayal, fire, and poison. They are some of the most popular and widely known texts in Buddhist Asia» (McDaniel 2011:142). Min erfaring er at disse tekstene er mer populære enn den filosofiske delen av Buddhas lære i Thailand. Hvis man åpner en business eller kjøper seg nytt hus inviteres munkene for å chante mantraer for å rense rommet samt bringe lykke for familien eller foretaket. *Khata* og *yant* er innskrevet på amuletter, tøystykker (*phra yant*), bilder, små statuer og på husvegger. Amulettselgeren Noi har butikkvinduet fullt av disse mønstrene ettersom mange munkere har besøkt henne. Alle har sin egen stil utfra hvordan tradisjon de er opplært i, men alle gjør det samme: benytter kraftfulle ord og mønstre for å frembringe en beskyttende kraft. Dette blir også brukt av munkene når de skal sakralisere amuletter, men de har også andre kraftigere metoder i arsenalet.

Amullettenes materialer

Hvilke materialer som benyttes i produksjon av amuletter er langt fra tilfeldig. Materialene er en av de faktorene som gjør amulettene attraktive. Ideen som ligger til grunn er at disse er kraftfulle i seg selv og kanskje ikke minst i kombinasjon med hverandre. Materialene som benyttes er varierte og oppfinnsomme. Eksempelvis er populære materialer steiner, krystaller, tresorter, frø, pollen, metaller, asken fra hellige skrifter, relikvier og en lang rekke planter. I mørkere praksiser (saiyasat) er spesielt forurensede materialer som hodeskaller, ben og hår fra lik populære kraftkilder. Det er heller ikke uvanlig at thaier bærer med seg tenner, hår eller tøyestykke av skjørtet fra sin mor i den tro at disse materialene har beskyttende kraft. Jeg hadde en samtale med en lærer i Chiang Mai. Han var staselig kledd med svart dressbukse og en lyseblå penskjorte. Jeg fortalte at jeg var i Thailand på feltarbeid og ønsket å lære mer om bruken av amuletter. Plutselig, opp fra den pene skjorta, dro han opp et kjede med ni amuletter. «Den viktigste og mest kraftfulle amulletten», fortalte han, «er denne» og strakte fram en liten glassbeholder som inneholdt morens hår. Det er altså et bredt spekter av materialer som benyttes i thailandske beskyttelsespraksiser.

En tradisjonell og fortsatt utbredt måte å produsere buddhistiske amuletter på er av sementblandinger som trykkes til amuletter i en form (brok). Sementen er produsert av ulike oppskrifter og er sammensatt av en rekke spesifikke ingredienser. Ansett som spesiell kraftfull ingrediens er ulike typer hellig pulver som er laget av anerkjente munkene. I denne sammenheng er det en type som utmerker seg og fungerer godt som illustrasjon. Pulveret til munken Somdet To (1788-1872). Somdet To laget ulike typer pulver, men felles for alle var naturlige ingredienser. Blomster som jasmin og lotus som ble gitt han i offergaver var spesielt egnet da disse var produkter av «meritmaking». Sitrongress, urter og røtter var noen av de andre ingrediensene som Somdet To malte til pulver. Ikke bare var ingrediensene godt egnet til å produsere kraftfulle amuletter. De hadde også medisinske kvaliteter og ble brukt for å kurere alle slags typer sykdommer. Amulettens materialer påvirket elementene de var i kontakt med, enten den ble båret mot huden eller ble oppløst i vann. Amullettenes pulver ble derfor skrapet i et glass vann og drukket som medisin (McDaniel 2011:201). En tatovør i Chiang Mai viste frem den gamle ovale Somdet To amulletten sin og fortalte at den var opprinnelig firkanta, men at de som eide den tidligere hadde skrapet bort kantene nettopp med

det formål å lage medisin. Idag er det ikke en vanlig praksis fortalte han, da prisen på denne typen amuletter er svært høy. Det ville blitt en veldig kostbar medisin, ler han. Thailenderen Akadet Khrisanathilok har gjort en trebinds studie av Somdet Tos amuletter (Phra Somdet) og referer til disse som *buchaniyawatthu*, råmateriale skapt for tilbedelse. Akadet hevder at Somdet Tos intensjoner var å skape gjenstander som kunne forårsake mirakler (aphinihan saksit) samt inneha essensen eller identiteten av Buddhas lære (ekalak thang tham). Denne dobbeltheten kjennetegner også bruken av amuletter. Amulettene var designet for å utøve agens på vegne av Somdet To etter hans død og materialene som ble benyttet hadde en sentral rolle i denne sammenheng (McDaniel 2011:200). Somdet To gav også pulver til andre templer som disse kunne benytte i sine amulettproduksjoner. På grunn av dette råmaterialet er disse amulettene ettertraktede i dagens amuletthandel og fungerer gjerne som substitutter for de kostbare Phra Somdet. Bruke amuletter er ikke ønskelig å være i besittelse av da disse kan bringe ulykke. En vanlig praksis er at amulettene leveres til templene og får nytt liv som ingredienser i sementmiksen til nye produksjoner. Her er også Phra Somdet amulettene særlig attraktive. Om amuletter inneholder brukne Phra Somdet blir dette fremhevet av amulettselgerne.

Amuletter som lages av metaller blir produsert etter samme prinsippene. Forskjellen er at man i disse produksjonene har andre muligheter for hvilke materialer som blandes i miksen. Munkenes eiendeler som drikkeskåler, matboller, bestikk og andre ting munkene har brukt er gjerne ingredienser i den smeltende massen. Små metallplater med innrissede magiske mønster og bokstaver er obligatorisk i denne rødglødende miksen som helles i former og blir til små amuletter.

Noen av de gamle munkene tygger betelnøtt som spyttes i en bønne. I noen amuletter er dette en av ingrediensene. Det er en ide om at kraften munkene innehar smitter over til objektene dem bruker regelmessig. Munkenes klær, amuletter eller sigaretter er derfor også meget attraktivt for amulettsamlere. På en av mine første turer til amulettmarkedet Tippanet i Chiang Mai la jeg merke til at det lå små sigarer i noen av butikkenes glassmonter. Det var sigarer fra anerkjente munkene som også gjerne skriver hellige ord (khata) på dem. På thai kalles disse «takrut boli» og det var svært få av selgerne som ville bytte disse mot penger. Det var deres personlige lykkebringere og ikke en vare. Jeg fikk imidlertid tak i en av disse

fra en selger som var tilhenger (looksit) av den gamle og respekterte munken Kruba Intha utenfor Chiang Mai. Han hadde to, derfor kunne han la den ene gå, fortalte han.

Materialene representerer med andre ord både amulettens fysikalitet og en udefinerbar beskyttende kraft. I neste avsnitt skal jeg utforske nærmere thaibuddhistiske konsepter om supernaturlige krefter tilknyttet de religiøse spesialistene og produksjonen av amuletter. De religiøse spesialistenes evner er en viktig del av den kraftskapende prosessen og blir sentralt da jeg senere skal forsøke å forstå amulettene som gjenstander med agens samt hvorfor amulettene er ettertraktede varer med stor variasjon i økonomisk verdi.

Mediterende munkar med supernaturlig kraft

I Thailand tillegges personer som bedriver askese og da spesielt konsentrasjonsmeditasjon (samadhi) gjerne uvanlige egenskaper som å inneha *iddhi*, supernaturlig kraft. Som jeg skal vise er dette helt i tråd med buddhistiske tekster og må forstås som en naturlig effekt av munkenes mestring av dyp meditasjonspraksis. I et forsøk på å nærme oss den kulturelle logikken bak forestillingen om at amuletter har kraft og ikke minst folks relasjon til munkene er det nødvendig å se nærmere på dette fenomenet. Hva kjennetegner denne kraften? Hva kan den gjøre? Og hvordan genereres den?

Meditasjon er selve kjernen av buddhistisk praksis og kanskje den mest autoritære tekstboken i theravadabuddhismen om dette tema er *Visuddhimagga (The Path of Purification)*: «*The Classic Manual of Buddhist Doctrine and Meditation*» (Buddhaghosa 2011, oversatt til engelsk av Bhikkhu Nanamoli). Teksten er opprinnelig skrevet på Sri Lanka rundt år 430 av Buddhaghosa og er en oppsummering samt fortolkning av Buddhas lære slik vi finner den i Pali Tipitaka- den eldste og mest autentiske samlingen av Buddhas ord. I kapittel 12 og 13 beskrives det hvordan den mediterende gjennom konsentrasjon og innsikt oppnår magiske evner (abhijna) når man passerer den fjerde dypmeditasjonstillstand (jhana). De åtte magiske handlingsevner er:

- 1) evnen til ved å bestemme seg til å bli mange, bli hundre eller tusener forskjellige kropper, dvs. evnen til å projisere kopier av en selv og være til stede mange steder samtidig;
- 2) evnen til å bli usynlig;
- 3) evnen til å gå gjennom harde ting slik som vegger;
- 4) evnen til å synke ned i jorda som om det var vann;
- 5) evnen til å gå på

vann; 6) evnen til å fly i luften; 7) evnen til å ta på månen eller solen; og 8) evnen til å stige opp til de høyeste himmelske verdenene, dvs. Brahmas verden.

(Jacobsen 2000:83-84)

I tillegg beskrives magiske evner knyttet til viten som å kunne se andres tidligere liv, lese tanker, guddommelig hørsel, kunnskap om fremtidige gjenfødsler og ødeleggelse av urenheter og få innsikt i de fire sannheter som leder til nirvana. I fortellingen om Buddha som oppnådde nirvana mediterende under bodhitreet kommer flere av disse magiske evnene til uttrykk. Men hva er relevansen av dette for denne oppgaven?

I Thailand er fortellinger om munkers magiske evner populære. På Koh Samui ble jeg fortalt om Luang Pho Daeng som kunne gå på vannet, i Khanom ble jeg fortalt om Luang Pho Thuad som gjorde hele havet om til ferskvann ved å sette beina uti og reddet dermed mannskapet fra å tørste ihjel. Tambiah (2007:272) forteller om Luang Pho Wean som ble observert svevende i luften av piloter. Disse historiene er utbredte og det er gjerne disse buddhistiske helgene (*arahant*) som er avbildet på de mest populære amulettene. Hvis noen av disse skikkelsene har sakralisert amuletter er disse gjenstandene som regel svært ettertraktede. For det er nemlig de magiske evnene generert ved meditasjonspraksis som benyttes når *iddhi* overføres fra munkene til amuletter eller andre objekter. *Iddhi* er det begrepet som benyttes i Visuddhimagga og oversettes på engelsk til «supernatural power». I Thailand brukes som regel ordet *saksit* for den samme kraften og jeg vil derfor benytte dette lokale begrepet utover i teksten. En av mine informanter beskriver *saksit* på denne måten:

Saksit is an illusory concept or word, but when we look at something and feel very great power and purity from it, that feeling is real, that feeling is the real thing that is 'saksit' that is the energy of 'saksit'. That is what *saksit* means, that if you see a celtic burial mound and know an ancient king is inside and feel that power is there, then it is sacred, to somebody who does not believe it is not sacred. So the energy happens inside us not outside us. Faith, sacred, love, compassion, purity/impurity, its all only inside our head and heart, the rest is objective matter or space or particle physics.

At *saksit* er følt i hjertet ble hyppig repetert i samtaler med brukere av amuletter. *Saksit* er hellig og gjenstander som er «fylt» med denne kraften behandles deretter. Hvis det er bærbare og mobile gjenstander som amuletter skal de alltid bæres over midjen. Hvis det er større gjenstander som statuer er de alltid plassert høyt og enten de står i et butikklokale, på arbeidsplassen eller i hjemmet har de ofte plass på egne alter.

Kort oppsummert går altså kosmologien ut på at munkene får tilgang på supernaturlig kraft samt magiske evner gjennom sine buddhistiske praksiser. Denne kraften overføres til gjenstandene gjennom små ritualer som går under navnet *pluk sek* eller ved store offentlige seremonier kalt *putthapisek*.

Sakraliseringsseremonier

Putthapisek seremoniene har vært behandlet av mange som har skrevet om thailandsk religiøsitet (Tambiah 2007, Swearer 2004, Terwiel 2001, Mc Daniel 2011). I «Becoming the Buddha: The Ritual of Image Consecration in Thailand» har Donald K. Swearer viet en hel bok til dette tema. Thailandere forholder seg i stor grad til ting med kraft i sin religiøse praksis. Om vi skal ha et håp om å forstå thailandsk religiøsitet generelt og amuletter spesielt er det viktig å belyse hvordan tingene får sin kraft. Det er kun ved å gjøre dette at vi kan se logikken i folks ideer og handlinger, med andre ord forstå hvorfor folk gjør det de gjør. Det er ikke ofte store sakraliseringsseremonier finner sted. Mange av dem promoterer i aviser og på store bannere i bybildet, men siden alt var skrevet på thai var det krevende å få informasjon om disse hendelsene. Jeg var derfor nødt til å benytte meg av thailandske kontakter i amulettmiljøet. Det er heller ikke astrologisk tilfeldig når disse seremoniene avholdes. «This ceremony should be held on a day the 'spirits are strong': an ominous, portentous day on which it is inadvisable to cremate corpses, such as a Saturday or a Tuesday. The fifth day of the fifth lunar month is especially suitable for sacralization» (Terwiel 2001). Lørdag den 19. mai 2012 fikk jeg for første gang overvære en av disse seremoniene.

Det hele foregikk i det gamle templet Wat Chedi Luang under den syv dager lange Inthakin festivalen som avholdes hvert år for å hedre Chiang Mais «bysøyle» som gir beskyttelse og hell for byens innbyggere. Amuletten som skulle sakraliseres var omlag tre centimeter. Den var laget av en metallblanding bestående av blant annet av munkenes eiendeler. Den gikk under navnet «Phra Kring Inthakin» og avbildet en mediterende Buddha.

Høyre hånd stikker fingrene i jorda for å ta moder jord som vitne på hans oppnåelse av opplysning, en utlokning av alt begjær og et nivå av høyeste visdom. I sin venstre hånd holder han en medisinflaske. Denne Buddhaen går derfor også under navnet «medisinbuddha». En munk i templet fortalte at denne Buddha avbildingen er i Lanna (nordthailandsk) stil og er influert av den mahayana buddhistiske retningen. Når man rister på den høres en liten lykkebringende «kring» lyd og man kan også legge den i vann for å lage medisin.

Omlag førti høyt rangerte munker (gæjji ajarn) med magisk kunnskap fra hele Thailand var invitert til seremonien. En etter en observerte jeg dem ankom templet med sine hjelpere som ofte blir karakterisert som munkens «høyre og venstre hånd». De fleste var gamle og etter utseende å bedømme hadde de ulike stiler. Noen hadde vinrøde munkedrakter mens andre de klassiske safranfargete klærne. Flere hadde kroppene fulle av magiske tatoveringer (sak yant) og perlekjeder (mala) rundt halsen. Noen hadde også kraftfulle staver kalt «mai kroo» i hendene. Munkene ble omringet av folk som ønsket ulike tjenester før seremonien startet og det flashet fra fotoapparater. Noen fikk velsignelser mens andre hadde med seg små gullfargede metallplater som munkene skrev hellige bokstaver på (khian akkhara). Når alle hadde kommet gikk munkene rundt for å vise respekt både for hverandre og den store gyldne Buddhastatuen i enden av templet. Jeg var tidlig ute og fant en stol på fremste rad. Dette var et viktig metodisk grep for å dokumentere denne seremonien på best mulig måte. En konferansier introduserte munkene. Hva de het og hvilket de kom fra. Samtidig ble det servert te og vann til mestermunkene som nå hadde funnet sine plasser. Det gikk en hvit snor (sai sin) fra templets store Buddhastatue til amulettene på bordet i midten. Snoren var snøret rundt store esker med amuletter, bilder og andre ting som skulle sakraliseres. Deretter gikk snoren videre ut til munkene som satt rundt bordet og holdt den hvite tråden i hendene. Denne snoren fungerer som en slags ledning som leder supernaturlig energi (saksit) fra den kraftfulle statuen i templet og ikke minst fra munkene. Lekfolket hadde fylt små vesker med sine personlige amuletter for å gi dem en ekstra sakralisering. De koblet en snor til det eksisterende rutenettet og la snoren ned i veskene. Dermed hadde man koplet seg på energikilden og amulettene kunne bare ligge å absorbere saksit. En ung mann fra Singapore satt ved siden av meg. Han var en av disse som hadde med seg amuletter for ekstra sakralisering. Han fortalte at det var nok at amulettene var i lokalet eller hang på stolen til en

av munkene. «Kraften smitter over på alt som er i rommet» fortalte han, «den hellige kraften som disse munkene kan fremkalle er av en foredlet karakter. Det er ´metta`, kjærlighet i sin reneste form». Jeg tok av min egen amulett og la den sammen med amulettene til mannen fra Singapore. Til slutt ble lyset «thian chai» som representerer sponsoren av seremonien tent. Dette kan være en lekmann, konge, general eller politiker. Thian chai har samme høyde som sponsoren og veiken er laget av like mange tråder som sponsorens alder. Når den høyt rankede munken tente dette lyset var allerede de fleste munkene på tur inn i en transeliknende tilstand gjennom en konsentrasjonsmeditasjon kalt «nang prok». Munkene oppnår med dette tilgang til kraft (saksit) som overføres til amulettene. Noen vugget frem og tilbake mens andre satt helt stille med øynene lukket. Helt fremst i lokalet under den store Buddhaen satt seks munkere og messet «gatha buddhapiseka» i mikrofoner, vers spesielt brukt for denne type sakraliseringsseremonier. På siden spilte et band tradisjonell thailandsk musikk. Slik jeg tolker det er måten lyd blir brukt på helt sentral for å skape struktur og religiøs stemning i disse seremoniene. Intensiteten i musikken gir seremonien en start, en midtre del med klimaks og en avslutning.

Alle munkene hadde hvert sitt bord med en bolle vann. På kanten av denne bollen er det festet et stearinlys som drypper ned i vannet under hele seremonien. «Det er ´nam mon`» forteller mannen fra Singapore, «hellig vann». Etter å ha vært i dyp meditasjon et par timer begynte munkene å sirkulere rundt bordet med de sakraliserte amulettene. De dyppet spesielle koster i det hellige vannet og kastet det både over amulettene og oss som var tilstede. På rundene hadde de også med seg en skål med jasminblomster og roseblader som kastes over de sakraliserte tingene. Under denne fasen ble musikken intensivert og stemningen nådde en topp. Mens munkene ventet på sin tur var det noen amulettselgere og andre lekfolk som var svært frempå. De spurte den høyt respekterte gamle munken Kruba Intha om han kunne skrive på deres medbragte plakater. Med Kruba Inthas hellige mønster og skrift kan disse selges på markedet. Konferansieren meddelte at det skulle utdeles gratis amuletter. Folk flokket seg foran bordet der utdelingen fant sted. Konferansieren sa «jai yin, jai yin» i mikrofonen som betyr «kaldt hjerte» og refererer til at man skal være rolig og tålmodig. Amuletten som ble delt ut var grønn og laget av hellig pulver. Folk fylte tomme brusflasker med hellig vann fra munkenes boller og i utsalgsdisken kunne man kjøpe et sakralisert tøyestykke (phra yant).

Hva er det som gjør amuletter til attraktive varer?

