



## Forord

Dette speciale har ikke været muligt at skrive uden hjælp og støtte fra en del mennesker. Skoler er et vanskeligt emne at studere, specielt fordi resultatet af en undersøgelse med stor sandsynlighed ender med at blive en kritik af de mennesker som tillod, at undersøgelsen overhovedet var mulig (Levinson & Holland 1996:19). Først og fremmest vil jeg gerne takke Ven. Thrangu Rinpoche for at tillade mig at 'undersøge' sit kloster, samt at han yderligere henstillede til klosterets munke om at være mig behjælpelig i ethvert henseende. Også tak til min 'tibetanske mor' Tseyak for opmærksomhed og omsorg gennem vores mangeårige venskab, og til Tenzin Namgyal for at tillade mig at bo på Mangal skolen. Tak for støtte under mit feltophold til Dr. Christine Daniels. Jeg vil også gerne takke alle skoleeleverne på Mangal skolen for deres åbne samvær og imødekommende svar på mine spørgsmål. En stor tak til min mor Elin for korrekturlæsning af specialet og for vedvarende støtte og opmuntring gennem hele mit studieforløb. Tak for mange konstruktive kommentarer til Mette Harboe. Tak for opmuntring og gode råd til Anne Burchardi og Ashu Conrad. En særligt tak til Nordisk Institut for Asienstudier hvor jeg fra marts til oktober 2000 satte stor pris på at have en studieplads i et meget imødekommende og inspirerende akademisk miljø. Uden dette tilbud havde specialeskrivningen nok taget dobbelt så lang tid. Til sidst en stor tak til Lekshey Tsering som ikke vil komme til at læse dette: tak for alle vores hyggelige samtaler og for alle de gange han tålmodigt oversatte sin mors for mig svært forståelige østtibetanske kampa dialekt. Da vi mødtes første gang for 21 år siden var han 14 år gammel og gik på kostskole i Kalimpong, Indien. Kort efter blev han munk, en livsform som han, ligesom mange andre, ikke var i stand til at efterleve. Med sit skiftende liv som munk og ikke-munk står han som et levende eksempel på en problematik mellem det monastiske og det sekulære liv.

<b>INDLEDNING .....</b>	<b>5</b>
1.1 TIBETANERE I EKSIL.....	6
1.2 PROBLEMFORMULERING OG HYPOTESE.....	8
1.3 TEORETISK OG ANALYTISK RAMME .....	9
1.4 MIN POSITION I FELTARBEJDET.....	11
1.5 FELTARBEJDET .....	11
1.6 METODER .....	13
1.6.1 På Mangal skolen og Tashi klosteret.....	13
1.6.2 I Kathmandu området .....	15
1.7 KAPITELOVERSIGT.....	15
<b>2. BOUDHANATH, ET BUDDHISTISK OMRÅDE – I NATIONALSTATEN NEPAL .....</b>	<b>17</b>
2.1 BETYDNINGEN AF STUPA.....	17
2.2 BOUDHANATH STUPA .....	18
2.3 BOUDHANATH.....	19
2.4 NEPAL.....	20
2.4.1 Den nationalstatslige kontekst.....	22
2.4.2 En multietnisk befolkning.....	23
2.4.3 Newari, tamang og sherpa folk .....	25
2.4.4 Intern mobilitet og ekstern migration .....	26
<b>3. TASHI KLOSTERET – DETS MUNKE OG NONNER.....</b>	<b>29</b>
3.1 TASHI KLOSTERET .....	29
3.1.1 Drupkhang og Shedra i Namu Buddha.....	30
3.2 REKRUTTERING AF MUNKE .....	31
3.3 MUNKE OG FRAFALD .....	32
3.4 NONNER.....	34
3.4.1 Tara Abbey nonnekloster .....	35
3.4.2 Nonner i skole.....	36
3.5 DELKONKLUSION .....	37
<b>4. BUDDHISME OG OPSAMLING AF FORTJENESTE .....</b>	<b>39</b>
4.1 BUDDHISMEN I NEPAL .....	39
4.2 TIBETANSK BUDDHISME .....	41
4.2.1 Opsamling af 'fortjeneste og visdom' .....	42
4.2.2 Rinpoche: spirituel og verdslig leder af klosteret .....	43
4.2.3 Tibetansk buddhisme i praksis: Mani Drupchen ceremonien .....	45
4.3 KONKLUDERENDE BEMÆRKNINGER .....	48
<b>5. UDDANNELSESMULIGHEDER I NEPAL .....</b>	<b>49</b>
5.1 SEKULÆR OG MONASTISK UDDANNELSE .....	49
5.2 DET NEPALESISKE SKOLESYSTEM .....	51
5.2.1 Offentlige og private skoler.....	53
5.2.2 Tibetanske skoler i Nepal.....	54
5.3 DEN MONASTISKE UDDANNELSE .....	55
5.3.1 Central Institute of Higher Tibetan Studies (CIHTS) .....	56
5.3.2 Tre års tilbagetrækning.....	56

5.3.3	<i>Udenadslære for munke og lægbørn</i> .....	58
5.3.4	<i>Den monastiske indlæring ved debat</i> .....	60
5.4	BRUGEN AF DE FORSKELLIGE UDDANNELSESSYSTEMER .....	61
5.4.1	<i>Tibetansk opfattelse af traditionel og moderne uddannelse</i> .....	62
5.5	DELKONKLUSION .....	63
<b>6. MANGAL SKOLEN OG TASHI KLOSTERETS FUNKTION OG BETYDNING I LOKAL KONTEKST .....</b>		<b>65</b>
6.1	MANGAL SKOLEN .....	65
6.1.1	<i>Skole, lærer og elevforhold</i> .....	67
6.1.2	<i>'Skolemunke' og lægelever</i> .....	68
6.1.3	<i>Lægeleverne som aktører</i> .....	69
6.2	MANGAL SKOLEN OG TASHI KLOSTERET SOM FELT FOR KULTUREL PRODUKTION .	71
6.2.1	<i>'Skolemunkenes' hverdag</i> .....	72
6.2.2	<i>Kostskoleelevernes hverdag</i> .....	72
6.2.3	<i>Kostskoleelever og deres familier</i> .....	73
6.2.4	<i>At lære engelsk</i> .....	74
6.3	FORESTILLINGER OM EN (UD)DANNET PERSON .....	76
6.4	DELKONKLUSION .....	79
<b>7. TIBETANSK BUDDHISME SET I ET GLOBALT PERSPEKTIV .....</b>		<b>80</b>
7.1	DET GLOBALE NETVÆRK.....	80
7.2	EN GLOBAL INTERAKTION .....	82
7.3	UDDANNELSE .....	85
7.4	TIBETANSKE VERDENSBORGERE? .....	87
7.5	TIBETANSK BUDDHISME OG TIBETANSK KULTUR.....	89
<b>8. KONKLUSION .....</b>		<b>91</b>
<b>APPENDIKS .....</b>		<b>94</b>
A:	DAGSKEMA FOR MANGAL SKOLEN OG TASHI KLOSTERET .....	94
B:	ELEVANTAL PÅ MANGAL SKOLEN OG MUNKENES SKOLEGANG .....	95
C:	ALDER OG REGIONALT TILHØRSFORHOLD FOR MUNKE .....	95
D:	ORDLISTE.....	96
E:	FOTO .....	98
F:	KORT.....	99
<b>LITTERATURLISTE.....</b>		<b>100</b>

## Kapitel 1

### Indledning

Alting forandres. Denne fundamentale sandhed er kernen indenfor den buddhistiske erkendelse, og igennem 2500- år har buddhismen levet op til denne talemåde ved vedvarende at tilpasse sig ændrede forhold gennem tid og sted (Coleman 1999:91). I vor samtid skaber globaliserings-processer helt nye betingelser for relationer på nationalt, regionalt og lokalt niveau. Disse ændringer medvirker til, at lokal viden og organisation genskabes i interaktion med en bredere kontekst (Long 1996:42). Med tibetansk buddhisme som et fremtrædende aspekt har eksiltibetanere igennem de seneste årtier formået at skabe en global opmærksomhed omkring tibetansk kultur og tibetanske forhold. Historiske beretninger om buddhistiske nationer har traditionelt en tendens til at handle om grundlæggelsen af klostre, og også i buddhistiske tekster nævnes det, at uden munke kan der ikke være buddhisme (Lopez 1998:173). Dette synspunkt blev enstemmigt bekræftet af mine informanter: *“tilstedeværelsen af klostre og munke er essentiel i en bevarelse af tibetansk buddhisme.”* Hvorfor er det da så vigtigt for tibetanere at bevare tibetansk buddhisme? En tibetaner i Boudhanath besvarer dette spørgsmål således: *“The only identity left with us is our religion, it is our culture. We have a unique culture, and if we throw away the monastic culture or if we think negative about it, then we don’t have much.”* Udgangspunktet for dette speciale er et antropologisk feltarbejde omkring en tibetansk buddhistisk klosterinstitution i Boudhanath, Nepal, hvor munkene siden 1987 har deltaget i sekulær skolegang uden for klosteret. Denne uddannelsesstrategi viser en markant drejning fra den oprindelige monastiske uddannelse inden for de tibetanske klosterinstitutioner. Jeg vil argumentere for, at set i lyset af en tiltagende globalisering er et samspil mellem sekulær og monastisk uddannelse af munke af signifikant betydning for en kontinuitet og global spredning af den tibetansk-buddhistiske klostertradition i eksil og dermed for bibeholdelsen af tibetansk kultur i almindelighed.

## 1.1 Tibetanere i eksil

Ved den kinesiske magtovertagelse i Tibet i 1959 flygtede den 14. Dalai Lama samt tusinder af tibetanere, og i dag menes der at bo omkring 100.000 eksiltibetanere i Indien, 15.000 i Nepal, 1.500 i Bhutan og 13-15.000 i mindre grupper i hovedsagelig USA, Canada og Europa (Tibetan Government 1996, Powers 1995:177). I Tibet (før- 1959) var der ikke tradition for, at den almindelige lægbefolkning gik i skole (Goldstein 1989). Den fåtallige aristokratiske elite blev uddannet hjemme eller på privatskoler i Lhasa og arbejdede ofte som embedsmænd for regeringen. Munke skulle kunne læse og skrive for at studere buddhistisk filosofi, og det skønnes, at omkring 1950'erne var 15-20 % af den mandlige befolkning munke på de op mod 6.000 klostre (Goldstein 1989:5, Powers 1995:204). Derved havde de mange buddhistiske klostre en dominerende rolle i uddannelse, som var i nøje overensstemmelse med den buddhistiske tradition. Samtidig var det kutyme, at forældre sendte én søn i kloster; dels af religiøs overbevisning, dels som en kulturelt acceptabel måde at reducere familiens størrelse, eller for at indfri et løfte til en 'guddom' (Goldstein 1989:21). Selvom tibetansk buddhistiske klostre er meget traditionsbundne, gennemgår de alligevel forandringer, som kan relateres til sociale og kulturelle ændringer i lokalsamfundet. Den mest iøjnefaldende ændring ses indenfor formidling af viden.

Den nuværende Dalai Lama pointerer, at hvor det tidligere var klostrene i Tibet, der formidlede uddannelse og kulturelle værdier, er denne rolle nu blevet overtaget af moderne skoler, men stadig er det vigtigt, at grundlæggende buddhistiske principper og værdier inkluderes i skolernes curriculum (Dalai Lama 1995). I udviklingsplan II for perioden 1994-2000, forfattet af den centrale administration i den tibetanske eksilregering i Dharamsala, Indien, opfordres der til, at yngre munke og nonner lærer engelsk og beskæftiger sig med moderne akademiske emner:

*"This will allow Tibetan scholars not only to place their knowledge of Buddhism in the present context, but to communicate it to interested people, both Buddhist and non-Buddhist, from around the world. In order to maintain a balance between traditional and modern education, the study of mathematics, science and English, Tibetan grammar and history are introduced at the secondary level in the monastic schools. In this way the students acquire a solid foundation in these subjects before embarking on the difficult and demanding curriculum of their full monastic studies."* (Planning Council 1994:52).

At den tibetanske eksilregering støtter munke i at lære moderne sekulære emner er ikke ensbetydende med, at alle tibetanske klostre i eksil har efterfulgt forslaget. Det er først

inden for det seneste årti, at det er blevet mere almen praksis, at munke i de tibetansk buddhistiske klostre i Indien og Nepal, udover undervisning i Tibets historie og tibetansk grammatik, også undervises i engelsk, matematik, naturvidenskab og historie. Det falder ikke inden for dette speciales ramme at belyse skoleforhold for tibetanere i Tibet eller andre grupper af eksiltibetanere i lande udenfor Nepal.

Fokus for mit feltarbejde er et tibetansk buddhistisk kloster, Thrangu Tashi Choling klosteret<sup>1</sup> (herefter kaldet Tashi klosteret) (se foto A), som blev bygget i 1981 og er beliggende i Boudhanath, som er en forstad til hovedstaden Kathmandu i Nepal. Tashi klosteret adskiller sig fra andre tibetanske klostre ved at 77 af Tashi klosterets unge munke i alderen fra 7-17 år, sammen med omkring 157 lægbørn af begge køn, er elever på klosterets sekulære dag- og kostskole, Shree Mangal Dvip Boarding High School<sup>2</sup> (herefter kaldet Mangal skolen). Mangal skolen blev etableret i 1987 af klosterets abbed, Thrangu Lodro Rinpoche<sup>3</sup> (herefter kaldet Lodro Rinpoche). Klosterets oprindelige formål med skolen var, at Tashi klosterets munke fik adgang til undervisning i sekulære emner, og at denne undervisning blev baseret på tibetansk kultur og sprog samt givet i en buddhistisk 'ånd'. Munke er en forudsætning for, at et kloster kan fungere. Der er i dag en stigende tendens til, at eksiltibetanere i Nepal indskrives deres børn i de tibetanske skoler. Samtidig kræver nepalesisk lovgivning, at flygtninge fra Tibet sendes videre til Dharamsala i Indien. Det er derfor ikke tilfældigt, at op mod 80 % af munkene i Tashi klosteret kommer fra de nordligste regioner i det nepalesiske Himalaya område. Øvrige institutioner med tilknytning til Tashi klosteret er et nonnekloster i Swahambunath, et Shedra (*bshad grwa*)<sup>4</sup> uddannelseskollegium i højere buddhistisk filosofi og et tre års tilbagetrækningssted Drupkhang (*sgrub khang*)<sup>5</sup> for munke i Namo Buddha, som er beliggende nær Dhulikhel øst for Kathmandu (se kort C), et kloster i Sarnath, Nordindien samt et omfattende globalt netværk af buddhistiske centre. Det er gennem dette globale netværk, at Tashi klosteret i

---

<sup>1</sup> Tashi klosteret følger Kadgyu linien/skolen. I eksil findes der i den tibetanske buddhisme forskellige linier/skoler: Nyingma, Kadgyu, Sakya, Geluk og Bön (se også 4.2.3, 5.3.1 og 5.3.2).

<sup>2</sup> Ifølge mine oplysninger er Mangal skolen den eneste skole i Nepal, hvor munke (i 1999) undervises fuldstændig ligestillet med lægbørn af begge køn. Pullahari klosteret i Kathmandu området har oprettet en sekulær skole i Kalimpong i Indien, hvor dets munke undervises sammen med lægbørn.

<sup>3</sup> Rinpoche er en titel, som gives til personer, der af tibetanere anses for at være en bodhisattva (se 4.2). En Rinpoche er som regel også en Tulku (se 4.2.2).

<sup>4</sup> Tibetanske ord er sat i (*kursiv skrifttype*) og er transskriberet efter Wylies system (Wylie 1959). Velkendte sanskritord er ikke oversat, men i stedet markeret med (*abadi skrifttype*).

<sup>5</sup> En Drupkhang (*sgrub khang*) er et afsides sted, hvor munke eller andre buddhistiske praktiserende tilbringer tre år, tre måneder og tre dage. I denne tilbagetrækning gennemgås et på forhånd nøje tilrettelagt program i udførelsen af ritualer og meditations praksis.

overvejende grad kan finansiere sine projekter i Nepal og Indien. I en udveksling på et globalt plan er det tillige tibetanske munke, som gennem vestlige buddhistiske centre og vestlige akademiske kredse fører den buddhistiske filosofiske tradition videre i et vestligt forum. Et globaliseringsaspekt af tibetansk buddhisme synes derved at forbinde klostre i Nepal til buddhistiske centre forskellige steder i verden og omvendt.

## 1.2 Problemformulering og hypotese

Inden for en buddhistisk verdensopfattelse anses en munks uddannelse som en forberedelse til næste liv, hvorimod sekulær skolegang anses for kun at gavne den enkelte person i dette liv. Monastisk og sekulær uddannelse repræsenterer derved to forskellige verdens- og livsopfattelser. Sekulær viden anses som en ressource med finansielt potentiale. I Nepal vinder sekularisering mere og mere indpas i lokalbefolkningen, og skolegang og indlæring af engelsk betragtes som en adgangsбилет til den moderne urbane verden (Liechty 1998). Min undersøgelse koncentrerer sig derfor om følgende spørgsmål:

*Hvilken betydning har det på lokalt plan, at man i Tashi klosteret kombinerer munkenes monastiske uddannelse med en indføring i sekulær skoleviden, og på hvilken måde kan det have indflydelse i et globalt forum?*

Mange eksiltibetanere har over for mig givet udtryk for ønsket om, at tibetansk klostertradition skal videreføres. Ældre tibetanske munke i klostrene vil forsvinde med tiden, og uden nye unge munke vil klostrene ikke kunne overleve. Hvis de tibetanske klostre ikke skal forsvinde, må det nødvendigvis være attraktivt at være munk. Det er derved min hypotese, at: ”fordi Tashi klosteret med en urban beliggenhed er en del af det moderne samfund, og fordi klosteret finansielt set er baseret på sit globale netværk, så har sekulær uddannelse af munke betydning for en videreførelse af klosteret.” Formålet med dette speciale er at belyse, hvordan en kombination af to forskellige videns- og verdensopfattelser: moderne sekulær skolegang og traditionel tibetansk monastisk viden, kan give grobund for gensidig inspiration og positiv udveksling af kulturel viden og værdier.



### 1.3 Teoretisk og analytisk ramme

I en analyse omkring betydningen af Tashi klosterets uddannelsesstrategi, samt for klosterets funktion og videreførelse, vil jeg hovedsagelig anvende Bourdieus (1986) begreber om *kapital* og dens akkumulation med efterfølgende virkning. Som foreslået af Bourdieu vil jeg benytte disse begreber som et 'tænkeværktøj' og ikke som en statisk teori (Wacquant 1996:40). Bourdieu (1986) forklarer kapital som et potentiale, der er indskrevet i objektive eller subjektive strukturer, hvis princip er underlagt de iboende regelsæt indenfor den sociale verden. Kapital er en potentiel kapacitet til at udvikle profit, som i et tidsrum reproducerer sig selv i identiske eller udvidede former. Afhængigt af omstændighederne kan kapital fremtræde i tre forskellige former: som *økonomisk kapital*, der er umiddelbar og direkte konvertibel til penge og som kan institutionaliseres i form af ejendomsret; som *kulturel kapital*, der kan institutionaliseres i form af uddannelseskvalifikationer; og som *social kapital*, der udgøres af sociale forpligtelser eller kontakter, der kan institutionaliseres i form af en titel eller nobilitet. Forskellige former for kapital kan ændres indbyrdes, og en hvilken som helst egenskab kan konstituere sig som en *symbolsk kapital* (Bourdieu 1986). Ud fra denne begrebsverden vil jeg analysere, hvordan munkenes skolegang på Mangal skolen og de ceremonielle ritualer udført af munkene i Tashi klosteret kan indeholde værdifuld kulturel, social og symbolsk kapital for Tashi klosteret.

Handlemåder blandt befolkningsgrupper med et buddhistisk tilhørsforhold i Boudhanath er i stor grad baseret på det etiske moralbegreb, der inden for tibetansk buddhistisk filosofi kendes som 'opsamling af fortjeneste' (*bsod nams kyi tshogs*); et begreb som tibetologen Lopez på Bourdieu'sk vis kalder for 'karmisk kapital' (jf. Lopez 1998:174). Ifølge Bourdieu (1997a) kan enhver egenskab (kapitalform) konstituere sig som symbolsk kapital. Det sker, når den genkendes og anerkendes af nogle sociale agenter, som tillægger den værdi (Bourdieu 1997a:115). På denne måde kan social anerkendelse, der ifølge buddhistisk etik er opnået ved fortjeneste, anses som social og symbolsk kapital, og derved kan begrebet 'opsamling af fortjeneste' anses som overensstemmende med en Bourdieu'sk teori om forskellige slags kapital. Det er inden for denne forståelsesramme, at jeg vil benytte en buddhistisk moraletik om 'opsamling af fortjeneste' til at forstå og analysere munkenes og lokalbefolkningens handlinger. Begreberne 'opsamling af fortjeneste' og 'karmisk kapital' vil blive yderligere forklaret i afsnit 4.2.1.

Derudover vil jeg analytisk støtte mig til Bourdieus begreber om forholdet mellem *felt* og *habitus*. En kapital eksisterer og fungerer kun i relation til et felt (Bourdieu & Wacquant 1996:89). Bourdieu forklarer, at et felt defineres ud fra en specifik autoritet, indsats og interesse, som opretholder og karakteriserer feltet (Bourdieu 1997b). Grænserne for et felt ligger der, hvor feltets effekt ophører (Bourdieu & Wacquant 1996:88). Alle de folk, der er involveret i et felt, har et vist antal grundlæggende interesser til fælles. For at et felt skal kunne fungere, er det en forudsætning, at der findes indsatser, det er værd at spille om, og at der findes folk, som vil spille med, og som er udstyret med den habitus, der indebærer en anerkendelse af spillets immanente love (Bourdieu 1997b:117-8). Bourdieu forklarer sin brug af habitus som en deltager i et spil: man kan have sans for et spil, som en praksis orienteret proces eller refleksion ud fra allerede erhvervede dispositioner. Strategier, der er indskrevet i habitus, er ikke rettet mod et eller andet bevidst og bestemt projekt, men udtrykker en generel forståelse af det spil, der foregår i feltet (Bourdieu & Wacquant 1996:114). Bourdieu er blevet kritiseret for, at hans reproduktionsteori er for skematisk og deterministisk, samt for at hans udlægning af begrebet habitus lægger for stor vægt på strategi (Levinson & Holland 1996:7, Bourdieu & Wacquant 1996:114). Bourdieu pointerer imidlertid, at habitus besidder kreativitet og opfindsomhed, men altid inden for grænserne af et bestemt sæt strukturer (Bourdieu & Wacquant 1996:30). Habitus sætter sig ikke igennem som en regel eller en rationel beregningsdom (Bourdieu 1997a:228).

Et felt er netop karakteriseret ved bevægelse og foranderlighed (Bourdieu & Wacquant 1996:90). Jeg har valgt at karakterisere Tashi klosteret, Mangal skolen og det omkringliggende område i Boudhanath som det umiddelbare sociale felt, men det sociale felt skal nødvendigvis også udvides til at inkludere den meget væsentlige og omfattende globale interaktion, som finder sted mellem Tashi klosteret i Nepal og dets buddhistiske centre forskellige steder i verden. Aktører handler i feltet og er aktive deltagere i interaktioner, forhandlinger og sociale kampe (Long 1992, 1996, Giddens [1984] 1999:5-14). Som aktører vil jeg indbefatte alle befolkningsgrupper, der har en tilknytning til tibetansk kultur og buddhisme: nepalesere, eksiltibetanere, vestlige buddhistisk praktiserende samt andre vesterlændinge, der interagerer med Tashi klosteret.

Levinson & Holland fremhæver, at uddannelse finder sted inden for forskellige kulturelle kontekster og ikke udelukkende gennem skolegang (Levinson & Holland 1996:21). Om 'den kulturelle formning af en uddannet person' forklarer Levinson & Holland, at 'kulturel

formning bidrager med en forståelse af, hvordan aktører handler under stærkt strukturerede rammer, f.eks. som på skoler. Der findes også andre 'kulturelt formede personer', for eksempel andre steder udenfor skolen som på gaden, i hjemmet, hos familien eller andre steder (op.cit.:15). Ambivalensen ved et begreb som 'den kulturelle formning af en uddannet person' indeholder en dialektik mellem struktur og 'agency': "*For while the educated person is culturally produced in definite sites, the educated person also culturally produces cultural forms*" (Levinson & Holland 1996:14). Levinson og Holland påpeger, at de benytter dette begreb for at vise, hvordan mennesker på en kreativ måde optager rummet inden for uddannelse og skolegang (ibid.).

#### 1.4 Min position i feltarbejdet

Mit feltarbejde fandt sted fra ultimo januar til medio maj 1999. Min personlige interesse for at udføre antropologisk feltarbejde blandt eksiltibetanere i Nepal skyldes, at jeg i perioden 1979 - 1991 boede i Indien og Nepal, kun afbrudt af kortere ophold i Danmark. Under mine tidligere ophold i Nepal boede jeg i Boudhanath, hvor jeg studerede tibetansk sprog, buddhistisk filosofi og samtidig praktiserede tibetansk buddhisme. Derved er Kathmandu og Boudhanath området særdeles velkendt for mig; jeg taler og læser tibetansk i et vist omfang og har kendskab til tibetansk kultur og levevis. I perioden 1986-89 boede jeg på et lejet værelse på Mangal skolen. Jeg har således over en årrække kunnet følge udviklingen på Mangal skolen og i hele Boudhanath området, og jeg har i mit feltarbejde kunnet trække på mange venskaber, som jeg har knyttet under tidligere ophold. I 1997 blev jeg Bachelor i Tibetansk på Københavns Universitet, og kombineret med antropologistudiet var min akademiske baggrund medvirkende til, at jeg under mit feltarbejde har været i stand til at perspektivere mine tidligere empiriske erfaringer. Med denne baggrund fremstod jeg overfor mine informanter ikke som den evigt spørgende antropolog, men snarere som en udlænding (indji) der er bekendt med lokale normer.

#### 1.5 Feltarbejdet

Mangal skolens administrative leder er svoger til Lodro Rinpoche, og derfor har denne familie en højt anset social position. Familien bor på Mangal skolen, og da jeg har været en nær ven af familien siden 1979, kunne jeg undtagelsesvis få tilladelse til at flytte ind på et af skolens værelser. Derved var jeg i stand til at følge med i skolens daglige liv og blive

bekendt med skolens fastboende lærere. Jeg indtog de fleste af mine måltider sammen med den tibetanske familie og (over)hørte dagligt et væld af oplysninger om lokale forhold og hændelser. I marts tilbragte jeg en uge i Namo Buddha, hvor jeg foretog deltagerobservation samt interview med de tilstedeværende munke. Jeg deltog i nogle af munkenes rituelle ceremonier (puja), og jeg indtog alle mine måltider sammen med munkene, både munke som studerer højere buddhistiske filosofi på stedets Shedra kollegium samt munke, der var i tre års Drupkhang. Derved havde jeg god lejlighed til at tale med de af munkene, som gerne ville snakke, hvilket var exceptionelt, fordi munke i tilbagetrækning normalt ikke har tilladelse til at tale med andre. Siden størstedelen af børnene fra Tashi klosteret og Mangal skolen kommer fra de nordlige Himalaya regioner i Nepal, valgte jeg i april måned at tage en uge til Jomson regionen for at iagttage lokal levevis og skoleforhold. Jomson er beliggende i 3.000-3.800 m højde nordvest for Pokhara i den sydlige del af Mustang (kaldt Lo på tibetansk) (se kort B). Det tager 4-6 dage at gå fra Pokhara til Jomson, men man kan flyve dertil på blot 20 min. En stor del af befolkningen i Mustang (Lo) regionen er etniske tibetanere, og heldigvis for mig var lokalbefolkningens tibetanske dialekt meget let forståelig.

Efter 12 ugers ophold på Mangal skolen flyttede jeg hen til en britisk kvindelig antropolog i en lejlighed beliggende i umiddelbar nærhed af den store Boudhanath Stupa. Ved at bo hos en fastboende vestlig person fik jeg kontakt til forskere og andre vesterlændinge, som gav mig forskellige gode råd. Retrospektivt indser jeg, at 6-8 ugers ophold på Mangal skolen ville have været tilstrækkeligt til at opnå indsigt i skolens forhold. Lokalt bliver man identificeret med hvor og med hvem man bor. Selvom mit tætte forhold til den tibetanske familie på Mangal skolen bragte mig mange informationer, så begrænsede det også i nogle tilfælde mine antropologiske undersøgelser, idet det samtidig skabte afstand til nogle af munkene og skoleeleverne og ikke mindst til lærerne, som viste sig at være utilfredse med skolens ledelse. Dette turde de selvfølgelig først fortælle mig, efter jeg var flyttet derfra. Ved at flytte fra Mangal skolen fik jeg lidt distance til mit 'feltområde' og specielt var jeg mere frit stillet til at gå ud om aftenen, og ikke, som på skolen, at være afhængig af en 'portvagt' til at lukke mig ind efter kl. otte om aftenen.

## 1.6 Metoder

Min antropologiske metode var overvejende deltagerobservation og interview. Mine bandede interview var forholdsvis tilrettelagte, men størstedelen af mine interview foregik som løst strukturerede interview, under hvilke jeg skrev stikord i en lille notesbog. Ud fra disse stikord kunne jeg lidt senere forholdsvis let rekonstruere samtalen. Ofte udnyttede jeg ventetiden på en restaurant til at uddybe disse noter, og denne metode syntes jeg var meget effektiv. Jeg prøvede i begyndelsen at skrive notater, når jeg sad i den tibetanske families køkken på Mangal skolen, men det holdt jeg op med, fordi det fik familien til at føle sig overvåget. Da jeg gennem mine tidligere ophold i Nepal har kendskab til tibetansk buddhisme og til områdets empiriske forhold, behøvede jeg kun i ringe grad at notere de mere beskrivende data. Derved var jeg på forhånd bekendt med alle mine informanternes referencer til andre filosofiske skoler og uddannelser, rituelle ceremonier og kulturelle forhold i almindelighed. Dette kunne selvfølgelig ikke undgå at afspejle sig i mine interviews og viste sig at være en enorm fordel. Min baggrundsviden åbnede for 'talestrømmen' hos mange informanter, og hvis jeg for eksempel stillede 'uvidende' spørgsmål, blev jeg rettet med: *"hvordan kan du spørge så dumt, når vi ved, at du ved bedre."* Derfor har jeg i dette speciale i nogen grad nævnt empiriske oplysninger uden kildehenvisning, idet jeg har anvendt mine egne empiriske erfaringer og iagttagelser fra tidligere ophold blandt eksiltibetanere i Indien og Nepal.