Det første jeg skal redegjøre for er hva som gjør amulettene til så attraktive varer. Hva er det som kan få en gjenstand laget av urter og knuste skjell til å koste opp mot to millioner dollar? Svaret, hevder jeg, ligger i forestillingene om amulettenes agens. Måten amuletter brukes på av mange thailendere stemmer overens med Godeliers beskrivelse av hellige objekter:

«...the fact that possession of these objects given men, or at least some men, powers and set them apart from the other members of their society. To own these objects is to be in possession of part of the powers of these mightier-than-human beings, it is to satisfy a desire for power, to show one's will to control the forces that govern men, to act on the course of events, on fate...In the sacred object there is, then, the admission of a desire for power, for the capacity to influence the course of events and to place them at the service of mankind» (Godelier 1999:175).

Gjennom å bruke amuletter kan man alliere seg med krefter som påvirker brukerens liv. Jo bedre og mektigere disse kreftene er, jo mer kan man forvente ønskede resultater. Amuletter er derfor ett redskap for å maksimere verdi, men jeg foreslår at man ikke bare ser på det som en måte å skaffe seg makt og innflytelse, men også hell i lekfolkets hverdagsliv. Eksempler på hva amulettene kan gjøre er beskyttelse fra ulykker, våpen og slangebitt. De kan gi hell i forretningslivet, kjærlighetslivet og sexlivet. De kan hjelpe med gambling, gjøre deg til en bedre taler eller gi deg bedre karisma. De kan få deg gjennom eksamen eller gi deg den jobben du ønsker. De kan beskytte hjemmet, barna og bilen. Amulettenes pris styres av tilbud og etterspørsel, hvorpå etterspørsel i stor grad styres av mirakelhistorier.

Mirakelhistorier

«We recognize agency, *ex post facto*, in the anomalous configuration of the causal milieu- but we can not detect it in advance, that is, we cannot tell that someone is an agent before they act as an agent, before they disturb the causal milieu in such a way as can only be attributed to their agency» (Gell 1998:20).

Som Gell her hevder, kan agens ikke avgjøres a-prori. I thailandsk amulettkultur synliggjøres og sannsynliggjøres amulettkraften gjennom ulike mirakelhistorier, der amulettenes beskyttende kraft demonstreres. De er et godt eksempel på hvordan amulettenes agens verifiseres ved å vise til konkrete hendelser der man mener amulettene har forstyrret det kausale miljøet på en beskyttende og lykkebringende måte.

I 2009 ble for eksempel politisersjant Suthep Chantnoi i Pattaya arrestert for å ha forsøkt å drepe sin venn Liang. Politisersjanten hadde spurt om han kunne få holde vennens sjeldne og anerkjente amulett (en «Phra Somdet» fra templet Wat Rakang). Idet han fikk amuletten dro han frem en pistol og trakk av to ganger mot vennens hode, men pistolen sviktet. Liang la på sprang uten sin amulett, men politisersjanten ble senere arrestert og Liang fikk amuletten sin tilbake. Amuletten verdt 240 000 dollar beskyttet Liang og søkte tilbake til sin herre (McDaniel 2011: 189). Det florerer av slike historier om hellige mirakler (aphinihan saksit) i aviser, magasiner og på tv. De publiseres på blogger, sosiale medier, forumer og ikke minst på amulettselgeres nettsteder. Utenom disse plattformene fortelles historiene hyppig mellom folk. Mirakelhistoriene er av største viktighet i studien av amuletter. Miraklene som forteller om amulettenes effekter er for mange selve «beviset» på at de virker. Videre er dette styrende på etterspørsel, pris og munkenes popularitet. Historiene kan sirkulere lokalt blant venner og familie eller de kan være velkjente nasjonalt og internasjonalt på grunn av publikasjoner i media. Når jeg samtalte med folk på gater og torg om amuletter fikk jeg ofte servert slike mirakelhistorier. En taxisjåfør jeg traff på fergeleiet på øya Koh Samui fortalte at amuletten hadde reddet livet hans. Amuletten var en gave fra kjæresten. Med stor innlevelse forklarte han hvordan han på en av sine turer hadde kollidert med en annen bil. Han ble innlagt på sykehuset og alle trodde han skulle dø. Men bare tre dager senere var han oppe på bena igjen og ble utskrevet av sykehuset. Han hadde blitt reddet av Luang Pho Thuad, munken avbildet på amuletten. En informant i Chiang Mai fortalte en lignende historie. Mannen hadde vært i to alvorlige bilulykker og begge gangene hadde han på mirakuløst vis overlevd. Også han hadde en Luang Pho Thuad amulett som forøvrig er spesielt populær ved bilkjøring. På tur til templet Wat Tha Jampee måtte jeg haike fra hovedveien for å komme meg til templet som ligger i landlige omgivelser. Jeg fikk sitte på hos en soldat som bodde ved templet og som akkurat kom hjem på perm. Det første han gjorde da han hørte jeg studerte amuletter var å dra han opp skjorta for å vise meg tre røde merker som han hadde fått etter å

ha blitt truffet av kuler. «Kraften i amuletten forhindret kulene i å penetrere huden» fortalte han og la ut om den magiske kraften «kong grapan» og forestillingen om at denne gjør deg uovervinnelig. Taxisjåføren som tok meg til Luang Pho Khuns tempel Wat Banrai fortalte at denne munkens amuletter ble plutselig populære etter at et kjøpesenter i Korat raste sammen. Mange av de som overlevde hadde amulettene som Luang Pho Khun hadde sakralisert. Spesielt var det en mynt/metall amulett (rian) fra 2519 (1976) som kom i fokus. Noen amuletter har også fått navn etter mirakuløse hendelser forbundet med dem. Som den lille Lunag Pho Thuad amuletten laget av munken ajarn Nong i thailandsk år 2534 (1991) ved templet Wat Sai Kaew. Den har fått det passende navnet M16 etter at en person skulle blitt skutt gjentatte ganger med riflen M16. Historien sier at offerets t-skjorte var helt frynsete etter alle kulene som hadde penetrert den, men at han selv var helt uskadd. En amulettselger fortalte at under denne amuletten var det festet en sammenrullet magisk metalplate (takrut) som en tewada (guddom) lærte ajarn Nong å lage. Det er også en annen utgave amuletter som er forbundet med M16 rifla. Amulettsamleren Michael fra Singapore fortalte at en anonym pakke ble levert til Kokkratiam Sub District Council i Lopburi provinsen. Pakken var mistenksom og i frykt for at det var en bombe åpnet politiet full ild med en M16 rifle for å detonere den. Pakken ble skutt i fillebiter. Men det var slett ingen bombe i esken, men amuletter. Til tross for skuddene var det ikke en ripe i amulettene. De ble senere indentifisert som Somdej amuletter fra templet Wat Rakang år 2546 og fikk tilnavnet «Roon M-Siphok» (M16 rifle).

Den siste mirakelhistorien jeg leste om var i Bangkok Post (2013). Politibetjenten Apichart Chearapanich var uskadd etter å ha blitt skutt fire ganger under en aksjon i Lamae. «The bullets which hit him were thought to be duds, which travelled too slowly to injure him. He said he was wearing a Khun Phantarak Ratchadej amulet at the time and believes this was what granted him such good luck» (31.07.2013). Kulene var altså deffekte, men årsaken til dette var amuletten politibetjenten bar.

Hvis noen overlever en ulykke er gjerne det første spørsmålet «khao sai phra arai» som betyr «hvordan amulett hadde personen på seg». Når media får høre om slike historier publiseres dem i ulike medier. Dette er den beste reklamen en amulett kan få. Etterspørselen på denne utgaven vil med sannsynlighet øke betraktelig og det samme vil prisen.

En ting som jeg har undret meg over med disse historiene er at hvis amuletten virkelig beskytter bæreren, hvorfor er det da slik at man havner i ulykker? En amulettselger svarte at dette hadde å gjøre med karma. «På grunn av tidligere karma er man nødt til å være i situasjonene. Det amuletten gjør er å hjelpe deg i situasjonen». Dette utsagnet treffer kjernen av det samfunnsforskeren Spiro betegner som «ondtavvergende buddhisme» som han mener er en form for buddhisme som vi finner blant annet i Thailand (Jacobsen 2000). Den ondtavvergende buddhismen er basert på ideen om karma. På grunn av gjerninger tidligere i livet samt tidligere liv kan man forvente seg en tilmålt mengde hell og uhell i dette livet. Dette kan skape en viss angst for den troende. Det onde kan imidlertid avverges ved beskyttelsespraksiser som messing av hellige tekster (paritta), bruken av amuletter eller man kan gå til en religiøs spesialist som kan astrologi for å beregne gode og dårlige perioder for å ta forholdsregler (s. 157). Amulethandelen i Thailand må sees i lys av denne kosmologien.

Thailandske amuletter som ting

I dette kapitlet har jeg hatt som mål å formidle noen sentrale aspekter ved produksjonen av thailandske buddhistiske amuletter. Dette både for å presentere empiri, men også for skape en forståelse for hvordan type ting amuletter er i en thailandsk kontekst og verdensbilde. Dette blir sentralt senere i oppgaven da jeg skal se på kommersialiseringen av disse gjenstandene.

Metodene for å produsere amuletter varierer fra tempel til tempel. Jeg har valgt å velge ut noen grunnleggende trekk ved prosessen, nemlig amulettenes avbildning, kraften i ord og mønster, bruken av materialer, buddhistiske konsepter om supernaturlig kraft, hvordan denne besittes av religiøse spesialister og overføres rituelt til amuletter. Resultatet av produksjonsprosessen er forestillingen om en sakral, kraftfull gjenstand med agens og som har potensiale til å påvirke sine omgivelser på ulike måter.

Produksjonsprosessen som jeg har redegjort for i dette kapitlet består av flere aspekter som ikke bare utgjør amuletten som fysisk gjenstand, men som også ligger til grunn for brukernes klassifikasjoner som konstituerer amulettene som kraftfulle og sakrale. I en samtale med Pairoat, amulettsamleren jeg skrev om innledningsvis fra Khanom, spurte jeg han hva som egentlig var så spesielt med amulettene. «Se for eksempel denne stolen eller dette bordet» forklarte han og strøk håndflaten over treverket, «det er en annen type ting en

disse amulettene. Amulettene er hellige gjenstander (khong saksit) og bordet er det ikke». Pairoat markerte poenget med å holde hånden høyt når han snakket om amulettene.

Buddha og thaibuddhistiske helgener (arahant) er blant de skikkelsene i Thailand som er høyest verdsatt. Dette inkluderer landets kongerekke som er ansett som landets fedre og opprettholdere av buddhismen. Man forholder seg til disse med dypeste respekt uavhengig om det er snakk om menneskelige møter eller kontakt med gjenstander som bærer skikkelsenes avbildninger. Dette kommer til uttrykk ved at lekfolket underkaster seg, tilber og gir gaver i interaksjon med disse statusene. De buddhistiske gjenstandene plasseres høyt i rommet på et alter og de buddhistiske amulettene skal alltid bæres eller plasseres over midjen. Det er også knyttet en hel del etikette til behandlingen av amulettene. I thailandsk kultur er det sett som krenkende å peke kroppens laveste punkt, fotbladet, mot andre personer. Denne normen gjelder spesielt i samhandling med munkene, folk med høyere rang og med buddhistiske gjenstander som amuletter og statuer. Når man er i thailandske templer (wat) må man derfor sitte på spesielle måter, ofte med beina samlet under seg eller i lotusposisjon, slik at ikke foten peker mot Buddhastatuen i enden av lokalet. Dette er en streng uskreven regel som kjapt blir sanksjonert om den brytes. En observasjon jeg gjorde på en reise med nattbussen fra Bangkok til Chiang Mai. Passasjerene på fremste rad i andre etasje av bussen fikk ikke lov til å slå ut bena. Grunnen var at sjåføren hadde et titalls amuletter dinglende i frontruta. Dette ble det første, men langt fra det siste jeg noterte meg hva angår thailenderes tilnærminger til amuletter som om de var personer. At gjenstander med avbildninger av Buddha eller arahanter behandles med respekt er en kjensgjerning i Thailand.

Amulettene er som bærbare helgener som æres for sin visdom samt potensiale til å beskytte og bringe bæreren hell. Jeg tolker amulettene som «distribuerte personer» (Gell 1998:kap 7) som etter amulettens produksjonsprosess kan opptre på flere steder samtidig. Amuletten er forbundet med munkene gjennom materialene, avbildingen og/eller seremoniene gjenstanden har gjennomgått. En lignende tilnærming finner vi hos Tambiah som relaterer amulettene til Webers ideer om karisma, «a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities» (Weber sitert i Tambiah 2007: 322). Tambiah kritiserer Weber for å ha oversett objektifikasjonen av karisma i

gjenstander og argumenterer videre for at dette er tilfellet med de thaibuddhistiske amulettene:

In the Thai case we have examined, people attribute virtues and energies to persons because of their ascetic conduct; these saints are seen as capable of transmitting their charisma to persons directly or, more usually and lastingly, through amulets they have charged and activated. The charisma is concretized and sedimented in objects; these objects are repositories of power. (Tambiah 2007: 335)

Disse person-aktige kvalitetene som tillegges amulettene og som også er observerbart i thailenderes behandling av dem gir denne kategorien gjenstander en ambivalent status mellom person og ting. De tituleres «phra» på samme måte som munkar og de sakraliserte amulettene kategoriseres med det lokale begrepet saksit som referer til det hellige, underforstått som en mystisk foredlet kraft. De er khong (ting) saksit (hellig), hellige ting. Jeg vil imidlertid hevde at bruken av amuletter bare er en del av en bredere praksis i Thailand.

Talismanisme

Jeg foreslår begrepet *talismanisme* for å skille ut en praksis innenfor den thailandske buddhismen og folketroen der man forholder seg til kraften i gjenstander for å beskytte seg og bringe hell til hverdagslivets aktiviteter. Dette gjøres gjerne ved at man gir offergaver, ber, messor mantraer og viser respekt for de skikkelsene som gjenstanden representerer. Man har en forestilling om kraften til alt fra døde konger, munkar, mytologiske vesener og Buddha er tilgjengelig gjennom gjenstander eller bilder og at denne vekkes til livet gjennom offerhandlinger. Amuletter er bare en av et stort antall gjenstander som brukes til dette formålet. Det er for eksempel vanlig å besøke spesifikke statuer som er tilknyttet evnen til å utføre mirakler. Mitt inntrykk er faktisk at man oppsøker disse i større grad enn man oppsøker munkar. De fleste områder har en «søyle» som fungerer som stedets spirituelle beskytter. «Alle» hjem og forretninger har små hus utenfor som er bolig for landånden. I bybildet kan man se offersteder der thailendere henvender seg til statuer for å be om hjelp. Folkene som kommer hit er fra alle samfunnslag og praksisen er utbredt både i by og landsby. En av de mest kjente offerstedene i Chiang Mai er utenfor universitetet. Hit kommer blant annet elever

for å be statuen av Kruba Srivichai om hell på eksamen. Inne på moderne kjøpesenter og apoteker for vestlig medisin kan man observere alter med gjenstander som skal gi gode forretninger. Den ultimate talismanen i Thailand er en bit av hodeskallen til Mae Nak, et spøkelse (phii) som herjet i det som på slutten av 1800 tallet var en liten landsby utenfor Bangkok. Det sies at munken Somdet To fanget Mae Nak i denne biten av hodeskallen. Ingen vet hvor den er idag, men på folkemunne fortelles det at kongefamilien er i besittelse av denne gjenstanden.



Bilde 8: etter å ha kjøpt en rekke gjenstander i templet Wat Sri Donmoons butikk tok jeg amulettene inn i templet der Kruba Noi gav dem en ekstra velsignelse (se bilde 9).



Bilde 9: Kruba Noi utfører «pluk sek», en form for kraftoverføring fra person til gjenstander.



Bilde 10: en stor sakraliseringsseremoni (phuttapisek) i templet Wat Chedi Luang i Chiang Mai. Bildet viser at lekfolket har fylt vesker med sine personlige amuletter og koplet dem til de hvite trådene (sai sin) som munkene overfører kraft via. Munkene sitter på rekker rundt bordet i midten der amuletter og andre gjenstander er plassert.



Bilde 11: en av munkene sakraliserer et bilde blant annet ved å tegne magiske mønstre (yant) med gulltussj samt «åpne øynene» ved å tegne inn pupiller. Med dette kommer skikkelsen som er avbildet til liv.



Bilde 12: under feltarbeidet gjorde jeg en reise til munken Kruba Det som holder til i en liten samnak i skogen utenfor byen Lamphang. En av mine informanter hadde bedt meg med på turen siden jeg var interessert i amuletter. Han ville besøke Kruba Det fordi at han var kjent for kjærlighetsmagi som kan tiltrekke partnere eller reparere forhold som ikke er gode. Noen kommer også fordi at de ønsker velsignelser til nye forhold, mens andre kommer for å få tilbake en eks-kjæreste som har gjort det slutt. På bildet utfører Kruba Det «pluk sek» for min informants amuletter.



Bilde 13: magiske tatoveringer. På thai kalles disse «sak yant» der «sak» betyr å hakke inn mens «yant» er magiske mønstre.



Bilde 14: på en seremoni i samnaken (lite tempel) til munken ajarn Tay var det invitert religiøse spesialister fra Burma. Hovedattraksjonen var denne munken som rituelt presser en gullstreng under huden. Jeg fikk også en slik og det kostet 500 baht, omlag 100 norske kroner.



Bilde 15: For å eksperimentere med metoder av mer fenomenologisk karakter for utforske bruken av ting med lykkebringende kraft, det jeg kaller «talismanisme», kjøpte jeg en amulett som var forbundet med sjelen til en liten jente ved navn Nong Euay. Nong Euay døde i en bilulykke bare 11 år gammel. Slike voldelige dødsfall kan i en thailandsk kosmologi føre til at sjelen blir værende igjen på «denne siden» og trenger folk som kan ta vare på henne. Tilbake for offergaver som leker, sukkertøy og penger kan Nong Euay hjelpe giveren med hverdagslige utfordringer som for eksempel å generere økonomisk kapital. Dette er en animistisk praksis og havner under en kategori for mørkere magi («saiyasat»). Dette skiller seg fra den renere buddhistiske magien («putthakhun»).



Bilde 16: bildet viser Inthakin, en av Chiang Mais mest respekterte gjenstander. Det er byens bysøyle og velsigner området med fred og velstand. Kun ved spesielle tider kan man komme inn til det aller helligste. Bildet er tatt under den årlige Inthakin festivalen som er en åtte dager lang feiring med religiøse så vel som sosiale aktiviteter.



Bilde 17: Luang Pho Rak utfører «pluk Sek».



Bilde 18: munken ajarn Charlem velsigner en amulettbutikk i Chiang Mai ved å skrive «khata» på vinduet. Deretter klister han på en magisk balsam samt gullfolie.



Bilde 19: tradisjonell produksjon av amuletter i Kruba Sitthis tempel som ligger i fjellene på det lille stedet Fang i nord Thailand. Her smeltes gjenstander som munkenes eiendeler og gullplater med magiske inskripsjoner. Deretter helles blandingen i amulettformene.



Bilde 20: en av mine informanter fortalte at under amulettproduksjonen (bilde 19) var det flere grunner til at munken Luang Pho Rak var invitert. Han var med på sakraliseringen, men skulle også overta denne boken av den gamle Kruba Sitthi. Ifølge informanten inneholdt boken tradisjonelle oppskrifter på amulettproduksjon.

5 Amuletter og gaveutveksling i buddhismen

I dette kapittelet skal jeg først se på hvordan Tambiah (2007) fremstiller amulettenes bevegelser i det han kaller «to sosiale sykluser». Her forklarer Tambiah med utveksling og bruk av amuletter samt setter praksisen inn i en kosmologisk kontekst. I kapittel 6 kommer jeg til å foreslå noen nyanseringer av denne modellen. Deretter skal jeg presentere egen empiri fra templet Wat Sridonmoon i Chiang Mai. Her får vi se utveksling mellom lekfolk og den anerkjente munken Kruba Noi. I dette kapittelet skal jeg også se nærmere på gaveutveksling i buddhismen, både i praksis og som ideale.