### 1.6.1 På Mangal skolen og Tashi klosteret

På Mangal skolen lærer eleverne engelsk helt fra børnehaveklasse, og de kan allerede fra tredje klasse tale et rimeligt engelsk. Da jeg selv taler dagligdags tibetansk, var jeg generelt sprogligt uafhængig, undtagen under interviews med autoritære personer, som talte et mere avanceret og elegant tibetansk. I disse tilfælde benyttede jeg en oversætter: enten lokale tibetanske oversættere eller vestlige personer, som havde status og erfaring som oversættere. På Mangal skolen talte jeg med lærere og fortrinsvis kostskoleelever, eftersom jeg ikke havde ret megen kontakt med dagskoleelever. Jeg talte med 'skolemunkene' og de ældre munke i Tashi klosteret. De meget få ældre tibetanske munke i Tashi klosteret viste sig at være vanskelige at interviewe, og deres høflige svar forekom at være indlærte og noget ensrettede. Spørgsmål om klosteret blev altid besvaret meget positivt, også når jeg spurgte, hvad de syntes om, at unge munke nu gennemgår en sekulær uddannelse. Af loyalitet overfor klosterets ledende Lama, Rinpoche, vil mange munke aldrig komme med

kritiske kommentarer om klosterets interne anliggender. De fleste munke udtalte, at alt hvad Rinpoche gør er rigtigt godt.<sup>6</sup> Jeg talte desuden med andre munke på flere af de tibetanske klostre i Boudhanath og Swahambunath. Blandt læg eksiltibetanere talte jeg med både 'gamle' og nye bekendtskaber. På grund af den stærkt tiltagende vestlig-tibetansk interaktion som finder sted, har jeg fundet det interessant også at indrage udtalelser og synspunkter fra vestlige personer, som gennem mange år har et direkte personligt kendskab til tibetansk buddhisme og eksiltibetanere. Jeg var ret selektiv i min udvælgelse af informanter til 'bånd' interviews, fordi jeg meget hurtigt erfarede, at formelle 'bånd' interviews kun var hensigtsmæssige, hvis den udspurgte person var selvsikker og følte en autoritet til at udtale sig. Derfor kunne det faglige udbytte af et interview ofte blive langt højere ved blot at sidde diskret med en lille notesbog eller i nogle tilfælde helt uden. For eksempel udførte jeg 'bånd' interviews med en af skolens lærere, men da jeg senere gennemlæste mine notater fra vores uformelle samtaler, viste det sig, at disse oplysninger var langt mere uddybende. Med hensyn til 'løs snak' så benyttede jeg enhver lejlighed, som bød sig.

En stor del af både munkenes og skoleelevernes forældre bor udenfor Kathmandu, og eftersom Mangal skolens ledelse ikke var interesseret i, at jeg kontaktede de lokale skolebørns forældre, opgav jeg hurtigt min oprindelige tanke om at lave en 'forældre fokusgruppe'. Min kontakt med de lokale forældre fandt derfor sted på meget uformel vis, for eksempel under Mani Drupchen ceremonien (se 4.2.3) på Mangal skolen eller uden for skolen, når børnehaveklassebørnene blev hentet om eftermiddagen. Her var mit kendskab til det tibetanske sprog en stor fordel, da en stor del af forældrene ikke talte engelsk. For at undersøge de yngre munkes regionale baggrund, alder, munkestatus og familieforhold udarbejdede jeg et spørgeskema, som jeg selv udfyldte ved at interviewe munkene på 'samlebånd'. Dette kunne lade sig gøre, fordi klosterets abbed bad en af de ældre munke om at hjælpe mig. Denne munk sammenkaldte alle de yngre munke, som stillede op foran mig i en samlet gruppe. Med denne metode kunne jeg i løbet af blot 1 time over to eftermiddage udspørge og indsamle data om 136 munke (se 3.2). Oplysninger om de sponsorerede kostelever fik jeg fra arkiver ved en af de frivillige vestlige 'fundraisere'. For at have et sammenligningsgrundlag mellem klostrene har jeg også udført lidt feltarbejde på

---

<sup>6</sup> Denne tendens er modsat de store tibetanske klosterinstitutioner i Sydindien, hvor der med over 3.000 munke er flere Rinpoche tilstede. På nogle af disse store klostre er det ikke ualmindeligt, at de ledende Rinpoche bliver stærkt kritiseret af klosterets munke (Airaksinen 1999).

Pullahari klosteret, som er beliggende ca. 6-8 km. nord for Boudhanath (se appendiks C). Jeg har valgt dette kloster, fordi det har etableret en sekulær skole i Kalimpong, Indien, hvor nogle af klosterets unge munke deltager i undervisningen sammen med lægbørn af begge køn.

### 1.6.2 I Kathmandu området

Undtaget enkelte personer har næsten alle mine informater ønsket at være anonyme og er derfor i specialet nævnt med pseudonym. Dette kan skyldes, at mange tibetanere generelt er mistroiske, dels pga. de forskellige interne tibetanske kontroverser i det seneste årti (16. Karmapa og Shugden),<sup>7</sup> men nogle personer ønskede givetvis ikke at træde frem, fordi de for eksempel opholdt sig i Nepal uden visum. Derudover kontaktede jeg forskellige organisationer i Kathmandu: UNHCR samt 'The Tibetan Refugee Center', som er beliggende i Swahambunath. Jeg fik mange nyttige oplysninger fra den tibetanske sekretær på Gadhen Khangsar, 'Office of Tibet', som repræsenterer den tibetanske eksilregering i Nepal. På CERID, Tribhuvan universitetets afdeling for uddannelse, fandt jeg publikationer om uddannelse i Nepal. Derimod havde jeg ikke meget nytte af at kontakte UNICEF og UNESCO. Jeg besøgte flere af de tibetanske skoler og klostre i Kathmandu området, og en del af de offentlige dagskoler samt private dag- og kostskoler i Boudhanath. Når jeg nævner betegnelsen klostre henfører det til tibetansk buddhistiske klosterinstitutioner.

## 1.7 Kapiteloversigt

Kapitel 2, *Boudhanath, et buddhistisk område – i nationalstaten Nepal*, er en beskrivelse af Boudhanath og Boudhanath Stupa. Med geografiske, historiske og politiske data om landet Nepal danner kapitlet baggrund for en forståelse af de multietniske forhold i Nepal, samt for en tiltagende urban migration, som i overvejende grad skyldes de fattige socio-økonomiske forhold i det nordlige nepalesiske Himalayaområde. Kapitel 3, *Tashi klosterets munke og nonner*. Dette kapitlet er en præsentation af Tashi klosteret, dets strategi for

---

<sup>7</sup> Karmapa er overhoved for Karma Kadyupa skolen indenfor tibetansk buddhisme. Ifølge tibetansk buddhisme reinkarnerer anerkendte Lamaer, og efter den 16. Karmapas død i 1981, er der opstået et kontrovers, hvor to kandidater (i henholdsvis 1992 og 1994) gør krav på titlen som den 17. Karmapa (jf. Holmes 1995, Gearing 2000). Kontroversen omkring guddommen Shugden omhandler en kritik af den nuværende Dalai Lama, fordi han fraråder tibetanerne at dyrke denne guddom (Dreyfus 1999, Lopez 1998:188-196).

at rekruttere munke og hvordan mange munke senere forlader klosteret. Et behov for sekulær viden er ikke blot relevant for munke, også nonner deltager i undervisningen på de sekulære skoler. Kapitel 4, *Buddhisme og optjening af fortjeneste*, efter en kort gennemgang af buddhismen redegøres for, hvordan buddhistiske moralbegreber om 'opsamling af fortjeneste' eller 'karmisk kapital' er retningsgivende for folk med buddhistisk tilhørsforhold. Kapitel 5, *Uddannelsesmuligheder i Nepal*. Bourdieu's begreber om forskellige former for kapital udgør en central del af specialets analytiske ramme. I dette kapitel fokuseres på den ikke-officielt anerkendte monastiske uddannelse for munke, som indeholder socialt anerkendt kulturel og symbolsk kapital, mens sekulær skolegang derimod har en relevant potentiel ressource: med en officielt anerkendt kulturel kapital giver den adgang til social mobilitet inden for den moderne urbane verden. Gennem en sammenligning af de forskellige former for uddannelse diskuteres lokalbefolkningens brug og opfattelse af disse to skolesystemer. Kapitel 6, *Mangal skolens og Tashi klosterets funktion og betydning i en lokal kontekst*. Baseret på lokale forhold i Mangal skolen påpeges det, hvordan højlandsnepalesiske munke og lægbørn handler forskelligt under de givne omstændigheder. Også forældre har forskellig prioritering og opfattelse af skolegang og uddannelsesinstitutioner til deres børn: vestlig indflydelse og engelsk undervisning opfattes både som nyttig viden og som en trussel mod eksistensen af tibetansk kultur. Kapitel 7, *Tibetansk buddhisme set i et globalt perspektiv*. Gennem Tashi klosterets globale netværk hentes finansiel støtte, som i stor grad bruges til køb af land og etablering af flere klostre. En ambition om at videreføre tibetansk buddhisme og filosofi i vesten sker paradoksalt nok hovedsagelig gennem lægfolk, og det kan derved diskuteres, hvorvidt en videreførelse af tibetansk buddhisme er afhængig af tilstedeværelsen af den traditionelle klostertradition. Kapitel 8, *Konklusion*, er en opsummerende analyse.



## Kapitel 2

### 2. Boudhanath, et buddhistisk område – i nationalstaten Nepal

Boudhanath Stupa har igennem århundreder været et af de vigtigste pilgrimssteder for alle buddhister i Himalaya regionen. Den mytologiske historie for Boudhanath Stupa, forbindes af tibetanere med buddhismens indførelse i Tibet i det 8. årh., og dette er en vigtig årsag til, at mange eksiltibetanere har bosat sig i dette område. Boudhanath danner den lokale ramme for Tashi klosteret, men hvilke nationale forhold skal tibetanere i eksil tilpasse sig og leve i overensstemmelse med? Hvilke socio-økonomiske og geografiske forhold i Nepal har betydning for, at nogle forældre vælger at lade deres barn indskrive som munk eller nonne i et tibetansk kloster? For at kunne belyse disse spørgsmål vil jeg kort beskrive det buddhistiske område i Boudhanath samt de geografiske, historiske og politiske forhold i Nepal.

#### 2.1 Betydningen af stupa

I ældre indisk præbuddhist tradition var en stupa oprindeligt en begravelseshøj bygget af jord (Hutt 1994:54). En stupa er i dag udelukkende et buddhistisk monument, selvom det i Kathmandu ofte ses, at den er omringet af monumenter for hindu guddomme. En stupa repræsenterer Buddhas oplyste sind, og den anses som et udtryk for en konkret manifestation af buddhismen i et område (Powers 1995:212). En stupa fungerer som et vigtigt samlingssted for det religiøse fællesskab i tibetanske samfund, og yderligere er den det centrale fokus for en buddhistisk 'tro og ærbødigheds aktivitet' (*mos gus*). En stupa anses også for at have en 'ønske-opfyldende' kraft, og dermed har en stupa en essentiel rolle i opfattelse af processen med at indsamle fortjeneste (*bsod nams*) (se 4.2.1):

*“The three stupas, every connection with which has meaning - through the merits of bringing offerings devotedly to them and circumambulating them, all evil deeds, sins and obscurations of myself and others, having totally been purified, may the state of liberation, the excellent fruit of enlightenment, soon be reached!”*  
‘Jigs-bral Ye-shes rdo-rje’ (1904-1987). (Ehrhard 1991:13)

De tre vigtigste buddhistiske pilgrimssteder i Kathmandu dalen er for tibetanerne de tre stupaer: Chorten Phagpa Shing Kun (*'phags pa shing kun*) beliggende i Swahambunath ca. 3 km. vest for Kathmandu, Chorten Jarung Khasor (*bya rung kha shor*) i Boudhanath ca. 7 km. øst for Kathmandu og Chorten Tagmo Luchen (*stag mo lus byin*) beliggende i Namu Buddha nær Dhulikhel ca. 30 km. øst for Kathmandu (se kort C). Disse tre steder er samtidig beliggenhed for; Tashi klosteret i Boudhanath, dets tilknyttede nonnekloster i Swahambunath og dets tilknyttede Shedra kollegium og Drupkhang 3 års tilbagetrækning i Namu Buddha.

## 2.2 Boudhanath Stupa

Boudhanath Stupa blev bygget i det 5. årh., og med en højde af 36 m og en diameter på over 100 m er den en af de største stupaer i verden (se forsidefoto) (Skilton 1994:195). Tidligere var handelsruterne fra Kathmandu til Vest- og Centraltibet åbne, og både handelsfolk og pilgrimme rejste til Boudhanath Stupa, som anses for at være en af Kathmandu dalens allerhelligste steder (Dowman [1973] 1993:1, Slusser 1982:290). Den tibetanske tilknytning til Boudhanath Stupa daterer sig tilbage til det 13. årh. (Hutt 1994:170). En tibetansk legende omkring Boudhanath Stupa henfører til bygningen af Samye (*bsam yas*), det første og ældste kloster i Tibet (etableret i ca.779) (Ehrhard 1991:5, Slusser 1982:277). Ifølge legenden gav den nepalesiske konge en kvinde tilladelse til at bygge en stupa (Dowman [1973] 1993:5). Ved fortjenesten (*bsod nams*) af at bygge denne stupa opnåede kvinden Buddha tilstanden og manifesterede sig som en beskytter af den buddhistiske doktrin. Hendes fire sønner blev i kraft af en 'ønskebøn' (*monlam*) genfødt som de vigtigste aktører i dramaet ved indføringen af den buddhistiske doktrin i Tibet i år ca. 779: som Shantarakshita (første abbed i Samye klosteret), som den store tantriske mester Guru Rinpoche (som blev inviteret til Tibet for at hjælpe med at bygge Samye klosteret), som den buddhistiske konge Trisong Detsen (som iværksatte bygningen af Samye klosteret), og som en af Trisong Detsens ministre (Dowman [1973] 1993:5, Ricard 1994, Ehrhard 1991). Udfra ikonografisk materiale er Boudhanath Stupa i det 19. årh. afbildet som et isoleret monument kun omgivet af enkelte huse (Ehrhard 1991). Boudhanath Stupa blev muligvis restaureret af tilrejsende tibetanere med Gyantse Stupa i Vesttibet som forbillede, men i de sidste årtier er Boudhanath Stupa næsten udelukkende blevet vedligeholdt af tibetanere eller af bhotia højlandsnepalesere (se 2.3.2), som praktiserer en tibetansk form for buddhisme (Slusser 1982:278, Hutt 1994:170).

### 2.3 Boudhanath

Den første etablerede buddhistiske institution eller kloster i Boudhanath menes at være etableret i 1859 af Chini Lama, en lama fra Kina (Dowman [1973] 1993:16, Jest 1989:434). Efter den kinesiske magtovertagelse af Tibet i 1959, hvor mange tibetanere flygtede til Indien og Nepal, var det naturligt for tibetanerne at bosætte sig omkring Boudhanath Stupa. Af Kathmandu dalens mange landsbyer kan Boudhanath efterhånden snarere betegnes som en storbyforstad end en landsby. Fra den nu meget trafikerede vej fra Kathmandu fører en smal passage op til den store Boudhanath Stupa, *Chorten Jarung Khashor*, som er samlingssted for lokalbefolkningen i Boudhanath. Denne passage markerer indgangen til en buddhistisk og anderledes sfære, end man ellers oplever i den øvrige del af storbyen Kathmandu. Den store Boudhanath Stupa omkredses fra tidlig morgen til sen aften af lokalbefolkningen samt andre praktiserende buddhister, der som religiøs praksis går rundt om stupa monumentet (*skor ra*), mens de med en rosenkrans (*phreng ba*) i hånden tæller 'mantra' (se 4.2.3) og samtidig udveksler lokal sladder med forbipasserende. Rundt omkring stupaen er der ophængt bedeflag<sup>8</sup> (*rlung rta*), luften er ofte tæt af røgelse, og i de tilstødende tempelrum eller på borde nedenfor står tændte smør- eller olielamper. Dette er ofringer til stupaen fra hengivne buddhister, der udtrykker ærbødighed over for dette hellige pilgrimssted, hvilket samtidig for giveren indebærer en opsamling af god karmisk fortjeneste.

Den tiltagende bymigration har ændret Boudhanath til en hurtigt voksende forstad til Kathmandu. Derudover fordobles befolkningen i Boudhanath i vintermånederne, hvor der er stor tilstrømning af folk specielt fra de nordlige nepalesiske Himalaya områder. Det er almindeligt, at disse befolkningsgrupper om vinteren kombinerer pilgrims- og handelsrejse og derved samtidig undgår de ekstremt kolde vintermåned i deres hjemegn. Indtil midten af 80'erne kunne man om vinteren se, at de uopdyrkede (dengang ikke bebyggede) marker rundt omkring Boudhanath Stupa fyldtes med de overvintrende 'dolpo-pa' (se 2.4.3) eller tibetaneres telte. Ligesom nomadefolk havde de store og bidske hunde, der om natten var løsgående og til stor fare for forbipasserende. Denne livsstil er ikke længere mulig i Boudhanath området, nu bliver tilrejsende pilgrimme nødt til at finde sig et hus at

---

<sup>8</sup> Bedeflag er stof, som påtrykkes bønner og ophænges udenfor, hvorefter de påtrykte bønner ved hjælp af vinden forventes at blive spredt ud i verden.

indlogere sig i. Den store tilstrømning af mennesker til Boudhanath tiltrækker også et stort antal gadesælgere; handel og pilgrimsfærd har altid været pragmatisk kompatible.

Den buddhistiske stemning i Boudhanath skyldes ikke mindst tilstedeværelsen af tibetanske klostre og buddhistiske munke og eksiltibetanere. De mange bosatte eksiltibetanere har specielt været aktive i bygningen af buddhistiske klostre. Allerede i 1989 var der i Boudhanath 10 tibetansk buddhistiske klosterinstitutioner, og i 1993 var der 16 (Jest 1989:434, Helffer 1993:127). Jeg vil anslå, at der i Boudhanath (medregnet det omkringliggende område) efterhånden findes op mod 30 tibetansk buddhistiske klostre eller centre (jf. Gadhen Khangsar 1999). Peters (1998) skønner, at den samlede lokalbefolkning i Boudhanath i 1976 kun var 2.012, hvoraf 60 % var tamang og resten eksiltibetanere eller newari folk. Han mener, at der på det tidspunkt levede ca. 430 mennesker umiddelbart rundt om Boudhanath Stupa (Peters 1998:27-28). Den store tilstrømning af tibetanske flygtninge i tiden efter 1959 har markant ændret befolkningsantallet i Boudhanath. Det har ikke været muligt for mig at finde præcise opgørelser over antallet af eksiltibetanere i Boudhanath. En tibetansk kilde anslår, at der befinder sig omkring 12.000 eksiltibetanere i Kathmandu dalen, hvoraf de fleste opholder sig i Boudhanath (Samdup 2000). Udover de mange tibetansk-buddhistiske klostre er der opstået et utal af tæppefabrikker og andre forretninger. Samtidig benyttes mange private huse som residens for tibetanske Lamaer eller som centre for undervisning af udenlandske buddhistiske disciple (f.eks. *bka' brgyudpa* Marpa Institute) og der arrangeres kurser i buddhisme for vesterlændinge i andre klostre (f.eks. Shechen og Ka-Nying klostrene). Alle disse institutioner spiller en vigtig rolle for den nuværende spredning af tibetansk buddhisme, ikke kun i Nepal, men i hele verden. Ovenstående tekst har beskrevet de lokale forhold i Boudhanath, men hvilke nationale forhold skal eksiltibetanere i Nepal tilpasse sig? Hvad er de geografiske, historiske og politiske forhold i landet Nepal?

## 2.4 Nepal

Kongeriget Nepal dækker i dag et område på 147.181 km<sup>2</sup>, hvoraf omkring 75 % består af bjerge og kun 21 % af Nepal er opdyrket (NEB 1993:777, Danida 1996:4). Nepal er i administrativ henseende opdelt i fem hoveddele, som igen deles i 14 zoner og 75 distrikter (NEB [1993] 1998:781). Geografisk kan man fra syd til nord opdele Nepal i fire zoner, som strækker sig med et bælte fra øst til vest henover landet: med grænse til Indien er der i lavlandet Terai et varmt og frugtbart subtropisk klima, dernæst skovområder, det

tempererede forland til Himalaya samt selve den alpine Himalaya bjergkæde med højder op mod 8.850 m., som grænser op til Kina (NEB [1993] 1998:777). Nepal havde i 1998 et indbyggertal på 22,5 mill. fordelt på 15 % i byområder og 85 % i landområder (BBY 2000:671). Omkring 80 % af landets arbejdsstyrke beskæftiger sig med landbrug og bidrager med over 40 % af nationalproduktet (Danida 1996:7). Nepal er af FN klassificeret som tilhørende gruppen af mindst udviklede lande og med en bruttonationalindkomst pr. indbygger på 210 US \$ er Nepal et af verdens fattigste lande (Danida 2000:66). Der findes ikke nogen entydig opgørelse af antallet af absolut fattige i Nepal, og tallet varierer afhængig af opgørelsesmetoden, mellem 40 % og 71 % af befolkningen (Danida 1996:8). Disse opgørelser skal imidlertid tages med forbehold; en opfattelse af fattigdom er kontekstuel betinget, og en klassificering af absolut eller relativ fattigdom beror på en subjektiv vurdering. Fattigdom er mere udbredt på landet end i byerne, større i de nordlige bjergegne end i det sydlige sletteland og mest udbredt blandt etniske grupper (ibid.). Den årlige befolkningstilvækst anslås til at være 2,4 %, og spædbørnsdødeligheden pr. 1000 nyfødte, er 110 for drenge og 124 for piger (Danida 2000:66). Den forventede levealder er 58 år for mænd og 57 år for kvinder (ibid.). Af den voksne befolkning anslås det, at 47 % af den mandlige og 81 % af den kvindelige befolkning er analfabeter (ibid.).

Kathmandu dalen har et behageligt klima med temperaturer mellem 10-20° C i januar og 26-30° C i juli og er beliggende ved Himalayakædens forland i det centrale Nepal i en højde af 1.350 m. (Gellner 1992:8). I den moderne stat Nepal er Kathmandu dalen i dag hjemsted for hovedstaden Kathmandu og byerne Lalitpur og Bhaktapur (se kort C). Det anslås, at indbyggertallet i 1993 var 535.000 i Kathmandu, i Lalitpur 190.000 og i Bhaktapur 130.000 (BBY 2000:671). Kathmandu dalen er under hastig forandring, og velstand, kulturel udbygning og materielle bekvemmeligheder i hovedstaden står i stærk kontrast til fattigdom og tilbagestand i de ydre landområder i den øvrige del af landet (Gellner 1992:8,20, NEB [1993] 1998:778). Hvor byen Kathmandu for blot nogle årtier siden var en mindre 'søvnig' by med et par enkelte moderne gader, der ofte var tomme, er den nu en larmende, overfyldt og gigantisk basar med tæt trafik og en meget kraftig og sundhedstruende luftforurening. Hvad der tidligere var en 'port' mellem Tibet og Indien, er nu blevet det nærmeste sted at indkøbe importerede forbrugsvarer fra Hong Kong eller Bangkok (Gellner 1992:21).

#### 2.4.1 Den nationalstatslige kontekst

Nepals kendte historie regnes tilbage til Licchavi perioden fra det 5. årh. til det 9. årh., efterfulgt af Thakuri perioden. Nepals moderne historie kan inddeles i den tidlige Shah periode (1769-1846) og Rana perioden (1846-1951), som Kong Tribhuvan, den nuværende konges forfader, i 1951 overvandt med hjælp fra Indien. Dette førte til en radikal afslutning af Nepals selvvalgte isolation, hvorefter grænserne ud til omverdenen åbnedes. Efter en overgangsperiode fra 1951 til 1962, blev Nepal styret gennem et 'partiløst' Panchayat demokrati indtil revolutionen i 1990 (Gellner 1997:4, NEB [1993] 1998). Modsætningsforholdet mellem Panchayat regeringens støtte til uddannelse og meget rigide kontrol overfor politisk aktivitet ledte ikke helt uventet til revolutionen i 1990, hvor en oppositionel folkebevægelse (jan andolan), ledet af det forbudte Kongres Parti i en alliance med kommunistpartierne, væltede regeringen (Gellner 1997:4). Kong Birendra opløste Panchayat-systemet, og en ny demokratisk forfatning baseret på konstitutionelt monarki og parlamentarisme blev vedtaget den 9. november 1990 (BBY 2000:752, Danida 1996:5).

Nepal har nu et demokratisk styre, hvor andre politiske partier er tilladt. Den nepalesiske forfatning fra 1990 garanterer fri adgang til informationer og en fri presse. Dette er en stærk kontrast til det tidligere Panchayat styre, hvor pressen var under censur. Kritikere hævder dog, at det statsmonopoliserede TV kun præsenterer statens synspunkter (Skar & Cederroth 1997:72). Den politiske situation i Nepal har siden genindførelsen af demokratiet i 1990 været præget af hyppige regeringsændringer med ustabile koalitionsregeringer (Danida 2000:66). Efter det seneste parlamentsvalg i maj 1999 opnåede Kongrespartiet et absolut flertal i parlamentet og dannede en etparti flertalsregering (ibid.). Intern uenighed i Kongrespartiet har imidlertid bevirket, at afgørende tiltag til forbedring af den økonomiske situation, der fortsat er præget af negative tendenser, hidtil ikke er blevet iværksat. Dette skyldes bl.a., at embedsmænd på alle niveauer udskiftes ganske ofte (ibid.). Udadtil fremstår den nepalesiske stat i dag som et demokrati. Mange af mine informanter udtalte til mig, at de ikke mente 'demokratiseringen' havde bragt nævneværdige fremskridt for Nepal, fordi der stadigvæk er en omfattende korruption. Korruptionen forekommer ofte ved, at nyvalgte regeringsembesdmænd har travlt med at 'fylde lommerne' inden næste regeringsskifte. Derfor mente flere af mine informanter, at mange politikere under de nuværende forhold ikke er i stand til at udrette noget væsentligt for landet.

Ingen af mine informanter har overfor mig kommenteret eller nævnt at have problemer i forbindelse med det nepalesiske kastesystem, og at det derfor er en problematik, som ligger uden for rammerne af dette speciale at tage stilling til. Alligevel vil jeg kort nævne dette forhold, fordi selvom kastesystemet officielt har været bortkastet i Nepal i mere end tredive år, er det alligevel stærkt gældende i det daglige sociale, økonomiske og politiske liv (jf. Vinding 1998:205). Hindu dominans har fastholdt foreskrifter om et kastesystem samt bestemmelser om sociale organisationer indtil 1959, hvor en ny lov blev vedtaget som bestemte, at alle indbyggere skulle være lige for loven (Gellner 1995:2). Den historiske kilde til kastesystemet i Nepal blev indstiftet ved ”The Legal Code” i 1854 og var et forsøg på at samle en enkelt kasteorden for hele kongedømmet (op.cit.:11). Kastesystemet omfatter alle mennesker og ikke blot hinduer. Det er baseret på et begreb om ’renhed’, som bestemmes genealogisk med en status, der bibeholdes hele livet. Borgernes ret til lighed blev i 1963 vedtaget i en ny grundlov (Legal Code) i Nepal: ”*No discrimination shall be made against any citizen in the application of general laws on grounds of religion, race, sex, caste, tribe or any of them.*” (ibid.). Efter de politiske begivenheder i 1990 er etniske og religiøse minoriteter blevet mere højtlydte i deres krav om større indflydelse. Der er ligeledes rejst krav om ændring af love, som anses for at diskriminere etniske og religiøse minoriteter (Danida 1996:6).

#### 2.4.2 En multietnisk befolkning

Som nævnt på s. 3 kommer størstedelen af munkene i Tashi klosteret fra de nordlige nepalesiske Himalayaregioner, som hovedsagelig er befolket af mongolide (tibeto-burmansk talende) højlandsnepalesere med et etnisk tilhørsforhold til tibetansk kultur.<sup>9</sup> Ifølge en nepalesisk forsker (Gurung 1997) refererer betegnelsen tibeto-burmansk helt konkret til en sproggruppe, men betegnelsen er blevet til et synonym for de etniske befolkningsgrupper, som taler et tibeto-burmansk sprog. Lokalt kaldes disse folkegrupper bhotia<sup>10</sup> højlandsnepalesere. Bhotia højlandsnepalesere er migranter fra Tibet, de taler

---

<sup>9</sup> Modsat udgøres befolkningen i den varme Terai region hovedsagelig af etniske kaukaside (indo-europæisk talende) befolkningsgrupper, der kommer fra den indiske Ganges slette (Gellner 1992:12, NEB [1993] 1998:779, Danida 1996:4).

<sup>10</sup> Ordet bhot (nepalesisk) fra *bod* (tibetansk) kan oversættes som trans-Himalayan. Ordet bruges samtidig som suffiks (bhot) for territorium (f.eks. Mustangbhot) og som præfiks (bhote) for floder med tibetansk tilknytning (f.eks. Bhote Kosi) (Gurung 1997:513-14).

tibetansk (med dialekt), de praktiserer tibetansk buddhisme og har en tibetansk livsstil<sup>11</sup> (jf. Jest 1978). Da disse befolkningsgrupper igennem mange generationer har boet i Nepal, kan deres børn ikke betegnes som flygtninge og derved adskiller de sig fra eksiltibetanerne. Det skal pointeres, at disse befolkningsgrupper på ingen måde betragter sig selv som en samlet gruppe, og det er derfor vanskeligt at benytte en fælles betegnelse om dem.

Den etniske diversitet i Nepal afspejles i, at der benyttes fire forskellige kalendere: den officielle kalender der bruges i Nepal kaldes Vikram Samvat (V.S.) og startede i 57 f.v.t., og newari folk benytter Nepal Samvat (N.S.), som startede i 879 f.v.t. (Gellner 1992:39). Derudover benyttes også en vestlig og en tibetansk kalender. Det vestlige kalenderår 1999 er år 1119-20 i N.S., år 2058-59 i V.S. og år 2126 i den tibetanske kalender. Den 'nye' nationalforsamling i 1990 har eksplicit erklæret Nepal som et hindu kongedømme, men tillader at man følger sin families religion. I forfatningen erklæres det samtidig, at nepalesisk sprog er 'det nationale sprog' (Rashtra-Bhasha) og andre indfødte dialekter er som 'sprogene i nationen' (Rashtriya-Bhasharu) (Bhattachan & Pyakuryal 1996:19). Dette har skabt anledning til debat, fordi en ensretning indenfor divergente sociale, kulturelle og religiøse tilhørsforhold kan være meget problematisk; hvad der fungerer for én gruppe fungerer ikke for en anden (op.cit.:21). Ingen person i Nepal er 'blot' nepaleser; alle personer har en specifik tilknytning til en kaste eller etnisk gruppe (Ramble 1997:405). I en definition af en etnisk gruppe er et kaste forhold ikke afgørende, og regional diversitet i Nepal eksisterer i forhold til skiftende geografiske og klimatiske forhold. Ifølge Gellner er definitionen på en etnisk gruppe, at den deler et sprog, en fælles kultur og en fælles tilknytning til et geografisk område, eller at der i det mindste er en historisk forbindelse til disse fællestræk (Gellner 1997:16). I det multietniske Nepal er etniske grupper ikke lukkede og isolerede enheder, og etnisk identitet bliver konstant rekonstrueret i en dialog med andre (Skinner et. al. 1998:11). Etnisk selvforståelse relateres generelt lokalt. I Manang (på tibetansk kaldet Nyi-Shang) kalder folk sig 'manang-gi' eller 'nyi-shang-pa' og i Dolpo kalder folk sig 'dolpo-pa'. I Manang er mange landsbyboere migranter fra nord gennem de sidste hundrede år (Mumford 1998:176). For blot 15 år siden vidste kun få 'manang-gi', at Manang var underlagt den nepalesiske regering, og de betragtede Manang

---

<sup>11</sup> En engelsk antropolog har foreslået, at siden betegnelsen 'bhotia' overvejende bruges til at klassificere nogle grupper ud fra sproglige ligheder og ikke ud fra en fælles præsentation, kunne man i stedet kalde disse befolkningsgrupper for 'Tibetanide' (Ramble 1997:391-4). Ifølge Gurung (1997) er denne betegnelse problematisk. Han mener, at en mere korrekt betegnelse for disse befolkningsgrupper er bhotia (Gurung 1997:513-4).



som deres eget land (pers. komm. Tengyal 2000). Jeg spurgte sherpa børnene på Mangal skolen, hvorvidt de følte sig knyttet til tibetanerne eller nepaleserne. Alle sherpa børn jeg talte med udtalte, at de var sherpa. De var hverken tibetanere eller nepalesere, men skulle de vælge, så følte de sig mest knyttet til nepaleserne. Til det samme spørgsmål svarede flere 'manang-gi' og 'dolpo-pa', at de følte sig mest knyttet til tibetanerne.

#### 2.4.3 Newari, tamang og sherpa folk

Almindeligvis har newari- tamang- og sherpa folkene jævnlige kontakt med Tashi klosteret i Boudhanath, og ved større buddhistiske ceremonier på de tibetanske klostre eller på de buddhistiske pilgrimssteder (den hellige stupa ved Namo Buddha, se 3.1.1) ses ofte en aktiv deltagelse af både newarier og tamang lægfolk samt newari munke. Newari folk menes at være et tibeto-burmesisk folk, som er emigreret nordøst fra, og de anses for at være de oprindelige indbyggere i Kathmandu dalen, hvorfra deres navn 'Newari' stammer<sup>12</sup> (Lienhard 1984:108, Snellgrove 1987:364, Bista [1967] 1996:17). Selvom newarier betragtes som et kulturelt homogent folk, så er det en kompleks befolkningsgruppe, der er delt af kaste, religion, lokalt tilhørsforhold og forskellige dialekter (Gellner 1995:4). Newari buddhister har deres egne templer, som ledes af en gift præsteorden. Nogle newarier er buddhister, andre er hindu, men størstedelen af newarier tager del i ritualer og praksisser i begge religioner (se 4.1) (op.cit.:5). Religiøs kompleksitet gælder også for tamang folk, der som buddhister alligevel fejrer den hinduistiske Durga festival, hvor der ofres bl.a. geder og høns (Bista [1967] 1996:62). Tamang fastholder selv, at de oprindeligt kommer fra Tibet, og først i 1932 blev tamang folket anerkendt som en selvstændig gruppe af den nepalesiske regering<sup>13</sup> (Gurung 1997:509, Gellner 1995:11). Tamang landsbyer har et buddhistisk tempel med en tamang lama, som ofte har studeret tibetanske religiøse skrifter og ritualer og de udfører buddhistiske ceremonier i sherpa stil (Bista [1967] 1996:61). I Kathmandu området er der kun få newarier og tamang munke i de tibetanske klostre. På Mangal skolen var der ingen newari og kun enkelte tamang børn (som dagskolelever), derimod var der mange sherpa børn (om forholdet mellem den buddhistiske lokalbefolkning og eksiltibetanere se kap. 7).

---

<sup>12</sup> Newarier holder stadigvæk mest til i Kathmandu samt i udkanten af de urbane områder og udgør (i 1991) mellem 3,4 % (BBY 2000:671) eller 5,6 % (Hoftun et. al. 1999:323) af Nepals samlede befolkning.

<sup>13</sup> Tamang folket udgør mellem 4,7 % (i BBY 2000:671) og 5,5 % (i Hoftun et. al. 1999:324) af den samlede befolkning i Nepal og er således en stor del af de nepalesiske tibeto-burmansk talende folkegrupper i Nepal.

Sherpa folket stammer fra Kham i Østt Tibet, hvorfra en gruppe folk i slutningen af det 15. årh. eller i begyndelsen af det 16. årh. emigrerede til Østnepal, nærmere betegnet Solu-Khumbu regionen (Yolmo), som tidligere var del af handelsruterne, der forbandt Nepal med Tibet. Derved har sherpaer en nær tilknytning til tibetansk buddhisme, sprog og kultur (Bista [1967] 1996, Fisher 1990, Ortner [1989] 1992). De fleste sherpaer lever stadigvæk fortrinsvis i Solu-Khumbu regionen, mens andre er bosat i Trisuli dalen ved Tatopani nord for Kathmandu eller andre steder i Nepals østlige Himalayaområde. Sherpa folket blev kendt da sherpaen Tenzing Norbu ledsagede Sir Edmund Hillary ved den første bestigning af Mount Everest i 1953. I løbet af de sidste par år er der blevet bygget et stort sherpa kloster i Boudhanath, men en sherpa bosættelse er relativt ny og daterer sig kun tilbage til omkring 1972; i 1992 var der kun ca. 90 sherpa husstande i og omkring Boudhanath (Mühlich 1992:209). Mange sherpaer kommer til Boudhanath eller Kathmandu for at arbejde inden for handel og forretning, tæppeindustrien, som rejseførere (trekking guides), for at gennemgå en uddannelse eller deltage i religiøse aktiviteter.

#### 2.4.4 Intern mobilitet og ekstern migration

Mennesker bevæger sig. Flere migrationsforskere har omdefineret og præciseret migrationsbegrebet for at kunne indfange alle de bevægelsesmønstre, som karakteriserer lokal og global migration (Kearney 1986). Ikke blot skelnes der mellem sæsonmigration, midlertidig migration og permanent migration, men der differentieres mellem førstegangsmigration, returnmigration, remigration (andengangsmigration, tredjegangsmigration etc.) og cirkulær migration (Pærregaard 1993:7). Jørgensen (1993) inddeler migrationsbegrebet i tre variable: 1. årsag f.eks. personlig motivation, frivillighed eller tvang, eksterne versus interne dynamikker. 2. destination: dvs. lokal, regional; intern, ekstern; national, international, kontinental og interkontinental eller i kategorier såsom arbejds-, karriere- eller pilgrimsmigration. 3. tid: f.eks. permanent, midlertidig eller sæsonmæssig bevægelse eller en kombination af migration og stadium i en individuel livscyklus (Jørgensen 1993:48).

Indtil sidste del af det 19. årh. havde Nepal monopol på handelen med Tibet, og for befolkningen i de nordlige grænseområder i Nepal gav handelsruterne, ikke mindst salthandelen med bl.a. Kyerong i Tibet, en vigtig indkomst for lokalbefolkningen (Mishra 1991:209,223). En kombination af den politiske udvikling i Tibet efter 1959 og

udbygningen af vejnettet mellem Indien og Nepal satte gang i import af salt fra Indien, hvilket reducerede salthandelen mellem Tibet og Nepal til et minimum (Vinding 1998:92,369). Ophøret af salt- og handelsruterne fik økonomiske og sociale konsekvenser for en stor del af lokalbefolkningen i de nordvestlige Himalaya regioner, som i dag er nogle af de fattigste områder i Nepal. Disse regioner er mindre tæt befolket end den øvrige del af landet og er karakteriseret ved et ringere landbrugsudbytte som følge af en svag monsun. Infrastrukturen er ligeledes dårligt udbygget, så store områder af disse regioner er uden vej- og flyforbindelse til resten af landet (se 2.3) (Danida 1996:13). Selvom det er almindeligt, at folk rejser meget i Himalaya bjergene, foregår det på grund af de geografiske forhold oftest i nord-sydlig retning og kun sjældent i vest-østlig retning (Ramble 1997:395). Mange højlandsnepalesere migrerer af forskellige årsager permanent, midlertidigt eller sæsonmæssigt til Terai regionen samt til byer som Pokhara og til hele Kathmandu området. Terai regionen udgør 23 % af Nepals samlede areal og er beboet af 46 % af Nepals befolkning (Dahal 1992:17). Fra at være 2.9 mill. i 1952 er befolkningstallet steget til at være omkring 8.6 mill. mennesker (i 1992) (ibid.). Fra ca. 5 % i begyndelsen af dette århundrede udgør højlandsnepalesere nu 35-40 % af befolkningstallet i Terai regionen i det sydlige Nepal (Dahal 1992:18).

Siden 1993 har den nepalesiske regering med et udenlandsk støttet uddannelsesprogram søgt at sikre alle børn adgang til en grundlæggende uddannelse (Danida 2000). På grund af lokal migration er der paradoksalt nok nogle skoler i Jomson regionen i Mustang (Lo), som har måttet nedskære undervisningen på grund af et faldende elevantal; på en nepalesisk sekundær skole (1.-10. klasse) i byen Marpha (i Jomson området), er elevtallet i løbet af de sidste 6-7 år dalet fra 180 til 121, og på en privat skole i byen Jomson er elevtallet siden 1991 faldet fra 130 til 76 elever. Ifølge inspektøren på skolen i Marpha skyldes dette, at forældres cirkulære migration i hele vinterperioden, forhindrer børn i at følge undervisningen på de lokale skoler. Velhavende hotelejere i Mustang (Lo) området indskriver ofte deres børn i dyre privatskoler i Pokhara og Kathmandu. En del af børnene fortsætter deres uddannelse i udlandet, og kun få vender derefter tilbage til Jomson regionen.

Migration er ikke kun aktuel for fattige mennesker, som kæmper for en overlevelse, men kan også være en strategi for at opretholde en behagelig levestandard. Et stigende antal eksiltibetanere migrerer internationalt, og det er de vestlige lande, specielt USA, der

opfattes som 'det forjættede pengeland'. Det anslås, at omkring 13-15.000 eksiltibetanere er bosat i hovedsagelig USA, Canada, Europa, Australien og Sydøstasien (Tibetan Government 1996). I 1990 gav den amerikanske regering ekstraordinært visum til 1000 eksiltibetanere. Ét tusinde tibetanere rejste fra Nepal eller Indien til USA og medbragte desuden 4-5.000 slægtninge (jf. Rinchen 1994). Ifølge en tibetansk informant var denne internationale migration årsag til splittelse i mange tibetanske familier. Nogle eksiltibetanere kunne ikke tilpasse sig forholdene i USA, og vendte tilbage til Indien eller Nepal. I slutningen af det 18. årh. modtog manang folk et specielt privilegium, som fritog dem fra at betale skat ved handel; et privilegium som blev opretholdt under den senere Panchayat regering, og som også angik international handel (Pohle 1993:337, Ramble 1997:407). Dette har været medvirkende til en affolkning af visse dele af Manang (Nyi-Shang) regionen (Pohle 1993:339). En del manang folk har i de seneste årtier markeret sig i den internationale forretningsverden og har navnlig domineret handelen mellem Hong Kong, Bangkok og Kathmandu. Kombinationen af skattemæssige fordele og forretningstalent er afgørende for, at nogle grupper manang folk er blevet nyrige forretningsfolk, som i dag er jordbesiddere og ejer store huse i Kathmandu området. Eftersom mange manang folk ofte er bortrejst på forretningsrejser opholder deres børn sig tit på kostskole, og nogle manang børn er munke og nonner i de tibetanske klostre. Dette emne danner fokus for det næste kapitel, som omhandler, hvilke børn der rekrutteres til de tibetanske klostre.

## Kapitel 3

### 3. Tashi klosteret – dets munke og nonner

Dette kapitel er en kort introduktion af Tashi klosteret, som er beliggende i Boudhanath. Som nævnt i forrige kapitel har de hårde og fattige socio-økonomiske livsbetingelser i de nordlige nepalesiske Himalayaområder igennem de sidste årtier forårsaget en lokal migration til byområderne. Fattigdom samt mangel på uddannelsesmuligheder i disse områder betyder, at mange højlandsnepalesere med etnisk tibetansk tilhørsforhold af nød sender deres børn til de tibetanske klostre i bl.a. Kathmandu regionen. Jeg vil belyse, hvilke børn der rekrutteres som munke og nonner til Tashi klosteret og Tara Abbey nonnekloster. Forskellige aspekter er medvirkende til, at mange munke hovedsagelig i pubertetsalderen frafalder klosterlivet. Munkenes frafald er ikke velset i klostrene. Alligevel er munkenes frafald en forstået og accepteret handling blandt de fleste munke og lægfolk i det tibetanske eksilsamfund.

#### 3.1 Tashi klosteret

Tashi klosteret ligger helt centralt 100 meter bag Boudhanath Stupa (se foto A). Med klosterets bygninger på 3-4 etager og en lav mur foran gårdspladsen, har alle munke frit udsyn til det travle lokale liv, som udspilles på den tilstødende sti, der fører op til Boudhanath Stupa. Tashi klosteret er grundlagt i 1981 af dets abbed, Lodro Rinpoche, som er 65 år gammel og fra Kham i Østt Tibet. Lodro Rinpoche er en belært og karismatisk lama. Han er samtidig meget respekteret og både den nepalesiske og tibetanske lokalbefolkning henvender sig ofte til ham for at få vejledning angående buddhistisk praksis eller sociale problemer. Med en aktiv og omfattende kursus og rejseaktivitet har Lodro Rinpoche grundlagt et stort antal buddhistiske centre i vestlige lande, i Sydøstasien samt i Indien og Nepal (se 7.1). Tashi klosteret har tilknyttet 283 munke, men ikke alle munke bor på selve klosteret i Boudhanath. I selve Tashi klosteret i Boudhanath bor der ca. 136 munke i alderen 7-31 år samt blot 4-6 munke, som er ældre end 35 år (se appendiks C). Kun enkelte

munke er 50-60 år gamle, og de ankom til Nepal som flygtninge fra Tibet i 1959 sammen med Lodro Rinpoche. Af de 7-16 årige munke var 77 på feltarbejdstidspunktet dagelever på Mangal skolen (se 6.1). Munkene bor på Tashi klosteret, og hver morgen spadserer de i samlet flok til Mangal skolen. Om eftermiddagen vender munkene tilbage til klosteret, hvor de genoptager det almindelige klosterliv. Enkelte af klosterets andre munke bor på tilknyttede klostre i Nepal eller i Kham i Østt Tibet. I klostrene i Tibet (før- 1959) skulle munke delvis være selvforsynende med mad (jf. Goldstein 1989). Dette er ændret under de moderne livsvilkår i eksil: i Tashi klosteret modtager alle munke gratis mad og ophold, munkedragt og undervisning inden for den tibetansk buddhistiske tradition samt yderligere en sekulær skolegang indtil 5. eller 7. klasse. De finansielle udgifter for klosterets drift dækkes gennem klosterets globale netværk af fonde (se kap. 7). Ud over at deltage i filosofiske studier tildeles munkene forskellige arbejdsopgaver, fordi selvom en del af de tibetanske klostre til en vis grad er akademiske institutioner, så er de først og fremmest sociale samlingspunkter, hvor den daglige udførelse af ekstensive rituelle ceremonier forudsætter en arbejdsstyrke, som nødvendigvis skal findes blandt munkene (jf. Ström 1994). Det er i realiteten kun få munke, som læser videre på et akademisk niveau.

### 3.1.1 Drupkhang og Shedra i Namu Buddha

Namu Buddha, eller Tagmo Luchen (*stag mo lus byin*) som stedet kaldes på tibetansk, er beliggende i et bjergområde nær Dhulikhel ca. 30 km. øst for Kathmandu, en tur på 2½ time i bil eller 5-6 timer i bus (se kort C). Namu Buddha anses for at være det sted, hvor Buddha, i en tidligere inkarnation som prins Mahasattva, ofrede sin krop som føde til en sulten huntiger med unger. Namu Buddha Stupa menes at indeholde relikvier fra prins Mahasattva, og stedet er derfor et kendt og meget søgt pilgrimssted for alle buddhister. Lokalbefolkningen, der bor ved den lille stupa, er tamang og newarier (Slusser 1982:303, Gellner 1992:8). I 1976 grundlagde Lodro Rinpoche en tilbagetræknings Drupkhang og senere i begyndelsen af 1990'erne et Shedra kollegium i Namu Buddha. Enkelte af Tashi klosterets munke, som har interesse eller begavelse for at fortsætte den buddhistiske monastiske uddannelse, vil eventuelt i 16 års alderen få tilbudt at studere videre på Tashi klosterets eget Shedra kollegium i Namu Buddha eller på Tashi klosterets andet kloster i Sarnath i Indien (om den monastiske uddannelse se 5.3). I 1999 var der 30 studerende munke (over 18 år) samt tre lærere i Namu Buddha Shedra. Efter at have fuldført den fem årige monastiske Shedra uddannelse kan munkene blive tilbudt at gennemgå en meditativ

uddannelse i klosterets treårs tilbagetrækning Drupkhang (om Drupkhang se 5.3.2). På grund af det stadig tiltagende antal munke i Tashi klosteret, kombineret med den urbane udvikling i Boudhanath, er en anden og meget stor klosterbygning under opførelse i Namo Buddha. Det er derfor planlagt, at hele Tashi klosteret i løbet af nogle år skal flyttes fra Boudhanath til Namo Buddha.

### 3.2 Rekruttering af munke

Under det nepalesiske skoleprogram er primærskolerne i det seneste årti blevet radikalt udbygget, men stadig er der i de højtliggende nordlige Himalaya regioner kun få skoler (se også 5.2). Mange fattige forældre i disse regioner benytter muligheden for at sende et barn til et tibetansk buddhistisk kloster, dels for at uddanne barnet, dels for at reducere en stor husstand. De fleste bosiddende eksiltibetanske forældre i Nepal foretrækker at indskrive deres børn i de tibetanske skoler eller, hvis de er velhavende, på dyre kostskoler i Indien. Samtidig tillader nepalesisk lovgivning ikke nye flygtninge fra Tibet at forblive i Nepal, og alle flygtninge fra Tibet bliver sendt videre til Dharamsala i Indien. Det er derfor kun få af munkene i Tashi klosteret, som er eksiltibetanere. Dermed er det af stor betydning for Tashi klosteret, at der findes mulighed for at rekruttere munke blandt børnene fra det nordlige nepalesiske Himalaya område, samt fra de tilgrænsende indiske områder omkring Nepal: Sikkim, Darjeeling, Ladakh og Bhutan. De fleste af disse børn indskrives i Tashi klosteret ved at deres forældre henvender sig til klosteret og anmoder om, at barnet kan blive optaget som munk. Kun sjældent er det børnene selv, som ønsker at blive munke (se 6.1.3). Af de 136 fastboende munke i Tashi klosteret kommer 76 % fra de nordlige nepalesiske Himalaya regioner. Procentvis fordeler munkene sig således: Tatopani og Yolmo (sherpaer) 24 %, Nubri 16 %, Nar 15 %, Tsum 12 %, Manang (Nyi-Shang) 4 %, Dolpo 1,5 %, Langthang og andet 3,5 %. Fra Boudhanath og Kathmandu 6 %. Fra Indien 9 %, Tibet 6 % og Bhutan 3 % (se appendiks C og kort B). Den regionale tilknytning viser sig også ved, at forskellige klostre kan rekruttere munke fra forskellige regioner (jf. appendiks C). Flere informanter fortalte mig, at en stor del af Tashi klosterets munke var forældreløse. Min undersøgelse viste imidlertid, at udaf de fastboende 136 munke i Tashi klosteret havde 10 % mistet den ene forælder, mens kun 1,5 % af munkene var helt forældreløse. Der synes at være en tiltagende tendens til, at munke rekrutteres til Tashi klosteret ifølge familiære relationer: kun ganske få af de ældre munke havde en bror i

klosteret, hvorimod størstedelen af de 46 munke, som havde en 'munkebror' i klosteret, var i alderen mellem 7-12 år.

### 3.3 Munke og frafald

Er det et nederlag, hvis en munk forlader klosteret? *"Ja, det er et nederlag med hensyn til de monastiske løfter. Det er helt sikkert. Det er et nederlag for de monastiske løfter, men ellers ikke."* Både lægfolk og ordinerede munke var gennemgående helt enige i dette henseende. Fordi, hvad vil det sige at tage ordination som munk? At tage løfter som munk er ultimativt set en refleksion af ønsket om at bruge sit liv til en kontemplativ aktivitet på den buddhistiske vej. En tibetansk lægmand pointerede, at det er de færreste munke, som selv har valgt at leve i et kloster:

*"Børnene bliver sendt til klosteret, når de er fem eller seks år gamle. Så det er ikke deres eget valg, at de skal være 'hellige', eller at de har set lyset eller noget i den stil. De er der, fordi det er et belejligt for deres forældre. Forældrene sender deres børn til klosteret i håb om, at barnet vil få en rimelig uddannelse, og fordi det aflaster familien økonomisk."*

Derfor er det ikke usædvanligt, at familier henter deres 16 årige søn hjem, fordi der nu er brug for hans arbejdskraft. Det hænder også, at munke overflyttes til andre klostre.

Nogle eksiltibetanere mente, at frafaldet blandt munke i Tibet (før-1959) var næsten 90 %, og at det her i eksil kun var 10 %. I de tibetanske klostre sker det største frafald i aldersgruppen 16-25 år, og der er meget forskellige meninger om omfanget. Den generelle opfattelse er, at 40-50 % af alle munke ender med at falde fra, før de fylder 25 år. Det er imidlertid et følsomt emne, som det er meget svært at få klar besked om. Selvom nogle forældre er positivt indstillet over for det at indskrive deres søn i et kloster, så udtaler en langt større del af forældrene, at de ikke ønsker, at deres søn bliver munk. De mener, at risikoen for at munke forlader klosteret som teenagers er alt for stor, og at en frafalden munk uden skolegang har ekstremt dårlige muligheder for at klare sig godt senere hen. Nogle informanter gav udtryk for, at engelsk undervisning samt en 'vesternisering', som følge af klostrenes beliggenhed i et byområde, var stærkt medvirkende til, at munke forlader klostrene. Men den generelle mening om munkenes frafald var: *"Det er ikke engelsk (eller sekulær undervisning, som får munkene til at løbe væk (fra klosteret). Hvad der får dem til at løbe væk er piger eller andre ting, eller de tager til Amerika."* På Pullahari klosteret udenfor



Boudhanath sendes nogle af de unge munke til klosterets egen sekulære skole i Kalimpong i Indien. En lægtibetaner på Pullahari klosteret forklarede:

*“The basic views of many monks are very limited. Laypeople’s lifestyle is a total fantasy. They see and hear a few things, and things get more elaborate. Sometimes they might have the fantasy that lay people do nothing but have sex, and if a man and woman go together and talk, they automatically conclude that they are having sex. They have an easy life in the monastery; people are either good to them or not. It is as simple as that. Then sometimes the ‘drop out monks’ visit the monastery and tell them that the laylife is terrible. But some of them sort of add spice to it, to make it look like they have a grand time and just say: oh yeah, sex is all free out there.”*

Nogle munke forlader også klostrene af kedsomhed og mangel på udfordringer. Uanset hvilken årsag der får munke til at forlade klostrene, mente adskillige lægfolk og munke, at frafaldne munke kan betragtes som en ’spildt investering’ for klosteret, fordi klosteret har bekostet uddannelse, kost og logi. Et nonnekloster i Swahambunath nu indført, at frafaldne nonner skal betale 20 n.rs.<sup>14</sup> (2 d.kr. i 1999) pr. dag, som er tilbragt i klosteret. Des længere ophold i nonneklosteret, des højere den økonomiske lussing ved at forlade det. Denne strategi blev indført, fordi 4-6 nonner havde forladt klosteret i løbet af ét år. Jeg mener imidlertid, at dette frafald skal ses i lyset af interne politiske begivenheder blandt eksiltibetanere siden 1992; at nonnerne forlod klosteret, fordi de var uenige med klosterets leder i holdningen til kontroversen om den 17. Karmapa.<sup>15</sup> I Rumtek klosteret i Sikkim i Indien har der i det seneste årti været et frafald på op mod 80 % af munkene<sup>16</sup> (pers. komm. Tengyal 2000). Den almindelige holdning blandt munkene i Tashi klosteret og andre lægfolk var dog, at det var helt uacceptabelt at opkræve et ’gebyr’ for opholdet i klostrene.

Det er Lodro Rinpoches opfattelse, at netop en supplerende sekulær uddannelse er nødvendigt for, at munkene vil blive i Tashi klosteret, fordi uden uddannelse vil munke have vanskeligheder ved at tilpasse sig det moderne samfund. En lægtibetaner i Pullahari klosteret forklarer, at klosteret sender dets munke i sekulær skole (i Kalimpong, Indien) fordi:

*“By sending some of the young monks to our secular school, they grow up with the laygirls and we hope that there will be a net for them to fall back on. They might not be good*

---

<sup>14</sup> Til sammenligning tjener en offentligt ansat skolelærer: på primærskoleniveau 2.500 n.rs./mdn., på medium niveau 3.100 n.rs./mdn. og på sekundær niveau 4.200 n.rs./mdn.

<sup>15</sup> Vedrørende 17. Karmapa se note 7, side 11.

<sup>16</sup> Dette meget store frafald er uden tvivl en konsekvens af det lange fravær af reinkarnationen af den 16. Karmapa og derved tydeliggøres det, at tibetanske klostre fungerer meget dårligt eller slet ikke uden tilstedeværelsen af en anerkendt og respekteret Rinpoche som leder (se 4.2.2).

*monks, but might become good citizens. They have a chance and the education can continue."*

De fleste munke forlader klosteret ved at løbe væk. I Tashi klosteret accepteres munkenes ønske om at forlade klosteret, og det er muligt at forlade klosteret på en 'pæn' måde ved at 'give sit munkeløfte tilbage' og sponsorere en puja (se 4.2.1). Størrelsen af ceremonien er underordnet, det vigtige er at vise generøsitet og bod (jf. Lichter & Epstein 1983:252). Hvordan går det senere de frafaldne munke? En tidligere munk, som nu var blevet en særdeles succesrig og velhavende forretningsmand, anser selv sin vellykkede forretning som et direkte resultat af den 'fortjeneste' han har opsamlet ved at være munk. Men det er ikke alle, det går så godt, for problemet med frafaldne munke er:

*"...at det normalt ikke er de dygtigste munke, som bliver 'drop out' munke. Det vil snarere være de mindre smarte, som ikke klarer sig særligt godt, og ofte vil man kunne iagttage disse 'drop out' munke kredse rundt omkring klostrene, fordi det er der, de er vant til at opholde sig."*

Det er meget sjældent, at frafaldne munke vender tilbage til klostrene, og de færreste vil kunne tilpasse sig klosterlivet igen efter at have forladt det. De fleste frafaldne munke fra Tashi klosteret bibeholder en vis tilknytning til klosteret og aflægger besøg ved specielle lejligheder, som for eksempel til Losar (tibetansk nytår) samt til den årlige Mani Drupchen ceremoni (se 4.2.3).

### 3.4 Nonner

*"If you want to be a servant, make your son a monk;  
if you want a servant, make your daughter a nun."*

Tibetansk ordsprog (Lopez 1997a:21).

Munke udgjorde ca. 10-15 % af befolkningen i Tibet (før 1959), hvorimod nonner (*a ni*) antageligt kun udgjorde 3 %. Ugifte døtre blev ofte nonner og forblev i hjemmet. Andre kvinder blev nonner for at undslippe et dårligt ægteskab, for at undgå at få børn eller efter at være blevet enker (Lopez 1997a:21). Hvor tibetanske munke kan tage fuld ordination som munk (*dge slong*),<sup>17</sup> blev en tilsvarende orden for nonner aldrig fuldstændigt etableret

---

<sup>17</sup> En fuldt ordineret munk (*dge slong*) skal overholde 253 løfter (Perdue 1976:4).

i Tibet. Derfor kunne en nonne aldrig avancere højere end til at være novice (*dge tshul*).<sup>18</sup> Den manglende mulighed for at tage fuld ordination, kombineret med en begrænset adgang til en monastisk uddannelse gør, at nonner ikke har den samme høje status som munke (Campbell 1996:5). Med en manglende mulighed for socialt advancement var det i Tibet (før- 1959) nonnernes hovedbeskæftigelse at memorere og recitere bønner og udføre andre ritualer (Lopez 1997a:21).

#### 3.4.1 Tara Abbey nonnekloster

Der findes kun fire nonneklostre i Kathmandu dalen, mens der findes 32 munkeklostre (Gadhen 1999). Tara Abbey nonnekloster er beliggende i Swahambunath og tilknyttet Tashi klosteret. Klosteret blev etableret i 1995 med 40 nonner, og allerede i 1999 var der omkring 82 nonner i alderen 11-40 år. Størstedelen af nonnerne er fra Manang (Nyi-Shang) i det nordlige Nepal, og de er tit tilknyttet nonneklosteret gennem familiære tilhørsforhold. Mens drenge som regel indskrives i et kloster af deres forældre, er det oftest pigernes egen beslutning at blive nonner. Derfor optages mange nonner først i en alder af 14-16 år, hvilket betyder, at nogle af pigerne allerede har gennemført 1.- 5. klasse i en almindelig skole. Seks af de yngre nonner i Tara Abbey er tidligere elever fra Mangal skolen, hvor de har gennemført 7. klasse. En del af de forældre jeg havde kontakt med kunne godt acceptere, at deres søn blev munk, men slet ikke at deres datter blev nonne. De mente, at den sociale status som nonne var så lav, at det ikke kunne føre til nogen attraktive fremtidsmuligheder. Den buddhistiske fortjeneste, som kan optjenes af en munk gennem et liv i cølibat og fremsigelse af buddhistiske bønner, er altså ifølge lokalbefolkningens opfattelse ikke tilstede på tilsvarende måde for en nonne. Sagt på Bourdieu'sk vis, så indeholder et liv som nonne ifølge lokal opfattelse ikke nogen synderligt anerkendt kulturel eller symbolsk kapital. At det er pigernes eget valg at blive nonne, kan skyldes de sociale forhold i et land som Nepal, hvor kvinder traditionelt anses for at have en lavere social status end mænd. Et liv i et nonnekloster kan ikke blot være et tilbud om et religiøst fællesskab, men også et tilbud om social tryghed og samhørighed. Et liv som nonne kan i fremtiden vise sig at indeholde en helt anderledes potentiel status og kapital end tidligere.

---

<sup>18</sup> Ordination af munke og nonner kan kun ske gennem en overførselslinie, som kommer direkte fra Buddha. En ordinationsceremoni kræver tilstedeværelsen af en kombination af fuldt ordinerede munke og nonner, og siden ordinerede indiske nonner aldrig kom til Tibet, kunne denne ceremoni ikke udføres i Tibet. I det sidste årti har der, hovedsagelig gennem vestlige kvinder, været taget initiativ til at tibetanske nonner kan tage den fulde ordination med 227 løfter (Theravada traditionen) fra kinesiske nonner i Taiwan og Singapore (H.H. Dalai Lama 1988:140-141).

Seks nonner fra Tara Abbey nonnekloster studerer på CIHTS i Sarnath (se 5.3.1). Siden juni 2000 er 14 nonner fra Tara Abbey nonnekloster indskrevet som dagskoleelever på Mangal skolen (KTR 2000). Med tilbud om både sekulær og monastisk uddannelse har nonner nu mulighed for at akkumulere kulturel og social kapital og dermed også symbolsk kapital.