To sosiale sykluser

Som vi allerede har sett tillegges personer som bedriver askese spesielle egenskaper i en thailandsk kulturell kontekst. Munkenes avkall på verden og ikke minst meditasjonspraksis ligger til grunn for den første syklusen.

The first cycle is to be understood in terms of the Buddhist path of salvation: According to its cosmography, the ascetic meditator attains progressively higher spiritual levels of consciousness, leaving the grosser material excrescences behind, and through the control of his sense doors and sensory states attains understanding wisdom and universal compassion. This, then, is a *state of transcendence*, which also generates supranormal powers with which to affect the phenomenal world through detached action.

(Tambiah 2007:335)

Den supernaturlige kraften generert ved askese og meditasjon kan overføres direkte til personer eller til gjenstander som amuletter. I barmhjertighet for lekfolket distribuerer munkene amuletter som en del av sin velsignelse og han forventer ingenting tilbake for sine ytelser. Amulettene skal, ifølge Tambiah, være påminnere om Buddha og munkenes dyder. I denne første syklusen gir lekfolket materielle ting som munkene trenger i sitt daglige liv. I tillegg til at slike gode gjerninger (tam bon) gjerne resulterer i at munkene gir lekfolket

velsignelser enten direkte eller gjennom gjenstander som amuletter, er almissene like mye en måte å generere god karma på, for «the saints act as 'fields of merit,' in which laymen may plough, sow, and harvest through their donations» (Tambiah 2007: 335).

Etter at amulettene er distribuerte til lekfolket starter det Tambiah beskriver som den andre syklusen:

At the next remove, we have the cycle of transactions by which layman possess, accumulate, and secrete on their persons or otherwise employ these amulets to influence, control, seduce, and exploit fellow layman for worldly purposes- in the corridors of politics, the stratagems of commerce, the intrigues of love, and the sycophancy of clientage...They become life affirming and destroying and act as missiles and countermissiles in the transactions of worldlings.

(Tambiah 2007: 336)

Den andre syklusen innebærer derfor også at lekfolket selger amulettene som dermed har gått fra «a context of donation and love (metta) to a context of trade and profit: It is converted into a highly salable good and enters the bazaar and marketplace» (Tambiah 2007:336). Det hører også med at når amuletter får økonomisk verdi motiverer dette til produksjon av etterligninger. Det florerer av kopier, spesielt av de mest ettertraktede amulettene. Som et resultat har det kommet endel amulettconnoisseurs, personer med ekspertkunnskap hva angår amuletter (sian-phra) og som spesialiserer seg på å skille de autentiske fra etterligningene.

I følge modellen til Tambiah har vi altså et nivå der det utveksles gaver mellom munk og lekfolk, mens ett annet nivå der lekfolket benytter amulettene til verdslige formål og bedriver forretninger med amulettene som dem fikk av munkene som gaver. I motsetning til Tambiahs negative perspektiv på amulettbruk som en måte der lekfolk utnytter munkenes kraft for å «manipulere, fremherske, forføre, og kontrollere sine medmennesker i et pågående drama av sosiale transaksjoner» (s.342, min oversettelse), mener jeg at dette synet på amulettbruken burde nyanseres og også forstås fra et sosialt mer positivt perspektiv. Når mine informanter forteller at de har overlevd bilulykker eller skuddvekslinger betyr det at en far, sønn og ektemann kan vende hjem med livet i behold. Når de forteller at amulettene har hjulpet dem å få den jobben de ønsker eller at den har kureret sykdom er dette et uttrykk for hell som

på en positiv måte bidrar til et bedre liv for den det måtte gjelde og alle som indirekte er involvert. Troen på at amuletter har en slik virkning uttrykkes gjennom det thailandske begrepet «gam lang jai», styrkede hjerter. Og det er nettopp dette som er munkenes hensikt med å sakralisere amulettene med sin hellige kraft, ulike buddhistiske magiske formularer (khata) samt andre teknikker. De skal hjelpe folk i hverdagslivets utfordringer og lidelse.

I det neste avsnittet skal jeg presentere min egen empiri som en beskrivelse av hvordan gaveutvekslingen kan foregå idag. Fokuset er satt her, for som jeg skal vise i neste kapittel er det denne «syklusen» som har vært gjennom størst endring og som gir ulike moralske perspektiver blant folk.

Gaveutveksling ved Wat Sridonmoon

Resiprositeten i relasjonen mellom munk og lekfolk ble hyppig observert under feltarbeidet og aktivitetene i mange thailandske templer er organisert rundt nettopp denne utvekslingen. Som for eksempel i Wat Sri Donmoon der den anerkjente munken Kruba Noi er abbed.

Templet var allerede fylt med lekfolk da det ble annonsert at Kruba Noi straks var klar for å ta imot folk. Jeg satt på gulvet sammen med en familie som jeg traff utenfor templet. Siden det var min første gang i dette templet foreslo de at jeg fulgte med dem. I templets utsalgsdisk hadde jeg kjøpt «sankratan», en bønne fylt med hverdagsartikler som munkene trenger. Innholdet varierer, men bønnene er ofte fylt med ting som tannkrem, medisiner, paraply, urter, drikkeskåler, vann, melk, negleklipper osv. En av damene som jeg møtte i templet fortalte at sankratanen som jeg hadde kjøpt var en symbolsk gave og at den ble lagt ut for salg igjen senere. Dette var en måte å samle inn penger til utvidelse av templet. Vi satt på gulvet og ventet på at Kruba Noi skulle komme. Både vegg og gulv var i mørkt treverk. Overalt var det statuer, bilder og rituelle gjenstander. Det var en viss spenning og forventning i luften. Kruba Noi er kjent for sine magiske evner og da spesielt for sin produksjon av effektive amuletter. Før jeg dro på feltarbeid gjorde jeg forarbeid og en av mine kontakter fortalte at «Krubu Noi should be number one in the north now». Plutselig kjente jeg noen som slo meg forsiktig på hodet. Det var Kruba Noi som gjorde entre og idet han kom inn la han trestokken sin på hodet mitt. «Der var du heldig» hvisket en dame som satt ved siden av meg, «det der betyr hell og lykke» (chog dee). Kruba Noi satte seg i stolen sin. Den var gullfarget og hadde majestetiske utskjæringer. Det var åpenbart en stol for en spesiell person. Kruba Noi

småpratet med folket som satt foran han med hendene samlet i respekt. De var kommet fra fjern og nær. Deriblant hadde ett busslass kommet den tolv timer lange kjøreturen fra Bangkok, to personer hadde kommet fra Singapore og fire dresskledde forretningsmenn var der med firmaet. Alle hadde med gaver som dem tur for tur satte på bordet foran Kruba Noi. De hadde med seg alt fra kartonger med drikke, hjemmelaget mat, klær, vaskeartikler og konvolutter med penger. Kruba Noi la trestokken sin på alle gavene for å symbolsk markere at han hadde mottatt. Deretter gav han giverene en amulett samt et armbånd (sai sin). Alle fikk også en personlig velsignelse som ble utført ved at Kruba Noi førte stokken sin i sirkulære bevegelser rundt hodet på folket samtidig som han messet mantraer (sek khata). Deretter skvettet Kruba Noi hellig vann (naam mon) over forsamlingen som hadde møtt opp. Velsignelsen ble mottatt med en tydelig ærefrykt for munken og for de kreftene han kunne fremkalle. Deretter ryddet Kruba Nois medhjelper bort gavene og gjorde klart for neste gruppe. Lekfolket underkastet seg samt viste respekt ved å sitte på kne og bøye seg framover mot gulvet tre ganger, en for Buddha, en for sangha (munkeorden) og en for dharma (Buddhas lære) før de forlot tempelbygget.

Utenfor gikk imidlertid snakken om opplevelsen folk hadde hatt med Kruba Noi. Mine informanter brukte adjektiver som «powerful» og «good heart» for å karakterisere Kruba Noi. Jeg ble stående å prate med en japaner som hadde giftet seg med en thailandsk dame og som nå bodde i Chiang Mai. Han viste meg en banner som hang i ett av templets tre. På banneren var det printet en rekke avisoppslag som beskrev konkrete hendelser der amulettene Kruba Nois amuletter hadde utført mirakler. Japaneren fortalte blant annet hvordan amulettene hadde reddet en guttegjeng som kom ut for en bilulykke og om hvordan de hadde beskyttet soldater som jobbet med å stoppe narkotikasmugling på grensa til Burma. Det er nettopp dette som kjennetegner bruken av amuletter. Den er pragmatisk.

To ganger om dagen til faste tider tar Kruba Noi imot lekfolket for denne rituelle gavegivningen. Lekfolket gir gaver til templet som går til hverdagslig forbruk. Pengene som kommer inn kan også gå til hverdagslige utgifter, men ofte er pengedonasjoner forbundet med byggevirksomhet. Dette dreier seg gjerne om konstruksjon av religiøse bygg og statuer, men kan også være andre former for sosiale bygg som skoler eller sykehus. Etter å ha gitt gaver til templet får lekfolket forbedret karma, velsignelser og fysiske gjenstander som amuletter. Liknende organisering er også å finne i andre templer, men det er store variasjoner mellom de

ulike templene. Idag er relasjonen mellom lekfolk og munker sentral i Thailands sosiale liv og skiller vanlige mennesker fra de hellige. Disse to type aktører er spesielt observerbar ved at munkene bærer sine karakteristiske safranfargede drakter, de holder til i templene og det er bestemte koder for hvordan man skal samhandle med disse aktørene.

Gaveutvekslingen reflekterer en sentral binaritet i theravadabuddhismen, nemlig skillet mellom det verdslige (lokiya) og det oververdslige (lokottara). Lokiya er lekfolkets praksis og beskjeftiger seg med ønsker om rikdom, berømmelse og kjærlighet. Lokottara derimot er idealet med munketilværelsen og målet med denne praksisen er nirvana (McDaniel 2011:113), en utsløkning av alt begjær. Denne binariteten kan sees i sammenheng med gaveutvekslingen mellom munkere og lekfolk fordi...

...lokottara person is economically unproductive, and thus completely dependent on productive members of the lokiya for material support. The assembly of monks [which she calls lokottara] provides a religious field of merit for ordinary people».

(Lindberg Falk sitert i McDaniel 2011:113)

«Vi er ikke munkere. Vi er vanlige folk som lever vanlige liv», fortalte en av mine informanter i Chiang Mai, en uttalelse som reflekterer distinksjonen mellom lokottara og lokiya. Jeg skal foreløpig la dette stå som et strukturerende prinsipp og kosmologisk kontekst som utvekslingen mellom lekfolk og munkere skjer i. At munkene ikke er økonomisk produktive vil få implikasjoner når jeg senere skal diskutere kommersialiseringen av amuletter og et økt pengefokus i buddhisttempler.

Gavegiving i buddhismen

Jeg var på det lille stedet Fang et par timers kjøring fra Chiang Mai. Der møtte jeg en lokal mann ved navn Nat. Nat var i 40 årene og tilbød seg å vise meg noen av de lokale templene. I ett av disse fikk jeg en rekke gaver av munken. Bøker, fire amuletter og en liten buddhastatue. Etter å ha mottatt disse gikk jeg mot donasjonsboksen som stod i templet, men idet jeg skulle legge seddelen på kom Nat og fortalte at hvis jeg ikke gav med hjertet var det ingen vits å gi. Det var ikke vondt ment av Nat, men han tolket handlingen som at jeg bare ville «kjøpe meg

fri». Jeg tror kanskje han hadde rett. Situasjonen var litt merkelig og endte med at jeg ikke la seddelen på.

Gavegiving har en sentral plass i buddhismen, det er lekfolkets praksis. I buddhistiske tekster kommer dette særlig til uttrykk i Játaka-fortellingene som «viser at man skal utføre nestekjærlige og uselviske handlinger for å forbedre sin karma og bli et bedre menneske. Et sentralt tema i fortellingene er å gi» (Jacobsen 2000:25). Disse tekstene består av mer enn fem hundre fortellinger der de viktigste er om prins Vessantara. Vessantara var den menneskelige manifestasjonen av den historiske Buddha i livet før han oppnådde sin opplysning. I dette livet var han ikke mediterende munk, men en lekmann som hadde perfektionert lekmannens praksis, gavegiving. «Umiddelbart etter fødselen holdt [Vessantara] ut hånden mot sin mor og sa: 'Mor, jeg ønsker å gi en gave, er det noe her jeg kan gi?' Moren svarte, 'gi hva du vil,' og slapp en pose med et tusen mynter i hånden hans» (ibid.:26). Det var gjennom sin generøsitet at han tjente opp nok religiøs belønning for å i neste liv kunne bli en opplyst Buddha.

Et viktig aspekt ved de karmiske fruktene som gaven bringer er giverens nestekjærlige og uselviske intensjoner. Man skal gi uten forventning om å få noe tilbake. En ren gave. Med dette blir handlingen ikke bare en materiell transaksjon, men også en buddhistisk praksis. Det var dette som kom til uttrykk da Nat i vignetten over fremhevet viktigheten av å gi fra hjertet. Jeg gjorde det rette, men handlingens kvalitet var ikke gyldig på grunn av feile intensjoner. Perspektivet på gavegivingen som en handling uten forventning om retur samsvarer ikke med Mauss' (1995) argument om at en ytelse må møtes med en gjenytelse dersom mottakeren ikke skal havne i en uverdigg posisjon iforhold til giveren. Jeg argumenterer allikevel for at denne forståelsen av gaven i buddhismen må sees som en idealmodell som noen ganger samsvarer med folks praksis, mens andre ganger ikke.

Selv om lekfolket som gir gaver til templet ideelt sett skal gi fra hjertet uten forventning om noe tilbake, er det mange som gir gaver til munkene med en forventning om rikdom eller andre verdslige goder. Gavegivningspraksisen er ofte utført sammen med bønn (athit than) der lekfolket for eksempel holder pengene mellom hendene får de overføres til templet. Det ikke tilfeldig at lotteriselgere ofte oppholder seg på tempelområdet. I denne kosmologien føler man seg ekstra heldig når man kommer ut av templet både på grunn av den genererte karmaen, men også kraften til munken som har blitt skjenket gaver gjennom

munkens velsignelser. For de som er i besittelse av mye økonomisk kapital og derfor også har muligheter til å gi mye penger får også navnet sitt gravert inn på messingplater som festes til templet eller andre bygg de har bidratt til. Dette observerte jeg i flere templer, deriblant Wat Sridonmoon og blir et symbol på giverens rang. Gavegiving i en slik forstand, der man forventer en gjenytelse, har man egeninteresser og lever derfor ikke opp til det buddhistiske idealet om den uselviske gaven. Den thailandske munken Bhikkhu Buddhadasa er en av de som var skeptisk til lekfolkets motivasjoner med gaver til munkene (Jacobsen 2000:187).

Tambiah (2007) skrev at munkene ikke forventet noe tilbake når de distribuerte amuletter i kjærlighet. Men dette må også sees som et ideale da munkeordenen i realiteten betinges av lekfolkets materielle ytelser. Etter min oppfatning kan dette være en måte å sette mottakeren i en diffus gjeld som motiverer han eller henne til gjenytelse. I mitt siste besøk i Wat Sridonmoon fikk jeg en amulett, en bok samt en konvolutt av den ene munken i templet. Konvolutten var ment for penger og kunne puttes i en åpning på munkens alter. Jeg følte meg forpliktet til å donere etter å ha mottatt de materielle gjenstandene og la penger i konvolutten. Det gjorde nesten alle de andre som var til stede også.

Jeg foreslår derfor at gaveutvekslingen slik det kommer til uttrykk både på uselviske og selviske måter. Jeg foreslår videre at gavegivingen i templet sees som handlinger som setter igang både sosiale og individuelle prosesser. Gavene gir på ene siden individet hell til det levde livet samt bedre gjenfødelse. På samme tid fungerer handlingene på et sosialt nivå. Den sikrer templets kontinuitet og opprettholdelsen mellom lokottara og lokiya, munker og lekfolk som to kategorier sosiale aktører som er gjensidig avhengige av hverandre. Gavegivingen kan derfor sies å være en måte å hjelpe seg selv gjennom å hjelpe andre noe som artikuleres gjennom den thailandske huskereglen «tam dii dai dii, tam choa dai choa», gjør gode gjerninger og gode ting kommer til deg, gjør dårlige gjerninger og dårlige ting kommer til deg. Dermed kommer det til syne tre plikter i sosialt liv dersom man skal opprettholde den sosiale orden. Plikten til å gi, plikten til å motta og plikten til å gi tilbake (Mauss 1995). Templet er økonomisk avhengige av lekfolkets gavmildhet og lekfolket er avhengige av at munkene mottar gavene. Det er når munken symbolsk markerer at han har mottatt gaven at den gode gjerningen fullbyrdes og lekfolket får sin «bon», sin gode karma. Her kan det være vel og merke at karmaen ikke må sees som en supernaturlig kraft som gjenyttes fra munkens side, men et kosmologisk prinsipp som heller er forbundet med

individets gjerning (karma betyr handling). Forventningene lekfolket har til gjenytelse ligger på ene siden i de åndelige tjenestene og velsignelsene som de får hos munkene gjennom velsignelser. Denne ytelsen, i motsetning til karmaen, er av mer supernaturlig karakter og er en overføring av den kraften (iddhi) som munkene naturlig genererer gjennom sin meditasjon. For det andre forventes det at gavene deres forvaltes riktig ved bygging av templer eller andre samfunnsnyttige prosjekter. Dette tar folk for gitt, men i tilfeller der det blir kjent at normene ikke følges kommer denne forventningen til uttrykk gjennom moralsk fordømmelse. Dette kommer jeg tilbake til senere i teksten under overskriften «dramaturgiske brølere».

Tambiahs modell viste hans perspektiv på hvordan amuletter sirkulerer i Thailand. Med min empiri har jeg vist at amuletter fortsatt er en del av en gaveøkonomi. Jeg brukte en hendelse fra Wat Sridonmoon som eksempel, men jeg observerte denne formen for utveksling i en rekke templer under feltarbeidet. Men dette var ikke den eneste måten munkene organiserte distribusjonen av amuletter på. Faktisk var det slik de fleste «amulett-templene» jeg besøkte hadde egne utsalgsdisker med et variert utvalg av ulike gjenstander. Jeg minner leseren på historien om Pairoat i innledningen som beklaget seg over at amulettene hadde blitt varer inne i templene. Før i tiden var dette utelukkende gaver fra munkene og templene bedrev ikke forretningsvirksomhet, forklarte Pairoat. Han var dessuten ikke den eneste som kritiserte denne nye trenden. Flere av mine eldre informanter hadde samme perspektiv om at «buddhismen var bedre før pengene tok over». I den kommende teksten skal jeg forsøke å gripe og begripe denne sosiale endringen. Hvorfor startet templene med salg av amuletter istedet for å gi dem som gaver? Hvordan kommer dette empirisk til uttrykk i dagens Thailand? Hva mener kritikerne og ikke minst hvordan moralske konklusjoner kan vi trekke når templet går fra en gaveøkonomi til en pengeøkonomi? Kjøp, salg og bruken av penger som betalingsmiddel har blitt sett som kalkulerende, upersonlig, individualistisk og amoralsk i sitt mål om å skape profitt. Gaveutveksling derimot er forbundet med sosiale bånd, integrerte samfunn, fellesskap og er derfor mer moralsk enn markedsøkonomien. Med utgangspunkt i min empiri fra Thailand skal jeg forsøke å nyansere dette synet på forholdet mellom gaver og varer.