### 3.4.2 Nonner i skole

Som et eksperiment begyndte et andet nonnekloster, Keydong, for fem år siden (1994) at sende nogle af dets nonner i skole. Fordelt mellem 2. og 6. klasse er 13 af klosterets 76 nonner elever på den nærliggende tibetanske skole, Namgyal Middle School, nær Swahambunath. Eksperimentet er en succes, og hvert år sendes nye yngre nonner til skolens 1. klasse. De 'skolenonner' jeg talte med på Keydong klosteret var yderst tilfreds med denne ordning, og de ledende nonner i Keydong klosteret mener, at deres 'skolenonner' vil forblive hos dem og senere i kraft af den tilegnede sekulære viden vil være i stand til at yde en værdifuld indsats for klosteret. En skole er ikke blot et sted, hvor man kan lære, det er også et sted, hvor forskellige slags venskaber knyttes og hvor der lægges forskellig vægt på autoritet og identitet (Skinner & Holland 1996:283). Ledelsen i den tibetanske skole forlanger, at 'skolenonnerne' benytter skoleuniform. De ældre nonner ser helst, at de yngre 'skolenonner' kan beholde deres nonnekjortler på (som er identisk med munkenes) i skoletiden, men på dette punkt er skolens ledelse ubøjelig. Iført skoleuniformer adskiller 'skolenonnerne' sig kun fra de andre børn ved at være meget kortklippede. Efter skoletid skifter nonnerne fra skoleuniform til nonnekjortel og deltager derefter i klosterets aktiviteter på helt normal vis. Ligesom nonner kan munke sagtens gå på en tibetansk skole. Da jeg forelagde denne mulighed for ledelsen på nogle andre tibetanske klostre, var svaret, at det var fuldstændigt uacceptabelt, fordi munkene i så fald var nødsaget til at iføre sig skoleuniformer i skoletiden. Tilhørsforhold udtrykt gennem påklædning har stor betydning. På Pullahari klosterets sekulære skole i Kalimpong forsøgte man på et tidspunkt at lade munkene benytte skoleuniformer og almindeligt tøj, men resultatet var, at drengene (munkene) fuldstændigt mistede interesse i at være munke.

### 3.5 Delkonklusion

I Tashi klosteret får munkene mad, tøj og uddannelse, og mange fattige forældre fra de nordlige Himalayaområder i Nepal lader deres barn blive munk i et kloster af nød. Det store frafald af munke i klostrene tyder på, at det ikke er hensigtsmæssigt, at små børn tvinges til et klosterliv. På den anden side er det klostrenes bedste og nok (i øjeblikket) eneste mulighed for at rekruttere et tilstrækkeligt antal munke, eftersom meget få drenge over 16 år selv ønsker at blive munke. Jeg vil argumentere for, at fordi klostre i Kathmandu området er en del af det moderne samfund, har de pligt til at give unge munke en sekulær skolegang, så de derved har mulighed for at kunne fravælge klosterlivet som voksne. Frafaldne munke bliver sjældent munke igen. Selvom munkens frafald er et tab for klostrene, så kan et kloster ikke fungere uden munke, og klosterets optagelse af munkebørn er derfor til gensidig gavn for klosteret og den fattige lokalbefolkning. Derfor er nogle enkelte klostres forsøg på at indføre 'gebyr' for munke eller nonners ophold i klostre ikke acceptabel, og denne handle måde afvises da også af langt de fleste lægtibetanere og munke: munke skal have frihed til at forlade et kloster når som helst, de ønsker det.

At der kun er få nonneklostre i forhold til munkeklostre i Kathmandu området viser, at i en social opfattelse har munke større kulturel kapital end nonner. I to nonneklostre deltager nonnerne i sekulær skoleundervisning, og nogle nonner studerer buddhistisk filosofi på CIHTS i Indien. At nonner nu har adgang til en uddannelse i højere buddhistisk filosofi på lige fod med munke viser et brud med en tidligere traditionel social definition af nonner som mindeværdige. Derved har nonner mulighed for at akkumulere fortjeneste samt kulturel og symbolsk kapital. Intet tibetansk kloster ønsker at indskrive dets munke eller nonner i en nepalesisk hinduistisk orienteret statsskole, hvor undervisningen er på nepalesisk. Et muligt alternativ er at sende munke eller nonner til en af de tibetanske skoler. Ved at acceptere et krav om, at nonner skal benytte skoleuniform i den tibetanske skole, udviser ledelsen i nonneklosteret evne og vilje til at gå på kompromis. Med munkenes større kulturelle og symbolske kapital vil ledelsen i munkeklostrene ikke indgå dette kompromis, og de foretrækker i stedet at uddanne deres munke i enkelte sekulære fag inden for klosterets grund. Frafaldet blandt nonner er mindre end blandt munke. Dette kan eventuelt skyldes, at mange piger først bliver nonner i 10-15 års alderen eller senere. Desuden er klosterlivet som nonner ofte et bevidst valg fra pigerne selv, hvilket det sjældent er for drengene. Når enkelte drenge og piger selv vælger at blive munke eller nonner, er dette valg ikke nødvendigvis betinget af en stærk religiøs overbevisning; et liv

som munk eller nonne kan forekomme attraktivt, fordi det indeholder et tilbud om beskyttelse og samhørighed samt opsamling af fortjeneste og kulturel kapital. At lægfolk gerne vil sende deres børn til et kloster skal samtidig ses i lyset af hvilken betydning buddhismen har for befolkningsgrupper med buddhistisk tilhørsforhold. Dette vil blive belyst i næste kapitel.

## Kapitel 4

### 4. Buddhisme og opsamling af fortjeneste

Hinduisme og buddhisme har igennem århundreder sameksisteret i Nepal med hinduisme som dominerende statsreligion. Jeg vil kort skitsere den historiske udvikling af buddhismen i Nepal, herunder tilstedeværelsen af tibetansk buddhisme. Til en forståelse af Tashi klosterets betydning for det tibetanske eksilsamfund, vil jeg opridse nogle hovedtræk i tibetansk Mahayana buddhisme. Jeg vil forklare enkelte buddhistiske moralbegreber, der som en slags karmisk kapital samtidig indeholder andre former for kapital. Disse buddhistiske moralbegreber tegner et billede af den verdens- og livsopfattelse, der præger eksiltibetanere og andre personer med et buddhistisk tilhørsforhold. Oplysninger om buddhismen er hentet fra Snellgrove 1987, Powers 1995, Skilton 1994, Gellner 1992, Jamgon 1994a+1994b, Lopez 1997a+1997b, 1998, Norbu [1977] 1985. For at illustrere Tashi klosterets interaktion med lokalbefolkningen, vil jeg beskrive Mani Drupchen ceremonien, som afholdes årligt af Tashi klosteret på Mangal skolen. Ved deltagelse i ceremonien tydeliggøres buddhistisk habitus og opsamling af fortjeneste for de deltagende lokale folk samt munke og nonner.

#### 4.1 Buddhismen i Nepal

Fund af buddhistiske ikoner bevidner tilstedeværelsen af buddhisme i Kathmandu dalen siden den 3. årh., men der findes ikke sikre beviser på, at Mahayana buddhismen var tilgængelig før det 7. årh. (Slusser 1982:272). Den kinesiske pilgrim Hsuan-Tsang nævner i sine rejsebeskrivelser fra det 7. århundrede, at der på det tidspunkt boede ca. 2.000 Hinayana og Mahayana munke i klostre i Kathmandu dalen, og at buddhistiske klostre og hindu templer lå side om side (Skilton 1994:195, Snellgrove 1987:370). Ud fra Nepals geografiske placering var det en naturlig konsekvens, at buddhismen blev transmitteret videre til Tibet. Fra det 8. årh. og fremover rejste mange buddhistiske mestre (Padma

Sambhava, Shantaraksita, Kamalashila) gennem Nepal på deres vej fra Indien til Tibet og under ophold i Nepal studerede de nepalesisk buddhisme (Snellgrove 1987:374). Mange indiske buddhister søgte tilflugt i Nepal (Kathmandu dalen) i det 13. årh., hvor buddhismen forsvandt fra Nordindien, til dels som en følge af den muslimske invasion i Nordindien (Gellner 1992:2, Skilton 1994:197). Nogle forskere mener, at Newari buddhisme i Nepal danner det manglende led mellem buddhismens undergang i Indien i det 13. årh. og buddhismens opblomstring i Tibet (Snellgrove 1987:379). En del newarier havde en tæt handelsaktivitet i de afsidesliggende regioner i Nepal, samt i Lhasa, Gyantse, Kuti og Kyirong i Tibet, og Darjeeling, Kalimpong og Calcutta i Indien (Snellgrove & Richardson [1968] 1986:202). Disse newarier har tilegnet sig ritualer og praksis af tibetansk buddhisme, som er forskellig fra den Newari buddhisme, der ellers praktiseres i Nepal (Jest 1993).

I Nepal var det i det 14. årh. hinduistiske forskrifter, som styrede alle aspekter af den sociale interaktion. Under Kong Jayasthitimallas (1382-95) regeringstid blev det nepalesiske samfund underlagt en kaste struktur, som omfattede både hinduer og buddhister (Snellgrove 1987:375, Gellner 1992:18, Skilton 1994:196). En kastestrukturert buddhisme kendes slet ikke i Indien og adskiller sig fuldstændigt fra buddhismen, som den kendes i Tibet. Dette var i Nepal kun muligt ved, at traditionen for cølibat munke inden for Newari buddhismen forsvandt omkring det 14. eller 15. årh.. Udviklingen af en tradition for buddhistiske tantriske præster, som giftede sig, garanterede en genealogisk videreførelse af traditionen samt vedligeholdelsen af templerne (Skilton 1994:196). Dette er for eksempel aktuelt ved templerne for Dorje Pagmo guddommen i Pharping og Sankhu i Kathmandu dalen. Ifølge Gellner er betegnelsen 'Newari buddhisme' repræsentativ for traditionel Mahayana og Vajrayana buddhisme, som praktiseres af newarier (Gellner 1992:5). Som nævnt i afsnit 2.3.3 er det blandt newarier problematisk at adskille en opfattelse af 'det at være buddhist' og 'det at være hindu'. Mange hinduistiske og buddhistiske templer i Kathmandu er i dag samlingssteder, hvor religiøse ritualer og forskellig tro kan overlape hinanden. Dette ses tydeligt ved det buddhistiske Swahambunath tempel, som er omgivet af et stort antal mindre hindu templer. Buddha blev (inden for Vaisnavite doktrinen) anset som en avatar (en spirituel udstråling) af hindu guddommen Vishnu (Skilton 1994:143). Blandt nepalesere anses kongen i Nepal for at være en avatar af hindu guddommen Vishnu.



## 4.2 Tibetansk Buddhisme

Dharma er et sanskrit ord, som benyttes bredt i betydningen religion, ritual, pligt, religiøs fortjeneste, sandhed eller virkelighed og lære. Grundtanken i tibetansk buddhistisk dharma er, at man genfødes i samsara (kredsløbet af fødsel og død i denne verden) i henhold til individuel karma, dvs. årsag og virkning af tidligere gavnlige eller skadelige handlinger. Menneskers handlinger i dette liv skaber grundlaget for det næste liv, på samme måde som omstændighederne i det nuværende liv anses for at være resultatet af tidligere handlinger. Den eneste vej ud af samsara er opnåelsen af nirvana, som er en slags 'udslukning' eller befrielse fra samsara. Inden for tibetansk buddhisme skelner man mellem tre veje, som på sanskrit kaldes: Hinayana- den mindre vej (også kendt som Theravada), Mahayana- den store vej og Vajrayana- diamantvejen. Både i Hinayana traditionen (udbredt på Sri Lanka, Burma og i Thailand samt dele af den vestlige verden) og i Mahayana traditionen (udbredt i Tibet, Kina, Japan, Sydøstasien samt dele af den vestlige verden) lægges mest vægt på overholdelsen af vinaya, som er regler og forskrifter om etik og moral for munkeordenen sangha. Den højeste opnåelse indenfor Hinayana er Arhat tilstanden, som er en slags helgentilstand med opnåelse af en individuel oplysning til egen gavn.

Både i Hinayana og Mahayana traditionen fokuseres på betydningen af at lytte til læren (dharma), at reflektere analytisk over dens betydning og derefter engagere sig i en meditatív fordybelse (*thos, bsam, bsgom*). Tibetansk buddhisme kategoriseres som enten Mahayana eller Vajrayana buddhisme, og det er en almindelig opfattelse blandt tibetanere, at Mahayana og Vajrayana er højere end Hinayana. Hvad er grundlaget for denne opfattelse? Det mest karakteristiske træk ved Mahayana traditionen er et ideal om en bodhisattva. Baseret på medfølelse stræber en bodhisattva ikke blot efter at gavne sig selv, men lader sig genføde i samsara for med sin viden og spirituelle erkendelse at gavne andre. Forskellen mellem de værdiforestillinger der præger en Hinayana Arhat og en Mahayana Bodhisattva, er en væsentlig grund til, at tibetanerne betragter Mahayana traditionen som højere og mere udviklet end Hinayana traditionen. En anden forskel mellem Hinayana og Mahayana er også, at førstnævnte tradition hovedsageligt var munkeordenens (sanghaen) anliggende, mens munkeordenen indenfor Mahayana traditionen søgte at udbrede buddhistisk dharma ved at inddrage lægbefolkningen i sine aktiviteter.

Både Hinayana og Mahayana er indeholdt i Vajrayana traditionen. Vajrayana traditionen (udbredt i Tibet, Kina og nu også i vestlige lande) kendes ofte i vesten som tantrisk buddhisme. Vajrayana eller tantrisk buddhisme menes at have sin oprindelse i Indien fra ca. det 4. årh. f.v.t. og seks århundreder frem, og tantrisk litteratur inkluderer rituelle tekster og meditationsinstruktioner, som gennem praksis gør det muligt at transformere sindets urene forstyrrelser i stedet for at beherske dem gennem disciplin eller etik som beskrevet i vinaya forskrifter. Begrebet tantra kan referere til forskellige meditationsanskuelser og systemer med fokus på ritualer, visualisering af guddomme og fremsigelse af mantraer med det formål at opnå en hurtig transformering og derved blive oplyst.

#### 4.2.1 Opsamling af 'fortjeneste og visdom'

Det etiske moralbegreb 'opsamling af fortjeneste' inden for tibetansk buddhisme udgør et vigtigt aspekt i en buddhistisk livsopfattelse, og derved har dette begreb stor betydning for mennesker med en buddhistisk overbevisning. Hvorfra stammer dette begreb? Uden 'fortjeneste og visdom' er det ikke muligt at opnå buddhatilstanden og blive befriet fra den verdslige verden (*samsara*). Ifølge de buddhistiske sutraer skal en bodhisattva følge 'de 5 veje' (*lam Inga*)<sup>19</sup> for at opnå befrielse fra *samsara*. Den første vej er 'samlingsvejen' (*tshogs lam*), som består af 'de to samlinger': 1. 'samling eller optjening af fortjeneste' (*bsod nams tshogs*) og 2. 'samling eller optjening af visdom' (*ye shes tshogs*). Fortjeneste (*bsod nams*), eller en mangel derpå, er af vigtighed for karma, loven om årsag og virkning, og begreberne 'god karma' og 'stor fortjeneste' er i almindelig tale blandt tibetanere synonyme. Det buddhistiske verdensbillede er ikke en passiv skæbnetro, men giver derimod individer en egen moralsk ansvarlighed for deres skæbne (jf. Keyes 1983b:856). Opsamling eller optjening af 'fortjeneste' kan ske gennem: gavmildhed, moralsk adfærd, tålmodighed, ihærdig flid og meditativ koncentration, mens visdom opnås gennem indsigt. Specielt gavmildhed anses som et virksomt middel til at 'samle' den positive karma, som er forudsætningen for at opnå en god genfødsel og et langt liv, men samtidig også for at opnå personlig succes og materiel fremgang i dette liv. Keyes (1983a) forklarer optjening af fortjeneste blandt Theravada buddhister i Sydøstasien som en form for 'spirituel forsikring', der forventes at gavne fremtidige liv. Fortjeneste har også en værdi gennem

---

<sup>19</sup> 1. Path of accumulation (*tshogs lam*), 2. Path of preparation (*sbyor lam*), 3. Path of seeing (*mtshong lam*), 4. Path of meditation (*sgom lam*), 5. Path of no more learning (*mi slob pa'i lam*) (Powers 1995:80, Jamgon 1994a:106).

andre folks opfattelse af en persons 'opsamling af dyd' gennem fortjenstfulde handlinger. En opsamling af fortjeneste konverteres på denne måde til social anerkendelse eller prestige (Keyes 1983a:268). Derved er verdslige og religiøse handlinger ifølge et buddhistisk verdensbillede tæt sammenvævede og kan ikke adskilles.

Ifølge tibetologen Tucci var der fra tidlig tid i Tibet en tæt og gensidig alliance mellem den religiøse verden og lægfolkets verden: ”*The monastic community was supported by the lay world; it conferred on it its own spiritual support and protection, and received from it in exchange its necessary material security and the assurance of future prosperity*” (Tucci 1980:25). Inden for buddhismen har munke en højere anseelse end lægfolk, og donationer fra lægfolk til munke anses for mere fortjenstfulde end donationer til andre lægfolk (Bechert & Gombrich 1984:126). Munke behøver ikke at være taknemmelig for donationer fra lægfolk, set ud fra det synspunkt, at munkene på denne måde giver lægfolk en mulighed for at optjene eller indsamle 'fortjeneste' (ibid., jf. Keyes 1983a). Ifølge tibetologen Lopez skaber munke et felt, hvor lægfolk kan opsamle 'karmisk kapital' (Lopez 1998:174). For lægfolk kan en opbyggelse af 'fortjeneste' ske ved at give offergaver til lamaer eller til munkeordenen (sangha), ved at bygge stupaer eller templer, ved at gå rundt om helligdomme som for eksempel stupaer, klostre eller statuer ('*khor ra*), samt ved meditation, bøn og hengivelse (*bsgom*, *smon lam*, *mos gus*). Den ordinerede sangha (munke og nonner) optjener 'fortjeneste og visdom' ved at overholde deres løfter<sup>20</sup> samt de buddhistiske moralforskrifter *vinaya*, ved at studere de buddhistiske tekster og ved at fordybe sig i meditation. Munke og nonner optjener også fortjeneste ved at oplæse bønner bl.a. under de indtil flere daglige pujaer. Puja er rituelle ceremonier dedikeret til en guddom, og udføres i klosteret af munkeforsamlingen (sanghaen). I en videreførelse af klostertraditionen er det vigtigt, at de daglige puja udføres (se 5.3.3 om munkenes udenadslære for at kunne udføre pujaer).

#### 4.2.2 Rinpoche: spirituel og verdslig leder af klosteret

For at få adgang til et felt skal den enkelte være udstyret med bestemte kvalifikationer og egenskaber (Bourdieu & Wacquant 1996:94). Hvilke specifikke kvalifikationer eller kapitalformer har gyldighed i et tibetansk kloster? Titlen 'Rinpoche' betyder 'værdifuld'

---

<sup>20</sup> En fuldt ordineret munk (*dge slong*) skal overholde 253 løfter (Perdue 1976:4). Om nonneløfter og nonners ordination se note 18.

og anvendes om en person, som tibetanerne anser for at være en bodhisattva. Et barn (yderst sjældent en pige), der genkendes som en reinkarnation af en afdød Rinpoche, kaldes en Tulku (*sprul ku*). En titel indebærer symbolske egenskaber, som giver indehaveren retten til fordelene ved anerkendelsen (Bourdieu 1994:65). Blandt tibetanerne indebærer en titel som Rinpoche eller Lama en anerkendt social position med stor ære og respekt. Titlen 'Lama' eller (nogen gange) 'Rinpoche' bruges også om en munk, som har gennemført en tre års tilbagetrækning, eller som har udmærket sig i det filosofiske studium.<sup>21</sup> Denne titel og position indebærer derved en stor troskapital (jf. Bourdieu 1997a:121). Det er en udbredt opfattelse blandt tibetanere, at en Tulku er i stand til at påtage sig andres lidelse, at han kan videregive sin personlige 'fortjeneste' til andre, og at han besidder overnaturlige evner og har spirituelle kvaliteter (jf. Keyes 1983a). Hos Tulkuen/Rinpoche søger lægfolk ofte råd og vejledning, selvom en Rinpoche hovedsagelig forventes at kunne hjælpe vedrørende spirituelle forhold.

Levinson & Holland forklarer, at når begrebet 'en uddannet person' benyttes som en analytisk konstruktion, så dækker det samtidig en lokal opfattelse af en 'vidende' person; en opfattelse, som er skiftende tilstede i alle kendte kulturer og samfund (Levinson & Holland 1996:21). Blandt eksiltibetanere opfattes en person, som har tilbragt lang tid i meditatív tilbagetrækning (Drupkhang), som 'vidende' og tillægges stor kulturel og symbolsk kapital. Hierarkisk position inden for et kloster relateres til Shedra og Drupkhang uddannelse (se 5.3 og 5.3.2) og højere uddannelse fører til en højere arbejds- og magtposition, mens munke uden denne viden eller uddannelse tildeles de laveste job (pers. komm. Tengyal 2000). Både en Lama og en Rinpoche kan være den højeste leder i klosteret. En Rinpoche er i kraft af sin position frontfigur for klosteret, men han er ikke blot symbol for en menneskelig guddommeliggørelse. Det er hans dygtighed inden for det filosofiske studium og specielt hans karisma og personlighed, som er bestemmende for klosterets retningslinier og profil. Derfor er de tibetanske klostre (i eksil) meget forskellige, ikke mindst hvad angår munkenes uddannelse. Det tibetanske reinkarnationssystem er ikke hævet over den verdslige verden med dens magt og politik (Lopez 1998:9). I tibetanske klostre er lederen bl.a. ansvarlig for at skaffe finansielle midler til klosteret, og en position som Rinpoche indebærer derved både verdslig og spirituel indflydelse og ansvar. Ifølge tibetologen Kapstein (1997) kan en Rinpoche eller Lama i kraft af sin anerkendte

---

<sup>21</sup> Titlen eller betegnelsen 'Lama' bruges også om almindelige munke og det er samtidig et meget almindeligt familienavn for både newari og tamang folk i Nepal. Se også 5.3.2.

uddannelse og meget høje position i samfundet indsamle betragtelige værdier fra offergaver, han modtager fra sine tilhængere. Fra givernes side antages det dog, at en Rinpoche eller Lama ikke indsamler disse midler til sig selv, men at disse midler gendistribueres til støtte for klostre, templer eller tilbagetrækninger. Således kan en Lama eksemplificere, at velstand, som er opnået gennem religion, kan være den bedste geninvestering, hvormed man kan vedblive at akkumulere positiv fortjeneste og karmisk kapital (Kapstein 1997:356).

#### 4.2.3 Tibetansk buddhisme i praksis: Mani Drupchen ceremonien

Mani Drupchen er en ti dages ceremoni for Chenrezig og anses blandt buddhister for at øge verdensfreden, at give liniens mestre et langt liv (se note 1, s. 7), samt at gavne det område, hvor den afholdes. Ifølge Giddens kan en ceremoni udfylde en latent funktion, idet den kan forstærke en gruppeidentitet ved at give anledning til situationer, hvor spredte medlemmer af gruppen samles og deltager i en fælles aktivitet (Giddens [1984] 1999:12). Deltagelse i Mani Drupchen ceremonien går ud på at recitere guddommen Chenrezigs mantra, OM MANI PADME HUNG,<sup>22</sup> som populært kaldes for 'mani' (se forsiden). Chenrezig (*spyang ras gzigs*) er skytsguddom for Tibet og den mest populære guddom inden for den tibetanske buddhisme. Både den nuværende 14. Dalai Lama samt den 17. Karmapa, som er overhoved for henholdsvis Gelug og Kadgyu linierne/skolerne, anses som menneskelige udstrålinger af guddommen Chenrezigs kvaliteter. Ifølge et buddhistisk verdensbillede anses en recitation af 'mani' for at forøge medfølelsen over for andre, og en universel recitation af dette mantra er uden tvivl den mest brugte og betydningsfulde bøn inden for den tibetansk buddhistiske verden (Campbell 1996:8,52).

Et felt definerer sig ved nogle indsatser og specifikke interesser, som kun har en værdi i det pågældende felt (Bourdieu 1997b:117). Gennem Mani Drupchen ceremonien danner Mangal skolen et felt for kulturel produktion. Mani Drupchen ceremonien afholdes af Tashi klosteret på Mangal skolen i en ellers tom hal, som klosterets munke i løbet af to dage omdanner til et levende tempelrum med siddemåtter, borde og buddhistiske vægbilleder (*thang ka*). Ceremonien finder sted hver dag fra kl. seks om morgenen til

---

<sup>22</sup> Et mantra (*sngags*) er et sanskrit ord, som inden for Vajrayana buddhismen repræsenterer forskellige energier: "If we recite a mantra and at the same time our mind is visualising, we are filled with certainty, confidence, and faith; then all the power of mind will be there and it will be a very good practice." (Thrangu 1995:57).

klokken ca. fem om eftermiddagen. Deltagere i ceremonien er klosterets munke og nonner, lokalbefolkningen og udenlandske disciple eller tilhængere af Lodro Rinpoche. Inde i hallen sidder klosterets Rinpoche omgivet af lange rækker af munke og nonner. Det er ved denne lejlighed, at munkenes og nonnernes kulturelle kapital kan manifestere sig; de oplæser eller messer puja teksten (*Thugs rdje gsang 'dus*), hvorimod deltagende lægfolk ikke oplæser puja teksten, men 'blot' reciterer det korte 'mani' mantra. Deltagernes fysiske placering under ceremonien følger klosterets hierarkiske normer, de deltagende udlændinge (hvoraf mange er sponsorer) sidder i et hjørne af hallen, mens der ikke er plads til lokale lægfolk, som må sidde udenfor. Under ceremonien fremtræder en iøjefaldende buddhistisk habitus blandt deltagerne: at have sans for at gøre lige netop det, der skal gøres på det rette tidspunkt (jf. Bourdieu 1997a:181). Bourdieu (1997a) forklarer habitus som erhvervede dispositioner, der er indskrevet i aktørernes kroppe, i deres måde at være og tale på etc.. Med en indskreven habitus kan en spiller gøre lige netop det, der skal gøres uden forinden at behøve at formulere det eksplicit (undtagen i visse kritiske situationer) (Bourdieu 1997a:181, jf. Bourdieu & Wacquant 1996). De yngre lægfolk er samlet på bygningens førstesal, hvor de sidder på sivmætter i lige rækker. Her er stemningen disciplineret, men en synlig mimik viser klart, at alle holder øje med hinanden. Ældre mænd og kvinder sidder udenfor hallen på en støvet og varm veranda, og her er stemningen derimod mere afslappet og social med sporadiske samtaler mellem deltagerne. Der mumles ihærdigt 'mani' mantra, som tælles på den medbragte rosenkrans (*phreng ba*). Antallet af 'mani' tælles sammen om aftenen og skrives på en kollektiv liste, som er sat op ved hallens indgang. Listen betragtes nøje og kommenteres vedvarende af deltagerne; det handler om både en individuel og en fælles indsats for at indsamle et stort antal 'mani' mantraer og derved opsamle 'fortjeneste'.

En aktiv deltagelse i den religiøse praksis ses overvejende blandt ældre eksiltibetanere. Ved Mani Drupchen ceremonien er der ingen unge deltagere tilstede fra lokalbefolkningen og kun enkelte personer har medbragt små børn. De eneste unge deltagere skal findes blandt udlændingene. Til frokost serveres et gratis vegetarisk måltid til alle, tilberedt af frivillige hjælpere på åbne ildsteder på skolens legeplads. Munke, lægfolk og udlændinge spiser ude på pladsen, mens de sydøstasiatiske disciple, som sponsorer ceremonien, spiser særligt tilberedt mad på en af skolens værelser. De daglige 3-4 uddelinger af te og brød sponsoreres af lokale folk. Begreberne habitus og felt er relationelle i den forstand, at de kun fungerer optimalt i relation til hinanden: ”*Habitus bidrager til at konstituere feltet som en*

verden, der giver mening, med værdier, det kan betale sig at efterstræbe” (Bourdieu & Wacquant 1996:112). Ifølge buddhistisk etik medfører positive handlinger et lager af ’fortjeneste’, en slags ’karmisk kapital’, og personlig succes og social anerkendelse kan ifølge buddhistisk etik også opfattes som et resultat af tidligere gode handlinger (jf. Lopez 1998:174). Tibetologen Kapstein (1997) forklarer, at under det sociale samvær ved buddhistiske ceremonier kan der forekomme et socialt pres, som opmuntrer deltagerne til at sammenligne deres velgørenhed, og påfaldende generøsitet i denne kontekst kan faktisk betyde øget social anseelse, på samme måde som et synligt eller iøjnefaldende forbrug kan gøre det i moderne forbrugersamfund (Kapstein 1997:356). Donationer til afholdelsen af Mani Drupchen ceremonien medfører stor social og symbolsk kapital for giveren, og det er derfor af stor vigtighed, at de bekendtgøres offentligt. Alle donationer uanset størrelse bogføres af klosterets munke, og om eftermiddagen oplæser klosterets munke listen med beløb og navn på dagens givere. Oplæsningen tiltrækker altid stor opmærksomhed og kommenteres med anerkendende nik fra mange deltagere. Jeg deltog aktivt i ceremonien hver dag og opsamlede derved selv værdifuld ’fortjeneste’, hvilket også viste sig i form af social og symbolsk kapital; min tilstedeværelse blev altid påskønnet af andre deltagere i form af smil og anerkendende nik. Afholdelsen af Mani Drupchen ceremonien er ikke underlagt en statisk overholdelse af rigide traditioner. Dette tydeliggøres ved, at en sydøstasiatisk disciple har installeret et videokamera, som transmitterer ceremonien til et fjernsyn, der er opstillet på en over 1 m. høj trone i bygningens første sal. Dette er til åbenlys tilfredshed for deltagerne på første sal, som ellers er afskåret fra det inspirerende syn af ceremonien i hallen nedenunder. På ceremoniens første dag deltager ca. 130 munke og nonner samt ca. 90 lægfolk. Lørdag, der er fridag i Nepal, deltager mere end 200 munke og nonner samt 300 lægfolk. Ceremonien afsluttes den 11. dag, som er fuldmåne og Buddha Jayanti, Sakyamuni Buddhas<sup>23</sup> fødselsdag. Mere end 700 mennesker er tilstede ved den gratis fælles frokost. Der er en stemning af træthed blandt deltagerne, men også glæde og tilfredshed over at have deltaget i ceremonien og den kollektive ’fortjeneste’ ved indsamling af ’mani’ (13 mill. i alt). Om eftermiddagen holder klosterets Rinpoche en times belæring i buddhistisk dharma, og derefter udfører han en rituel indvielse (*dbang*) til guddommen Chenrezig. Indvielsen varer 4-5 timer og skaber en spirituel forbindelse mellem deltagerne, guddommen Chenrezig og den Rinpoche, som udfører ritualen. Ifølge klosterets munke var der 2.000 personer tilstede til indvielsen.

---

<sup>23</sup> Sakyamuni Buddha er den historiske Buddha, som levede i Nordindien for ca. 2500 år siden.