Bilde 21: Kruba Noi ved Wat Sridonmoon gir velsignelser til lekfolket etter å ha mottatt både pengegaver og hverdagsartikler. Alle har også fått en amulett av munken.



Bilde 22: Pengetre (kathin) bæres inn i templet der den rituelle transaksjonen foregår.



Bilde 23: pengegaver blomstrer i dagens thaibuddhisme. Når man gir penger som gaver er presentasjon viktig. Det vanligste er pengetrær eller at man legger kontanter i konvolutter med navn på. Pengebuketten på bildet er en av de mer kreative jeg har sett.



Bilde 24: Når munken mottar gaven leser han opp navnene på giveren(e) som mottar god karma. Deretter messer han buddhistiske mantraer som gir folket velsignelser.



Bilde 25: Buddhas tann var på utlån fra Bhutan til templet Wat Phra Singh i Chiang Mai. I den anledningen ofret lekfolket pengegaver som ble hengt i lange strimler fra taket. Man festes også en lapp med navn og fødselsdato på denne strimlene for å knytte den religiøse belønningen til sin person.

6 Kommersialisering av thaibuddhismen

KASIKORN RESEARCH CENTER (KResearch) forecasts that the market value for the trade of amulets and other related businesses in 2007 may exceed THB22 billion, and such businesses are set to continue to flourish despite the slowing economy expected this year. Although growth in these businesses was previously in line with economic trends, their growth this year is likely to be 10-20 percent. Meanwhile, the number of those engaged in the amulet trade and related businesses, including enthusiasts of antique and newly-cast amulets, is expected to reach some 5 million people.

(Kasikorn Resarch Center 2007)

Selv om utvekslingen av amuletter fortsatt eksisterer som gavegiving har de idag også blitt «big business» i Thailand. Begreper som «puttha phanit» (buddhist business), «sasana dalat» (markedets religion), og «sasana phlom» (falsk religion) blir brukt om for å skille «ekte» buddhisme fra den som har blitt besudlet av penger og gjenstander (McDaniel 2011:192). Denne formen for handel med amuletter er årsaken til en rekke debatter i dagens Thailand, spesielt fordi templene selv beskjeftiger seg med handel. Tendensen til kommersialisering av den thailandske buddhismen der amulettene har gått fra å være gaver til å bli varer synes jeg er interessant. Dette kapittelet handler derfor om kommersialisering av det hellige, mer spesifikt er det en redegjørelse av hvordan utvekslingen av buddhistiske amuletter har fått et forretningsmessig preg og de debattene som har oppstått i kjølvannet av dette. I tillegg til å identifisere prosessene samt virkningene disse har hatt, vil jeg anlegge ulike perspektiver på hvorvidt den økte kommersialiseringen av amuletter kan sees som legitim eller ikke. Sentrale temaer blir derfor kulturelle perspektiver på sammenblandingen av økonomi og religion.

«Buddhist business»: gaver blir varer

Som vi så i Tambiah's «to sosiale sykluser» var amulettene gaver fra munkene til lekfolk, laget i kjærlighet, gitt i kjærlighet og ikke med intensjon å skape profitt. Tilbake fikk munkene materielle goder som dem trengte for å bedrive sin askese. Dette var en slags gaveøkonomi mellom to typer sosiale aktører. En sentral endring har imidlertid funnet sted hva angår hvordan amuletter utveksles. I dagens Thailand er det vanlig at templene som driver med amuletter selger dem fra egne utsalgsdisker på tempelområdet. Noen templer tilbyr imidlertid amuletter både som varer og gaver.

Som templet beskrevet over, Wat Sridonmoon, der munken Kruba Noi delte ut amuletter til de fremmøtte, hadde man også mulighet for å kjøpe en lang rekke buddhistiske gjenstander fra templets butikk. Gjenstandene varierte fra ulike typer amuletter, statuer, bilder, armbånd og ringer. Man kunne også kjøpe en vimpel i ulike farger der Kruba Noi satt i meditasjonsposisjon og med underteksten «may you always be blessed with great fortune, together with inner peace». Gjenstandene lå bak glassmonter og butikken ble betjent av lekfolk som jobbet der. Store bannere hang i templet som beskrev de ulike produktene og det fantes også en brosjyre med bilder samt priser. Disken var svært populær blant de besøkende som minglet rundt den, diskuterte amulettene og snakket med betjeningen. Faktisk var det slik at mange kommer hit nettopp på grunn av disse hellige gjenstandene. Og det var ikke bare thailendere som hadde interesser i Kruba Nois amuletter, jeg møtte også amulettselgere fra Singapore som var der for å kjøpe amuletter til sin forretning. Etter at man hadde kjøpt amulettene kunne man bringe dem inn i templet til Kruba Noi for en ekstra sakralisering. Dette kalles «pluk sek» og skjedde ved at Kruba Noi messet hellige ord (sek khata) og festet hellig pulver på gjenstandene.

I templet Wat Lamai på Koh Samui var templets disk innskrevet med blå sprittusj: «Praise of the image of Buddha. Harmproof. Knifeproof. And obturative power.» Munken bak disken fortalte at de solgte amuletter for å få inntekter til å opprettholde templet. «I dagens samfunn trenger templet penger som alle andre for å kunne eksistere som institusjon» fortalte munken og la til at «om vi ikke har penger faller alle byggene sammen. Noen templer er veldig gamle og bygget trenger mye vedlikehold. Det samme gjør den buddhistiske kunsten som er malt på veggene. Disse veggmaleriene har ikke bare religiøs verdi, men inneholder også dokumentasjon av thailandsk historie. Maleriene viser blant annet thailandsk hverdagsliv

slik det ble levd før i tiden». Han fortalte videre at penger også ble brukt på å bygge Buddhastatuer som en måte å vise respekt for Buddha og hans lære. «Ved disse stedene kan hvem som helst komme å vise sin respekt og be om hjelp hvis de har utfordringer i livet. Dette gir folk håp, i Thailand kaller vi det 'gam lang jai' som betyr styrkede hjerter. Amulettene har samme funksjon, de gir håp i en usikker verden».

En av de mest kjente nålevende munkene, Luang Pho Khun, holder til i templet Wat Ban Rai i Korat (Nakhon Ratchasima). Luang Pho Khun er ansett som en levende legende og templet tiltrekker seg flere busslass hver eneste dag med folk som ønsker å besøke templet og et håp om å få et glimt av Luang Pho Khun selv. Han er imidlertid gammel og syk. Han tilbringer meste parten av tiden på sykehus, men besøker templet om han er opplagt nok. Jeg besøkte templet to ganger iløpet av feltarbeidet. På tempelområdet var det et museum som utstilte Luang Pho Khuns amuletter, statuer og eiendeler. Museumet var moderne og solgte både nye og angivelig gamle amuletter velsignet av Luang Pho Khun. Det var også der jeg for første gang så at amuletter ble solgt på en automat. Jeg kastet på en polett som jeg kjøpte i kassen og ut kommer en liten «rian», en amulett som ser ut som en mynt. Å kjøpe amuletter på maskiner vil jeg si er kommersialiseringens ytterpunkt og skjedde noe paradoksalt i et tempel som er anerkjent nettopp for sin tradisjonelle munk Luang Pho Khun og hans amuletter. «Det er ikke Luang Pho Khun selv som har bestemt dette» sier en av mine informanter. «Det er tempelkomiteen som består hovedsaklig av lekfolk som melker kua maksimalt». Utenfor området ble det solgt mat og religiøse souvernirer. Det var også et par boder der private aktører solgte Luang Phu Khuns amuletter.

Templet Wat Rakang i Bangkok er det templet som er tilknyttet «amulettenes konge», munken Somdet To. Det var i dette templet han var abbed og produserte de amulettene som idag er aller mest ettertraktet på markedet, men som har en prislapp som «vanlige folk» bare kan drømme om. Disse amulettene ble produsert på midten av 1800 tallet og ble distribuert som gaver til lekfolket. Årene etter ble det produsert lignende amuletter av Somdet To's lærlinger som også er populære idag. Jeg har vært flere ganger i Wat Rakang og midt inne på tempelområdet står store disker med amuletter, både gamle og nyproduksjoner. Diskene betjenes av både munk og lekfolk. Som i de andre templene som er kjente for sine amuletter var det også alltid masse folk rundt diskene ved Wat Rakang. Siste gangen jeg var der hadde jeg med meg en informant som hadde spesialisert seg på nettopp denne kategorien amuletter.

Jeg ble overrasket da han fortalte at Wat Rakang solgte mye falske Somdej amuletter. «Vær veldig forsiktig når du handler i Wat Rakang, mange av de gamle amulettene dem har i diskene er ikke autentiske». Vi fikk se på noen bak disken. Informanten studerte dem lenge med lupe. Ifølge han var ingen av de han så på det som stod på boksen. Grunnen har å gjøre med tilbud og etterspørsel, fortalte han. Et parti amuletter kan fort bli svært etterspurt dersom det knyttes ulike mirakler til dem. Dette øker verdien som igjen motiverer folk til å produsere kopier. Disse kopiene er gradert i type C, B og A der sistnevnte krever ekspertkunnskap for å avsløre, ifølge min informant.

I tillegg til at templene har begynt å selge amuletter, distribueres dem idag gjennom internett. Facebook, internetbutikker og nasjonale onlineauksjoner som uamulet.com samt internasjonale som ebay.com er bare noen av de plattformene som benyttes. Templet Wat Sridonmoon har for eksempel nettbutikk på templets nettsted (www.watsridonmoon.com). Amuletter selges også på markeder. Disse varierer fra sporadiske bord gatelangs til små spesialbutikker eller store markeder kun for amuletter. Det mest kjente er Phra Pantip i Bangkok og Tippanet i Chiang Mai der jeg tilbrang mye tid. Amulettene har også inntatt hyllene på seven eleven og på thailandske postkontor.

Empirien viser en kommersialisering av buddhismen i Thailand og der også templene med deres munkar i økende grad er deltagende i handel med religiøse gjenstander. I det kommende skal jeg foreslå noen prosesser som har ledet til denne sosiale formen.

Entreprenørskap

Kanskje kan vi gjennom Barths *Økonomiske sfærer i Darfur* (1994) skape forståelse av templenes kommersialisering av amuletter. I artikkelen befinner Barth seg hos furfolket i vestlige Sudan. Jeg er spesielt interessert i prosessene rundt entreprenøren i Barths empiri, populært kalt «tomatmannen», en arabisk handelsmann som slo seg ned og ba om land for å dyrke tomater.

Tradisjonelt dyrket folk hirse som dem brukte til matlaging og ølbrygging. Ølbryggingen ble videre brukt til å mobilisere arbeidslag der deltagerene fikk øl mot arbeidskraft. Arbeidet fra øldugnadene ble vanligvis brukt til hirsedyrking og husbygging, og dermed konvertert til ny hirse samt hus, goder som begge gav liten eller ingen profitt iform av penger. Gjennom nytenkning fant imidlertid «tomatmannen» nye måter å gjøre ting på. Han

kjøpte et stort kvantum hirse i det nordøstre lavlandet der prisene var lave. Deretter brygget kona hans øl som ble brukt for å inviterte til arbeidslag. Arbeidskraften benyttet han imidlertid til å dyrke tomater, et produkt som kunne omsettes til penger på markedet. Med minimal investering og en god porsjon kreativitet klarte han dermed å skape seg profitt: for 100 kroner i hirse solgte han for over 2000 kroner i tomater (Barth 1994:64).

En entreprenør, sier Barth, er en som «retter virksomheten sin mot de punktene i et økonomisk system der avvikene mellom verdifastsettelsen er størst, og vil prøve å gjennomføre brobyggende transaksjoner som kan utnytte disse avvikene» (s.64). For å relatere dette til kommersialiseringen av amuletter har jeg allerede vist hvordan lekfolk gjennom gaveutveksling mottok amuletter fra munkene. På 50-60 tallet ble det publisert mirakelhistorier om amulletenes virkning i stadig mer effektive medier og det oppstod en etterspørsel etter spesifikke utgaver av disse amulettene. Dette lå til grunn for at lekfolk begynte å selge amuletter og dermed hadde amulettene fått en verdi målt i penger. Fra et økonomisk perspektiv kunne lekfolk skaffe seg amuletter ved små donasjoner til templet for deretter selge dem til høye priser på markedet. Dermed retter de sin virksomhet mot punkter i et økonomisk system med store avvik i verdifastsettesen og utnytter disse avvikene for å skape seg profitt.

Et eksempel fra feltarbeidet kom til uttrykk gjennom en historie som amulettselgeren Noi fortalte meg. Det er vanlig at de anerkjente munkene har tilhengere (looksit) og noen ganger produseres spesielle amuletter som symbolske gaver til disse personene. Munken Luang Pho Rak gjorde dette, fortalte Noi. Han laget amuletter av de fineste materialer som han gav til sine nærmeste. Det var ikke bare det at materialene var av beste sort, de var også godt håndverk og ikke minst var de sjeldne siden det var så få som ble produserte. Noi fortalte at de kunne selges for 30 000 baht, omlag 6000 norske kroner på markedet. Det som skjedde, i følge Noi, var at folk begynte å gi seg ut for å være Luang Pho Raks tilhengere ved å gå i templet og vise sin respekt over lengre tid. Etter å ha mottatt amuletten av Luang Pho Rak solgte de den på amulettmarkedet. Hvis aktører hyppig utnytter systemet på denne måten er det rimelig å tro at templet gjør et motgrep, for eksempel stoppe gavegivingen og bedrive salg istedet.

For som Barth sier, «må man anta at at denne situasjonen er ustabil: denne verdiflyten på tvers av grensen kan påskynde en reevaluering mellom sfærer, noe som avstedkommer at

vedifastsettelsen i de to sfærene blir brakt mer på linje med hverandre» (s.65). I Darfur kunne for eksempel «tomatmannens» entreprenørskap resultere i at det ble vanskeligere å mobilisere folk til dugnadsarbeid eller man kunne nekte entreprenører jord til dyrking. I Thailand har vedifastsettelsen blitt brakt på linje ved at templene selv har begynt å selge amuletter. Dette foreslår jeg er en reaksjon på at lekfolket gjorde forretninger av gavene som de fikk fra templet. Dette var selvsagt ikke hensikten med utvekslingen og templet tjente verken økonomisk eller relasjonelt på en slik ordning. Som Sahlins poengterer «one man's gift should not be another man's capital» (Sahlins 2004:160). Ut fra den nye opportunitetssituasjonen måtte templene foreta et valg, og idag er salg av amuletter vanlig både innenfor og utenfor tempelmurene.

De viktigste endringsmekanismene som jeg argumenterer for kommersialiserte amulettene er kombinasjonen av at penger fikk større betydning i Thailand, mirakelhistorier som ble publiserte i stadig mer effektive medier og templenes reevaluering av amulettene som utelukkende gaver. Salg av amuletter har gitt de involverte partene mange muligheter og lite begrensninger i valgsituasjonen. Og som Barth sier i *Studiet av sosial endring* : «om utbyttet er stort, kan man forvente at atferden vil etterliknes av andre» (Barth 1994:86). Det vi ser er en kontinuitet av tradisjonelle ideer om supernaturlig kraft imøtet med en nyere type «god-like power» (Bloch og Parry 1989:6), nemlig penger. «God-like power» fordi at de fremstår som et middel som kan brukes til alle formål. Munkene har den supernaturlige kraften som lekfolket trenger og lekfolket har den økonomiske kraften som tempelinstitusjonen trenger. Amulethandlen er et uttrykk for kommersialiseringen av gaveinstitusjonen.

Resultatet av kommersialiseringen er konkurranse mellom templene og at amulettene markedsføres med stadig flere type krefter. De ulike type amulettene er tilpasset dagens sosiale kontekst og produsentene viser stadig større kreativitet for at amulettene skal gjøre det bra på markedet. Selv om de klassiske designene fortsatt er utbredt, har også noen av de «moderne» amulettene usensurerte avbildinger av seksuelle handlinger eller avbilder skikkelser som man ser i populærkulturen. Man har egne amuletter som er spesialiserte på å gi hell i gambling, tiltrekke seg homoseksuelle partnere eller for å gjøre det bra på eksamen. Selve produksjonen er tradisjonelt forbundet med håndarbeid, men idag er det vanlig at amuletter også produseres i store kvantum på fabrikker. De kjøres i esker til templene der

munkene sakraliserer dem. Dette er nytt og målet er å konstruere en gjenstand som skal generere økonomisk kapital.

Jeg har forsøkt å vise hvordan og hvorfor amuletter har gått fra å være gaver til å bli varer. Jeg har sett på omstendigheter som har lagt føringer for nye måter å organisere utvekslingen av amuletter som de involverte partene ser ut til å være fornøyd med. Jeg har også sagt litt om konsekvensene av denne endringen.

Som avsluttende bemerkninger hevder jeg at Tambiahs modell må nyanseres fordi innenfor rammene som han skisserer er det mennesker som foretar valg som leder til nye sosiale former, til nye regelmessigheter i sosialt liv. For dersom de...

...individuelle forvaltningsenhetene virkelig prøver å maksimere sine aktiva, vil de utøve et konstant press på dette [tradisjonelle] rammeverket, og søke å benytte seg av nye muligheter der slike oppstår og ikke blokkeres av urimelige risikofaktorer eller stoppes av sosiale sanksjoner. (Barth 1994:61)

Gjennom min analyse av egen empiri hevder jeg at templene utnytter den eksisterende kosmologien om supernaturlig kraft (saksit) for å tilpasse seg den økonomiske konteksten som de idag er en del av. At amulettene fikk verdi iform av penger gav tempelinstitusjonen økonomiske muligheter. Dermed får den første syklusen hos Tambiah (2007) en annen karakter. Idag er amulettene både varer og gaver i det som hos fremstilles som en ren gaveinstitusjon. Men disse valgene leder til en «feedback» som kommer til uttrykk gjennom ortodokse munkers og sosiale kritikere røst.

«They've lost their way...»

I *Nirvana for sale?* tilnærmer Rachelle M. Scott (2009) seg thaibuddhismen ved å se på relasjonen mellom fromhet og velstand slik den forstås av dagens buddhister. I boken har Scott dokumentert ulike sider og debatter som har å gjøre med kommersialiseringen av buddhismen i Thailand. Det er spesielt to empiriske eksempler som er fremtredende i hennes analyse. Det ene er konfliktene rundt Dhammakaya templet i Pathum Thani. Den 6. september 1998 mediterte tusenvis av tilhengere foran templets chedi (hellig minnesmerke) da solen så ut til å bli sugd ut av himmelen og erstattet med et bilde av munken Luang Pho Sot,

grunnleggeren av meditasjonsmetoden som templet benytter. Konfliktene startet da templet gikk ut og markedsførte seg med «miracle in the sky» med det mål for øyet å samle donasjoner. I et møte med templets abbed informerte Arkom Engchuan (Deputy Educational Minister) om at reklameplakater som digitalt fremviste miraklet ikke var passende for å tiltrekke seg donasjoner, men at de heller burde gå ut å invitere folk til templet for å studere Buddhas lære (2009:loc70). Kritikken av Dhammakaya templet ble utvidet til deres materialisme samt distribueringen av amuletter som angivelig skulle gi bærerene velstand. Diskusjonen eskalerte til å omfatte en generell misnøye av kommersialiseringen i den thailandske buddhismen og vekket til live en underliggende betenhet i samfunnet; effekten global kapitalisme har hatt på Thailand og thailandske verdier. Det samme var tilfellet med Jatukam Ramathep fenomenet som jeg skal si litt om nå.

I 2007 opplevde provinsen Nakhon Si Thammarat i sør-Thailand en dramatisk økonomisk oppgang. Grunnen var masseproduksjon av amuletten Jatukam Ramathep som også er navnet på den beskyttende guddommen som amuletten avbilder. Det noe underfundige i denne saken var at den første Jatukham Ramathep amuletten ble laget tyve år tidligere (1987) og en av de sentrale personene som stod bak produksjonen var Phantarak Rajadej, en høyt respektert politisjef, historiker og politiker i området. Nakhon Si Thammarat var blandt de provinsene i Thailand med høyest kriminalitet så lederene bestemte seg for å bygge en helligdom/bysøyale for byens guddommelige beskytter Jatukam Ramathep for å sikre områdets stabilitet og fremgang. Intensjonen med produksjonen av amuletten var å samle penger til denne helligdommen. Amuletten ble sakralisert og distribuert ved templet Wat Mahatat (Kitiarsa 2012:115). Men det var ikke før Rajadej døde 104 år gammel at amuletten virkelig ble populær. Amulettene ble distribuert til de fremmøtte i hans begravelse som fant sted mars 2006. Kort tid senere begynte mirakelhistorier å spre seg om amulettenes magiske effekt (Scott 2009:loc2413). Etterspørselen økte og det samme gjorde prisene. Folk flokket til Wat Mahatat for å skaffe seg nye produksjoner av disse amulettene. To eldre thailendere ble trampet ihjel av sine medborgere som stormet mot disken med kontanter i hendene ved en av disse eventene. Dette er en historie som nærmest har blitt et symbol på at amulettfeberen har gått for langt og at fenomenet forringer buddhistiske verdier. Folk har også vært villige til å utføre overlagte drap for å få tak i disse Jatukham Ramathep amulettene (McDaniel 2011:191-2). Det ble benyttet ulike strategier for å skape «hype» rundt objektene. Blant annet

brukte man menneksekjøtt og kremeringsaske i amulettenes råmaterialer (muan san) og gjennomførte sakraliseringsseremonier på fly som sirklet rundt den hellige stupaen i Nakhon Si Thammarat for å nevne noen. Bare fra januar til mars 2007 ble det brukt to millioner dollar på å markedsføre Jatukam Ramathep i thailandske aviser (Kitiarsa 2012:118). En amulettssamler jeg intervjuet fra Nakhon Si Thammarat fortalte at når amuletten ble laget første gang kostet den 39 baht (7,50 NOK) og barna brukte amuletten på samme måte som klinkekuler. Lite visste de om at denne «verdiløse» gjenstanden kom til å koste opp mot tre millioner baht, omlag 570 000 norske kroner, noen år senere.

Både Dhammakaya templet og Jatukam Ramathep amulettfeberen er eksempler på kommersialiseringen av buddhismen i Thailand. De er begge grensetilfeller som provoserer frem debatter. Sanituda Ekachai, skribent for Bangkok Post, argumenter for at amulettenes popularitet har å gjøre med møtet mellom kapitalismen ånd og tradisjonelle forestillinger vedrørende supernaturlig kraft. Munken Phra Paisan Wisalo hevder i samme baner at skillet mellom konsumerisme og buddhisme blir stadig mer vag: «one's faith (saddha) is no longer measured by how one applies it, how one lives life, but by how many holy or sacred articles one possesses» (Wisalo sitert i Scott 2009:loc2362). Kommersialiseringen av thaibuddhismen, hevder han videre, resulterer i at langsiktige forbindelser til et tempel eller en spesiell munk svekkes.

Som vi så tidligere i teksten, gjennom beskrivelsen av de to sosiale syklusene, var gavegiving (både materielle og immaterielle ytelser) mellom munk og lekfolk sentralt i den thaibuddhistiske praksisen. Og det var gjennom denne utvekslingen amuletter i første omgang sirkulerte. Lekfolkets gavmildhet betinget templets eksistens som videre er en multifunksjonsarena åpen for alle samfunnets medlemmer. For å bare nevne noen funksjoner er templet et sikkerhetsnett som fanger opp de som trenger hjelp, enten det dreier seg om skolegang, mat eller tak over hodet. Munkene er bærere av Buddhas lære og er med dette distributører av mange typer kunnskap, blant annet moral. For giveren skaper gavene god karma og som deretter virker bestemmende for personens hell og uhell i alle aspekter av livet. Transaksjonene mellom munk og lekfolk er med andre ord etter min oppfatning et system av totale ytelser nettopp fordi «handlingen gir konnotasjoner til hele den sosiale orden; hele den sosiale verden» og utvekslingen av gaver «bringer mennesker nærmere hverandre og er ritualiserte uttrykk for fellesskapet» (Eriksen i Mauss 1995:228).

Amulettkultens kritikere argumenterer for at kapitalismen, konsumerismen og kommersialiseringen ikke bare er ødeleggende for buddhistiske verdier, men også for det thailandske samfunnet som helhet. Munken Phra Phayom Kalanyo, abbeden ved Wat Suan Kaew, argumenterer i disse baner når han sier at «materialism and amulets have diverted people from the core of Buddha's teaching...This makes Buddha's teaching fade away» (Scott 2009:loc2425). Sulak Sivaraksa kommenterte at «they've lost their way...Monks are supposed to renounce money. The teachings of the Buddha have been killed by the demonic religion of consumerism» (ibid.:loc2425). En måte å forstå kritikken på er å knytte problemene i forhold til klassifikasjon.

Buddhismen blir forurenset

Slik jeg forstår begrepet klassifikasjon er det en måte samfunn og individer skaper orden ved å dele verden i ulike klasser. Som et slags kognitivt bokssystem med ulike etiketter. Men som vi skal se plasseres boksene i ulike høyder, altså hierarkisk, og man passer på hva som ligger hvor. Kommersialiseringen av buddhismen slik den kommer til uttrykk gjennom for eksempel salget av amuletter innebærer at religionen har fått et forretningsmessig preg noe som i Mary Douglas' (1997) forstand representerer en slags forurensning:

...noe som ikke er på sin rette plass (dirt is matter out of place). Dette gir en ganske tankevekkende innfallsvinkel. Den innebærer to betingelser: et sett av ordnede forhold og et brudd på denne ordenen. Skitt er derfor aldri en isolert eller enkeltstående begivenhet. Der det finnes skitt, finnes det et system. Skitt er et biprodukt av at vi ordner og klassifiserer tingene systematisk, i den forstand at orden innebærer å avvise ting som ikke hører hjemme der.

(Douglas 1997:50-51)

Skitt er relativt, sier Douglas videre. Sko er for eksempel ikke skitne i seg selv, men blir det på spisebordet. Mat er ikke skittent i seg selv, men blir det om det kommer på klærne. Håret er ikke skittent på hodet, men blir det om det skulle havne i suppa. På samme måte er ikke penger og forretningsdrift skittent i seg selv, men betinges av at det opptrer i et system med kulturelle klassifikasjoner. Om pengene får en dominerende rolle i en buddhistisk kontekst

oppstår reaksjoner av avsky og et forsøk på å ekskludering. Det samme kan vi si om magi som for enkelte ortodokse munkesamt sosiale kritikere blir «skitt» dersom det praktiseres i buddhismen- praksisen er ikke på sin rette plass. Videre når magiske amuletter produseres og selges i buddhisttemplene skaper dette debatter nettopp fordi at praksisene ikke stemmer overens med kritikerens klassifikatoriske skjemaer som tilsier at munkeskal leve enkle liv uten begjær, enten det dreier seg om materielle gjenstander, penger, gyldne templer eller rang. Kritikken kan forstås som en «renslighetsatferd» som «kort sagt [er] en reaksjon som fordømmer enhver gjenstand eller idé som kan komme til å forvirre eller bryte med vår kjære klassifikasjoner» (s.51).

Anomalier, sier Douglas, er noe som ikke passer inn i en gitt gruppe eller mønster. Det er et avvik fra eksisterende konvensjoner. For kritikere er kommersialiseringen en praksis som ikke passer inn i buddhismen og kan derfor tolkes som en anomali. Douglas foreslår videre at man kan forholde seg til anomalier på mange måter. Hvis man kan forholder seg negativt kan man late som man ikke merker anomalien eller man kan stille seg fordømmende ovenfor den. Eller man kan forholde seg positivt- konfrontere anomalien og forsøke å gjøre plass til den i sitt virkelighetsmønster. Med andre ord finne en måte «presse» den inn i en av sine bokser. Det er imidlertid lettere for individer å endre sine klassifikasjoner enn det er for samfunnet som helhet og rydde i allerede organiserte «merkede bokser».

Altså «...hvis urenheter er noe som ikke er på sin rette plass, må vi nærme oss fenomenet via orden. Urenheter eller skitt er det som må holdes utenfor hvis et gitt mønster skal opprettholdes» (Douglas 1997:54). Douglas sier senere i samme bok at «vi erkjenner at den [uorden] er ødeleggende for eksisterende mønstre, men også at den har muligheter i seg» (s. 103). Selv om kommersialiseringen fordømmes av mange er den også omfavnet som en praktisk måte å organisere templets økonomiske inntekter på. Mitt inntrykk er at det tidligere mønstret, som vi så gjennom Tambiahs to sosiale sykluser, allerede er mer eller mindre nedbrutt i den grad at amuletter nå i utstrakt grad er kommersialisert. Amulettbransjen er levebrødet for omlag fem millioner thailendere. Det er utvilsomt interesser for å opprettholde forretninger med hellige gjenstander og salgshallene forteller at mange ikke har betenkeligheter med å bytte penger mot amuletter.

En annen måte å se templets salg av amuletter på er som en illegitim sammenblanding av det sakrale og profane. Durkheims (1965) ideer om at samfunn skiller mellom disse to

kategoriene er fruktbart tankegods å benytte på mitt materiale. Dette krever en redegjørelse. Det sakrale eller det hellige er en kategori som mennesker anser som distinkt forskjellig fra det hverdagslige og profane. Disse to klassene er absolutte hevder Durkeim og har ingenting til felles, de er simpelthen av forskjellig sort. Det sakrale er det ekstra-ordinære, spesielle, gjerne forbundet med det supernaturlige og kan også være potensielt farlig. Derfor må det sakrale tilnærmes med spesiell behandling som bønn, besværgelser, respekt eller ritualer. Det sakrale er det som kjennetegner religionen og skiller den fra det profane. Videre, menneskets klassifisering av det sakrale og profane er to kategorier som omfatter alt som eksisterer, men disse klassene må ikke under noen omstendighet sammenblandes. Det sakrale og profane, enten det dreier seg om ideer eller fysiske objekter, må holdes adskilt og i Durkheims ord «the two classes can not even approach each other and keep their own nature at the same time...» (Durkheim 1965:15).

I Thailand er skillet mellom det sakrale og profane tvetydig. På ene siden er Buddha, munkeorden og templet («de tre juvelene») det helligste av alt. Folk fremviser høy respekt for disse enhetene. På andre siden er det også rom for at det profane inntar de hellige sfærene. For eksempel er det et enormt marked i Chiang Mai hver søndag. Tusenvis av lokale samt turister kommer for å shoppe i lange rader med boder. På denne dagen fylles de nærliggende templene med matboder og sitteplasser der folk spiser. Inne på tempelområdet står søppeldunker overfylte av matrester og papptallerkener. Noen templer selger ikke bare amuletter selv, men leier ut områder til private amulettselgere som bedriver salg på området. Uten kontroll av disse er det derfor utstrakt salg av falske amuletter også i templene. Det er også templer med kiosker og boder med souvenirer. På større festivaler er det ikke uvanlig at det settes opp tivoli på tempelområdet. Templene er også en yndet plass for de som selger kuponger til statens lotteri. Mitt inntrykk er at det er stor frihet hva angår buddhistisk praksis i Thailand og det resulterer i store variasjoner. Og siden templene også er avhengige av penger er økonomien ofte styrende på aktiviteten.

Penger og religiøs praksis

Penger i buddhistiske templer har også en tvetydighet over seg. Det er en kjensgjerning at munker skal være adskilt fra penger for å unngå å bli profanisert. På en annen side kan man i Thailand observere det som ved første øyekast ble opplevd som en nærmest vulgær fokus på

penger innenfor tempelmurene. Jeg var til stede på en stor seremoni i templet Wat Loi Kroh i Chiang Mai by. En rekke anerkjente munkere var kommet for å lede seremonien og produksjonen av Buddhastatuer. Da det hele gikk mot slutten kastet munkene først penger på de produserte statuene. Tradisjonell musikk satte den religiøse stemningen da munkene forlot templet under fargerike parasoller mens de kastet mynter og sedler til folket. Det klirret da myntene traff bakken mens sedlene ble tatt av vinden og virvlet opp i luften. Det oppstod kaos på tempelområdet av folk som forsøkte å få tak i munkenes penger. Jeg filmet det hele for å dokumentere det som hadde skjedd. I mens hadde en av mine venner, Kikkie, fått tak i penger som hun gav meg. «Disse pengene skal ikke brukes» forklarte hun «det er kapital som er gitt i donasjoner, gitt med hjerte for å sponse templet. De har vært med på seremonien og inneholder derfor lykkebringende kraft. Hvis man skal investere i noe er det imidlertid bra å bruke disse pengene», forklarte Kikkie.

I templet til munken Kruba Sitthi i Fang kjøpte jeg en seddel som etterlignet en thailandsk tusenlapp, men med bilde av Kruba Sitthi selv, Kong Chulalongkorn, Buddha samt buddhistiske helgener. På seddelen stod det at siden jeg hadde gitt penger til templet (bucha) kom jeg til å tiltrekke meg penger, stabilitet, velstand, den jobben jeg ønsker og gode familierelasjoner. Kort sagt gjennom det thailandske begrepet «si ri mongkol»- livet blir fylt med det som jeg ønsker meg. Det positive øker, det negative minsker og jeg blir lykkelig. Seddelen kunne jeg legge i pengeboka, ble jeg fortalt av selgeren i templet, og den ville bringe meg rikdom.

En vanlig praksis i Thailand er å samle penger på «trær». Sedler festes på pinner og settes på en «stamme». Når treet er fylt med donasjoner bæres det til templet og ofte skjer transaksjonen gjennom seremonier og sosiale arrangementer. Noen ganger bæres pengetrærne gjennom gatene i prosesjoner med musikk og dansende thailendere. Et annet eksempel fra feltarbeidet var under en stor seremoni i Wat Phra Singh, Chiang Mais helligste tempel. De hadde Buddhas tann på utlån fra Bhutan. Dette samlet store mengder folk som hadde muligheten å donere penger til templet. Sedlene ble lagt i plastlommer og hengt i lange strimler ned fra templets tak. I tillegg festet man en lapp til denne strimlen med bildet av dyret som representerer giverens fødselsår (i mitt tilfelle en hane) samt skrev navn, fødselsdato og fødested. Gaven knyttes dermed til giveren som mottar religiøs belønning for den gode gjerningen.

Pengene har med andre ord ikke bare negative konnotasjoner i buddhismen, men spiller en sentral rolle for både templet og lekfolk i Thailand. I lekfolkets hverdagslige praksis er pengene et verktøy for å generere god karma og det er noe man får fordi man har god karma. De benyttes i transaksjonene mellom munkene og lekfolk, og mellom lekfolk og deres egen skjebne. Munkene er som åkere der lekfolket kan så og høste frukter. En av de mest populære «frøene» som benyttes er kontanter. Etter å ha gitt donasjoner kan man forvente en forbedret karma som forhåpentligvis genererer et bedre liv. For mange innebærer dette et håp om økonomisk vekst og dermed økt materiell velstand gjennom konsum.

Jeg har i det forgående relatert kommersialiseringen av buddhismen til klassifikasjon og jeg har sett på penger som et verktøy i en thaibuddhistisk praksis. Jeg skal ikke slippe klassifikasjon enda, men heller vise hvordan dette ligger til grunn når mennesker konstruerer normative barrierer for utveksling av bestemte ting. Jeg skal nå vise et klassisk eksempel på nettopp dette fra antropologien og samtidig se hvilke implikasjoner innføringen av penger har fått på dette systemet.

Økonomiske sfærer og innføring av vestlige penger

Mennesker skaper orden i det som objektivt sett er en uendelig variasjon av singulære ting gjennom klassifikasjon. Dette skaper ulike kulturelle kategorier som ofte er hierarkisk organisert og dette ligger gjerne til grunn for regler som bestemmer hva som kan byttes mot hva i et økonomisk system. Dette skal jeg se nærmere på i dette avsnittet samt relatere disse ideene til kommersialiseringen av buddhismen i Thailand.

Økonomiske sfærer eller multisentrisk økonomier er relativt adskilte, men parallelle systemer der sirkulasjonen foregår etter bestemte regler. Et klassisk eksempel på dette finner vi i Paul Bohannans (1959) analyse av Tivfolkets økonomiske system i det sentrale Nigeria. Bohannan identifiserer tre ulike sfærer. Den laveste er subsistens-sfæren og inkluderer ting som yams, korn, kylling, verktøy o.l. Den øverste sfæren er retten-til-folk som for eksempel kvinner, mens sfæren mellom disse består av prestisjeobjekter som kveg, slaver, rituelle gjenstander, medisiner og messingstenger. Denne kulturelle klassifikasjonen danner ikke bare adskilte sfærer for utveksling, men utgjør også et moralsk hierarki der de to øverste sfærene er mer singulære og derfor mer sakrale enn sfæren for subsistens (Kopytoff 1986:74). Dette danner grunnlag for regler om hva som kan byttes mot hva. Utveksling innad i sfærene var

sett som moralsk nøytralt, mens konvertering mellom dem brøt med moralske evalueringer. Det var spesielt messingstenger som var linken mellom sfærene. Det ble imidlertid sett som skamfullt å konvertere nedover i systemet, for eksempel ved å bytte kvinner mot messingstenger, mens konvertering oppover fra messingstenger til kvinner ble mottatt med beundring.

Bohannan spør seg hvilken effekt innføringen av den europeiske økonomien har på de økonomiske sfærene og moralen som ligger bak. Innføringen av vestlige penger i dette hierarkiske og moralske sfæresystemet hos Tiv førte til et sammenbrudd av sfærene. Den multisentrisk økonomien ble unisentrisk. Alt kunne etterhvert kjøpes for penger. Med andre ord kunne man bruke samme mediumet for å skaffe seg kone som man brukte for å skaffe seg høns. Pengene, «general purpose money», fungerte som en homogenisering av verdi og det singulære, retten-til-folk og prestisjeobjekter ble sånn sett sammenlignbart med subsistenssfæren. Barrierene som skilte det sakrale fra det profane ble brutt ned.

Sfæreøkonomier forbindes ofte med tradisjonelle samfunn, men som Kopytoff poengterer har man også moralske regler for hva som ansees som passende varer i moderne økonomier.

From a cultural perspective, the production of commodities is also a cultural and cognitive process: commodities must be not only produced materially as things, but also culturally marked as being a certain kind of thing. Out of the total range of things available in a society, only some of them are considered appropriate for marketing as commodities. (Kopytoff 1986:64)

Som det tradisjonelle systemet for utveksling hos Tiv er også vareproduksjonen i moderne samfunn gjenstand for kulturelle klassifikasjoner og moralske evalueringer. Videre skiller Kopytoff mellom objekter og personer der sistnevnte ideelt sett ikke er en passende vare. Som «distribuerte personer» ligger amulettene kognitivt i en tvetydig posisjon mellom person og ting. Dette uttrykkes blant annet gjennom den respektfulle behandlingen av amulettene og måten brukerne kommuniserer med dem på. De behandles som om de hellige skikkelsene amulettene representerer er til stede i tingen. Helligheten til disse gjenstandene kommer fysisk til uttrykk gjennom høy/lav tenkning. De bæres høyt på kroppen og plasseres på alter under

taket. Buddha er «priceless» og avbildinger av han kan ideelt sett ikke kjøpes for penger. Som hos Tivene har innføringen av penger i Thailand imidlertid, og som vi har sett tidligere i teksten, ledet til at de sakrale amulettene har blitt en vare. Poenget er at denne homogeniseringen av verdi som «general purpose money» representerer kan komme i konflikt med de kulturelle klassifikasjonene i det aktuelle samfunnet. En «kulturell» reaksjon er gjerne moralsk fordømmelse av at det rene har blitt tilsmusset. Kommersialiseringen av buddhismen er for mange thailendere et uttrykk for en praksis som ikke er på sin rette plass.