### 4.3 Konkluderende bemærkninger

Med hinduismen som dominerende statsreligion har hinduisme og buddhisme sameksisteret gennem århundreder i Nepal. Dette ses ved mange templer, hvor hinduistiske og buddhistiske statuer står side om side, og for både newarier og tamang folk er det ikke ualmindeligt at praktisere begge religioner. Med sin strategiske beliggenhed var Nepal bindeled mellem buddhismens overførelse fra Indien til Tibet. I tibetansk Mahayana buddhisme er forholdet mellem klostrenes Rinpoche og lægbefolkningen ofte i form af reciprocitet: en Rinpoche eller Lama anses for at kunne yde spirituel beskyttelse samt at formidle spirituel og verdslig vejledning for enkeltpersoner såvel som for hele lokalsamfundet. Til gengæld yder lægbefolkningen donationer eller arbejde til klosteret. Ved at klosteret skaber et felt, hvor givere kan optjene fortjeneste, opnår klosteret også at optjene fortjeneste til sig selv. Derved er finansiel gavmildhed eller arbejdsbidrag fra hengivne lægfolk til munkeordenen (sanghaen) eller til klosteret ifølge buddhistisk etik en effektiv metode til at opsamle positiv fortjeneste og karmisk kapital for både modtager og giver. Den kulturelle kapital, som klosterets munke og nonner under Mani Drupchen ceremonien demonstrerer ved oplæsning af pujateksten, kan i form af donationer konverteres til økonomisk kapital. Socialt set forbinder afholdelsen af Mani Drupchen ceremonien Tashi klosteret og dets munke og nonner med den deltagende lokale lægbefolkning samt de udenlandske besøgende. Ved at deltage i Mani Drupchen ceremonien udviser tibetanere en habitus, der indebærer en forståelse for det efterstræbelsesværdige i buddhistiske værdier. Set ud fra et buddhistisk verdenssyn indeholder lægfolks deltagelse i Mani Drupchen ceremonien en fortjeneste, som samtidig er social og symbolsk kapital. I Boudhanath er religiøs praksis og socialt samvær mellem eksiltibetanere og lokalbefolkningen med et buddhistisk tilhørsforhold derved tæt forbundet og kan ikke anskues som separate handle måder.



## Kapitel 5

### 5. Uddannelsesmuligheder i Nepal

Med et nepalesisk uddannelsessystem, som implicit var præget af hinduistisk tro og med undervisning på nepalesisk, ønskede mange eksiltibetanske forældre i 1980'erne ikke at indskrive deres børn i de nepalesiske skoler, men foretrak i stedet at sende børnene til private kostskoler, drevet af engelsk missionærer, i bl.a. Darjeeling, Kalimpong og Mussoorie i Indien. Den nepalesiske skolereform er siden blevet ændret, og formålet med dette kapitel er at belyse, hvilke valgmuligheder forældre i nutidens Nepal har, for at deres børn kan blive uddannet. Skal barnet følge sekulær skolegang eller den monastiske træning? Unge munke på Tashi klosteret gennemgår en monastisk indlæring i buddhistisk filosofisk viden samtidig med, at de følger den sekulære undervisning på Mangal skolen. Hvad repræsenterer sekulære og monastiske videnssystemer, og hvad kan de bidrage til hinanden? Er de buddhistiske filosofiske tekster lettere at studere på baggrund af en sekulær uddannelse? Er der forskel på indlæring i de traditionelle buddhistiske tekster og den sekulære skolegang? For at kunne besvare disse spørgsmål vil jeg kort gennemgå forholdene omkring den sekulære skoleuddannelse i Nepal. Derefter vil jeg kort gennemgå den grundlæggende monastiske uddannelse for munke i tibetanske klostre. Ud fra disse oplysninger vil jeg sluttelig præsentere nogle eksiltibetaneres opfattelse af forskelle og potentielle muligheder for en interaktion mellem disse to uddannelsessystemer.

#### 5.1 Sekulær og monastisk uddannelse

Bourdieu (1997a) sammenligner ofte social aktivitet som en slags 'spil'. Et spil har regler, men synes lige såvel at afhænge af intuition. Man er enten med i spillet eller udenfor, der er gode og dårlige spillere, vindere og tabere, og samtidig er et spil en social aktivitet, som fordeler sig over tid og rum (Bourdieu 1997a:155-157). Foranderlighed gennem tid og sted er en vigtig faktor, og livsvilkår for eksiltibetanere i Kathmandu området er anderledes end forholdene i Tibet (før-1959). I Tibet (før-1959) var der kun få skoler for lægbørn, og det

var hovedsagelig de buddhistiske klostre, som formidlede viden (Nowak 1984, Ström 1994, Goldstein 1989). Under de ændrede livsforhold i eksil er der ikke blot opstået et stort behov for sekulær skolegang til eksiltibetanske lægbørn, men også for munkene i de buddhistiske klostre. Bourdieu fremhæver, at en dygtig spiller i et spil ikke placerer sig der, hvor bolden er, men hvor den forventes at falde (Bourdieu 1997a:155). Det er først i de senere år, at andre tibetanske klostre er begyndt at undervise deres munke i engelsk og undertiden også i historie, geografi og nepalesisk, og denne undervisning sker vel at mærke udelukkende inden for klostrenes eget område. Derved var Tashi klosterets abbed, Lodro Rinpoche, forud for sin tid, da han allerede i 1987 arrangerede sekulær skolegang for Tashi klosterets munke på Mangal skolen. Tashi klosterets munke følger denne undervisning sideløbende med den monastiske uddannelse på klosteret. Lodro Rinpoche, forklarer sit initiativ med:

*”I Tibet havde regeringsmagten været monastisk i over tusinde år, og derfor havde der ikke været interesse for at skabe almindelige skoler. Her, hvor tibetanerne er i eksil, er situationen imidlertid anderledes. Nu er der behov for, at munkene får en uddannelse. Hvis munkene ikke får en uddannelse, vil de ikke blive her eller ønske at blive munke overhovedet. Hvis de ikke forbliver munke, er det en stor fordel, at de også har en moderne uddannelse.”*

Tilegnelse af viden er kulturel kapital og kulturel kapital fører til prestige og magt med en deraf følgende økonomisk positionering (Bourdieu 1986:243). Bourdieu mener, at uddannelsessystemet bidrager til en fortsat fordeling af kulturel kapital (Bourdieu 1997a:37). Bourdieu forklarer dette ved, at staten gennem uddannelsessystemet øver en social påvirkning i retning af at skabe vedvarende dispositioner hos aktører (op.cit.:124). På samme måde indstifter og indprenter en skole, for eksempel Tashi klosteret, nogle fælles opfattelses- og tankeformer for aktørers opfattelse af verden, og derved skaber skolen betingelser for en slags organisering af aktørers habitus (jf. Bourdieu 1997a:125).

Antropologen Ström skriver, at han i sit feltarbejde blandt eksiltibetanere i Sydindien har iagttaget, at selvom det er meget få af de unge tibetanere, som vender sig bort fra religiøs tro og praksis, kan man blandt unge tibetanere iagttage en stigende tendens til at bevæge sig mod mere rationelle og etiske aspekter af tibetansk buddhisme (Ström 1994:841). Blandt de tibetanske forældre jeg talte med, var det et udtalt ønske, at deres børn opdrages i henhold til tibetansk kultur og buddhistiske moralbegreber. Ud fra denne begrundelse vælger de fleste tibetanske forældre, at indskrive deres børn i tibetanske skoler og ikke i de nepalesiske skoler. Bourdieus begreb om ’kulturel kapital’ henleder vores opmærksomhed

på skolens potentielle rolle i det at etablere nye former for 'symbolsk kapital', som erstatter ældre former (Levinson & Holland 1996:7). De ændrede sociale behov i eksil, samt en pragmatisk orienteret indstilling blandt forældre med henblik på deres børns uddannelse er fakta, som ledelsen af de tibetanske klostre er nødsaget til at tage stilling til. Ifølge en anden ældre tibetansk lama, Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche, er en kombination af traditionel monastisk viden og moderne uddannelse helt i overensstemmelse med buddhistisk ideologi:

*"It is very good that the monks receive this type of education (i.e. in the secular school). That is in harmony with the world in which they live. The Buddha gave the monks very strict instructions in the Vinaya of what was allowed and what was not allowed, but he also said that change is in accordance with what is happening at a particular time and a particular country. We have to change in accordance with the time."*

Blandt egenskaberne ved de sociale felter er monopolet på en specifik autoritet karakteristisk for det pågældende felt; det handler således om, hvorvidt den specifikke kapitalfordelingsstruktur skal opretholdes eller omvælttes (Bourdieu 1997b:118). Med en tydelig ændring blandt midaldrende og unge eksiltibetanere i indstillingen overfor religiøs autoritet og monastisk uddannelse, er traditionelle konventioner ikke længere en selvfølge, men vejes nu op mod alternative muligheder (Ström 1994:841, Klieger 2000). Hvilken anden alternativ uddannelse end klosterlivets er tilgængelig i Nepal for børn af eksiltibetanere og højlandsnepalesere med et buddhistisk tilhørsforhold?

## 5.2 Det nepalesiske skolesystem

Under Rana regimet indtil 1951 blev uddannede folk betragtet som en trussel mod det eksisterende politiske system, og derfor var muligheder for skolegang udelukkende forbeholdt børn af den aristokratiske elite (Skinner & Holland 1996:273-75). I 1942 var kun 0,7 % af den nepalesiske befolkning alfabetiserede, kun 5 % i 1952-54, mens det i sidste del af 80'erne nåede op på 40 %, og det selvom befolkningstallet i denne periode voksede fra 8 til 20 millioner (Hoftun et. al. 1999:221, NHDR 1998:77). I 1991 var 67 % af befolkningen i byerne alfabetiserede, mens det kun nåede op på 37 % blandt landbefolkningen. Desuden er en alfabetisering ikke ligeligt fordelt i befolkningen; færre blandt kvinder og med forskelle inden for de mange kaster og etniske grupper (NHDR 1998:77). Hoftun et. al. (1999) skriver, at Panchayat regeringen (1951-1990) ofte blev kritiseret for at begrænse den personlige og politiske frihed, men at den på

uddannelsesområdet formåede at indføre vidtrækkende ændringer. I 1971 blev projektet National Education System Plan (NESP) indført som en del af Panchayat regeringens udviklingsstrategi. Alle skoler i Nepal blev nationaliseret under dette program, og brugen af nepalesisk som undervisningssprog blev obligatorisk. NESP projektet introducerede en obligatorisk læseplan med emner, der relaterede til national kultur og historie. Formålet med projektet var samtidig at integrere de nepalesiske befolkningsgrupper, som tilhørte forskellige lokalsamfund og sociale klasser. Regeringen formåede imidlertid ikke effektivt at organisere hele uddannelsessystemet, og i 1981 var næsten hele NESP strukturen opløst (Hoftun et. al. 1999:220-22).

Gennem det nepalesiske undervisningsministerium påbegyndtes i 1991 en ny skolereform "Basic and Primary Education Programme" (BPEP)<sup>24</sup> som en del af en udviklingsplan (1991-2001) for primærskoleniveau. Hovedformålet med BPEP er på nationalt niveau at forbedre kvaliteten af skoleuddannelse og at øge muligheden for at få en uddannelse (Conrad 1997:13). I en officiel nepalesisk rapport (NHDR 1998) redegøres, at det nepalesiske skolesystem i dag består af primærskole (1.-5. klasse for 6-11 år), mellemskole (6.-8. klasse for 11-13 år) og en sekundærskole (9.-10. klasse for 14-15 år). Nogle enkelte skoler tilbyder undervisning for 11.-12. klasse, en højere sekundærskole som populært kaldes 10+2, og denne udvidede skolegang er adgangsgivende til de højere uddannelser på universitetet mm.. Efter 10. klasse skal eleverne igennem en eksamen, hvorefter de opnår et eksamensbevis "School Leaving Certificate" (SLC). Mange elever består ikke denne eksamen. På landsbasis dumper årligt tre ud af fem elever til SLC eksamen, og dette er hovedsagelig eleverne fra landområderne og fra de offentlige skoler (NHDR 1998:87). Det tyder derfor på, at undervisningen ikke lever op til det officielle ambitionsniveau. Ifølge lærerne på Mangal skolen fastlægges og bedømmes 5. + 8. + 10. klasse og SLC eksamen af det nepalesiske undervisningsministerium, og der benyttes de samme eksamensopgaver på samtlige skoler i hele landet. At samtlige skoler i både by- og landregionerne i Nepal benytter samme curriculum, viser endnu engang den nationalstatslige ambition om at forene landet trods etnisk, religiøs, lingvistisk og regional diversitet. På nogle af de skoler jeg besøgte i Jomson regionen, skete det ofte, at skolerne ikke modtog eksamensopgaverne og selv måtte formulere eksamensopgaver til eleverne. Dog modtog de altid eksamensopgaverne til SLC.

---

<sup>24</sup> "Basic and Primary Education Programme" (BPEP) er et donor koordineret projekt sponsoreret af Verdens Bank, DANIDA, UNICEF og JICA (Japanese International Co-operation Agency).

### 5.2.1 Offentlige og private skoler

Med ophøret af den nationale kontrol over skolerne i 1981, blev det tilladt for alle at etablere privatskoler med undervisning på engelsk. Både nepalesere og eksiltibetanere begyndte at etablere private dag- og kostskoler, en tendens som tiltog i løbet af 80'erne, og som bliver stadig mere udbredt. I Nepal var der i 1995 et nogenlunde lige antal offentlige og private skoler på sekundært niveau (1.284 og 1.370) samt på medium niveau (2.624 og 2.417). Derimod var der stor forskel på antallet af offentlige og private primærskoler (18.396 og 3.077) og med hensyn til børnehaveskoler var der 781 offentlige, mens der slet ikke var registreret nogen private skoler på dette niveau (NHDR 1998:87).<sup>25</sup> Antallet af privatskoler på primærniveau i landområder er i vækst, men de fleste sekundære privatskoler er stadigvæk beliggende inden for byområderne. Samtlige af landets 332 højere sekundærskoler er private og udelukkende beliggende i byområder (op.cit.:84).

Skolen muliggør, at der knyttes sociale forbindelser mellem folk fra forskellige klasser, køn, kaste, etniske- og aldersgrupper, som ellers havde været utænkelige (Levinson & Holland 1996:22). Mange middelklasse forældre i byområder benytter ikke længere de offentlige skoler til uddannelse af deres børn, og undervisningskvaliteten i de offentlige skoler er i tiltagende grad blevet et omstridt emne (NHDR 1998:88). Det er en generel opfattelse blandt mine nepalesiske og tibetanske informanter, at med en hårdere disciplin og hjælp til lektielæsning er undervisningen på en privat kostskole langt mere effektiv end på en dagskole (se også 7.3). Den store forskel mellem offentlige og private skoler skal samtidig ses i lyset af, hvorvidt skolerne er dag- eller kostskoler, men det har ikke været muligt for mig at specificere, hvorvidt frafaldet er lavere i de private kostskoler. Ifølge rapporten NHDR (1998) er offentlige skoler 'kendt' for en lav undervisningskvalitet, som eventuelt kan skyldes en tiltagende fremmedgørelse imellem det lokale skolesystem og det omkringliggende samfund, uprofessionel undervisning og megen fravær blandt skolelærere. Yderligere er der i de offentlige skoler i landdistrikterne ofte kun én lærer til at undervise op mod fem klasseniveauer, og i byområderne er mange skoleklasser på op mod 40 elever (NHDR 1998:87). Offentlige sekundærskoler er ikke gratis, modsat primærskolerne, som dog kan opkræve et mindre beløb til dækning af skolens

---

<sup>25</sup> Disse data er i rapporten "Nepal Human Development Report 1998" baseret på statistisk materiale fra "Ministry of Education" (MOE) og Central Bureau of Statistics.

grundlæggende udgifter. Skolebøger er gratis indtil 3. klasse, i landområderne er de gratis indtil 5. klasse (op.cit.:76). På mange skoler skal børnene benytte skoleuniform, og det er en udgift, som langtfra alle familier har mulighed for at betale. På primær niveau (1.-5. klasse) er der et elevfrafald på 63 % (op.cit.:78).

### 5.2.2 Tibetanske skoler i Nepal

De første tibetanske skoler blev så tidligt som i 1965 grundlagt af Røde Kors, men de administreres nu af tibetanere selv og er privat sponsoreret af udlændinge og enkelte NGO (f.eks. Snow Lion Foundation, SOS børnefond). I Nepal er der 13 tibetanske skoler, som i 1995-96 sammenlagt havde 2.074 elever. Skolerne administreres af "Department of Education" ved den tibetanske eksilregering i Dharamsala, Indien. Siden 1994 har 'Department of Education' i Dharamsala indført tibetansk sprogundervisning på primærniveau i alle tibetanske skoler (Tibetan Government 1996). Kun i tibetansk historie-, kultur- og sprogundervisning er skolerne selvbestemmende, og det er her, at skolen har mulighed for at introducere tibetansk kultur og buddhistiske moralbegreber. Mangal skolen, samt de tre tibetanske skoler jeg besøgte i Boudhanath og Swahambunath, benytter lærebøger udgivet fra 'Department of Education of the Central Tibetan Administration of His Holiness Dalai Lama' (fra Dharamsala, Indien). Denne administrative afdeling har skønsmæssigt beregnet, at af alle skolesøgende tibetanske børn i alderen 6-17 år (30.000) i Indien, Nepal og Bhutan er 70 % indskrevet i tibetanske skoler. Af disse børn er skolefrafaldet 43 % på medium niveau (6.-8. klasse) og 32 % på sekundær niveau (9.-10. klasse). På primærskole niveau (1.-5. klasse) er frafalds procenten kun 4 % (Tibetan Government 1996). Dette frafald er bemærkelsesværdigt lavt set i forhold til det store frafald i de offentlige nepalesiske skoler, og dette viser ikke blot eksiltibetanske forældres interesse i at deres børn fuldfører en skolegang, men også at de har råd til, at deres børn går i skole.

Såfremt forældre ønsker, at deres barn skal gå i en tibetansk skole udover 7. klasse, kan det på nuværende tidspunkt kun finde sted i Kathmandu. Otte af de 13 tibetanske skoler ligger i Nepals landområder og har kun primærskole med elever fra Lower Kindergarten (LKG) til 5. klasse. En enkelt skole har undervisning op til 7. klasse. I Kathmandu har fem skoler undervisning op til sekundær niveau (1.-10. klasse), og kun en enkelt skole har på nuværende tidspunkt Højere Sekundærskole med undervisning 10+2 (ibid.). I Helambu

(Yolmo) i Østnepal findes en privat English Secondary kostskole, Yangrima, som specifikt tilsigter at integrere buddhistiske fag ud fra et hensyn til deres elever, som hovedsagelig er sherpaer fra Solu-Khumbu regionen samt enkelte elever fra Manang (Nyi-Shang) og Mustang (Lo) (pers. komm. Gopal 1999).

### 5.3 Den monastiske uddannelse

Hovedgrundlaget for den monastiske buddhisme er den buddhistiske filosofi, som var højt udviklet allerede i den tidlige buddhistiske periode i Indien, og den monastiske uddannelse i de buddhistiske klostre i Tibet stammer fra de monastiske universiteter i Pala perioden (760-1142 e.v.t.) i Nordindien (Tarab 2000:4, Skilton 1994:183). Munkenes undervisning er delt op i: en praksis afdeling, hvor man beskæftiger sig med meditation, mantra recitation og ritualer (*snags*) samt studieafdelingen (*mdo*), som inddeles i forskellige klasseniveauer. Disse praksis- og studieretninger er ikke adskilte. Den enkelte retning udelukker ikke den anden og skal ses som to tilgange til den samme helhed; det filosofiske studium har indflydelse på den meditative og rituelle praksis og omvendt. Beslutninger vedrørende munkenes undervisning træffes af ledelsen i det individuelle kloster, og der kan derfor være variation i indhold og form af munkenes uddannelse på de forskellige klostre. Overordnet er der på dette punkt ingen konflikt mellem de forskellige klostre. I klostrenes Tratsang grundskole (*grwa tshang*) lærer de yngre munke tibetansk grammatik og enkelte buddhistiske tekster. Efter Tratsang grundskole kan munkene gennemgå et 5 års akademisk buddhistisk studium på et Shedra kollegium. Mange klostre har selv etableret et sådant Shedra kollegium. Hverken Tratsang eller Shedra skoler er underlagt direktiver ved det nepalesiske undervisningsministerium, men er registreret som autonome institutter under den nepalesiske regering. Derved er Shedra uddannelsen, modsat uddannelsen på 'Central Institute of Higher Tibetan Studies' (CIHTS) i Sarnath (se nedenfor), ikke en officielt anerkendt uddannelse.<sup>26</sup>

I Tibet (før- 1959) var det selv inden for de store klosterinstitutioner kun omkring 10 % af munkene, som gennemgik den monastiske uddannelse (Lopez 1998:166). Også i eksil er det ikke almindeligt, at alle munke efter klosterets egen Tratsang grundskole fortsætter den

---

<sup>26</sup> Eneste undtagelse er Nalanda Institute i Rumtek, Sikkim i Indien. Dette Shedra tilhører Kadgyu skolen og instituttet er affilieret med Sanskrit University i Varanasi, Indien, hvor de studerende aflægger eksamen (jf. Ström 1997:43).

monastiske uddannelse på et Shedra eller på CIHTS. Ligesom i vestlige lande er en højere akademisk uddannelse hverken attraktiv eller mulig at gennemføre for alle. I Kathmandu området har de fleste klostre siden midten af 90'erne efterhånden indført, at yngre munke undervises i engelsk og nepalesisk på primærskole niveau. Undervisningen finder som regel sted inden for klostrets område med mandlige lærere, for eksempel lægfolk uddannet på CIHTS i Sarnath.

### 5.3.1 Central Institute of Higher Tibetan Studies (CIHTS)

Ud over klostrenes egne Shedra kollegier findes der også et andet kollegium i højere buddhistisk filosofi, hvor ikke blot munke, men alle kan søge optagelse. 'Central Institute of Higher Tibetan Studies' (CIHTS) i Sarnath, nær Varanasi i Indien, blev etableret i 1967 og er underlagt 'Central Tibetan Administration' i Dharamsala under 'Department of Religion and Culture' (CUY 2000, Planning Council 1994:14). Siden 1975 optages, ifølge officielle kilder (CUY 2000), både ordinerede munke og nonner samt lægstuderende af begge køn. I 1988 blev instituttet anerkendt som universitet af den indiske regering. I 1999 havde instituttet 215 mandlige og 50 kvindelige studerende. Uddannelsen er på 9 år: først 4 års grundstudier, dernæst 3 års studier til Shastri (BA) og 2 års studier til Acharya (MA-Master of Buddhist Studies). Optagelse på instituttet forudsætter en 8. klasse eksamen med tibetansk sprog samt en bestået adgangsprøve til selve instituttet. Undervisningen er på tibetansk, og instituttets målsætning er at bidrage med uddannelsesfaciliteter til studerende blandt tibetanske flygtninge, befolkningen i de nordlige Himalaya regioner i Indien samt at støtte bevarelsen af tibetansk kultur og tradition. Instituttet har fem fakulteter, hvor der undervises separat i henhold til hver af de fem skoler inden for tibetansk buddhisme: Bön, Nyingma, Kadgyu, Sakya og Geluk (CUY 2000, pers. komm. Singh 2000). Seks af Tara Abbey klosterets nonner studerer på CIHTS (se 3.5). Selv om uddannelsen på mange punkter er lig en Shedra uddannelse, adskiller den sig ved at være officielt anerkendt. Eksamen fra dette institut kvalificerer til officielle administrationsstillinger inden for den tibetanske eksilregering, samt til at undervise i klostre, på tibetanske skoler og privatskoler.

### 5.3.2 Tre års tilbagetrækning

De tibetansk buddhistiske skoler: Nyingma, Kadgyu, Sakya, Geluk og Bön, tillægger de forskellige buddhistiske filosofiske retninger større eller mindre betydning. Geluk skolen



lægger vægt på en filosofisk træning, hvorimod Nyingma skolen lægger hovedvægten på den meditative praksis (Goldstein 1989, Tarab 2000, Cabezon 1994). Kadgyu skolen, som Tashi klosteret tilhører, vægter begge lige, og derfor efterfølges den akademiske uddannelse på et Shedra kollegium ideologisk set af en tre års (tre år, tre måneder og tre dage) tilbagetrækning i en Drupkhang. Også munke, som ikke har fuldført en Shedra uddannelse, kan få tilladelse til at gennemføre en tilbagetrækning i en Drupkhang. Tilbagetrækningen er normalt fuldstændigt lukket for omverdenen og finder altid sted på et afsidesliggende sted. Alle deltagere har eget værelse, som kun er møbleret med et 'meditationssæde', der fungerer både som meditationssæde og seng. Det overordnede formål for tilbagetrækningen er, at deltagere gennem udførelsen af et nøje tilrettelagt program af ritualer og meditationspraksis skal være i stand til at transformere følelser og vaner til 'visdomsenergi', som er erkendelsen af sindets rene og klare natur (Ngawang 1994:15-56).

I Tashi klosterets Drupkhang i Namo Buddha kan munkene fordybe sig i rituel- og mediativ praksis uden bymæssigt relaterede distraktioner. De 13 munke, som (i 1999) deltager i denne Drupkhang har tilladelse til at tale med de næsten dagligt besøgende pilgrimme samt andre gæster. Dette er meget usædvanligt, og denne åbne diskurs viser, at Lodro Rinpoche har en stor forståelse og tolerant holdning overfor nutidige forhold i eksil. For munkene på Tashi klosteret er en Shedra uddannelse og tilbagetrækning på Drupkhang et gratis og meget eftertragtet tilbud. At blive accepteret som studerende betragtes som et tilbud med mulighed for at optjene stor *dharma* fortjeneste samt religiøs og social anerkendelse og prestige. Uddannelseskvalifikationer indeholder social og kulturel kapital, som er konvertibel til økonomisk kapital og kan institutionaliseres i form af en titel (Bourdieu 1986:243). En titel er symbolsk kapital som, ved at være anerkendt i en social kontekst, har værdi i sig selv (Bourdieu 1985:733). At gennemføre både den monastiske uddannelse og en efterfølgende tre års tilbagetrækning giver ret til en meget socialt anerkendt titel som 'Lama'.<sup>27</sup> Dermed bliver uddannelsen til en slags 'helliggørelse.' Med henvisning til Durkheims analyser påpeger Bourdieu, at retten til at bære en titel er en magisk handling og er et eksempel på adskillelsen mellem det hellige og det profane (Bourdieu 1997a:40). Der opstår derved den paradoksale situation, at en 'hellig' uddannelse ved at indeholde uddannelseskapital fører til en 'profan' position inden for en

---

<sup>27</sup> Om titlen eller betegnelsen 'Lama' se også note 21.

social rangorden (ibid.). Dette peger på en koncentration af en anerkendt autoritet, der som symbolsk kapital efterfølgende er konvertibel til økonomisk kapital (Bourdieu 1986, 1997a:114). Denne konvertering af 'symbolsk kapital' vil jeg vende tilbage til i kapitel 7, som omhandler interaktioner mellem Tashi klosteret og dets globale netværk.

### 5.3.3 Udenadslære for munke og lægbørn

For de yngre munke i klosteret består indlæringen hovedsagelig af at memorere og oplæse de rituelle buddhistiske tekster. Jeg har ofte hørt kommentarer fra både eksiltibetanere og vestlige buddhister (bosat i Nepal), at de yngre munke blot lærer de buddhistiske tekster udenad som 'intetsigende papegøjesnak'. Denne sammenligning er ikke helt misvisende. Buddhistisk filosofiske begreber er lingvistisk anderledes end moderne tibetansk. Munkene taler moderne tibetansk, men det filosofiske sprog kan ikke forstås ud fra et kendskab til moderne tibetansk; det filosofiske sprog skal læres og studeres separat. Det tibetanske sprog tilhører den tibetansk-burmanske sprogfamilie, hvorimod det tibetanske alfabet er udviklet fra sanskrit og består af 30 bogstaver og 4 vokaler. At udtale de skrevne tibetanske ord er ikke vanskeligt og kan hurtigt læres uden et forhåndskendskab til det tibetanske sprog. Udtalen af tibetanske ord følger et nøje fastlagt system, og det er derved muligt at oplæse en tekst uden at forstå ordenes mening. Under mine sprogstudier lærte jeg at udtale og oplæse tibetanske tekster på blot to uger, og jeg har iagttaget, at det også er tilfældet for andre sprogstuderende. Det er derved muligt at oplæse en tibetansk tekst uden overhovedet at have noget kendskab til eller forståelse for, hvad ordene betyder. Dette dokumenteres også af andre tibetologer vedrørende munke i Ladakh: "*Thus monks can recite liturgies that they have learned by heart. A few of them are capable of following the text. Only a few in a hundred would be capable of opening a Tibetan work that they had never seen before, and of reading intelligibly.*" (Snellgrove and Skorupski 1977:140). I andre buddhistiske samfund er det ikke usædvanligt, at munke ikke kan forstå den tekst, de oplæser. I Thailand, hvor munke messer de rituelle buddhistiske tekster på pali, er det ikke en selvfølge, at munke kan forstå betydningen af den læste tekst (Keyes 1991:91). Til sammenligning kan nævnes, at kendskab til romanske bogstaver heller ikke indebærer forståelse af betydningen af latinske ord.

Selvom de yngre munke som regel kun forstår dele af teksternes filosofiske og rituelle indhold, så er oplæsning og udenadslære af tekster nødvendig, for at munkene kan udføre

klosterets daglige rituelle pujaer. Ifølge flere af munkene på Tashi klosteret er de unge munkes udenadslære og timelange recitationer i læsning af buddhistiske tekster et nødvendigt grundlag for munkenes uddannelse, og derfor skal denne praksis bibeholdes. Munkene skal kunne læse hurtigt og præcist, og de skal helst kunne de daglige puja tekster udenad. De daglige puja er nærmest som grundstammen i klosteret, hvorigennem der indsamles dyd og fortjeneste (se 4.2.1) og derved karmisk kapital. At deltage i de mange puja skaber en buddhistisk habitus for munkene. De voksne munke bruger næsten 4½ time dagligt på de daglige puja i klosteret, skolemunkene 'kun' 3½ time (se dagskema i appendiks A). Ved specielle lejligheder varer pujaen hele dagen, og da lokalbefolkningen ofte deltager aktivt i disse rituelle ceremonier, er denne interaktion medvirkende til, at klosteret derigennem opsamler social og symbolsk kapital.

Ofte er lån til den tredje verden betinget af, at der indføres vestlige skolemodeller, men af mangel på ressourcer sker der ofte det, at skolegangen nærmere bliver en karikatur af det vestlige skolesystem (Levinson & Holland 1996:16). På Mangal skolen foregår en stor del og nogle gange hele undervisningen, ved at eleverne repeterer efter læreren. Ifølge en nepalesisk rapport, Nepal Human Development Report, er indlæringen i den sekulære skole i teorien baseret på, at eleverne skal tænke og analysere selv og ikke bare lære udenad, men gældende for alle uddannelsesniveauer er undervisningssystemet i Nepal meget orienteret mod at kontrollere elevernes paratviden snarere end at udvikle en selvstændig stillingtagen baseret på undervisningsmaterialerne (NHDR 1998:87). Er der overhovedet nogen forskel mellem lægbørns udenadslære gennem gentagelse i Mangal skolen og munkenes udenadslære af buddhistiske tekster i Tashi klosteret? Jeg vil argumentere for, at der er forskel: munkenes træning og evne til at memorere tekster er samtidig en forberedelse til et senere studium i buddhistisk filosofi, hvorimod lægelevernes repetition i skolen blot kan betragtes som terperi. Selvom 'skolemunke' har mindre tid til at lave lektier end lægeleverne, fordi de om aftenen har undervisning i udenadslære af puja tekster, er både lærere og lægelever i Mangal skolen af den opfattelse, at 'skolemunke' generelt er dygtigere og hurtigere til at indlære end lægeleverne. De antog, at det skyldtes munkenes vedvarende øvelse i udenadslære og træning i at kunne huske en tekst.