Dette leder diskusjonen inn i to nøkkeltbegreper hos Kopytoff. Jeg skal i det kommende forsøke å forstå mitt materiale fra Thailand ved å fokusere på to sentrale prosesser i sosialt liv.

Kommodifisering og singularisering

I sin anerkjente artikkel *The cultural biography of things* har Kopytoff (1986) et økonomisk og kulturelt blikk på gjenstanders livsløp i ulike deler av verden. Skal jeg forstå prosessene knyttet til kommersialiseringen av amulettene i Thailand i lys av Kopytoffs ideer innebærer det et perspektiv på amulettene som kulturelt konstruerte enheter som klassifiseres og reklassifiseres i det sosiale livets prosess. Når ting beveger seg gjennom ulike historiske, kulturelle og sosiale kontekster er de, ifølge Kopytoff, en del av kommodifisering og singulariseringsprosesser.

Kommodifisering, slik jeg forstår begrepet, er de prosessene som driver ting mot å bli varer, altså til noe som har utvekslingsverdi. Det vil si at gjenstanden, tjenesten eller ideene utveksles i bytte mot noe annet som som man tenker har lik verdi. I denne teksten er det sentrale hvordan amuletter utveksles i bytte mot et gitt beløp penger. I redegjørelsen av kommodifiseringsprosessen tar jeg med meg et sitat av Ross-Landi:

A commodity does not go to the market by itself; it needs somebody to sell it; and it is not sold until somebody buys it, that is, accepts it in exchange for money (or for other commodities in case of barter). A product does not transform itself into a commodity like a caterpillar into a butterfly; it undergoes such a transformation because there are men who put it into significant relations. And when a commodity is used to satisfy a

need, this means that its character as a commodity is, so to say, dropped, forgotten.
(Rossi-Landi sitert i Spooner 1986:224)

Det er mennesker som transformerer ting til varer og likeså til ikke-varer. De thailandske amulettene er et godt eksempel på en type gjenstand som har gjennomgått en kommodifiseringsprosess de siste årene, fra å være gaver til å bli varer. Ifølge Kopytoff (1986) er det et driv i ethvert system for utveksling mot en optimal kommodifisering. I de fleste samfunn omfavner man penger, hevder han, på grunn av den forførende ideen at man kan skaffe seg et bredt spekter av ting ved bruk av dette mediumet (s.72).

...the exchange function of every economy appears to have a built-in force that drives the exchangesystem toward the greatest degree of commoditization that the exchange technology permits. The counterforce are culture and the individual, with their drive to discriminate, classify, compare, and sacralize. This means a two front battle for culture as for the individual- one against commoditization as homogenizer of exchange values, the other against the utter singularization of things as they are in nature.
(Kopytoff 1986: 87)

For Kopytoff er det et innebygd driv i alle økonomier mot den høyeste kommodifisering som utvekslingsteknologien tillater. Den eneste motstanden er menneskenes kulturelle behov for diskriminering.

«Alt kan kjøpes for penger» sies det både i Thailand og her hjemme. «Alt har en pris». Denne homogeniseringen av verdi som pengene representerer er ofte på kollisjonskurs med både individuell kognisjon samt kulturelle kategorier (ibid.:77). Kritikken som kommersialiseringen av thaibuddhismen kan forstås i lys av dette. Kritikerene ønsker å trekke buddhismen ut av en varesfære, de ønsker singularisering og sakralisering, underforstått å holde det sakrale adskilt fra å bli profanisert.

Singularisering er kommodifiseringens motgift. Det er den prosessen som diskriminerer og klassifiserer ting som så unike at de simpelthen ikke kan sammenlignes med noe annet. Kopytoff ser singulariseringen fra et durkheimsk perspektiv som samfunns behov for å holde en del av sitt miljø adskilt fra det profane og dermed markere det som hellig

(Kopytoff 1986:73). På dette punktet vil jeg derimot innvende at det er ikke samfunnet som markerer deler av sitt miljø som hellig. Det er individene som lever i samfunnet som tar disse valgene. Singulære ting er «priceless» og hvis man setter pris på noe som er uvurderlig oppstår, som vi har sett i kommersialiseringen av amulettene, moralsk fordømmelse av handelen med disse objektene. De kulturelle klassifikasjonene er ikke i harmoni med utvekslingen.

Ting kan singulariseres på ulike måter. Med tiden kan det som var singulært verdiløst bli singulært verdifullt. Kanskje blir det korrekt å se på det som en slags sosial mobilitet for objekter. Gamle fyrstikkesker, ølbokser og tegneserier kan med tiden for eksempel bli samleobjekter og singulariseres. Objekter og tjenester re-klassifiseres gjerne også når det skifter kulturell kontekst. Et godt eksempel fra Kopytoff er hvordan vanlige drikkebegeter som Portugiserene etterlot i Zaire ble rituelle sakrale gjenstander for Sukukongene (s.74).

Når sakrale ting blir en vare og kan byttes mot generelle penger kan de sammenlignes med det ordinære. Sånn sett blir gjenstandens singularitet devaluert gjennom kommodifiseringen. De thailandske amulettene har imidlertid beholdt sin hellighet til tross for kommodifiseringsprosessen de har gjennomgått. Hva slags fenomen er amulettene som både kan være varer og samtidig bevare sin hellighet?

Verdiens paradoks og strategisk klassifisering

Når gjenstander både har en pris og er uvurderlig på samme tid oppstår det Kopytoff (1986) kaller «paradoxes of value» (s.82). Han bruker maleri av Picasso som eksempel. På ene siden har kunstverket en pengeverdi på 690 000 dollar, mens på et annet høyere plan er bildet «priceless». Det har en uvurderlig verdi utover det penger kan tilby (s.82). Dette er også tilfellet med amulettene og derfor er det upassende å «kjøpe» dem.

Dette er konteksten amulettbransjens aktører, de amulettproduserende munkene samt kjøperne må manøvrere i. Alle disse har interesser i at amulett er kommodifisert og at de har en pris. Selgerne søker økonomisk vinning, mens bruken av penger er en praktisk måte for kjøperen å skaffe seg det hellige objektet som han eller hun ønsker. Fordi at amulettene har en pris og opptrer i et marked har den også potensiale til å stige i verdi. For kjøperen er dette en mulighet for å gjøre en god investering. Det betyr ikke nødvendigvis at de har mindre respekt for Buddha og de hellige amulettene. Som jeg allerede har skrevet om er det en

forestilling om at de buddhistiske amulettene kan beskytte mot våpen eller gi bæreren raske penger etc. Men de er samtidig (og for noen først og fremst) «Puttanussadi», en påminner og respekt for Buddha. Man kan si at deres tro er artikulert gjennom bruken av amuletter. Aktørene som selger og kjøper amuletter kan også være enige i at handel med buddhistiske gjenstander er umoralsk, fordi, som dem selv paradoksalt sier: «Buddha is not for sale». Selv om amulettene har blitt varer ser man på dem som hellige gjenstander. Denne kognitive dobbelheten krever noen strategier og forklaringer for å få de kulturelle klassifikasjonene til å stemme overens med utvekslingen.

For det første legitimeres disse forretningene med at pengene flyter inn i buddhistiske templene og er således med på å opprettholde tempelinstitusjonen. «It's a win-win situation» ifølge amulettselgeren Noi. For det andre benytter kjøpere og selgere en maskeringsstrategi. Det er en bred enighet om at handel med avbildninger av Buddha er umoralsk. I Thailand «kjøper» man derfor ikke amuletter, man «leier» dem. Kopytoff foreslår at vi ser på ...

...how one break the rules by moving between spheres that are supposed to be insulated from each other, how one converts what is formally unconvertible, how one masks these actions and with whose connivance, and, not at least, how spheres are reorganized and things reshuffled between them in the course of society's history.

(Kopytoff 1986:88)

Som Kopytoffs foreslår kan vi utforske hvordan måter folk konverterer det som formelt sett ikke er konverterbart til hverandre (for eksempel amuletter mot penger). Disse handlingene viser hvordan man kan bryte gjennom barrierer og reorganisere sfærene som kulturelt sett burde holdes adskilt. Dette ligger til rette for det jeg velger å se på som en strategisk klassifikasjon av transaksjonen mellom amulett og penger. Å kategorisere salget av amuletter og andre hellige gjenstander som «leie» (chao) er en vanlig måte å tenke denne utvekslingen på i Thailand. Man benytter også det thailandske ordet «bucha» som betyr «å tilbe» når man kjøper amuletter. Jeg ble raskt irettesatt om jeg brukte ordet «buy» eller «suu» på thai, med en klar beskjed om at dette uttrykket ikke var passende for hellige buddhistiske gjenstander (kong saksit). Språket er det vi erfarer verden gjennom og er det som gjør verden tilgjengelig

for oss. Begrepene som vi benytter, for eksempel «leie», er ikke bare med å ordne virkeligheten, men de bidrar også til å definere den (Lakhoff og Johnson 1980). En reklassifikasjon av amulettene ville gjort dem lite attraktive som varer. Det er nettopp den mystiske kraften, agensen og helligheten som skaper begjæret etter å eie dem. Det som har skjedd i Thailand, hevder jeg, er at man i kjølvannet av kommersialiseringen istedet har klart å etablere en ny klassifikasjon på selve utvekslingen. Dermed kan man «leie» og «leie ut» buddhistiske amuletter mot penger med bedre samvittighet. I motsatt fall hadde man priset det som er «priceless», noe som er moralsk betenkelig. Slik kan man konvertere det ukonverterbare og utveksle sakrale ting mot profane penger. I praksis er dette kjøp og salg, og man «eier» og ikke «leier» amuletten.

Denne måten å maskere transaksjonen på ser vi også i empiri fra vestlige kontekster. «You can't buy a baby in Ontario» sier «provincial minister of social services» i Canada og byrået som arrangerer surrogat barn produksjonen sier at «we are not in rent-a-womb business». Alikevel mottar surrogatmoren ti tusen dollar for jobben, ikke som «betaling», men som «kompensasjon» (Kopytoff 1986: 86). Hos Tivene beskrevet av Bohannan brukte man penger som brudepris, men nektet fortsatt for kvinner har en pris og kunne bli byttet mot samme medium som dyr. Penger har en tendens til å bli sett som «skitt» når de brukes i utveksling av gjenstander eller tjenester som rangerer høyt og singulært i våre kulturelle kategorier. Det urene må enten elimineres eller omformes for at det ikke skal skape kluss i våre kategorier (Douglas 1997:11). Da er det godt vi har språket som kan rydde opp etter oss. En moralsk forretning er bare en definisjon unna.

En moralsk handel med amuletter etableres også på andre måter. I et tempel i Chiang Mai snakket jeg med en mann som solgte offergaver- stearinlys, lotusblomster og røkelse bundet sammen. Jeg spurte om de hadde amuletter. "Det er bare pengetempler som driver med det" svarte han. "Pengetempler?" responderte jeg spørrende. "Ja, de som trenger penger til nye bygg eller restaurering av gamle". Etter å ha studert amulettbransjen vet jeg nå at dette ikke bare var en enkelt personlig antakelse. Uttalelsen var et uttrykk for en tendens. Overskuddet fra amulettsalget har til hensikt å opprettholde en langsiktig orden.

To transaksjonelle ordener

Penger kan bety forskjellige ting i forskjellige kulturer og de kan bety forskjellige ting i samme kultur. Vi må fokusere på penger i lys av hele det transaksjonelle systemet som dem inngår i og forstå de transformativ prosessene i dette systemet. Når vi gjør dette kommer et nytt bilde til syne, hevder Maurice Bloch og Jonathan Parry (1989) i introduksjonen til artikkelsamlingen *Money and the Morality of Exchange*.

«What we consistently find, then, is a series of procedures by which goods which derive from short-term cycle are converted into the long-term transactional order...» (s.479). Selv om penger har ulike meninger krysskulturelt mener Bloch og Parry å se underliggende regelmessigheter i folks reaksjoner på ulike utvekslinger. De kaller det «to transaksjonelle ordener», en kortsiktig og en langsiktig, som er separate, men dog relaterte. Et godt eksempel på hvordan mekanismen mellom disse ordenene fungerer finner vi i Janet Carstens (1989) artikkel fra Langkawi i Malaysia.

Carsten beskriver mannlige fiskere som i samhandling med kvinnene symbolsk transformerer penger fra en samfunnsnedbrytende og truende kraft til noe moralsk og sosialt positivt. Når mennene har tjent penger i den amoralske markedssfæren overføres dem til kvinnene som fortsatt er uberørte av de forurensede transaksjonene i markedstransaksjonene.

In handing money over to women, men avoid the divisive dangers of a community as a group of potential rivals, engaged in complex, tense and competitive exchange relations. By cooking fish or money in the dapur, women transform this kind of community into one based on the idea of a family meal dominated by consanguineally related women, a collection of like households...women, then, purify or socialise money, endowing it with the values of kinship morality...

(Carsten 1989:138-9)

De mannlige fiskerene og kvinnene i husholdet deltar altså i to separate, men relaterte transaksjonelle ordener. Den ene er en sfære for kortsiktig transaksjoner som i deres tilfelle involverer fiske og handel med fremmede i individuell konkurranse. Mens den andre er en langsiktig transaksjonell ordnen som reproducerer den sosiale og kosmiske ordenen som i dette tilfellet er opprettholdelsen av husholdet som kulturelt sett er en modell for samfunnet

som helhet (ibid.:478). Med dette «sosialiserer» eller «renser» kvinnene pengene gjennom å forbinde dem til slektskapsverdier. Et annet eksempel fra egen empiri som kan illustrere hvordan penger transformeres i to transaksjonelle ordener finner vi i relasjonen mellom thailandske barjenter og foreldrene.

I Thailand har man et økonomisk konsept som kalles «bon khun» som praktiseres særlig i familierelasjoner. Man er født med en gjeld og moralsk ansvar å ta vare på sine foreldre økonomisk. Det er dem som har gitt deg livet og det er dem som har gitt deg mat, skole og tak over hodet. Når barna vokser opp og foreldre blir gamle forventes det at dette gjengjeldes. Jeg tolker dette som en gjensidighet mellom komplementære statuser og en fordelaktig måte å organisere økonomien på som bygger på fraværet av en velfungerende pensjonsordning. Å tjene penger på sex i Thailand blir derfor av enkelte fremstilt som mer ærbart enn å ha one-night-stand bare for nytelsens skyld. Ved å sende pengene hjem, bygge hus eller kjøpe motorsykkel til familien oppfyller man sin «bon khun». Selv om jeg betviler at dette er en ønskesituasjon for familien er det kanskje den beste muligheten i valgsituasjonen. Dette viser en transaksjonell orden der den forurensede aktiviteten rengjøres til en viss grad ved at jentene «koker» pengene som går til familiens beste. Ved å sende penger til foreldrene spiller man rollen som datter slik den forventes ovenfor foreldrene. Dette kommer til syne dersom normen brytes- hvis jentene selger sex og bruker alt dem tjener på seg selv. Slike situasjoner forekommer og relateres særlig til høyt forbruk av klær, plastiske operasjoner, skjønnhetspleie og bruken av narkotika. «Hvis du reiser fra hjemmet ditt for å tjene penger på sex uten å sende penger til familien, da kan du bare glemme å komme hjem» understreket en barjente i Chiang Mai.

Uten sammenligning forøvrig er det noen av de samme underliggende mekanismene som vi kan finne i kommersialiseringen av buddhismen i Thailand. Jeg skal gi et par empiriske eksempler der templene hadde inngått forretningsrelasjoner med lekfolk som videresolgte amulettene som munkene produserte.

Amulettselgeren Noi drev en amulettbutikk i Chiang Mai. Disken var delt i to, den ene med buddhistiske amuletter, den andre med amuletter mørkere former for magi (saiyasat). I tillegg til amuletter solgte hun ulike former for statuer, bilder, sverd og tøyestykker (phra yant) med magisk kraft. Noi fortalte at det meste av salget ble gjort på Facebook der hun postet bilder av de ulike gjenstandene daglig. Konseptet og intensjonen hennes var å selge ting

produsert av lokale rituelle spesialister fra nord Thailand. Dette gjorde at hun lett kunne sette seg i bilen og møte munkene personlig. Jeg var med på flere av disse besøkene der Noi reiste for å handle amuletter. Hun plukket ut det hun trodde ville selge bra. Alle amulettene ble lagt i en gullskål sammen med røkelse, lotusblomst og en bunke med pengesedler. Deretter messet munkene mantraer mens Noi satt med hendene samlet i respekt. Når ritualet var ferdig fikk Noi amulettene og munken pengene. Her kan jeg legge til at jeg aldri så dem berørte pengene, noe som munker ideelt sett ikke skal gjøre. Derfor benyttes slike skåler for den fysiske transaksjonen av penger. Amulettene legges så ut for salg både i butikken, men rekker også et langt større og internasjonalt publikum på Facebook. Noi selger amulettene til «tempelpris», men har allerede fått rabatt hos templet som dermed blir hennes økonomiske overskudd. Noi vet hva som rører seg i markedet og følger nøye med på hva som er trendene. I et av templene vi besøkte tok hun opp sin ipad og viste munkene et bilde av den animistiske amuletten «hon phi yon» som ser ut som en liten flettet dukke. «Amuletten har lange tradisjoner i Thailand», forteller hun «og er kjent for å beskytte huset, men i nyere tid også kontoret eller bilen». Det gikk bare en uke etter dette besøket da en munk kom inn i butikken hennes med en hel plastpose av disse små magiske dukkene. Jeg ble selvfølgelig nyskjerrig på hvilken prosess jeg hadde vært vitne til hvorpå Noi svarte «når jeg ser at en spesiell type amulett diskuteres på nettforumer eller Facebook vet jeg at det er mange sultne kjøpere der ute. Min jobb er da å mette disse potensielle kundene. Jeg gir et hint til munkene som er amulettmakere og som produserer denne amuletten. Jeg tjener penger til familien, de tjener penger til vedlikehold av tempelinstitusjonen, mens kjøperen får objektet han begjærer og som i hans eller hennes tro vil bringe et bedre liv, enten det dreier seg om beskyttelse, hell i forretningslivet eller andre ting. En vinn-vinn situasjon som alle parter er fornøyde med».

Amulettbransjen i Thailand er preget av templets relative autonomi og kommersialiseringen av buddhismen kommer derfor til uttrykk på en rekke ulike måter. Noi og hennes relasjon til de lokale munkene er bare et eksempel på hvordan kommersialiseringen av buddhismen kommer til uttrykk. Hun benekter ikke at det hun bedriver er forretninger, faktisk understreker hun at amulettbransjen er «all about the money», men sier videre at hun liker å hjelpe templene, spesielt de små og avsidesliggende som ikke har det beste utgangspunktet for å klare seg.

Munken Ajarn Khans sam-nak (lite tempel) ligger langt inne i skogen og veien dit er svært dårlig. Hvert år under regntiden raste den sammen på grunn av fosser av vann som dannet seg på strekningen. Munken skulle bruke pengene som han fikk inn i rene donasjoner samt på å selge amuletter til å reparere skogsveien som førte til templet. Slik kunne lekfolk som ønsket å besøke han få lettere tilgang hele året. Munken Ajarn Charlem skulle investere i nytt tak. Under mitt feltarbeid i Thailand solgte ikke bare Noi munkenes amuletter, men arrangerte flere innsamlingsaksjoner for å donere penger til templene.