#### 5.3.4 Den monastiske indlæring ved debat

Tibetologen Cabezón (1994) pointerer, at en nedskreven dvs. en lingvistisk forståelse af en doktrin i mange religiøse traditioner ikke betragtes som et mål i sig selv. I den monastiske buddhisme betragtes skrifterne som vejledende til korrekt adfærd og erkendelsesviden. Uden at forstå skrifterne, som er det lingvistiske udtryk for Buddhas egen erkendelse, kan der ikke forekomme nogen egen erkendelse, og uden en spirituel erkendelse,<sup>28</sup> vil skrifterne ikke være andet end tørre ord (Cabezón 1994:33). I det filosofiske studium indenfor tibetansk buddhisme findes der tre hovedtyper litteratur (Tripitaka): Abhidharma, Sutra og Vinaya, som har til formål at udvikle visdom, at udvikle kontemplativ indsigt (samadhi) samt at give retningslinier for adfærd (Norbu [1977] 1985:46, pers. komm. Tengyal 2000). Buddhistisk praksis er baseret på de tre begreber (*thos*, *bsam*, *bsgom*): at lytte og studere skrifterne, at reflektere på ordenes mening og gennem meditation at erkende ordenes mening (Perdue 1976:4). Den filosofiske debat kan henføres til alle tre niveauer, men er hovedsageligt rettet mod begrebet 'at reflektere' (ibid.). Det er først senere fra 16 års alderen, at munkene gennem et studium ved den højere filosofiske uddannelse på et Shedra kollegium lærer at reflektere over de filosofiske tekster. Når munkene trænes i at reflektere over ordenes mening i filosofiske tekster, skal det pointeres, at denne refleksion betragtes som et værktøj til en spirituel erkendelse.

Et vigtigt aspekt inden for den monastiske uddannelse er en epistemologisk indføring i buddhistisk logik (*tsad ma*), og denne logik bruges bl.a. som et analytisk værktøj i den buddhistiske filosofiske debat. Formålet med debatten er:

*"Debate for the monks of Tibet is not mere academics but a way of using direct implications from the obvious in order to generate an inference of the non-obvious state of phenomena. These religious practitioners are seeking to understand the nature of reality through careful analysis of the state of existence of ordinary phenomena, the bases of reality."* (op.cit.:3).

Debatten, som er en undersøgelse af gyldigt kildemateriale, er mundtlig og tjener tre formål: at modbevise opponentens argument, at påvise sit eget argument og at modbevise yderligere argumentation (Tarab 2000:31, Perdue 1976:8). Konklusioner drages på grundlag af de tre hovedkomponenter af den logiske syllogisme: subjekt, prædikat og præmis. Hovedformålet med debatten er at fastslå betydningen af årsag og virkning (Perdue 1976:11). Det hyppigst valgte emne for en buddhistisk debat tager udgangspunkt i

---

<sup>28</sup> Det overordnede mål for en spirituel erkendelse er at påvise denne verdens (*samsara*) lidelser, og derved inspirere til et ønske om at opnå befrielse (*nirvana*).

bestemte objekters forgængelighed, for eksempel lyd (op.cit.:12). Alle konklusioner skal understøttes af direkte citater fra anerkendte værker skrevet af autoritative tibetanske og indiske mestre (Tarab 2000:31). Det er her vigtigheden af udenadslære bliver tydelig. Hvis munkene ikke siden 7 års alderen trænes i udenadslære af de buddhistiske tekster, vil det være vanskeligt for dem senere at kunne citere fra de filosofiske tekster, og uden denne kapacitet evner munkene ikke at tage del i den filosofiske debat. På Namo Buddha Shedra kollegium overværede jeg, hvordan munkene om aftenen praktiserer den filosofiske debat. Munkene debatterer med et meget artikuleret kropssprog og med højlydte spørgsmål og svar, så det for en udenforstående næsten lyder som et skænderi. Udøvelsen af denne debat står i stærk kontrast til den strengt disciplinerede opførsel munkene skal udvise under de timelange puja.

#### 5.4 Brugen af de forskellige uddannelsessystemer

Ifølge en tibetaner (Tarab 2000) har den filosofiske debat i buddhistisk filosofi mange ligheder med vestlig analytisk forskning. Forskellen ligger i, at debatten er mundtlig, mens vestlig forskning som regel præsenteres i skriftlig form. Yderligere påpeger han, at hvor det monastiske eksamenssystem tidligere var baseret på, at kandidaten under en debat fremførte sit eget personlige filosofiske argument, synes der i det nyere eksamenssystem i de tibetanske klostre at være en tendens til, at den studerende 'blot' indlærer og reproducerer viden (Tarab 2000:33). Men det filosofiske studium adskiller sig også fra et vestligt studium ved, at den studerende forud for studiet af en filosofisk tekst skal gennemgå en rituel 'tekstoverførsel' (*rlung*), hvor teksten oplæses af en person (Lama), som allerede har denne overførsel. Dette er ifølge tibetansk tradition påkrævet for at opnå tilladelse til at læse en filosofisk tekst. Modsat er der, inden for det sekulære studium, fri adgang til en hvilken som helst litteratur, og denne direkte adgang muliggør et frit og mere selvstændigt initiativ til at fordybe sig i sekulær litteratur.

En baggrund af sekulær skolegang betyder ikke nødvendigvis, at de buddhistiske filosofiske tekster bliver lettere at studere. Tilgængæld giver kendskab til sekulær viden mulighed for, at munke kan perspektivere deres viden om buddhistisk filosofi i forhold til moderne videnskab. Størstedelen af de anerkendte værker, som studeres på et Shedra kollegium og benyttes under den filosofiske debat, er flere hundrede år gamle. Der kan derfor forekomme teorier i den monastiske undervisning, som den moderne videnskab for

længst har forkastet. For eksempel beskrives jorden i den tibetanske kosmologi som flad. I de fleste tibetanske klostre tages der nu forbehold over for visse traditionelle og forældede antagelser inden for den buddhistiske filosofi, men ikke alle klostre er fulgt med udviklingen. En dansk munk fortalte om en periode på 1 år (i 1992), hvor han underviste tibetanske munke i alderen 12-20 år på et mindre kloster i Nordindien:

*”Undervisning i anatomi eller universets opbyggelse var virkeligt et hit. Fordi der var nogen af munkene, som virkelig ikke troede på det! For der er jo flere buddhistiske tekster, som beskriver, at jorden er flad med Mount Meru som centrum.<sup>29</sup> Jeg prøvede på at forklare dem, at jorden er den tredje planet og solen og planeterne og hvordan de kørte rundt. Jeg måtte sidde med en appelsin rundt om en lampe og vise det. Der var en munk, han var måske 19 eller 20 år; han nægtede simpelthen at tro på det. Han mente, at hvis jorden drejede rundt sådan der, så kunne man jo blive gående på samme sted. Hvis nu den drejer den der vej, så kan man jo bare blive ved med at gå, troede han. Så mente han, at man aldrig ville komme nogen steder. Altså, som om det var et transportbånd.”*

Der er ikke noget i vejen for, at munkene fortsat kan studere og diskutere den buddhistiske traditionelle kosmologi, så længe de er i stand til at adskille denne kosmologi fra den moderne verdensopfattelse. Det kan være problematisk at dekonstruere en traditionel verdensopfattelse hos halvvoksne drenge, som aldrig tidligere har lært andet. Elementer inden for den traditionelle kosmologi, som ikke er i overensstemmelse med videnskab, kan i en præsentation af buddhisme som verdensreligion afvises som kulturel tilvækst medfølgende Buddhas oprindelige belæring (Lopez 1998:185). Dalai Lama er meget interesseret i moderne videnskab og mener, at man kan dispensere fra de elementer af buddhistisk kosmologi, som er i konflikt med vestlig videnskab (op.cit.:186). I en videnskabelig diskussion fremhæver Dalai Lama en skelnen mellem de aspekter, som videnskaben har dokumenteret som urigtige og de aspekter, som videnskaben simpelthen endnu ikke er i stand til at dokumentere (f.eks. reinkarnation) (ibid.).

#### 5.4.1 Tibetansk opfattelse af traditionel og moderne uddannelse

Hvilken forskel er der mellem opfattelsen af den traditionelle monastiske buddhistiske viden og den sekulære undervisning, som gives i skolerne? I Tibet tilsigtede klosteruddannelsen tilegnelse af viden for at opnå en oplyst tilstand, hvorimod en moderne

---

<sup>29</sup> Den buddhistiske kosmologi er beskrevet i Poussin 1988-91:451-469. I teksten stilles spørgsmålet: *How do these waters not flow over the edge?* (Poussin 1988-91:452).

uddannelse sigter mod at opnå verdslige kundskaber og sociale færdigheder (Ström 1994:841). Dette bekræftes af en tibetaner:

*"Our society was archaic, steeped in religious pursuits and dominated by the clergy and the nobility. The traditional education system of Tibet was completely different from the modern system. Education was never thought of in terms other than religious, and because of the fact that secular education corresponds only to secular needs, it was thought unnecessary and meaningless."* (Karma 1986:18).

Karma (1986) mener, at ifølge buddhistiske belæringers anses såkaldt 'lavere eller verdslig viden' for at udspringe fra de kropslige sanser (*phung po lnga*). Den ydre verden, som moderne forskere beskæftiger sig med, kaldes nu for viden. Moderne eller vestlig uddannelse, uanset om den kaldes høj eller lav, har i essens til formål, at man kan skabe en levevej. Derfor betragtes den som 'lav' (Karma 1986:18). En tibetansk lægmand udtalte, at forskellen mellem et studium inden for den buddhistiske filosofi (dharma) og en uddannelse i en sekulær skole ligger i, at sekulær uddannelse udelukkende gavner i dette liv, hvorimod dharma gavner dette og alle fremtidige liv. Tashi klosterets abbed, Lodro Rinpoche, opfatter ikke moderne og monastisk uddannelse som modsætninger, men snarere som komplementære. Han mener, at munkenes uddannelse skal ses i forhold til begge uddannelsessystemer:

*"There are two ways of instruction. A lot of people will throw out the old and say that it is old and dysfunctional. They disregard the tradition and the old kind of ways of thinking. In that kind of situation people always focus on the present and talk about how good things are in the present and how bad things were in the past, but I don't believe in that system. It is better that you respect the old tradition and you study about it and you learn about it, so you kind of keep it alive and then you are also exposed to the new ways of thinking and in that way the older one becomes stronger also. So in that way you can have both, and it becomes more strong."*

Ovenstående udsagn fra Tashi klosterets abbed, Lodro Rinpoche, viser, at selvom undervisningen i Tashi klosteret helt og holdent følger den traditionelle monastiske tradition, er klosteret en institution, hvis funktion og struktur ikke er statisk og fastlåst.

## 5.5 Delkonklusion

Som et forsøg på at bibeholde tibetansk kultur i eksil har tibetanerne oprettet tibetanske skoler, og som alle andre registrerede skoler i Nepal skal skolerne følge et obligatorisk curriculum fra det nepalesiske undervisningsministerium. Derimod har tibetanske klostre i Kathmanduområdet selvbestemmelse angående den monastiske uddannelses indhold og form. Sekulær skolegang for munke er ved at vinde indpas i de tibetanske eksilsamfund i

Kathmandu området. I løbet af det sidste årti har mange klostre erkendt et behov for, at munke og nonner har kendskab til sekulær viden, men det er kun på Tashi klosteret at munke deltager i officielt anerkendt skoleundervisning og eksamen. Ved at Tashi klosterets munke undervises i sekulære emner, opnås nye former for kulturel kapital, der snarere end at afløse supplerer den tidligere form for kulturel kapital. At det ikke udelukkende er munke, som søger optagelse på CIHTS viser, at en uddannelse i buddhistisk filosofi anses for at have kulturel kapital i det moderne sekulære samfund. Derved er den traditionelle buddhistiske filosofiske uddannelse ikke en uddannelse, som er ved at forsvinde ud af det moderne samfund. Jeg vil argumentere for, at den monastiske uddannelse er kompatibel med sekulær skolegang, og at disse to videnssystemer er til gensidig inspiration og gavn. I en nutidig kontekst er det af stor betydning, at munke kan beherske og bevæge sig imellem disse to vidensfelter. En grundlæggende viden på det sekulære område giver munke udvidede handlemuligheder inden for det moderne samfund, som de lever i. I en strategi om at kunne rekruttere munke nævner Lodro Rinpoche, at uden et tilbud om en sekulær skolegang er der ikke nogen drenge (eller ifølge forældrenes ønske?) som overhovedet vil være munke. Paradoksalt nok giver denne strategi samtidig munkene muligheden for at kunne forlade klosteret, når de bliver voksne. Alligevel mener hverken Tashi klosterets ledelse eller dets munke, at dette får munke til at forlade klosteret.

Udenadslære af filosofiske tekster samt udøvelse af den filosofiske debat har kun anerkendt kapital inden for en buddhistisk kontekst. For at munkene kan deltage i den filosofiske debat, skal de være i stand til at huske de filosofiske tekster udenad, og i en indlæringsproces har debatten værdi som et analytisk værktøj. Eftersom munkene under debatten ikke præsenterer nye teorier er det diskutabelt, hvorvidt denne form for indlæring bibringer med noget nyt. For munke som ikke følger den fulde Shedra uddannelse kan klosterlivet med timelange daglige puja fremstå som kedeligt og uden udfordringer. Munke som gennemfører den monastiske uddannelse samt en tre års meditativ tilbagetrækning tildeles en titel som 'Lama'. En position som Lama indeholder stor fortjeneste eller karmisk kapital samt symbolsk og kulturel kapital og derved ære og prestige. Alligevel foretrækker de fleste eksiltibetanere at indskrive deres børn i sekulær skole. Denne strategi vil jeg i det næste kapitel forklare ud fra en lokal opfattelse af monastisk- og sekulær uddannelse, belyst ud fra forholdene på Tashi klosteret og Mangal skolen.



## Kapitel 6

### **6. Mangal skolen og Tashi klosterets funktion og betydning i lokal kontekst**

At eksiltibetanske forældre foretrækker at indskrive deres børn i en tibetansk skole fremfor på et buddhistisk kloster er ikke kun aktuelt i Nepal, men er også almindelig blandt eksiltibetanere i Indien og tibetanere i Tibet (Lobsang 1987, Bass 1998). Er denne strategi udtryk for, at munke betragtes som nytteløse i det moderne samfund? Kan Tashi klosterets 'skolemunkers' deltagelse i den sekulære undervisning på Mangal skolen opfattes som en begyndelse på slutningen af den tibetanske klostertradition? Mange højlandsnepalesere med et buddhistisk tilhørsforhold sender deres børn til et tibetansk kloster, og mange eksiltibetanske forældre sender deres børn på kostskoler. Er det et udtryk for, at skoler og klostre betragtes som opdragelsesinstitutioner, der er bedre egnede til at (ud)danne børn? Den officielle målsætning for Mangal skolen er, at børnenes buddhistiske og tibetansk kulturelle baggrund bliver stimuleret, men på hvilken måde kommer det til udtryk? Gennem en præsentation af forholdene for lægelever og 'skolemunkers' på Mangal skolen er det formålet med dette kapitel at belyse disse spørgsmål. Kapitlet omhandler primært forskellige aspekter og forestillinger omkring uddannelse og om, hvordan børn og forældre handler under givne forhold.

#### 6.1 Mangal skolen

Da Mangal skolen blev bygget i 1987 var den omgivet af rismarker og enkelte huse, i dag er skolen beliggende midt i en tæt bebyggelse af tæppefabrikker, skoler og private huse. Ved skolens port træder man direkte ind i en mindre skolegård. To høje bygninger på fire etager huser klasselokaler og fælles elevværelser, og bagved disse bygninger ligger skolens legeplads på ca. 900 m<sup>2</sup> samt en endnu ikke færdigt konstrueret bygning, hvis første sal er planlagt til senere at huse Tashi klosterets bibliotek. Stueetagen er en tom hal på ca. 400

m<sup>2</sup>, denne hal benyttes til den årlige Mani Drupchen ceremoni. Oprindeligt var det hensigten, at Mangal skolen udelukkende skulle være for klosterets munke, men allerede inden skolens start blev det besluttet også at optage lægbørn. Denne beslutning byggede først og fremmest på en forestilling om, at Mangal skolen kunne blive en finansiel støtte for Tashi klosteret, men det er skolen aldrig blevet. Ifølge Lodro Rinpoche var hans initiativ til etableringen af Mangal skolen baseret på det faktum, at unge, som allerede har gennemgået en sekulær uddannelse, ikke er interesserede i at blive munke:

*"When people go to school and after they leave, they are not very interested in becoming monks and a lot of them pick up from school pals. They pick up habits like smoking, drinking and later they are not inclined to become monks. So there is no continuity in the institution of the monastery of people becoming monks. Whereas the monks, when they are just continuing being monks without having secular education, then the only thing they can do is just to do pujas. When they are more exposed to modern education then they can develop their knowledge and skills also. Even if you have people becoming monks there is no 100 % guarantee that they all will stay monks, and if they get a modern education it doesn't hurt them in any way."*

Lodro Rinpoche og Gyaltsen, som dengang var munk og forestod byggeriet af skolen, har forskellige meninger om den egentlige baggrund for etableringen af Mangal skolen. Gyaltsen fortæller, at Tashi klosterets munke engang i begyndelsen af 80'erne deltog i en buddhistisk konference, arrangeret af Theravada munke fra Sri Lanka. På kongressen blev de tibetanske munke placeret nederst blandt lægfolk, kvinder og børn: *"We are holders of the three Yanas, they are only holders of the first Yana, and we (the red) monks are being put amongst the women and children."* Dette skete ifølge Gyaltsen, fordi de tibetanske munke modsat Theravada munkene ikke havde nogen moderne uddannelse og viden (om de tre Yana se 4.2). Dette opfattede han så nedværdigende, at han foreslog Lodro Rinpoche at gøre sekulær skolegang tilgængelig for Tashi klosterets munke. I 1987 var der ingen andre tibetanske klostre i Kathmanduområdet, som arrangerede sekulær undervisning for munke, og der var mange munke fra de omkringliggende klostre, som dengang latterliggjorde dette initiativ. Gyaltsen tilføjer: *"Now they don't laugh anymore."* Da det er Lodro Rinpoches ønske at formidle den tibetanske buddhisme (dharma) til klosterets munke, vil han under ingen omstændigheder lade klosterets munke gå i en nepalesisk hinduistisk orienteret statsskole, hvor der undervises på nepalesisk. Hvis klosterets munke skulle følge almindelig sekulær skolegang, var det nødvendigt at etablere en privatskole.

### 6.1.1 Skole, lærer og elevforhold

I skoleåret 1998-99 havde Mangal skolen 18 lærere af nepalesisk, indisk og tibetansk tilhørsforhold, hvoraf to lærere er fastboende på skolen. Mangal skolen er registreret under det nepalesiske undervisningsministerium og følger officielle retningslinier for curriculum og eksaminer. Skolen har undervisning fra 'Nursery Class', 'Lower Kinder Garden' (LKG), 'Upper Kinder Garden' (UKG) til 10. klasse, og elevtallet fordeler sig mellem 36 elever i 'Nursery Class' til kun 8 elever i 10. klasse. Børnenes socio-økonomiske baggrund varierer meget. Kun enkelte børn har velhavende forældre, og størstedelen af børnene er afhængige af sponsorer (se 7.1). Ingen af lærerne, munkene eller skoleeleverne mener, at elevernes forskellige socio-økonomiske baggrund ansporer til mobning, eller at piger er ringere agtet end drenge. Kønsfordelingen mellem lægbørnene er nogenlunde lige: 73 piger og 84 drenge, men med yderligere 77 munke som dagelever er pigerne i undertal (se appendiks B). Hovedparten af kosteleverne er højlandsnepalesere fra de ydre nordlige Himalaya regioner, kun enkelte elever er fra Tibet.

De fleste munke i Tashi klosteret indskrives i alderen 7-14 år. Dette betyder, at nogle munke først indskrives sent i Mangal skolen, og set i forhold til lægbørnene er aldersspredningen blandt 'skolemunkene' stor. Også blandt de sponsorerede kostskoleelever er mange børn ældre end det normale klassegennemsnit, fordi det er vanskeligt for børnene at opnå økonomisk støtte allerede som 6-7 årige. Fra min spørgeskemaundersøgelse blandt munkene på Tashi klosteret er der en aldersspredning på 7-12 år blandt 'skolemunkene' på Mangal skolens 'Nursery Class', som normalt er for 5-6 årige børn. I LKG er 'skolemunkenes' alder mellem 11-14 år. I 1. klasse er 'skolemunkene' 12-15 år gamle. Det er således kun de lokale dagskoleelever, som aldersmæssigt svarer til deres klassetrin. Den store aldersspredning viser sig meget tydeligt ved den daglige morgensamling, hvor alle eleverne stiller op klassevis (se foto B). Ældre 'skolemunke' i de lavere klasser fortsætter ikke på skolen ret længe. Selvom der ifølge lærerne ingen mobning eller drillerier forekom fra de yngre klassekammerater, så oplevede de ældre munke det som ydmygende at deltage i de lave skoleklasser.

Hvis munkene ikke ønsker at gå på Mangal skolen, eller hvis de er ældre end 16-18 år, kan de i stedet deltage i undervisningen i engelsk eller kinesisk sprog sammen med de ældre munke på selve Tashi klosteret (se dagskema i appendiks A). Fra 16 års alderen foregår al videre undervisning på Tashi klosteret eller på Shedra i Namu Buddha, hvor munkene

påbegynder et dybere studium af de buddhistiske filosofiske tekster. Erfaringsmæssigt har det også vist sig at det daglige nære samvær mellem de store skolepiger og 'skolemunke' i nogle tilfælde har medvirket til, at munke opgiver deres løfter og forlader klosteret (se 3.3). Flere af munkene i Tashi klosteret gav udtryk for, at de gerne ville have forsat skolegangen på Mangal skolen og fuldført en SLC eller 8. klasse eksamen, som er adgangsgivende til nogle af de højere lærestanstalter (for eksempel CIHTS). Ingen af Tashi klosterets munke har endnu fuldført SLC på Mangal skolen, men i skoleåret 1998-99 var der én munk i 9. klasse samt én munk i 10. klasse (se appendiks B). 'Skolemunken' i 10. klasse er i familie med Tashi klosterets abbed, og munkens mor har insisteret på, at hendes søn fuldender SLC. Ellers har munkene normalt kun tilladelse til at fuldføre 10. klasse, såfremt de selv betaler skoleudgifterne. At munkene uanset klassetrin skal afslutte skolegangen ved 16 års alderen viser, at ledelsen i Tashi klosteret anser den sekulære skolegang som et supplement til munkenes uddannelse og ikke som et mål i sig selv.

#### 6.1.2 'Skolemunke' og lægelever

Klokken ni om morgenen spadserer Tashi klosterets 77 'skolemunke' den 500 m. lange strækning hen til Mangal skolen. Den snorlige række af munke er mere end 20 m lang, yngre børnehavemunke går forrest, de høje 16 års munke bagerst; alle med en nylon skoletaske i neonfarver på ryggen. Skoledagen indledes kl. 9.15 med at alle elever og lærere samles i skolegården. Munke og lægbørn står i separate rækker med de mindre elever forrest (se foto B). Ved siden af lægbørnenes skoleuniformer med hvide skjorter og brune nederdele eller bukser fremstår 'skolemunkene' i deres bordeauxrøde munkekjortler markant anderledes. Den nepalesiske nationalsang synges efterfulgt af en bøn til Manjusri (den buddhistiske guddom for viden), og munkene er med deres træning i recitation af buddhistiske tekster dygtigere end lægbørnene til at synge. Derefter oplæser de ældre elever nogle selvvalgte aktuelle citater fra dagens avis.

Bourdieu forklarer, at forholdet mellem de sociale positioner, aktørers dispositioner (eller habitus) og deres positioneringer (de valg de træffer) er karakteriseret relationelt i forhold til hinanden (Bourdieu 1997a:20). På Mangal skolen kan børn sætte sig som de vil i klasseværelset, og som regel sætter munkene sig sammen og ligeledes grupperer lægbørn sig i forhold til alder og køn. Både lærere og lægelever anser 'skolemunkene' som mere

disciplinerede end andre elever, for eksempel i deres forhold til pigerne, som de for det meste kun taler til inden for klasseværelsets rammer. 'Skolemunkene' driller heller ikke pigerne på samme måde, som lægdrengene gør det. Denne adfærd er ikke pålagt skolemunkene gennem direktiver ovenfra. I forskellige situationer kan forskellige diskurser være fremtrædende og føre til et anderledes behov for regler, der passer til en mangesidig og følsom kontekst (Holland et. al. 1998:13).

### 6.1.3 Lægeleverne som aktører

Nyere antropologiske studier påpeger vigtigheden af at være opmærksom på, at børn har en 'stemme' og er aktive sociale aktører (Gulløv 1999, Stephens 1995:23, James & Prout 1990). Hvorvidt børnene på Mangal skolen eller på Tashi klosteret har 'en stemme' afhænger af den givne kontekst. Som skrevet af Holland et. al. (1998):

*"Agency lies in the improvisations that people create in response to particular situations, mediated by their senses and sensitivities. They opportunistically use whatever is at hand to affect their position in the cultural game in the experience of which they have formed these sets of dispositions."* (Holland et.al. 1998:279).

Men har utilfredse elever overhovedet nogen mulighed for at protestere? Størstedelen af eleverne er afhængige af en sponsor for at kunne forblive på skolen, og alle ved, at en åben protest kan føre til bortvisning. Ifølge Bourdieu (1996) har hvert felt sine særlige reproduktionsmekanismer, sine særlige konflikter omkring bevarelse eller ændringer af feltets struktur, sine særlige aktører, der står i et dominans- eller underkastelsesforhold til hinanden (Bourdieu & Wacquant 1996:92). På Mangal skolen er eleverne underlagt skolens ledelse, og inden for skolens felt indeholder en ledelsesposition kulturel og social kapital og derved en mulighed for at udøve dominans eller symbolsk vold. Et eksempel er lægbørnenes påtvungne deltagelse i Mani Drupchen ceremonien. Alle 10 dage under hele Mani Drupchen ceremonien (se 4.2.3) sidder 'skolemunkene' efter skoletid mellem kl. 15 til kl. 18 og mumler 'mani' mantra sammen med de ældre munke inde i den midlertidigt skabte tempelhal på Mangal skolen. På ceremoniens fjerde dag mente Mangal skolens leder, at det ville være gavnligt for kostskoleeleverne også at deltage i ceremonien. Fordi: *dette vil styrke børnenes kulturelle og buddhistiske baggrund samt give dem en mulighed for at indtjene 'fortjeneste'*. Den symbolske vold er den form for vold, der gennemtvinger forskellige former for underkastelse, der end ikke opfattes som sådanne, fordi den symbolske vold støtter sig til nogle 'kollektive forventninger', nogle socialt indprentede overbevisninger (Bourdieu 1997a:188). Efter sidste undervisningstime kl. 15 blev alle læg

kostskoleelever beordret til førstesalen i den nye tilbygning, hvor det var hensigten, at eleverne i de næste tre timer skulle sidde sammen med de lokale lægfolk og recitere 'mani' mantra.

En forestilling om en aktør tillægger den individuelle person en kapacitet: at aktører har viden og evne til at handle inden for en given kontekst (Giddens [1984] 1999:1-16). Selv om lægeleverne, som tidligere nævnt, er underlagt restriktioner om god opførsel, er de alle fuldstændigt klar over, at en ombytning af dagens eneste fritimer med tre timers påtvungen recitation af 'mani' mantra ikke kan være en forpligtelse. Improvisering i øjeblikket er et af spillerummene i den menneskelige handlekraft (Holland et. al. 1998:278). Så snart eleverne havde drukket deres te, begyndte de alle med monoton rytme at hamre deres tomme krus ned på det rå betongulv. Derved vandt eleverne symbolsk kapital, fordi det varede ikke længe før de, ganske som planlagt, blev sendt ud på legepladsen.

Giddens skriver om forskellen mellem aktørers bevidste handlinger til forskel for uforsætslige handlinger. Der er forskel på, hvad der kan ske for en person i forhold til, hvad personen selv gør (Giddens [1984] 1999:8). 'Agency' referer ikke til den motivation en person har for at udføre en bestemt handling, men til vedkommendes evne til at udføre den, hvilket leder hen til at: "*agency implies power*" (op.cit.:9). Det der determinerer en aktørs rent praktiske forhold til fremtiden defineres i forholdet mellem hans habitus og de tilgængelige objektive muligheder i den sociale verden (Bourdieu [1990] 1999:64). På Mangal skolen har der i de sidste par år været flere tilfælde, hvor yngre drenge har besluttet sig for at blive munke. Selvom familien ofte kan blive forbavset over dette ønske, så vil den som regel ikke modsætte sig det. Pempa er nu 17 år. Han besluttede sig som elleve årig at blive munk, på et tidspunkt, hvor han havde været kostskoleelev på Mangal skolen i to år. Hans ordination som munk var inspireret af hans klassekammerater, 'skolemunkene' på Mangal skolen. Pempa begrundet sit valg yderligere med at: "*en munks liv er mere disciplineret, det er trygt og man vil altid vil være beskyttet af klosteret.*" Hans familie bor i Kathmandu. Han har flere søstre, og selvom han er den eneste søn i familien, modsatte hans forældre sig ikke, at han blev munk. Nu har Pempa efter 9. klasse afsluttet sin skolegang og bor på Tashi klosteret, mens han arbejder på Mangal skolen som bogholder. Han er tilfreds med sit liv og anser sig selv for at være heldig.

Dawa er 14 år gammel og går i 2. klasse på Mangal skolen. Han kom til Nepal fra Tibet for nogle få år siden og taler derfor dårligt nepalesisk og engelsk. I lang tid boede han på et

mindre værelse hos en slægtning, datteren af den tibetanske familie som leder skolen. Derved var han hverken del af munkenes fællesskab i Tashi klosteret eller af kostskoleelevernes kreds på Mangal skolen. Under mit ophold på skolen valgte Dawa, til stor forbavselse for den tibetanske familie på skolen, at blive ordineret som munk. Da der på det tidspunkt ikke var ledige pladser på munkenes sovesal i Tashi klosteret, blev han indtil videre boende hos sin slægtning. Til gengæld tilbringer han nu hele sin tid blandt de andre munke på Tashi klosteret, eller i skoletiden på Mangal skolen. En reaktion på habitus kan følges med en bevidst strategisk handling for, hvorvidt det er muligt at ændre tidligere forhold til et forventet mål (Bourdieu [1990] 1999:53). På samme måde valgte Dawa ud fra de givne muligheder at blive munk, hvilket har betydet, at han kan blive optaget i munkenes fællesskab på klosteret. 'Skolemunkenes' tilstedeværelse på Mangal skolen kan også inspirere piger til at søge klosterlivet; seks af nonnerne på Tara Abbey nonnekloster er tidligere elever fra Mangal skolen, hvor de har fuldført 7. klasse.

## 6.2 Mangal skolen og Tashi klosteret som felt for kulturel produktion

Som tidligere nævnt (se s. 7) definerer Levinson & Holland (1996) kulturel produktion som en retningslinie til forståelse af, hvordan aktører handler og udvikler sig under pressede situationer, som for eksempel på strukturelle steder som skoler. Forfatterne forklarer begrebet "*the cultural production of the educated person*" nærmere ved: "*For while the educated person is culturally produced in definite sites, the educated person also culturally produces cultural forms.*" (Levinson & Holland 1996:14). På Mangal skolen er det ikke uvæsentligt, om børnene har en baggrund som højlandsnepalesere med buddhistisk tilhørsforhold eller som eksiltibetanere. En lærer på Mangal skolen fortalte, at der var en stor forskel på at undervise her eller på en af de tibetanske skoler, hvor børnene hovedsagelig er eksiltibetanere:

*"Det er vanskeligt at undervise børn fra de ydre Himalaya regioner i tibetanske emner, fordi de er nepalesiske og har været det i mange generationer. De har ikke mistet deres land og de er aldeles uinteresserede i at høre om tibetanernes kamp for at genvinde Tibet og om andre forhold, som er relevante for tibetanere."*

Derfor fandt han det utilfredsstillende at undervise børn på Mangal skolen i tibetansk sprog og historie, når de ikke var eksiltibetanere. 'Skolemunkene' derimod, forklarede han, var meget interesserede i at lære at tale tibetansk, de var flittige og studerede hårdt. Derved har 'skolemunkene' tilsyneladende en anderledes habitus end deres lægskolekammerater. Som beskrevet i kap. 3.2. kommer munkene fra de samme ydre Himalaya regioner som

lægskoleeleverne. Hvorfor er lægskoleelever og 'skolemunke' så forskellige i deres interesse for tibetanske kulturelle forhold? Hvordan adskiller de kulturelle forhold sig blandt lægskoleeleverne sig fra 'skolemunkenes'?

### 6.2.1 'Skolemunkenes' hverdag

På Tashi klosteret er munkenes dagligdag opdelt i undervisning og deltagelse i pujaer. Fordi de yngre 'skolemunke' (7-16 år) deltager i undervisningen på Mangal skolen har de kun tid til at læse (udenadslære) buddhistiske tekster om aftenen. Derudover deltager munkene dagligt i de 2½ times obligatoriske pujaer (se dagskema i appendiks A). En del af de 12-18 årige munkes uddannelse består i at lære at spille på instrumenter: horn, bækkener og trommer<sup>30</sup> og samtidig skal de også lære at lave Torma figurer (*gtor ma*), som er små dejfigurer, der benyttes ved udførelsen af ritualer. Både fremstillingen af Torma figurer og udøvelse af den rituelle musik er nødvendige dele af de daglige pujaer. Kun lørdag eftermiddag har munkene tilladelse til at se udvalgte film på TV. Men de yngre munke er først og fremmest drenge, og de leger aktivt på legepladsens to klatrestativer og basketballbane. Modsat lægbørn, som efter skoletid skifter skoleuniformen ud med almindeligt tøj, så bærer munke altid munkekjortler. Det er dog ikke mere højtideligt, end at munkene i de varme sommermåneder smider 'skørtet', og iført shorts spiller bold på skolens sportsplads, ofte sammen med læg- drenge og piger (se foto C). Eftersom der på klosteret ikke er plads til sportslige udfoldelser, kommer en del af munkene ofte på deres fridage hen til Mangal skolen for at spille bold på legepladsen. En anden populær fritidsbeskæftigelse for munkene er at køre rundt på legepladsen på en lejet Mountain-bike.

### 6.2.2 Kostskoleelevernes hverdag

I præsentationen af Mangal skolen på Tashi klosterets Internet hjemmeside<sup>31</sup> pointeres det, at børn med et buddhistisk tilhørsforhold vil miste deres buddhistiske lingvistiske og kulturelle baggrund, såfremt de følger skolegangen på en af de officielle nepalesiske skoler (KTR 2000). Hvilke specielle tilbud har Mangal skolen som muliggør, at børnene bibeholder deres kulturelle baggrund, og på hvilken måde er den buddhistiske ideologi

---

<sup>30</sup> De flere forskellige slags musiske instrumenter horn, bækkener og trommer kaldes på tibetansk: *rgya gling*, *rkang gling*, *dung chen*, *sil snyan*, *sbug chal*, *lag rnga*.

<sup>31</sup> ([www.rinpoche.com](http://www.rinpoche.com))



synlig? Under mit tre måneders ophold på Mangal skole var der ingen særlige arrangementer for eleverne, hverken på eller uden for skolen. På Mangal skolen findes der to fællesrum for eleverne, et større rum på ca. 60 m<sup>2</sup>, og et lille på 12 m<sup>2</sup>. I det store fællesrum er der siddemåtter på gulvet, og ved endevæggen står rummets eneste møbel: et TV, samt et alter med en stor statue af guddommen Chenrezig. Når børnene befinder sig i rummet, er deres fokus rettet enten mod alteret eller fjernsynet. En meget stor del af børnenes fritid tilbringes med at se fjernsyn i dette rum. Skolen har kabel TV, de mest benyttede kanaler er MTV og indiske samt lejlighedsvis kinesiske eller nepalesiske kanaler. Det er sjældent, at disse kanaler sender programmer, som er beregnet for børn, og der er som regel en lærer tilstede, som kan 'zappe' væk, når der forekommer scener af mere promiskuøs karakter. I det andet fællesrum er der lidt legetøj, børneleksika og forskellige bøger om geografi, biologi etc., men rummet er normalt aflåst, fordi ingen af lærerne kan afse tid til at holde det åbent. Mens jeg boede på skolen, blev fællesrummet åbnet hver eftermiddag af en svensk pige på sociologisk feltarbejde. Det var en stor succes, og rummet var altid fuldstændigt fyldt op med børn lige fra 6 års piger til de store drenge på 16 år. Opsynet med fællesrummet er senere blevet overtaget af de ældre skoledrenge (KTR 2000). På legepladsen er der mulighed for boldspil, men bortset fra to klatrestativer er der ikke andet legetøj til rådighed. Børnene fabrikere derfor selv legetøj med forhåndenværende midler; pigerne hopper i elastik, kaster med en bold lavet af gummielastikker eller arbejder på strikkesøj lavet på små træpinde.

*Den buddhistiske praksis på Mangal skolen er synlig ved den fælles morgensamling, hvor der bedes til visdomsguddommen Manjusri, ved bønner før måltider samt ved den halve times puja til guddommen Chenrezig hver eftermiddag. Under mit ophold på skolen deltog jeg ofte i den daglige Chenrezig puja. Deltagelse er obligatorisk for alle kostskoleeleverne, og de fleste børn over 8 år kan den rituelle tekst udenad. De fleste af pigerne og nogle af de ældre drenge syntes oprigtigt interesserede i at synge den rituelle tekst, men uden tilstedeværelsen af en disciplinær lærer ændres pujaen til råb og pjank. Den buddhistiske interesse viser sig også på de store skolepigers værelser, hvor flere af pigerne har sat billeder af Dalai Lama eller Tashi klosterets abbed op på væggen ved deres seng. Ved min forespørgsel svarede de, at det var tilladt af opsætte billeder af popidoler, men at de foretrak billeder af de tibetanske Lama.*

### 6.2.3 Kostskoleelever og deres familier

Mangal skolen afholder nepalesiske, tibetanske samt nogle af de vestlig fridage. Sammenlagt med 'påbudte' fridage fra regeringen, som følge af strejker mm., bliver dette sammenlagt til mange årlige fridage. Kostskoleelever med familie i Kathmandu, kan på de

fleste fridage tage hjem, mens mange af børnene fra de ydre Himalaya regioner er nødt til at blive på skolen på fridage. Enkelte (5-10) kostskoleelever forlader stort set aldrig skolen, og 10-20 kostskoleelever forlader kun skolen en enkelt måned om året for at besøge deres familie. Kostskoleelever, som aldrig eller sjældent har mulighed for at opholde sig hos deres familie, bliver let fremmedgjort i forhold til deres oprindelige baggrund og kommer til at mangle den 'lokale viden', som børn ellers får i deres hjem. Ingen af de kostskoleelever, som jeg talte med, kunne tænke sig at vende tilbage til deres landsby. For disse kostskoleelever udgør skolen fuldstændig den sociale og kulturelle verden. Migration til byen forårsager, at mange børn vokser op i komplekse multi-kulturelle omgivelser som kræver, at de er i stand til at bevæge sig ind og ud af diverse sociale roller og derved får de en identitet, som kan forvirre og forurolige deres forældre (Stephens 1995:4). En sherpa pige fra Tatopani (ved grænsen til Tibet) fortalte, at hun ikke ved, hvad hun skal tale med sin mor om: *"min mor har overhovedet ikke noget begreb om, hvad det er for en verden jeg lever i hernede i Kathmandu."* Hendes forældre er analfabeter og kommer aldrig til Kathmandu. Hun har 7 søskende, hvoraf en bror også har været 'skolemunk' på Mangal skolen, men nu er han gift. Hun synes, det er forkert, at hendes bror blev munk allerede som barn, fordi den livsform burde være et frivilligt valg for voksne. Selv er hun meget bevidst om, at hun nu får en uddannelse, og hun ønsker ikke at vende tilbage til landsbyen: *"hvad skal jeg lave der andet end at få børn."* På denne måde kan viden og færdigheder, som børn tilegner sig gennem en skoleuddannelse, ofte bevirke at børnene får en distance til deres familie og lokalsamfund, selvom uddannelsen anses som værdifuld i bredere lag (jf. Levinson & Holland 1996:1).

#### 6.2.4 At lære engelsk

Jeg spurgte flere ledende personer i forskellige klostre samt lokale lægfolk, hvorvidt munke og tibetanske lægbørn skulle lære engelsk. Dette simple spørgsmål repræsenterer et vigtigt aspekt, fordi sprog er en indgangsdør til en anden kulturel sfære samt til videregående uddannelse og global kontakt. Til min forbavselse ramte lige netop dette spørgsmål tilsyneladende et punkt, som for nogle eksiltibetanere var følelsesladet og kontroversielt. Nogle informanter syntes, at vestlig kultur var alt for dominerende og derved kvalte den kultur, de betragtede som deres egen. Ifølge disse informanters opfattelse var denne 'kvælningsproces' i overvejende grad foranlediget af børnenes meget tidlige undervisning (fra børnehaveklasse) i engelsk. Mangal skolen er en 'English

Secondary School' og undtaget sprogtimerne (i nepalesisk og tibetansk) foregår al undervisning på engelsk. Mange af skolens børn har på forhånd kendskab til et lokalt dialekt hjemmefra, og samtidig lærer de allerede fra første klasse både nepalesisk,<sup>32</sup> engelsk og tibetansk (om tibetansk se 5.3.3). Eleverne har derfor et rimeligt godt kendskab til engelsk allerede efter 3. klasse og på 7. klasse niveau taler de næsten flydende engelsk. Det solide kendskab til engelsk har sin pris, både elever og lærere erkender, at skolens elever er mindre dygtige til nepalesisk end eleverne i nepalesiske skoler. En del elever på Mangal skolen har store problemer med at lære skriftligt tibetansk, og yderligere skal eleverne lære at skrive begge de to tibetanske skrifttyper Uchen og Umey (jf. Koetsier 1987:16). Selvom det engelske sprog og vestlig kultur kan forekomme meget fremtrædende på Mangal skolen, så taler alle børnene nepalesisk indbyrdes, til trods for at størstedelen af dem kommer fra nordlige regioner i Nepal, hvor der tales tibetansk eller tibetanske dialekter. Derimod taler munkene på Tashi klosteret overvejende tibetansk sammen, selvom også de kommer fra de samme nordlige Himalaya regioner.

Flere af de unge og veluddannede tibetanere blandt mine informanter i Boudhanath og Kathmandu mente: *"Et liv som munk er meget værdifuldt og studier er det allervigtigste for en munk"* og *"en munks liv skal bruges til filosofiske studier med en efterfølgende meditativ fordybelse, der fører til oplysning."* Disse informanter (som ikke selv var munke) mente, at munke ikke burde gennemgå en sekulær uddannelse, fordi det er meget forstyrrende for munkene at lære engelsk sideløbende med den monastiske uddannelse: *"det ville være langt bedre, hvis munkene ventede med at lære engelsk, til de var over 20 år gamle"*. Dette synspunkt er begrundet med, at kun 25 % af munkene i klostrene på et senere tidspunkt vil få brug for engelskkundskab, og at det derfor er vigtigere, at munkene først bliver konsoliderede i deres egen kultur. Men hvad mener munkene selv? Er de interesserede i at lære engelsk? Af flere hundrede munke i alle aldre, som jeg har talt med, både under mit feltarbejde og under mine tidligere ophold i Indien og Nepal har jeg kun mødt munke, som var interesserede i at lære engelsk.<sup>33</sup> Eller som udtrykt af en vesterlænding, som har boet blandt eksiltibetanere i Nepal og Indien gennem 30 år: *"They are certainly dying to learn English, even the older guys."* Flere ældre tibetanske Rinpoche i andre klostre i Boudhanath var positive over for, at munkene lærer engelsk, forudsat at klosteret ligger i et urbant

---

<sup>32</sup> Det officielle nepalesiske sprog (Gorkhali), som tales i lavlandet Terai samt i det temporerede forland til Himalaya, tilhører en gren af Indo-Aryan i den indo-europæiske sprogstamme (NEB [1993] 1998:779).

<sup>33</sup> Interessen for at lære engelsk er også gældende for læg tibetanere (jf. Labiesse 1995). Det skal bemærkes, at nogle munke også viser en stor interesse for at lære kinesisk.

område.<sup>34</sup> Abbeden på et andet kloster i Boudhanath mente, at munkene først burde lære engelsk efter fuldførelsen af klosteruddannelsen, fordi engelsk undervisning fører til en smag for 'den verdslige verden', og at det derfor får munke til at forlade klosterlivet (se 3.3).

### 6.3 Forestillinger om en (ud)dannet person

*"Education takes a long time to take return." "Education takes a long time and the results are only seen after a long time, while the benefits and results of the children helping in the household is immediate and needed."*  
Skoleinspektøren på Janabal Secondary School i Marpha, Jomson.

Om uddannelse prioriteres afhænger af flere forskellige forhold. I regioner som Pokhara eller Jomson kan det, pga. hoteldrift og turisme, være nyttigt at kunne tale engelsk og have almen viden, mens en sådan viden ikke er umiddelbar omsættelig i meget fjerntliggende regioner som for eksempel Dolpo eller Nubri. Hvad vægter forældre, når de vælger uddannelse for deres barn? Skal barnet sendes til et kloster, til en privat kostskole eller indskrives i en offentlig lokal dagskole, som er beliggende i nærheden af hjemmet? Det handler om at placere en uddannelsesinvestering på den bedst mulige måde og få det største udbytte af den kulturelle kapital (Bourdieu 1997a:45). I Kathmandu området har sociale ændringer og et voksende materielt forbrug fået mange forældre til at investere i den bedst mulige uddannelse for deres børn, og der er nu en voksende forestilling omkring, at viden er nøglen til succes og at social fremgang ikke som tidligere blot er baseret på den familiemæssige status: *"The key is knowledge, not birth status"* (Parish 1998:73, jf. Liechty 1998). Derved tillægges uddannelse med tilhørende kulturel kapital større betydning end en symbolsk kapital opnået via familiemæssige forbindelser.

Med en kulturel og social kapital, der transcenderer sociale distinktioner, har buddhistiske munke traditionelt set en ophøjet status. Hvordan opfatter nutidige eksiltibetanere den monastiske uddannelse i forhold til den sekulære uddannelse? Det er en generel opfattelse blandt eksiltibetanere, at den monastiske uddannelse kun har relevans, så længe man opholder sig inden for klosteret, og at dette er en alvorlig begrænsning for munke, såfremt

---

<sup>34</sup> Også den 72 årige Lama, Ganden Tripa, har udtalt til en kinesisk avis, at tibetanske munke bør lære engelsk (Gelin 2000).

de senere beslutter sig for at forlade klosteret (Ström 1994:842). En ledende munk i Pullahari klosteret har iagttaget, at mange mennesker betragter buddhistiske munke som værende fuldstændigt nytteløse, men han mener, at denne opfattelse kan ændres ved, at munke nu også uddannes sekulært. Andre tibetanske lægfolk mener, at den monastiske tradition er tilstrækkelig i sig selv, og at munkene derfor ikke har behov for at gå i sekulær skole. På en af de tibetanske skoler udtalte skolens sekretær, at *en grundlæggende uddannelse er meget vigtig og specielt nogle fag er vigtige; 'science' og engelsk sprog. Dette skyldes, at buddhismen er en filosofi, som har en tæt forbindelse med science og teknologi.* Hvori forbindelsen til teknologien skulle bestå fik jeg ikke nogen forklaring på, men han mente, at de filosofiske buddhistiske tekster ville være lettere at forstå på baggrund af en sekulær skolegang.

Lodro Rinpoche siger om den sekulære uddannelse af klosterets munke, at i det teokratiske samfund i Tibet (før- 1959) var kun den monastiske uddannelse af interesse. I et udkast til en strategi vedrørende en integreret uddannelse for tibetanere i eksil skriver den tibetanske professor Samdhong Rinpoche, at i den tibetanske forfatning blev værdien af en buddhistisk uddannelse forbundet med en kollektiv samfunds udvikling, hvorimod sigtet med uddannelse for tibetanere i eksil i Indien er individuelt og kan udvikle social selvtillid (Koetsier 1987:13). Tempa er tibetaner og har tidligere været munk. Han er en dygtig og velhavende forretningsmand, og støtter uden forbehold klostertraditionen fordi, *"at være munk giver fortjeneste og gavn i dette liv og i de næste liv, hvorimod en sekulær uddannelse kun bringer gavn i dette liv."* Han er ikke i tvivl om, at ved 6-7 års alderen skal hans søn indskrives i et tibetansk kloster som munk. Samtidig er hans 6 årige datter sendt til en kostskole i Sikkim, Nordindien, fordi begge forældre mener, at denne skole er den bedste. Tempa mener ikke, det er synd for børnene at blive sendt væk hjemmefra. Det blev han selv. Når hans datter skal giftes, vil han ikke modsætte sig, at hun gifter sig med en frafalden munk, fordi:

*"En person som har været munk i længere tid har kendskab til og forståelse for buddhismen, og størstedelen af disse frafaldne munke vedbliver med at være troende og have hengivenhed for buddhismen. De glemmer ikke det de har lært, og hvor de kommer fra. Desuden har en munk lært disciplin og filosofi og vil have let ved at blive omskolet og lære andre færdigheder."*

Af de fremmødte forældre ved Mani Drupchen ceremonien udtaler en mor (med 6 børn), at sønnen er indskrevet på Tashi klosteret fordi: *"vores søn skal være munk, for at han kan udvikle kvaliteter (yon ten) og ikke dårlige vaner (sdiq pa), som mange af de andre unge inde i*

*Kathmandu, som ryger 'sort tobak' og drikker arak (lokal brændevin)."* Moderen sætter pris på, at sønnen også deltager i den sekulære undervisning på skolen, men hun vil under ingen omstændigheder indskrive nogen af sine døtre på et nonnekloster. Ud fra et pragmatisk synspunkt anser mange forældre den kulturelle kapital opnået gennem en sekulær skolegang som langt vigtigere end den (traditionelle) kulturelle og symbolske kapital, der opnås som munk eller nonne. På dette punkt har uddannelsesdiskursen på Tashi klosteret lokalt en signifikant potentiel styrke; sekulær skolegang for munke kan være medvirkende til at motivere eksiltibetanere til at indskrive deres børn i de tibetanske klostre.

Adskillige forældre til kostskoleelever på Mangal skolen boede til min store forbløffelse i Kathmandu eller blot 500 m væk fra skolen. En af skolens lærerne forklarede, at f.eks. mange manang folk (som ofte er velhavende) tit er på forretningsrejse til Sydøstasien, og derfor sender deres børn på kostskole. Velhavende og veluddannede nepalesiske og tibetanske forældre forklarede, at de arbejdede om dagen og at børnene uden forældrenes tilstedeværelse ville tilbringe hele eftermiddagen med at spille computerspil eller 'surfe' på Internettet. I en artikel skildrer Liechty (1998), som har arbejdet med hvordan sociale værdier ændres i Kathmandu, hvordan forældre betragter uddannelse af deres børn som en investering. Uanset om forældrene havde finansielt råd eller ej, så blev børnene sendt til kostskoler, for at de der kunne møde børn fra højere sociale lag (Liechty 1998:135). Mange forældre frygter også, at deres børn skal falde i dårligt selskab med gadebørn etc.. For at forhindre dette sender forældrene børnene på kostskole. Andre forældre er analfabeter og kan ikke hjælpe deres børn med lektielæsningen, og nogle lærere og elever mente, at dagskoleeleverne af denne årsag havde sværere ved at følge med i undervisningen end kosteleverne. Det blev også pointeret, at det var vigtigt at sende sine børn væk hjemmefra fordi: *"kærlighed er meget stærkere, når der er en fysisk adskillelse. Så vil børnene elske deres forældre så meget mere, når de mødes."* Men det kan i mange tilfælde være muligt at give sine børn en rimelig god skolegang uden at fjerne dem fra hjemmet før efter det 5. skoleår. Norbu og Nyima er eksiltibetanere og bor i den tibetanske flygtningelejr Chairö (etableret i 1975) i Jomson, Mustang (Lo) regionen. Alle deres fire børn gik på den lokale skole indtil 5. klasse, hvorefter de blev sendt på kostskoler i Pokhara og Kathmandu. En praksis med at sende børn på kostskole synes således ikke udelukkende at afgøres af den finansielle formåen, men er samtidig et bevidst strategisk valg ud fra en opfattelse af, at formelle skoleinstitutioner bedst varetager uddannelse og kulturel dannelse.

#### 6.4 Delkonklusion

Mangal skolens målsætning er, at børn fra de ydre Himalaya områder med et buddhistisk tilhørsforhold kan lære at læse og skrive tibetansk, for at de derved kan bibeholde deres religion og kulturelle baggrund. Jeg mener imidlertid, at Mangal skolen kun delvis formår at leve op til denne målsætning: udover at lære at læse og skrive tibetansk stimuleres eleverne ikke nævneværdigt i deres kulturelle baggrund. Kosteleverne på Mangal skolen tilbringer en stor del af deres fritid med at se MTV og romantiske eller voldelige indiske hinduistiske film, og kostskoleopholdet synes derved at være meget vestligt konstrueret. Alligevel forekommer det ikke som om, at børnenes gode engelskkundskaber dominerer lokalt sprog: lægbørnene på Mangal skolen taler nepalesisk indbyrdes, hvorimod munkene i Tashi klosteret taler tibetansk sammen. Yderligere er 'skolemunke' mere motiverede til at lære om tibetanske forhold og tibetansk sprog end lægelever. Dette er interessant, fordi både 'skolemunke' og de fleste lægelever på Mangal skolen i overvejende grad kommer fra de samme nordlige Himalayaregioner i Nepal. Det tyder derfor på, at den kulturelle habitus på Tashi klosteret har en stærkere og mere dominerende tibetansk diskurs end forholdene på Mangal skolen.

En del af Mangal skolens lægelever fra de ydre Himalaya regioner ser sjældent deres forældre, og efter mange års ophold på Mangal skolen i Kathmandu bliver mange af børnene fremmedgjorte overfor deres oprindelige baggrund, og de vender sjældent tilbage til deres hjemegn. Børnene kunne eventuelt bibeholde et stærkere bånd til deres familie, såfremt kostskolen var beliggende nærmere børnenes hjemegn. Både blandt velhavende og fattige forældre opfattes kostskoler eller klostre som steder, hvor børn lærer disciplin og moral samt afholdes fra at falde i dårligt selskab. Munkenes filosofiske studier og buddhistiske habitus i klosteret er kontekstuel og med en stor potentiel risiko for, at munke frafalder som unge, foretrækker de fleste eksiltibetanske forældre, at deres børn går på en sekulær skole. Sekulær uddannelse og dermed kulturel kapital giver adgang til den moderne urbane verden, og dette er vigtigt, for at frafaldne munke kan finde en levevej uden for klosteret. Med en strategi om at sende munke i sekulær skole kan Tashi klosteret sikre sig, at klosteret kan videreføres i det moderne samfund: munkenes kombinerede sekulære og monastiske uddannelse i Tashi klosteret kan få indflydelse på eksiltibetanske forældres overvejelser om, hvorvidt de skal indskrive deres børn i et kloster fremfor i en tibetansk skole.

## Kapitel 7

### **7. Tibetansk buddhisme set i et globalt perspektiv**

I kapitel 2 – 5 har jeg præsenteret de sociale, religiøse og uddannelsesmæssige forhold, som eksiltibetanere lever under i Nepal. I kapitel 6 har jeg vist, hvordan den ledende abbed i Tashi klosteret ved at uddanne klosterets munke i henhold til traditionel monastisk tradition kombineret med sekulær undervisning, formår at videreføre og integrere klosteret i det omkringliggende lokalsamfund. Dette kapitel handler om det globale netværk af centre og fonde, som for Tashi klosteret i Nepal er særdeles signifikante, idet de skaber den finansielle basis for klosteret og dets projekter i Nepal og Indien. Det er tibetanske munke, som formidler tibetansk buddhisme. Det er samtidig gennem tibetansk buddhisme, at tibetanere præsenterer deres kultur i den globale sammenhæng og opnår opmærksomhed og finansiel støtte fra internationale fonde. Tashi klosterets funktion og aktivitet kan således ikke udelukkende analyseres i en lokal kontekst, men skal analyseres som sammenhængende aspekter set ud fra en global kontekst med udgangspunkt i det lokale perspektiv.

#### 7.1 Det globale netværk

Samtlige institutioner under Tashi klosteret er registreret af regeringen i det land, hvor de er beliggende. Som tidligere nævnt har Tashi klosteret et andet stort kloster, som er under opførelse i Namu Buddha, samt en treårs tilbagetrækning Drupkhang og Shedra kollegium i Namu Buddha (se 3.1.1). Disse institutioner samt Tara Abbey nonnekloster er alle registreret som institutioner og uddannelsescentre af den nepalesiske regering, og et netop færdigbygget kloster i Sarnath, Indien, er registreret af den indiske regering. Mangal skolen er registreret under det nepalesiske undervisningsministerium. Nogle af Tashi klosterets munke bor og studerer i klosteret i Sarnath, Indien, eller på et Shedra kollegium i Rumtek i Sikkim. Andre af Tashi klosterets uddannede munke er tilknyttet og bor på centre



i Sydøstasien, hvor de er ansvarlige for udførelsen af puja ceremonier, undervisning i buddhisme og vejledning i meditation. Det er Lodro Rinpoches erfaring, at klosterets Lamaer har let ved at tilpasse sig den asiatiske omgangsform i Sydøstasiatiske buddhistiske centre. Derimod har kulturelle forhold i de vestlige lande vist sig at være mindre kompatible for forholdet mellem Lamaer og medlemmer i de vestlige buddhistiske centre. Derfor anbefaler Lodro Rinpoche, at det er de vestlige buddhistiske centres egne vestlige Lamaer, som leder centrene. Kun i et enkelt buddhistisk center i Tyskland bor der en af Tashi klosterets tibetanske Lama. Lodro Rinpoche er samtidig abbed for et andet tibetansk buddhistisk center i Nova Scotia, Canada. Siden 1976 har Lodro Rinpoche etableret et globalt netværk af buddhistiske centre og studiegrupper, som han aflægger besøg mindst én gang årligt: et kloster i Kham i Østt Tibet, meditations centre i Hong Kong, Thailand, to centre i Malaysia og fire centre i Taiwan. I Europa: England, Skotland, Østrig, to centre i Tyskland samt mange elever i Sverige. To centre i Canada. I USA: Boulder, Colorado, Portland, to centre i Maine og ét i Californien (jf. KTR 2000). Derudover er Tara Abbey nonneklosters abbedisse leder af et andet buddhistisk center i Taiwan.

Ud fra Bourdieus teori om værdien af netværk indeholder Tashi klosterets globale netværk social kapital fordi:

*”Social kapital er summen af de eksisterende eller potentielle ressourcer, den enkelte eller en gruppe har til rådighed over i kraft af et netværk af stabile relationer og mere eller mindre officielt anerkendte ”forbindelser”, hvilket vil sige summen af den kapital og magt, der kan mobiliseres i kraft af et sådant netværk.”* (Bourdieu & Wacquant 1996:105).

Alle de folk der er involveret i et felt har et vist antal grundlæggende interesser tilfælles, nemlig alt det der knytter sig til selve feltets eksistens (Bourdieu 1997b:119). Det finansielle grundlag for Tashi klosteret og Mangal skolen skaffes fra privatpersoner, eller fra indsamlinger gennem de buddhistiske centre eller officielle almennyttige fonde uden for Nepal. Kontakten mellem disse fonde og støtteorganisationer og klosteret i Nepal koordineres af to fastboende vesterlændinge i Nepal, som udtaler om deres arbejde: *“The more connected communication there is, the more likely the sponsor is to continue.”* Denne udtalelse kan ses i lyset af ordsproget: *”Give to the earth and the earth will give to you”*, at i en indforstået reciprocitet gaveudveksling giver moder natur sin afgrøde til dem, som bringer hende deres indsats som en tribut (Bourdieu [1990] 1999:116). Grenfell et.al. (1998) forklarer Bourdieus teori om gaveudveksling som et slags spil med strategi og sans for spillet. Det er en social funktion med underliggende regler og principper, som ikke altid

styres bevidst i spillernes hænder; det er et spil, der udspilles ud fra et pres fra udbud og efterspørgsel af feltets produkter - den symbolske kapital (Grenfell et.al. 1998:18-20). For at få adgang til et felt skal den enkelte være udstyret med bestemte kvalifikationer og egenskaber eller kapitalformer, der har gyldighed inden for det pågældende felt (Bourdieu & Wacquant 1996:94). Overordnet er det Lodro Rinpoche, som med kulturel og symbolsk kapital er den karismatiske drivkraft bag Tashi klosterets omfattende globale netværk. Blandt den buddhistiske lokalbefolkning i Nepal kan Tashi klosteret kun hente finansiell støtte i meget begrænset omfang. På Tashi klosteret samt på en del andre tibetanske klostre jeg besøgte, blev det beklaget, at mange af de velhavende lokale Manang folk meget sjældent yder finansiell støtte til klostrene. Manang folk er lokalt kendt for at 'omsætte' deres økonomiske kapital til kulturel kapital ved at bygge 'mani' templer,<sup>35</sup> og ifølge mine informanter er manang folk generelt ikke interesserede i at støtte driften af klostre; selv ikke de klostre hvor deres egne sønner og døtre er munke eller nonner. Af Mangal skolens 109 kostskoleelever modtager 60 støtte, mens kun 8 af de 48 dagelever modtager støtte. Sammenlagt med de 77 ikke-betalende munke er der ud af Mangal skolens 234 elever kun 89 elever, hvis familie selv betaler skoleudgifterne. Dermed er det 62 % af alle skoleeleverne på Mangal skolen, som får dækket deres skoleudgifter af fonde eller privatpersoner. Støtten til lægbørnene administreres hovedsagelig gennem 'Himalayan Children's Fund', som varetages af en amerikaner, der er bosiddende i USA. Støtte til munkene rejses gennem 'Vajra Vidya' fond i Canada samt 'Holland World Peace Project', som administreres af privatpersoner i Tyskland og Taiwan. Et andet fond til støtte for Tashi klosterets munke administreres fra Hong Kong. Tara Abbey nonnekloster modtager finansiell støtte gennem endnu en anden almennyttig støtteorganisation i USA. Namu Buddha Foundation i Colorado i USA publicerer undervisningsforedrag af Lodro Rinpoche samt andre buddhistiske publikationer (jf. KTR 2000).