Generelt sett er penger fra amulettsalg ment for en langsiktig orden, ofte gjennom ulike byggeprosjekter. Dette er den legitime delen av «buddhist businessen».

Slik jeg tolker dette er vi med dette midt i kjernen av Bloch og Parrys argument om to transaksjonelle ordener. Handelen som bedrives er en kortsiktig transaksjonell orden og amulettselgernes atferd er kalkulerende. Aktiviteten består av konkurranse mellom individer som alle ønsker å mest mulig økonomisk vinning. Som vi også så blant Carstens fiskere er markedssfæren sett som upersonlig og amoralsk og den kan lede til at folk blir rivaler. Dermed er den også potensiell samfunnsnedbrytende og destruktiv. Men det er her økonomisk kapital genereres og når denne kanaliseres inn i tempelinstitusjonen bidrar pengene til reproduksjon av den sosiale og kosmiske orden representert av templet. Templet er et gigantisk spleiselag. Det tilhører samfunnet og rommer Buddhas lære som til syvende og sist er veien ut av lidelse.

Selv om salg av amuletter gir midler som opprettholder både lekfolkets hushold og templene, er ikke forholdet mellom buddhisme og forretninger uproblematisk. Noen vil gå så langt å hevde at thaibuddhismen er i en krise. En generell misnøye kommer særlig til uttrykk i spesifikke saker der transaksjonen mellom ordnene brytes. Veien mellom himmel og helvete kan være ganske kort for munkene som ikke spiller sin rolle slik det er forventet. Et slikt grensetilfelle har nylig sett dagens lys i Thailand.

Munk med Mercedes

«Den som er uren, som forurenser, gjør alltid noe som ikke er riktig. Han har viklet seg inn i en uheldig tilstand eller helt enkelt krysset en linje han ikke skulle krysset, og denne feilen gjør at noen kommer i faresonen.» Mary Douglas 1997:119

Bloch og Parry understreker at konverteringen mellom de kortsiktige og langsiktige sfærene har implikasjoner som har å gjøre med moralske evalueringer. Når goder fra den kortsiktige ordenen konverteres på en slik måte at de bidrar til å opprettholde den langsiktige syklusen, omformes pengene til noe sosialt positivt. er dette moralsk positivt. Men i motsatt fall, dersom individer involverer seg i den kortsiktige syklusen som et mål i seg selv, eller enda verre hvis individer misbruker ressurser fra den langsiktige sfæren til egne kortsiktige transaksjoner, medfører dette gjerne moralsk fordømmelse. I Bloch og Parrys egne ord «when the the short-term cycle threatens to replace the long-term cycle then the world is rotten» (1989:28). Dette er, slik jeg tolker det, kjernen i et dagsaktuelt tilfelle som ikke bare provoserer thaibuddhister, men buddhister verden over. Jeg snakker om munken Luang Phu Nen Kham, også kjent som «jet-set munken». Historien er i ferd med å bli et symbol på en thaibuddhisme i moralsk krise.

Munken som var abbed ved templet Wat Khantitham i provinsen Si Sa Ket har den siste tiden vært mye omtalt på sosiale medier, men også i de største avisene. Grunnen er at det har lekket ut bilder, videoer og informasjon om munkens luksusliv. Det hele startet med en video på youtube.com der Luang Phu Nen Kham sitter i en privatjet med pilotbriller, mobiltelefon , trådløse hodetelefoner og i setet ligger en Louis Vuitton designerveske. Videoen er i skrivende stund snart sett en million ganger og ledet til etterforskning av Nen Kham. «His behaviour -- wearing sunglasses and carrying a Louis Vuitton handbag -- amounts to an ostentatious display that will provoke criticism from laymen," (Bangkokpost.com 18.06.2013) sier Nopparat Benjawattantnun, leder ved the National Office of Buddhism. Etterforskningen av Nen Kham ledet til at en rekke forhold har kommet opp i lyset. Blant annet har han brukt 95 millioner thailandske baht på tjuto luksusbiler av merket Mercedes i tidsrommet 2009-2011. Det sier Tarit Pengdith director general for department of Special Investigation (DSI) (Bangkokpost.com 10.07.2013). Nå har han ikke bare mistet sin munkestatus, men er i følge Bangkok Post (2013) siktet for...

...false advertising to the public by claiming that he had had an audience with the deity Indra; alleged rape of a minor; tax avoidance on luxury cars; illicit drug taking; using fake educational certification; reckless driving; money laundering; and claims about supernatural powers.

(Bangkokpost 13.07.2013)

Bangkok Post skriver i en annen artikkel at:

The investigation follows demands by Songkran Atchariyasup, leader of a Facebook group calling itself "Facebook network against acts that destroy the nation, religion and the monarchy", for Amlo to look into the transactions of Luang Pu Nen Kham.

The evidence raises suspicions that Luang Pu Nen Kham and associates have defrauded the public through projects such as building a Buddha statue, opening accounts for religious donations and founding a hospital, she said.

(Bangkokpost.com 03.07.2013)

På samme måte beskylder førti buddhistmunker fra et tempel i Thawi Watthana sammen med den sosiale aktivisten Songkran Atchariyasup Nen Kham for å ha invitert lekfolk til å donere penger til å konstruere et bygg for syke munker ved Roi Ed sykehus som aldri har blitt bygd. Han har også samlet inn over hundre millioner baht i donasjoner til bygging av paviljong som skulle brukes til å praktisere Buddhas lære (Bangkok Post 13.07.2013). Den ble heller aldri bygget. Jo mer det forskes på denne munkens aktiviteter jo mer kommer til overflaten. Slik jeg tolker det er det imidlertid et mønster under overflaten av disse ulike hendelsene.

Vi ser nemlig hvordan munken benytter resurser ment for den langsiktige transaksjonelle orden til egen individuell vinning, noe som skaper mye sinne og ikke minst moralsk fordømmelse. Liknende, dog ikke like ekstreme, tilfeller ser vi med munkene som amulettselgeren Noi samarbeidet med. De fikk inn store beløper gjennom salg av amuletter og donasjoner. Noi fortalte at de ble grådige og at hun observerte at pengene ikke ble brukt til templet som de skulle. Ajarn Khan begynte å kjøpe religiøse gjenstander til seg selv og ingenting kom landsbyen rundt til gode. «Det ble bare helt feil» fortalte Noi. Etter at jeg hadde kommet hjem fra feltarbeidet ble det publisert på Facebook at Ajarn Khan hadde gått ut av munkeorden og ryktene sa at han hadde innledet et forhold med en dame som også hadde tilbragt mye tid i templet. Noen av hans tilhengere (looksit) fra Singapore reagerte med sinne da de hørte dette og krevde å få pengene tilbake, både for amulettene de hadde kjøpt og

donasjonene som skulle inn i den langsiktige transaksjonelle orden. De var gitt for å bygge opp templet og ikke for å gjøre munken til en rik mann. Noi fortalte også om en annen munk hun samarbeidet med som hadde brukt store beløper av amulettsalget til å kjøpe en spesiell type trær som han plantet på tempelområdet. «Disse trærne», forklarte Noi «har ingen frukter og kaster ikke skygge som folk kan avkjøle seg i. I Thailand er de svært kostbare og fungerer som et rent statussymbol. Det er umoralsk at templet bruker store beløper på statussymboler, mens folket utenfor murene knapt har penger til mat».

Det moralske aspektet ved forventningen om at munkene benytter midlene for å opprettholde en langsiktig orden er absolutt. Tilsynelatende amoralske handlinger kan bli sett som mer legitime dersom målet er å bygge et tempel. I samtale med en nordmann som bodde på landsbygda i Isaan fortalte han at han hadde gitt ti tusen baht, omlag to tusen norske kroner, til det lokale templet. Munkene fikk bekjentskaper til å reise over grensa til Kambodsja for å kjøpe whiskey og sigaretter. Disse skulle de selge i Thailand og dermed doble beløpet som de fikk av nordmannen. Med disse pengene kunne templet reises raskere. Det amoralske aspektet er åpenbart, men at pengene fra den amoralske aktiviteten var et middel for å bygge det sosiale og hellige tempelbygget legitimerte (iallefall et stykke på vei) handlingen. Nordmannen var ikke inneforstått med at donasjonen hans skulle brukes på denne måten, men måtte selv le av det som hadde skjedd. Han fortalte at folk ikke var glad for at dette hadde skjedd, men at de også viste forståelse for templets behov for penger til byggevirkosomhet.

I empirien må det også tas høyde for et annet aspekt som får implikasjoner for analysen av mitt materiale. Munker er en spesiell status i Thailand og deres handlinger evalueres på andre måter enn lekfolk. Dette tar meg til et nytt goffmansk perspektiv på status og rolle, som jeg ser i relasjon til Bloch og Parrys transaksjonelle ordener.

Dramaturgiske «brølere»

Inspirert av Goffmans (1992) argumenterer jeg for at transaksjoner og følgelig transformasjoner av penger til den langsiktige syklusen handler om «situasjonsdefinisjoner»; etablering av en forståelse av hvem man er i forhold til hverandre, og hvilke stater man skal gjøre relevant i situasjonen. En slik klargjøring sier noe om de forventninger man har til hverandre og legger føringer for atferd. I relasjonen mellom lekfolk og munk i Thailand er de aller fleste meget godt inneforstått med de nødvendige opplysningene man trenger for

samhandling og aktørene fra de ulike ordenene er lett identifiserbare på grunn av den safranfargede munkedrakten som på sett og vis aktiverer en bestemt type respekt hos lekfolket. Men selv om det ligger sterke føringer for hvordan munkene skal opptre, er det mennesker som tar individuelle valg under draktene. Hvordan showet mottas av publikum kommer an på skuespillerens evne til å leve opp til deres forventninger. Resultatet kan bli trampeklapp eller råtne tomater. Sannsynligvis sistnevnte dersom personer begår det Goffman (1991) kaller «brølere», «når en opptredende tankeløst kommer med et tilsiktet innlegg som ødelegger hans eget lags bilde av seg selv...» (s.174).

Å ha dyre biler, kjøre privatjet og god økonomi er ikke negativt i seg selv i Thailand. Faktisk kan dette være uttrykk for en person med høy rang som har gjort det bra i livet, en suksessfull karriere som folk respekterer og drømmer om. Relatert til den religiøse kosmologien er en slik mann eller kvinne også et resultat av sin gode karma. Når publikum kritiserer Nen Kham og andre 'jet-set munkene' vil jeg hevde at dette må forstås i lys av det relasjonelle rollespillet som foregår i en thailandsk kontekst. Ved å posere på panseret til sin Mercedes sportsbil osv overkommuniserer Nen Kham det som bryter med rolleforventningene til munkene, nemlig et spartansk liv, avstand til det materielle og frigjøre seg fra begjær. Resultatet av hans atferd er en moralsk fordømmelse fra samfunnet, både fordi han bruker penger som skal gå til templet for egne luksusgoder, men kanskje enda verre er at han i kraft av å være munk representerer buddhismen og i ytterste forstand Thailand.

Moralske evalueringer knyttes til forventninger om hvordan ulike statuser spiller sine roller iforhold til motparten. Det er først og fremst dette moralske aspektet Goffman er opptatt av i *Vårt rollespill til daglig*:

Samfunnet er bygget opp på det prinsipp at en person som har visse sosiale kjennetegn har en moralsk rett til å vente seg at andre skal verdsette og behandle ham på tilsvarende måte. Dette prinsipp har nær sammenheng med et annet, nemlig det at når en person implisitt eller eksplisitt tilkjenner at han har visse sosiale kjennetegn, bør han virkelig være det han hevder han er.

(Goffman 1992: 20)

Hvis man er en person av et bestemt sosialt slag, som for eksempel buddhistmunk, tillegges folk et moralsk ansvar samt forventning om at denne personen skal behandles på bestemte måter. Og samtidig forventes det av munken at han opptrer verdig. De safranfargede draktene markerer et skille mellom lekfolk og munk, mellom det profane og det sakrale. Det Nen Kham gjør, slik jeg fortolker saken, er at han ikke bare bryter med rollen som munk ved å benytte økonomiske midler ment på den langsiktige ordenen til å skape seg et jetset liv, men han spiller lekmannens rolle. Han beveger seg inn i de profanes domene og dermed truer han distinksjonen mellom hellig og profan som folkets kulturelle klassifikasjonene verdsetter så høyt. De spritsmuglende munkene bryter også med rolleforventningene, men i motsetning til Nen Kham redder de seg til en viss grad inn ved å bruke pengene til tempelbygging.

Jeg har i særlig grad trukket frem Nen Kham siden dette er dagsaktuelt stoff og illustrerer et dramatisk brudd på rolleforventningen til munkene. Men dersom munkene spiller rollen sin korrekt kan pengene som strømmer til templet gjennom donasjoner og amulettsalg lede til helgenstatus. Dette kan de gjøre ved å overføre midlene til langsiktige transaksjonelle ordener, ved å redistribuere midlene tilbake til folket og ved å manifestere dem i sykehus, skoler eller andre prosjekter som tilfaller samfunnet. Med dette fremviser man buddhistiske verdier som generøsitet, medlidenhet og at man tar avstand fra verdslig gods.



To av mange bilder av Nen Kham som er lagt ut på Facebook.

Bilde 26 (øverste) viser Nen Kham som poserer foran en av sine Mercedeser i sitt feriehus i California.

Bilde 27 (nederst) viser Nen Kham som teller penger i sitt privatfly.





Bilde 28: utsalgsdisken til templet Wat Rakang i Bangkok.



Bilde 29: I enkelte templer, som dette fra Koh Samui, er det elektriske maskiner som forteller fremtiden i bytte mot myntinnkast.



Bilde 30: munken Luang Pho Khun er sett som en levende legende i Thailand. Blant annet er han kjent for sine kraftfulle amuletter. Idag er han gammel og syk. Han tilbringer mye tid på sykehuset, men med legeassistanse besøker han templet når han er opplagt nok. Jeg traff Luang Pho Khun to ganger i løpet av feltarbeidet på langturer til hans tempel i Korat.



Bilde 31: Luang Pho Khun var kjent for å gi velsignelser ved å legge en sammenrullet avis på hodet til folk. Idag lever dette videre gjennom lekfolks tilnærming til sakraliserte statuer av Luang Pho Khun.



Bilde 32: Pengene fra Luang Pho Khuns amulett salg brukes til byggevirkosomhet.



Bilde 33: Munk selger amuletter ved Wat In i Bangkok. Han sjekker autentisitet ved å sammenligne med amuletten i magasinet. Man sjekker nøye karakteristikkene ved designet, materialet og aldingstegn. Noen amuletter er svært vanskelige å bekrefte autentisiteten på grunnet at blant annet laserteknologi har klart å skape etterligninger som ligner på de ekte.



Bilde 34: en kvinne ber (atit than) med pengene mellom fingrene før hun kjøper en amulett. Pengene går til templet og derfor er salget sett som «tam bon», en god gjerning som genererer karma.



Bilde 35: Statue av Luang Pho Khun i templet der han er abbed, Wat Ban Rai.



Bilde 36: Kruba Noi bruker pengene fra amulettsalget til å utvide templet. Ved å vende tilbake til templet gjentatte ganger over lengre tid ser jeg store forandringer fra gang til gang.



Bilde 37: Amulettselgere på et utendørs amulettmarked i Bangkok.

7 Fromhet og framsynthet

Etter en lang reise i østen vender jeg nå hjemover. Kristiansen (1995) tar utgangspunkt i fortellingen om *Skravene fra Utrøst* for å belyse betydningen av «fromhet» og «framsynthet» som en religiøs dobbelthet og virkelighetsforståelse.

Fortellingen handler om Isak, en fiskebonde fra Røst. For han er tilværelsen «et liv på havet og av havet» (s.75). På ene siden viser havet godhet og rauset. Det er kilden til fisk og ligger dermed til grunn for hele Isaks eksistens. Men Isaks håp om fiskelykke angår ikke bare Isaks egne grunnvilkår, det handler også om å holde nøden fra døren til familien som sitter hjemme på land og venter. På andre siden markerer havet tilværelsens yttergrenser. Dersom storm og fralandsvind skulle dra den lille båten til Isak ut på storhavet hang livet hans i en tynn tråd. For fiskeren gir dette et bilde av havet som en makt som både tar og gir. Disse omstendighetene setter rammene for hvordan Isak forholder seg til de kreftene som rår i tilværelsen og til egen religiøsitet.

En dag Isak er ute å fisker rammes han av en storm og båten hans blir dratt ut på storhavet. Han hørte noen fæle skrik og tolket dette som at draugen sang liksalmen for han. Isak ber til Vårherre. Båten blir dratt lengre og lengre ut. Til slutt strandet den på Utrøst, ett av de hulderland som finnes under havet. Der møter han Utrøstkallen og hans tre sønner skarvene. Skarvene stilte seg først negativ til Isaks nærvær. De tålte ikke «kristen mannelukt». Med hjelp fra Utrøstkallen blir imidlertid skarvene og Isak vel forlikte. Med deres hjelp får Isak store fangster og blir en holden mann. Han kjøper seg en ny jekt og med sin gode økonomi kunne han også hjelpe familien til naboen der husbonden hadde blitt borte på havet. I tillegg viste han alltid gjestfrihet ovenfor skikkelsene fra Utrøst ved å sette ut litt godt til dem (s.77-79).

I historien ser vi hvordan Isak ba til Vårherre da livet stod i fare og på senere tidspunkt allierte seg med skarvene fra Utrøst som ikke tålte «kristen mannelukt». «Religiøsiteten formes dermed i to retninger» sier Kristiansen:

På den ene siden former en sin religiøse identitet i tilknytning til det kristne ideal om vise respekt for Vårherre og omsorg for sine medmennesker. Og på den andre siden

former en sin religiøse identitet i tilknytning til de makter som kan bringe lykke i det nåværende liv. Ved å holde seg inne med Utrøstfolket får Isak varig fiskelykke, og ved å holde seg inne med Vårherre får han et liv som holder både her og for evigheten.

(Kristiansen 1995:78)

Den fromme viser nestekjærlighet for sine medmennesker og innretter seg mot «kirken og storsamfunnets offisielle religion, og viser at den enkelte tilhører et fellesskap som går utover både den enkeltes personlige eksistens og det livet en har her i denne verden» (s.75). Men når det kommer til hverdagens utfordringer, fiskelykke og opprettholdelse av familien kunne ikke Vårherre hjelpe. «Da må man være 'framsynt' nok til å hente fram de reglene som er overlevert fra folkets kollektive erfaring og visdom» (s.82). Dette aspektet ved tilværelsen var de undersjøiskes domene. Gjennom relasjon med disse viste Isak sin «framsynthet».

Framsyntheten overskrider imidlertid grensene til fromheten og det oppstår gjenstridighet mellom kirka (den store tradisjonen) og folkereligiøsiteten (den lille tradisjonen). For mens kirkens menn ikke kan godta relasjonen til de ukristelige kreftene på Utrøst, så trenger Isak begge tradisjonene for å lykkes med livet. Spenningen mellom den store og lille tradisjonen forblir uløst og man må simpelthen leve med tvetydigheten.

Mine empiriske funn fra Thailand viser også behovet for å forholde seg til maktene som rår, enten det dreier seg som åndelige krefter, forestillingen om karma eller økonomi. Dette gjelder ikke bare lekfolket som bruker amuletter, men også munkene i tempelinstitusjonene som produserer og selger dem. Gjennom templets kommersialisering av amuletter er munkene framsynte, noe som skaper gjenstridighet mellom de amulettproduserende munkene og representanter for mer ortodokse retninger i thaibuddhismen.

8 Konklusjon

Soil that is dirty grows the countless things. Water that is clear has no fish. Thus as a mature person you properly include and retain a measure of grime. You can't just go along enjoying your own private purity and restraint.

Hong Zicheng

I denne konklusjonen skal jeg tilbake til noen av de faglige og empiriske temaene som jeg har vært innom i denne oppgaven for å se dem systematisk i sammenheng til hverandre. Jeg kommer også til å bruke empirien for å foreslå behovet for enkelte nyanseringer og modifiseringer av eksisterende antropologiske teorier.

I oppgavens innledning fortalte jeg om møtet med amulettentusiasten Pairoat i begynnelsen av feltarbeidet. Han uttrykte en tydelig misnøye ved templenes kommersialisering av buddhistiske amuletter. Før i tiden var amulettene gaver fra munkene, mens idag var distribusjonen av de små hellige gjenstandene «big business». Samtalen var i stor grad styrende for undersøkelsen videre i feltarbeidet og følgelig perspektivet i denne skriftlige oppgaven der jeg har sett nærmere på moralske evalueringer knyttet til bruken av penger i thaibuddhistisk kontekst generelt og kommersialisering av buddhistiske amuletter spesielt.

Det faktum at mange templer har begynt å selge amuletter og har større fokus på penger enn tidligere er en måte tilpasse seg endrede omstendigheter der penger spiller en stadig større rolle i samfunnet. Når ting singulære gjenstander blir kommodifisert, byttbare mot et gitt beløp penger, kommer utvekslingen i konflikt med individens klassifikasjoner. For av den store variasjonen ting i samfunnet, er det bare noen som ansees som passende varer (Kopytoff 1986:64). Kulturelle klassifikasjoner skaper orden i folks kognitive verden, men hvordan forholder man seg når anomalier forstyrrer denne ordenen? Douglas (1997) sier man kan forholde seg negativt og fordømme tilstedeværelsen av det som ikke passer inn eller man kan forholde seg positivt og forsøke å gjøre plass til anomalien i sine klassifikasjoner. Jeg foreslår at dette er underliggende aspekter som gir to ulike perspektiver på penger i thaibuddhismen.

På ene siden kritikere som vektlegger filosofiske tilnærminger til Buddhas lære (dharma) og som gjennom moralsk fordømmelse forsøker å rydde opp i de skitne pengene som forurenses buddhismen. På andre siden har vi de aktørene, både munkene og lekfolk, som har gjort plass til pengene som noe legitimt i buddhistisk praksis og utnytter de mulighetene penger bærer i seg. Jeg hevder at disse to ulike tilnærmingene til penger i buddhismen også reflekterer den religiøse dobbeltheten som Kristiansen (2005) skriver om, nemlig fromhet og framsynthet. Kritikerne fordømmer pengefokus, salg og bruk av amuletter. De fremhever fromheten som den eneste rette buddhistiske væremåten. På andre siden har vi de lekfolk og munkene som har en mer pragmatisk tilnærming til det religiøse livet. De inkluderer pengene som noe legitimt i buddhistisk praksis. Herunder kommer også produksjon, distribusjon og bruk av amuletter inn som en del av framsyntheten og med dette viser de behovet for å forholde seg til de maktene som rå, enten det dreier seg om en tilpasning til de nye økonomiske omstendighetene eller maksimering av verdi gjennom amulettbruk. De viser at både fromhet og framsynthet er viktig for dem og ikke nødvendigvis motsetninger. Man kan være begge deler.

Mine empiriske funn viser at penger har en sentral plass i thaibuddhismen slik den praktiseres av mange thailendere idag. I templene er det lagt til rette for at de besøkende kan legge igjen thailandske baht på donasjonsbokser, automater eller man kan kjøpe amuletter. På spesielle dager er det store seremonier der lekfolket gir pengegaver, noen ganger bæres pengene i prosesjoner med musikk og dans inn i templet. Etter uttalige tempelbesøk og samtaler med folk sitter jeg igjen med det inntrykket at penger i buddhismen er noe som stort sett er hyllet mer enn hatet. Man kan godt si at thaibuddhismen har blitt kommersialisert, den fremstår i alle fall ved første øyekast som en religion som har fått et forretningsmessig preg. Amulettsalg og lange rader med donasjonsbokser er imidlertid bare et overflatefenomen. Under denne overflaten må de thailandske templene forstås som en sosial økonomisk institusjon samt samfunnets sikkerhetsnett. Denne hellige og multifunksjonelle institusjonen bygges ikke av luft, men av kjærlighet uttrykt gjennom folks pengedonasjoner og kjøp av amuletter. Jeg skal forsøke å utforme noen argumenter som forklarer fokuset på penger i thaibuddhismen.

Når hverdagsartikler og mat gis som gaver til munkene, er dette goder som må konsumeres innenfor et relativt kort tidsrom og av de individene som mottar godene. Det

hender at frukt og lignende som blir til overs deles ut til lekfolket, men i en skala som har lite sosial påvirkning som sådan. Penger gir muligheter med helt andre dimensjoner. De kan bygge templer, skoler og sykehus som hjelper store mengder mennesker til å få et bedre liv. I motsetning til mat og hverdagsartikler kan de i større grad redistribueres og manifestere byggverk samt sørge for templets kontinuitet. I enkelte templer kan du kjøpe en bøtte med hverdagsartikler (sankratan) som man gir til munkene. Etterpå settes sankratan tilbake i utsalgsdisken og selges derfor gjentatte ganger. Dette viser at det er pengene som er viktige for templet. Når jeg først fikk vite hvordan dette egentlig fungerte synes jeg umiddelbart at dette var amoralsk, men etterhvert som jeg lærte mer begynte jeg å forstå den kulturelle logikken. Dette tar meg over til den delen av konklusjonen som har å gjøre med det Bloch og Parry (1989) kaller to transaksjonelle ordener.

For gjennom sine egenskaper kan penger transformeres til nærmest hva som helst («general purpose money») og fremstår derfor som en gudeaktig kraft. Dermed er pengegaver og amulettinntekter imotsetning til andre typer goder spesielt egnet til å transformeres til en langsiktig orden som overskrider tidsrommet til det individuelle livet og som opprettholder den sosiale tempelinstitusjonen som representerer den thaibuddhistiske kosmologien. Dette gir ikke bare muligheter for templene, men det gir samtidig muligheter for individene som gir. For selv om hverdagsartikler er bra, så kan de ikke bygge og vedlikeholde templer. En forklaring til at pengene har blitt så populære i den thaibuddhistiske praksisen er at handlinger som intenderer å reise templer er forstått som særlig verdifulle i lys av å forbedre sin karma. Kort sagt er pengene et verktøy for å bygge templer og andre sosiale institusjoner.

For både Marx og Simmel er penger assosiert med individualisme og nedbrytingen av solidariske samfunn (Bloch and Parry 1989:4). Mitt empiriske materiale fra Thailand modifierer dette synet på penger. Som nevnt tidligere er penger i thaibuddhistisk kontekst er forbundet med å skape grobunn for templets kontinuitet som i ytterste forstand også er overlevelsen av buddhismen. Kanskje ikke i samme form som tidligere, men alt er i konstant endring, en kjensgjerning som også har en sentral plass i buddhistisk filosofi. Jeg er ikke blind for at det kan ligge selviske intensjoner bak både amulettkjøpet og pengegavene, men også her ser vi at fromhet og framsynthet ikke nødvendigvis sees som motsetninger fra en folkelig forståelse av det religiøse liv. Thailandere som gir pengegaver eller kjøper amuletter i templene er inneforstått med at pengene er øremerket med det de anser som gode sosiale

prosjekter og forventer at pengene flyter inn i disse. Dersom det skulle komme ut at det motsatte var tilfelle, at pengene gitt til templet ble benyttet til munkers konsum av luksusgoder, evalueres dette som moralsk avskyelig. Ved å sette to empiriske eksempler opp mot hverandre har jeg vist hvordan ulike munkes evalueres moralsk på radikalt forskjellige måter.

For hvordan kan det ha seg at munken Luang Pho Khun hylles til tross for at templet der han er abbed, Wat Ban Rai, bedriver forretningsvirksomhet i stor skala, mens Nen Kham fordømmes for samme type aktivitet? Gjennom mine empiriske funn hevder jeg at problemer oppstår når pengene blir et mål i seg selv og ikke sirkulerer på måter som kommer samfunnet til gode. Fra et økonomisk perspektiv er dette den store forskjellen på disse to aktørene. Luang Pho Khun er kjent for å selv leve et enkelt liv og samtidig hjelpe andre med pengene som tilkommer templet gjennom donasjoner og amulettsalg. «Jetset munken» Nen Kham derimot spilte rollen som buddhistmunk med langt mindre hell. Ved å bruke penger ment for en langsiktig orden for å skape seg selv et luksusliv ble veien fra himmel til helvete veldig kort for denne munken. Ett av de spørsmålene jeg stilte hyppig i samtaler med informantene var hva som gjorde enkelte munkes mer populære enn andre. Svarene jeg fikk var bemerkelsesverdig like- «fordi de hjelper folk». På grunn av den religiøse konteksten pengene sirkulerer i er det bestemte forventninger til hvordan pengene brukes og at de ikke gjør noen rike. Derfor er systemet også meget følsomt for kritikk dersom munkene ikke forvalter pengene og sin rolle på forventet måte. Dette har jeg tolket gjennom Goffmans (1991) begrepsverden «dramaturgiske brølere».

Gregorys formulering om at gaver er utveksling av uomsettelige objekter mellom gjensidig avhengige transaktører og at varehandel er utveksling av omsettelige objekter mellom uavhengige transaktører må sies å ikke stemme overens med slik jeg tolker egen empiri fra Thailand. Salget av amuletter som varer er utveksling av omsettelige objekter mellom gjensidig avhengige parter, mens pengegaver også representerer noe som er omsettelig mellom gjensidig avhengige parter. Som en forlengelse av dette foreslår jeg at vi må revurdere det utbredte synet i vestlige diskurser om at varehandel er basert på radikalt forskjellige prinsipper enn gavegiving som universelt gyldig, og heller utforske disse formene for utveksling som kulturelle konstruksjoner. Logikken bak all økonomisk aktivitet i thailandske templer, både varer og gaver, er opprettholdelsen av institusjonen. Videre er

derfor mitt forslag at det sentrale aspektet ved utvekslingen i thailandske templer ikke er utvekslingens form, men transformasjonens form og giveren/kjøperens intensjon om å bidra til denne. Siden målet med gavegivningen og amulethandelen er det samme, generering av god karma og opprettholdelse av tempelinstitusjonen, er de to formene for utveksling derfor hver sin side av samme mynt.

Jeg mener derfor at vi må se på bruken av penger i thaibuddhismen, kommersialiseringen av amuletter og evalueringen av disse som uttrykk for en noe mindre kategorisk adskillelse mellom det hellige og det profane enn hva som uttrykkes i klassiske Durkheim-inspirerte perspektiver på religion. I fortsettelsen av dette kan vi se at Bloch og Parry (1989) sitt perspektiv på «pengenes moralitet» eller Kristiansens (1995) perspektiv på fromhet og framsynthet plasserer den beskrevne thailandske pragmatismen i forhold til amuletter, karma, penger og moral mere presist analytisk enn Durkheim (1965) postulat om det religiøse og det profane som alle distinksjoners mor.

Fromhet er et overordnet ideale, mens framsynthet spiller en stadig større rolle for institusjonens kontinuitet. Innenfor disse rammene manøvrerer munkene i det sosiale terrenget og skaper dynamikk i utvekslingssystemet. Jeg hevder at de som kommer best ut av denne tosidigheten fra et moralsk og økonomisk perspektiv er de aktørene som ikke bare mestrer kunsten å sakralisere amuletter, men de som i tillegg mestrer kunsten å sosialisere inntektene fra amulettsalget. Når templet transformerer inntektene til noe sosialt positivt, blir amulettkjøp og pengegaver ikke bare en historie om individets pragmatiske livsstrategier, men også om en opprettholdelse av den sosiale og religiøse ordenen der livet leves.

Avslutningsvis vil jeg foreslå en analogi som kan kaste lys over det som er diskutert i denne teksten. Sitatet over er fra Ts'ai Ken T'an, en tekstsamling som er skrevet under Ming Dynastiet i Kina av filosofen Hong Zicheng (2006[1596]) og som inneholder elementer fra buddhisme, taoisme og konfusianisme. «Water that is clear has no fish» er et uttrykk for at det sterile, det klinisk rene impliserer livløshet. Ingenting kan leve og vokse i et slikt miljø. Fiskens eksistens forutsetter at det er næring og oksygen i vannet. Inspirert av Zicheng foreslår jeg at en mer nærliggende analogi til mitt materiale fra Thailand. Lotusblomsten er et symbol på Buddhas renhet. Men lotusen vokser på gjørmete bunn i mørke tjern. Gjennom grumsete vann strekker stilken seg opp mot overflaten, mot lyset og slår ut i full blomst. Det

«urene» vannet og den gjørmete bunnen er i realiteten næringen som forutsetter den «rene» lotusens vekstmuligheter samt eksistens. Ikke så langt unna pengenes og «næringslivets» funksjon når det bygges templer.



Bilde 38: Lotusblomst, bildet er tatt i Pai.

Bilde 39: Skilt i et av Thailands helligste templer, Wat Pho i Bangkok: «To keep thai tradition remaining on, your money donation in the box, to make candles to light-on while the monk praying in temple for 3 month buddhism's lenght, july until october!!!»

Referanser

- Abu-Lughod, Lila 2006/2001: «Writing Against Culture» I Moore, H.L. & Sanders, T. (eds.): *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, Oxford: Blackwell Publishing, s. 466-479, (13 s)
- Barth, Fredrik 1994: «Økonomiske sfærer i Darfur». I Barth, F., *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, Fredrik 1994: «Studiet av sosial endring». I Barth, F., *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bohannan, Paul 1959: «The impact of Money on an African Subsistence Economy» I Eriksen, T.H. (Red.): *Sosialantropologiske grunntekster*. Ad Notam, Gyldendal, Oslo.
- Bloch, Maurice og Parry, Jonathan 1989: «Introduction: Money and the Morality of Exchange». I Bloch, M. og Parry, J., *Money and the Morality of Exchange*. New York: Cambridge University Press
- Buddhaghosa, Bhadantacariya 2010: *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, oversatt fra Pali av Bhikkhu Nanamoli. Colombo: Buddhist Publication Society
- Carsten, Janet 1989: «Cooking Money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community» i Bloch and Parry (red.): *Money and the Morality of Exchange*. New York: Cambridge University Press. side 117-140 25 s
- Chirapavati, Pattaratorn 1997: *Votive Tablets in Thailand: Origin, Styles, and Uses*. Oxford: University Press.
- Cornwell-Smith, Philip 2005: *Very Thai: Everyday Popular Culture*. Bangkok: River Books.
- Douglas, Mary. 1997: "Verdslig urenhet" i Douglas. I *Rent og urent*. En analyse av forestillinger omkring urenhet og tabu. Oslo: Pax Forlag A/S . Side 45 -55, 11 s
- Durkheim, Emile 1965: «The Elementary Forms of the Religious Life» i David Hicks (red.) : *Ritual and Belief: Readings in the Anthropology of Religion*. Side 12-17, 5 s
- Gell, Alfred (1998): *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press
- Godelier, Maurice 1999: *The Enigma of the Gift*. Polity Press and the University of Chicago.
- Goffman, Erving 1992 [1959]: *Vårt rollespill til daglig: en studie i hverdagslivets dramatikk*. Oversatt av Kari og Kjell Risvik. Oslo: Pax Forlag A/S
- Jacobsen, Knut A. 2000: *Buddhismen*. Oslo: Pax Forlag A/S

- Kitiarsa, Pattana 2012: *Medium, Monks, and Amulets: Thai Popular Buddhism Today*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Kopytoff, Igor 1986: «The Cultural Biography of Things», i A.Appadurai (red.): *The Social Life of Things: Commodities in a Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kristiansen, R.E 1995: «Om å være from og framsynt», i M.A Haugan og A.H Bolstad Skjelbred (red.), *Mellom sagn og virkelighet i nordnorsk tradisjon* s.73-84 (11 sider)
- Lakoff, George og Mark Johnson (1980) «Concepts We Live By», i *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press, s. 3-40 (38 sider)
- Mauss, Marcel 1995 [1923-24]: *Gaven: Utsvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oslo: Cappelens upopulære.
- McDaniel, Justin Thomas 2011: *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
- Sahlins, Marshall 2004 [1972]: «The Spirit of the Gift». I Sahlins: *Stone Age Economics*. London: Routledge
- Scott, Rachelle M. 2009: *Nirvana for Sale? Buddhism, wealth, and The Dhammakaya Temple in Contemporary Thailand*. Kindle edition. State University of New York Press
- Swearer, Donald K. 2004: *Becoming the Buddha: The Ritual of Image Consecration in Thailand*. Princeton and Oxford: Princeton University Press
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 2007: *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets: a study in charisma, hagiography, sectarianism, and millennial buddhism*. New York: Cambridge University Press.
- Terwiel, B.J 2001: *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Bangkok: White Lotus Press
- Turner, Edith 1997: «The Reality of Spirits». FSS journal, *Shamanism*, Spring/summer, vol. 10. No. 1
- Willerslev, Rane 2007: *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Ewing, NJ, USA: University of California Press.
- Zicheng, Hong 2006 [1596]: *Vegetable Roots Discourse (Caigentan): Wisdom from Ming China on Life and Living*. Oversatt av Robert Aitken og Daniel W.Y Kwok. USA: Avalon Publishing Group Inc

Internettkilder

13.07.2013: Bangkok Post. «'Luang Pu Nen Kham' disrobed for deviancy» <http://www.bangkokpost.com/lite/topstories/359708/nen-kham-out-of-monkhood> [lesedato 17.07.2013]

18.06.2013: Bangkok Post. «Thai monks rebuked over 'ostentatious' jet ride» <http://www.bangkokpost.com/news/asia/355678/thai-monks-rebuked-over-ostentatious-jet-ride> [lesedato 17.07.2013]

03.07.2013: Bangkok Post. «Amlo places freeze on scandal-hit monk's assets». <http://www.bangkokpost.com/news/local/358017/amlo-places-freeze-on-scandal-hit-monk-assets>

10.07.2013: Bangkok post. «Monk 'spent B95m on Mercedes'». <http://www.bangkokpost.com/news/local/359256/monk-pent-b95m-on-mercedes>. [lesedato 18.07.2013]

13.07.2013: Bangkok post. «DSI to ask us to pull Nen Kham visa». <http://www.bangkokpost.com/news/local/359630/dsi-to-ask-us-to-pull-nen-kham-visa> [lesedato 02.08.2013]

31.07.2013: Bangkok Post. «Shot policeman says amulet saved his life». <http://www.bangkokpost.com/breakingnews/362318/shot-cop-says-life-saved-by-amulet> [lesedato 06.08.2013]

Kasikorn Research (2007): Buddhist Amulets 2007: Popularity of Jatukam Ramathep Continues(Business Brief No.1937). <http://www.kasikornresearch.com/EN/K-EconAnalysis/Pages/ViewSummary.aspx?docid=8454> [Lesedato 06.03.2013]

Stensvold 2013: Skytshelgen i Store Norske Leksikon. <http://snl.no/skytshelgen> [Lesedato 01.08.2013]



Bilde 40: en glad amulettentusiast og eiendomsmegler jeg traff en kveld utenfor seven eleven i Chiang Mai.