## 7.2 En global interaktion

Bourdieu er blevet kritiseret for at lægge for stor vægt på begrebet strategi, men han forsvarer sig med, at de strategier, der er indskrevet i habitus ikke er rettet mod et eller andet bevidst og bestemt projekt, men udtrykker en generel forståelse af det spil, der foregår i feltet (Bourdieu & Wacquant 1996:114, Grenfell et.al. 1998:17-19). Følgende eksempler skal vise, at tibetanere i Boudhanath udviser stor forståelse for spillet i felten, og

---

<sup>35</sup> 'Mani' templer er små templer, som er dedikeret til guddommen Chenrezig (se 4.2.3).

at strategier ikke blot er et resultat af en iboende karakteristik, men også er helt bevidst rettet mod specifikke projekter. Både i de tibetanske klostre og blandt lægtibetanere kan man finde personer, der er målrettede aktører. Dette kan for eksempel udtrykkes gennem strategier for, hvilken potentiel støtte eller fordele det er muligt at opnå inden for forskellige sociale sammenhænge.

Ønsket om at tilbyde børn uddannelse kan indeholde andre motiver end blot moralske idealer. Skole og uddannelsesområdet kan samtidig være et brændpunkt for intens kulturpolitik (Levinson & Holland 1996:1). I en nutidig kontekst anses bygning og drift af skoler og medicinske klinikker som en anerkendt og værdsat redistribution af de givne værdier, og gennem disse aktiviteter optjenes fortjeneste samt symbolsk og kulturel kapital. Den seneste tendens i Nepal er, at tibetanske klostre etablerer mindre medicinske klinikker, som tilbyder gratis behandling til lokalbefolkningen. Driften af skoler og medicinske klinikker kan derfor indeholde en betragtelig portion af forskellig slags kapital ikke blot for modtageren, men også for giveren. Ved at drive Mangal skolen opnår Tashi klosteret fordele i form af forskellige former for kapital, selvom driften af Mangal skolen ikke umiddelbart skaffer finansielle indtægter til Tashi klosteret. Det er et velkendt faktum blandt tibetanere, at vestlige sponsorer foretrækker at støtte skoler og uddannelse for munke og lægbørn, hvorimod sydøstasiatiske sponsorer prioriterer at støtte munke og klosterbyggeri. På Tashi klosteret fremhæves det over for vestlige besøgende, at munke og skolebørn lærer hygiejne, og på klosterets hjemmeside appelleres til finansiel støtte af bygningen af et nyt køkken på Mangal skolen (KTR 2000). Der er på skolens grund opført en stor bygning, som engang med tiden skal huse Tashi klosterets bibliotek, og det synes snarere at være et spørgsmål om prioritering end nød, der bestemmer hvilke bygninger, der bygges først. Også nogle tibetanske lægfolk udviser 'sans for spillet' ved at være opmærksomme på, at tibetansk buddhistiske munke i en global kontekst nyder verdenssympati og derved har kulturel og symbolsk kapital. Ved at udklæde sig som munke med falske papirer og foregive at være tibetansk flygtning fra et kloster, har en del lægtibetanere forsøgt at få udstedt visum til et af de vestlige lande. På 'Office of Tibet', kontor for den tibetanske eksilregering i Kathmandu oplyser den tibetanske sekretær, at efter forespørgsler fra udenlandske ambassader i Kathmandu har det været nødvendigt at udarbejde en liste over samtlige tibetanske klostre i Kathmandu og Pokhara området. For at afsløre de 'falske' munke, er der nu indgået aftale om, at udenlandske ambassader gennem

'Office of Tibet' i Kathmandu skal kontakte de respektive tibetanske klostre med henblik på at verificere 'munkenes' visumansøgninger (pers. komm. Nyima 1999).

En kapital eksisterer og fungerer kun i relation til et felt, og værdien af de forskellige former for kapital (økonomisk, social, kulturel, symbolsk) varierer afhængigt af det felt, inden for hvilket spillet fungerer (Bourdieu & Wacquant 1996:85,89). Samfundsmæssigt set er de tibetanske klostre forum for uddannelse af munke og samlingspunkt for munke og lægfolk, og ifølge buddhistisk opfattelse opsamler munke fortjeneste ved at formidle buddhisme. Derved repræsenterer klostrene kulturel, social og symbolsk kapital, som kan konverteres til økonomisk kapital. En tibetansk Rinpoche retfærdiggør klostrenes evne og strategi til at opsamle og fremvise økonomisk kapital således:

*"In the Hinayana you are not allowed to accumulate wealth, because wealth leads to attachment and then you can't attain Arhat-hood. Tibetan Buddhism follows Mahayana and Vajrayana. In the Mahayana tradition it is permitted to accept whatever sponsors give to you with the view that you use it to help others. In the Vajrayana tradition things of wealth are viewed as illusions, and that is why the Vajrayana monasteries are all decorated in gold and gold is used to make fancy statues."* (om Hinayana og Mahayana se 4.2) (pers. komm. Khenpo Tsultrim Gyamtso).

Mange eksiltibetanere og tibetanske klostre modtager økonomisk støtte fra vestlige sponsore: praktiserende buddhister, midlertidige tilhængere eller sympatisører med 'den tibetanske sag', almennyttige støtteorganisationer eller officielle fonde. Mangal skolens seneste byggerier er finansieret gennem 'Swedish Tibetan Society for School and Culture', og for eksempel har Sechen klosteret i Boudhanath modtaget finansiel støtte fra den hollandske regering og fra den europæiske kommission. En appel om finansiel bistand er oftest baseret på et ønske om at bevare tibetansk kultur. Denne appel, som ofte formidles globalt gennem buddhistiske kanaler, er ikke tilgængelig på samme måde for de øvrige nepalesiske befolkningsgrupper i Nepal. De efterhånden mange tibetanske klostre i Kathmandu området er bygget på nepalesisk jord, som eksiltibetanere har haft mulighed for at købe for midler hentet uden for Nepal.<sup>36</sup> At der nu bygges tibetanske klostre i Pharping og Namo Buddha uden for selve Kathmandu skal ifølge en tibetaner ikke opfattes som en udflytning fra byområdet, men snarere som en udvidelse af dette, fordi det ikke længere er muligt at finansiere køb af land i Kathmandu området inden for en rimelig prisklasse (pers. komm. Nyima 1999). Det omfattende klosterbyggeri i Kathmanduområdet kan ikke undgå at skabe misundelse hos den fattige lokalbefolkning, her kommenteret af en

---

<sup>36</sup> Ifølge mine informanter er køb af land i Nepal kun tilladt for nepalesiske statsborgere. Eksiltibetanere kan kun eje jord, hvis de har nepalesisk statsborgerskab.

lokal tamang væverske: *"This country is ours, but we are only labourers. The Tibetan refugees have no country, but look at them..."* (Tamang 1992:26). En velhavende tibetaner mener derimod, at lokalbefolkningen i stedet burde værdsætte det omfattende byggeri af bl.a. klostre, fordi etableringen af klostre skaber arbejdspladser og bringer velstand til området. Men nybyggeri udføres af professionelle konstruktionsarbejdere fra Kathmandu; lokalbefolkningen er ikke kvalificeret til at udføre den slags arbejde, og desuden skal de passe marker eller andet arbejde. Den store efterspørgsel på land har hævet priserne til svimlende beløb,<sup>37</sup> og mange fattige bønder har ikke kunnet modstå fristelsen til at sælge land, som igennem generationer har været familieeje. I Kathmandu har kulturel kapital i form af en uddannelse fået en ny og bredere værdi end tidligere, hvor en stor del af lokalbefolkningen var bønder. Modsat klostre, som udveksler deres kulturelle kapital med økonomisk kapital, udveksler lokale folk i stedet deres økonomiske kapital i form af land til en kulturel kapital ved at betale for en uddannelse til deres børn. I sin artikel om en ny materialistisk forbrugerkultur i Kathmandu skriver Liechty (1998) om, hvordan mange forældre føler det som et stort pres at sikre deres børn en uddannelse. For at dette kan lade sig gøre, er mange familier villige til at frigøre nogle af familiens værdier. For lokalbefolkningen kan en overførsel af værdier nu forekomme i form af uddannelse for deres børn frem for en traditionel arv af land og guld (Liechty 1998:135).

### 7.3 Uddannelse

Bourdieu (1997a) mener, at eftersom forskellene i indlæringsmæssige evner ikke kan adskilles fra sociale forskelle baseret på den nedarvede kapital, har uddannelsessystemet en tendens til at opretholde de allerede eksisterende sociale forskelle (Bourdieu 1997a:39). Med grundlæggelsen af tibetanske skoler i Nepal har eksiltibetanernes børn nu mulighed for at lære tibetansk, men en del velhavende eksiltibetanere foretrækker at indskrive deres børn på dyre kostskoler i Indien eller på 'British Primary School' i Kathmandu. På 'British Primary School' udgør skolepengene pr. barn 3.000 d.kr./md. (pers. komm. Dam 2000). Disse børn fortsætter ofte skolegangen efter 5. klasse i dyre kostskoler i Nord- eller Sydindien og uddannes sluttelig i USA, Hong Kong eller andre steder i verden. Et argument for at grundlægge Mangal skolen var ifølge en tibetansk munk, at i før-1959

---

<sup>37</sup> Land i Kathmandu området koster det samme eller i nogen tilfælde mere end tilsvarende jord i Danmark. Tashi klosteret købte 3-4 ropani (én ropani er 1/20 ha) land for \$30.000 i Swahambunath i 1992. I 1999 blev blot én ropani land på samme sted solgt for et tilsvarende beløb.

Tibet var forholdene anderledes. Der var det ikke nødvendigt at overbevise folk om værdien af dharma (buddhismen), dens værdi var kendt af alle. Under de givne forhold i eksil er det nødvendigt at bevise eller overbevise om vigtigheden af dharma, og for at kunne gøre dette er det vigtigt at være uddannet; det er en ekstra kvalitet. Andre informanter mener, at det samtidig er vigtigt, at tibetanske børn lærer korrekt tibetansk, og at især en officielt anerkendt eksamen fra CIHTS i Sarnath kvalificerer til gode stillinger i den tibetanske eksilregering samt til at undervise udlændinge i tibetansk (se 5.3.1). Imidlertid er det hovedsagelig vestlige lærere og ikke tibetanere, som ansættes til at undervise i tibetanske sprog og buddhistisk filosofi på de fleste vestlige universiteter.

Igennem de sidste årtier er der etableret et utal af tibetansk-buddhistiske centre i vestlige og sydøstasiatiske lande, og det er derved ikke længere nødvendigt at tage til Tibet for at stifte bekendtskab med tibetansk buddhisme (Fields [1981] 1992, Lopez 1998). Inden for buddhismen lægges stor vægt på klostertraditionen, hvor beherskelse af lidenskab og følelser er en hovedkomponent inden for den religiøse praksis (Campbell 1996:5). I vesten praktiserer læg- mænd og kvinder buddhisme som ligeværdige, og derved har den 'nye' buddhisme et tilbud om meditation og spirituel disciplin til alle og ikke blot til en elitær gruppe af munke (Coleman 1999:92). Jack Kornfield, som er lærer i meditation skriver:

*"Western Buddhists are trained to think and understand for themselves and are less suited to the hierarchical models of Asia...and to stress interdependence and healing rather than conquering or abandoning, and integration (not a withdrawal from the world, but a discovery of wisdom within the midst of our lives.) (Queen 1999:xviii).*

En vestlig forsker har ligefrem foreslået, at buddhismen i vesten kunne kaldes et 'fjerde hjul'<sup>38</sup> Navayana (nyt hjul) eller Lokayana (verdenshjul) (op.cit.:xxiv). Selvom der findes vestlige munke og nonner, så praktiseres tibetansk buddhisme i vesten overvejende af lægfolk. Dette er ikke exceptionelt, der findes også former for buddhisme, som fungerer uden en ordineret sangha i Nepal (Newari), Japan og Indonesien (Bechert 1984:7). Angående betydningen af vestlige munke og nonner skriver Lopez (1998), at de i USA har været af mindre betydning, hovedsagelig fordi der ikke eksisterer en etableret ordineret sangha i USA, og munke og nonner mangler derved institutioner til at støtte sig.<sup>39</sup> Det er ikke nemt at leve som munk i et land, hvor en kronraget isse og en gejstlig kjortel hos den

---

<sup>38</sup> Efter Hinayana, Mahayana og Vajrayana (se 4.2).

<sup>39</sup> Der findes kun enkelte centre i vesten, som decideret har en ordineret munke eller nonneorden, f.eks. Gampo Abbey i Nova Scotia, Canada eller Samye Ling i Skotland.

almindelige befolkning bringer associationer til Hare Krishna bevægelsen. Vesterlændinge der har tilbragt længere tid i Asien som munke forbliver sjældent munke, når de vender tilbage til deres hjemland, men finder i stedet mere passende roller inden for den akademiske verden (f.eks. vestlige tibetologer som Robert Thurman, Robert Buswell, José Cabezón, George Dreyfus) (Lopez 1998:175). Lopez (1998) påpeger, at vestlige munke og nonner i USA opnår en autoritet i kraft af deres gejstlige klædedragt, hvorimod de ikke har akkreditiver som lærere, hvad gejstlige ellers har i et traditionelt buddhistisk samfund. Derved bliver munkenes traditionelle rolle som formidlere og fortolkere af buddhistisk viden i stedet overført til de (vestlige) akademikere, som er elever af tibetanske lamaer, der oprindeligt har tilladelse til at undervise i kraft af symbolsk kapital opnået ved en traditionel overførsel. Vestlige akademikere opnår symbolsk kapital gennem en akademisk doktorgrad inden for det buddhistiske studium (ibid). Hvad der var utænkeligt i det 19. årh. er blevet muligt i det 20. årh: at curriculum fra det monastiske studium inden for den tibetanske tradition er blevet model for doktorafhandlinger i USA (op.cit.:180).

#### 7.4 Tibetanske verdensborgere?

Romantiserede Hollywood produktioner som for eksempel filmen '7 år i Tibet' (1997) har været medvirkende til at skabe et uvirkeligt billede af Tibet. Tibet og tibetansk kultur er i vesten ofte blevet fremstillet som et Shangri-La<sup>40</sup> (Bishop 1989, 1993, Klieger 1997, Lopez 1994, 1998, Richards 1992, Korom 1997a). Men hvad sker der, når folket fra et 'mytologisk og opdigtet' land forlader det og ankommer til stedet, hvor 'myten' blev opdigtet? (Lopez 1998:184). Flere vestlige forskere mener, at også tibetanerne har bidraget og opmuntret til skabelsen af denne myte, og at det vil vise sig at 'agency', uanset om det er vestligt eller tibetansk, ikke er et statisk punkt eller en iboende evne, men snarere en kredsløbsproces og udveksling, hvor for eksempel entusiaster tilskriver tibetanske lamaer bemyndigelse og ærbødighed (Lopez 1998:184, jf. Sperling 1992, Korom 1997b). Buddhistiske munke er selvbevidste aktører, som handler på en international scene.

---

<sup>40</sup> En forestilling af Tibet som et Shangri-La er en debat, som igennem det sidste årti har været aktuel i akademiske kredse, og som nu også er kendt i de offentlige medier. Ifølge Lopez (1994) var Tibet i det 19. årh. fokus for imperialistiske interesser i 'The Great Game' mellem Storbritannien og Rusland. Tibets isolation og stormagternes manglende evne til at kontrollere landet var allerede dengang medvirkende til at skabe en romantisk forestilling om Tibet og buddhismen som indbegrebet af 'helliged'. Gennem en opfattelse af 'det traditionelle Tibet', som en kilde til styrke og identitet ('New Age Orientalism'), har mange vestlige tilhængere af tibetansk buddhisme medvirket til at præsentere alt tibetansk som mytologisk og mystificeret. Denne fremstilling af Tibet har ifølge flere tibetologer være til større skade end gavn for tibetanere selv (Lopez 1994, jf. Willis 1984).

Tibetansk buddhisme er kommercielt synlig i vestlige lande bl.a. ved at tibetanske munke turnerer i Europa og USA, hvor de (mod betaling) opfører rituelle buddhistiske danse ('*cham*), udfører Kalachakra sandmandalaer, indspiller CD'er med rituel musik mm. Alle aktiviteter, hvor tibetanske munke gennem 'performance' af forskellige rituelle traditioner inden for tibetansk buddhisme formår at formidle tibetansk kultur (McLagan 1997, Korom 1997b, Schrempf 1997). Derved promoverer munkene 'den tibetanske sag' om et frit Tibet, og de er samtidig i stand til at skaffe finansielle midler til opførelse og vedligeholdelse af klostre i Indien, Nepal eller Tibet.

Kapital har en værdi i relation til et bestemt felt, og inden for dette felts begrænsninger kan kapitalen kun konverteres til en anden kapitalform under visse betingelser (Bourdieu 1997b:118). Hvilke betingelser afgør, om tibetanere, munke og lamaer kan vinde opmærksomhed i kraft af symbolsk kapital baseret på en buddhistisk monastisk uddannelse? En af grundene til den bemærkelsesværdige succes, som tibetanerne har med at opnå finansiel støtte fra vesterlændinge, er den tiltagende interesse for buddhismen i vesten (Campbell 1996:3). Det er med andre ord et spørgsmål om udbud og efterspørgsel. Gennem interessen for buddhismen i vesten har tibetanerne vundet 'kapital', og når de udnytter dette, er det ikke blot for at åbne døren op for den traditionelle buddhistiske levevis, men også for at bevare deres kultur og trossystem levende i eksil (ibid). Titler repræsenterer kvalifikationer af symbolsk egenskab, som sanktioneres og etableres i kraft af en officiel udnævnelse og giver ret til fordele i form af symbolsk kapital (Bourdieu 1994:65). Et væsentligt aspekt i videreførelsen af de tibetanske klostre er at udvælge et barn som en reinkarnation af en afdød Lama, kaldet Tulku (se 4.2.2). Disse Tulkuer besidder en position med stor spirituel og politisk magt, en position som inden for den tibetanske kultur opretholdes gennem en almen tro på dem som værende guddommelige (Campbell 1996:4). Tibetannerne har selv indført denne praksis i en vestlig kontekst, og der findes efterhånden 10-15 vestlige Tulkuer. Allerede i 1976 blev den dengang 4 årige amerikanske dreng, Ossian MacLise, af den 16. Karmapa genkendt som en reinkarnation af den tibetanske Tulku Sangye Nyenpa Rinpoche. Denne udvælgelse blev i 1976 kun bemærket inden for en snæver buddhistisk kreds, hvorimod Penor Rinpoches (en tibetansk lama som er overhoved for Nyingma linien/skolen) udpegning i februar 1997 af den amerikanske aktionskuespiller Steven Seagal som reinkarnation af en tibetansk Lama, har givet anledning til stor medieopmærksomhed (Griffin 1997, Gearing 2000).



Som en konvertering af kulturel og symbolsk kapital til økonomisk kapital mener både tibetanske og vestlige iagttagere, at en udnævnelse af Seagal som reinkarneret Lama udelukkende er en pragmatisk udveksling. Det menes, at Seagal har opnået sin 'udnævnelse' som Tulku i kraft af en finansiel modydelse til den tibetanske lama, der har 'udnævnt' ham og modsat, at Seagals nye 'rolle' som Tulku har skaffet ham stor prestige og dermed symbolsk kapital, hvilket allerede har skaffet ham flere filmkontrakter (jf. Griffin 1997). Penor Rinpoche benægter, at denne udnævnelse er et pragmatisk arrangement, og begrundet sin 'udnævnelse' af Seagal med, at det er en handling, som er til gavn for 'alle levende væsener' (Penor 1997). Ved at 'genkende' vestlige drenge som reinkarnerede Tulkuer og med fuldt overlæg indsætte disse vestlige Tulkuer i deres egne institutioner, har tibetanerne selv udvist ønske om at integrere tibetansk buddhisme i (og med) vesten (Campbell 1996:14). Campbell mener, at den spirituelle dimension af den mundtlige buddhistiske tradition, som tidligere eksisterede på det tibetanske plateau, kan blive domineret af global sekularisering og materialisme (op.cit.:5). Derved kan tibetanerne selv blive villige deltagere i en proces, som ultimativt sluger deres kultur (ibid). Lopez (1998) derimod, sidestiller tibetanernes udvælgelse af vestlige børn (eller voksne som Seagal) som reinkarnationer af afdøde tibetanske Lamaer med en slags kolonialisme, som han kalder 'spirituel kolonialisme': "*Rather than taking control of a nation, Tibetan Buddhist are building an empire of individuals who, inhabited from birth by the spirit of a Tibetan saint, become, in effect, Tibetans, regardless of their ethnicity.*" (Lopez 1998:207). Hvad der tidligere i Tibet var en spirituel arvefølge gennem generationer er nu yderligere blevet en spirituel arvefølge på tværs af kulturer (Bishop 1993:138).

## 7.5 Tibetansk buddhisme og tibetansk kultur

Dalai Lama er en stærk fortaler for ikkevold, og for mange såvel tibetanere som ikke-tibetanere findes Tibet der, hvor Dalai Lama befinder sig: Tibets 'sjæl' behøver ikke nødvendigvis at befinde sig på tibetansk jord (Lopez 1998:184). Ifølge Lopez (1998) har Dalai Lama iagttaget, at europæere og amerikanere udviser en ægte interesse for tibetansk buddhisme. Ifølge Dalai Lama er tibetansk buddhisme som Tibets universelle gave til hele verden: den repræsenterer Tibets unikke kulturelle arv og derfor må den ikke gå tabt (op.cit.:198). Den store globale interesse for tibetansk kultur skyldes ikke mindst, at Dalai Lama med stor visdom og personlig karisma formår at kombinere en ikkevoldelig buddhistisk etik med 'den tibetanske sag' om et frit Tibet. Dette fremgår i en artikel, hvor

Dalai Lama forbinder et håb om et frit Tibet med en promovering af den universelle værdi af buddhistisk medfølelse:

*“... for the sake of preserving Tibetan Buddhism, which can be seen as a complete form of the Buddha Dharma, the sacred land of Tibet is vitally important... Clearly, in this light, active support for the Tibetan cause is not just a matter of politics. It is the work of Dharma”.* (Dalai Lama 1993).

Tibetanske munke og nonner viderefører og repræsenterer således ikke alene tibetansk buddhisme, men bliver også repræsentanter for tibetansk kultur uden for Tibet samt fortalere for den tibetanske sag om 'et frit Tibet'. I denne sammenhæng er det af allerstørste vigtighed, at både munke og nonner er veluddannede inden for buddhistisk filosofi samt, at de har en grundlæggende sekulær viden. I modsat fald kan tibetanske (eller er det buddhistiske højlandsnepalesere) munke og nonner ikke fremstå intelligible i et internationalt forum.

## Kapitel 8

### 8. Konklusion

Formålet med dette speciale har været at undersøge betydningen af, at munke i Tashi klosteret gennemgår både en monastisk uddannelse samt en sekulær skolegang, som er anerkendt af det nepalesiske undervisningsministerium. Umiddelbart kan dette tolkes som et tegn på begyndelsen til slutningen af den tibetanske klostertradition, men i betragtning af det tiltagende klosterbyggeri i hele Kathmandu området kan dette langt fra være tilfældet. Samtidig har klostrene også en rolle som sociale samlingssteder, og som i det traditionelle Tibet (før – 1959) er et samspil mellem lægfolk og munke af stor betydning for en fortsættelse af buddhismen. Jeg har i min analyse hovedsagelig anvendt Bourdieu's begreber om kapital, felt og habitus. I forlængelse af Bourdieu's begreb om kapital har jeg støttet mig til lokalbefolkningens opfattelse af en buddhistisk moraletik om 'opsamling af fortjeneste'. Jeg har vist, hvilke forskelle der er mellem den monastiske og den sekulære uddannelse. Den monastiske uddannelse i et kloster anses for kun at have en begrænset kontekstuel værdi inden for klosteret. Klosterlivet og den monastiske uddannelse anses som en effektiv metode til at opsamle fortjeneste til gavn i fremtidige liv, hvorimod sekulær uddannelse anses som nyttig kapital i dette liv. Kendskab til sekulær viden er vigtig for at munke kan perspektivere den filosofiske viden, og modsat den monastiske uddannelse giver den sekulære skolegang adgang til et selvstændigt studium af en hvilken som helst litteratur.

Munke som fuldfører en Shedra uddannelse eller en treårs tilbagetrækning Drupkhang opnår social anerkendelse og ære, der indeholder stor fortjeneste og symbolsk og kulturel kapital. Når mange forældre alligevel ikke er interesserede i at indskrive deres barn i et kloster, skyldes det i overvejende grad, at kun få munke fuldfører den monastiske uddannelse. Desuden er der en meget stor risiko for, at munke (eller nonner) frafalder

klosterlivet som teenagere. I det moderne samfund har munke eller nonner med en primærskolegang en langt bedre chance for at klare sig, end hvis de kun kan læse pujatekster. Derved giver sekulær skolegang munke og nonner en større mulighed for, at de som voksne selv kan bestemme over deres liv. Derfor er det en korrekt og fremsynet beslutning, at ledelsen i Tashi klosteret sender dets munke og nonner til en sekulær skole. Støtte til uddannelse er globalt anerkendt og indeholder kulturel kapital. Selvom Tashi klosteret ikke opnår umiddelbare finansielle fordele ved at drive Mangal skolen, så har skolen stor betydning for klosteret. Ikke kun har Tashi klosteret brug for en sekulær skole til dets munke, men Mangal skolen skaber også kulturel og symbolsk kapital for Tashi klosteret, en kapital som gennem donationer konverteres til økonomisk kapital.

Modernisering og global udvikling i Kathmandu området igennem de sidste årtier er specielt synlig ved, at værdien af en uddannelse nu er anerkendt og værdsat. For at få råd til at betale en uddannelse for deres børn har mange nepalesere solgt ud af deres jord. Med flygtningestatus samt en stærk kulturel og symbolsk kapital, som kan konverteres til økonomisk kapital, køber eksiltibetanere nepalesisk land, bygger klostre og uddanner munke. Det er specielt munke og nonner, som både spirituelt og kommercielt er meget aktive i en præsentation af tibetansk buddhisme, og derigennem formår de at skabe global opmærksomhed omkring tibetansk kultur og politiske forhold i Tibet. Nogle eksiltibetanere mener, at tibetansk buddhisme ikke kan videreføres uden munke, samt at den buddhistiske klostertradition har betydning for bevarelsen af tibetansk kultur. Hvorvidt tibetansk identitet og kultur vil forsvinde uden en monastisk buddhisme kan kun fremtiden vise. Selvom munke fremstår som forbillede og inspiration, synes en tilstedeværelse af klostre i vesten ikke at være nødvendig i samme grad som i et tibetansk eksilsamfund. En vigtig forudsætning for at tibetansk buddhisme kan videreføres i en global kontekst er efterspørgsel. Igennem de sidste årtier er der etableret et stort antal tibetansk buddhistiske centre overalt i verden. Derved opstår den paradoksale situation, at et studium i tibetansk buddhistisk filosofi videreføres i vesten gennem lægbuddhister i buddhistiske centre samt af lægfolk på officielle uddannelsesinstitutioner.

Jeg mener, at skolegang for munke og nonner er ved at vinde indpas i de tibetanske eksilsamfund i Kathmandu området, og at Tashi klosterets 'skolemunkes' deltagelse i undervisningen på Mangal skolen bidrager til en kontinuerlig og positiv sameksistens mellem lægbefolkningen og klosteret. Hvorvidt dette kan anses som normativt for

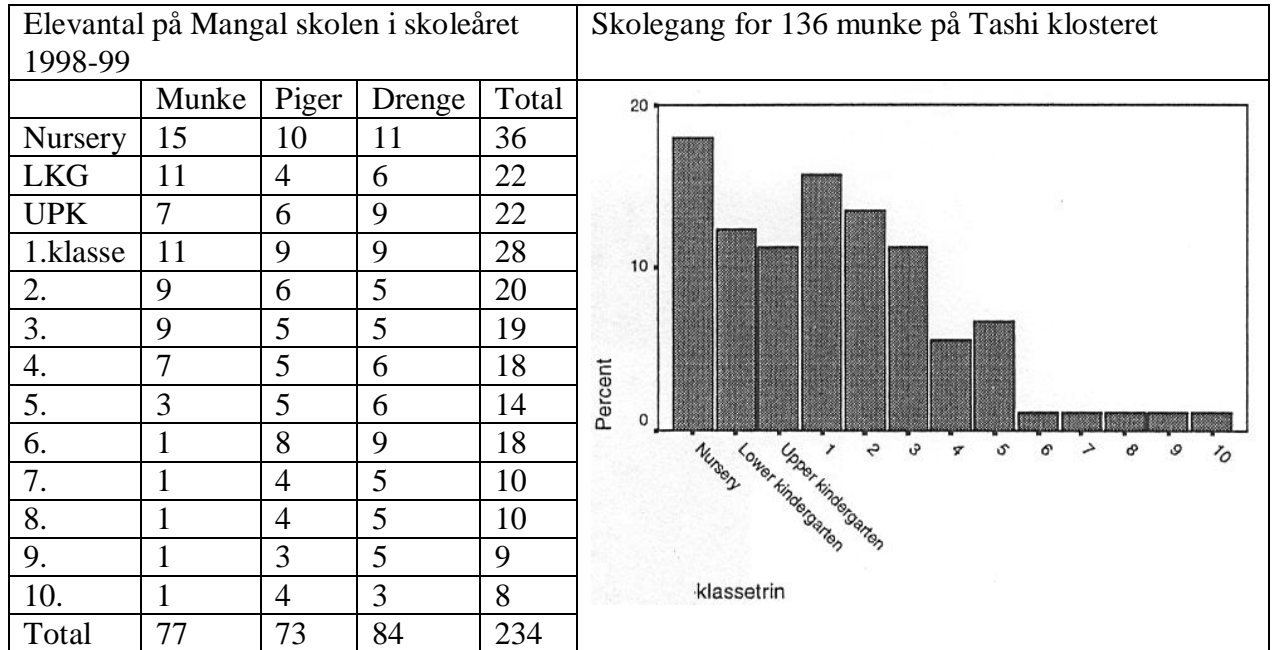
tibetanske eksilsamfund afspejles blandt andet i, at den tibetanske eksilregering i Dharamsala anbefaler, at munke og nonner fremover bør undervises i sekulære emner. Jeg vil argumentere for, at moderne sekulær uddannelse er kompatibel med den traditionelle monastiske uddannelse af munke, og at en sekulær uddannelse af munke og nonner er af signifikant betydning for en videreførelse og global spredning af tibetansk buddhisme. Sekulær og monastisk viden er komplementære og til gensidig inspiration og kulturel berigelse. Sekulær viden indeholder en kulturel kapital, som supplerer tidligere anerkendt kulturel og symbolsk kapital for den monastiske uddannelse, og derfor skal munkenes uddannelse ses i forhold til begge uddannelsesretninger. I takt med den nepalesiske regerings arbejde på at indføre skolegang for børn i alle områder af Nepal kan det tænkes, at det på et tidspunkt ikke længere vil være attraktivt for buddhistiske højlandsnepalesere at sende deres børn til et kloster. Klostrene er nødt til at have munke for at kunne fungere. I en lokal problematik om hvorvidt klostrene formår at overleve i det moderne samfund, kan en kombineret uddannelsesdiskurs af monastisk og sekulær skolegang være signifikant for, om eksiltibetanske forældre i fremtiden vil være interesserede i at indskrive deres børn i en tibetansk buddhistisk klosterinstitution. Eftersom meget få voksne selv vælger klosterlivet, er forældres interesse i at indskrive deres børn i et kloster af stor vigtighed for en videreførelse af klostertraditionen.

## Appendiks

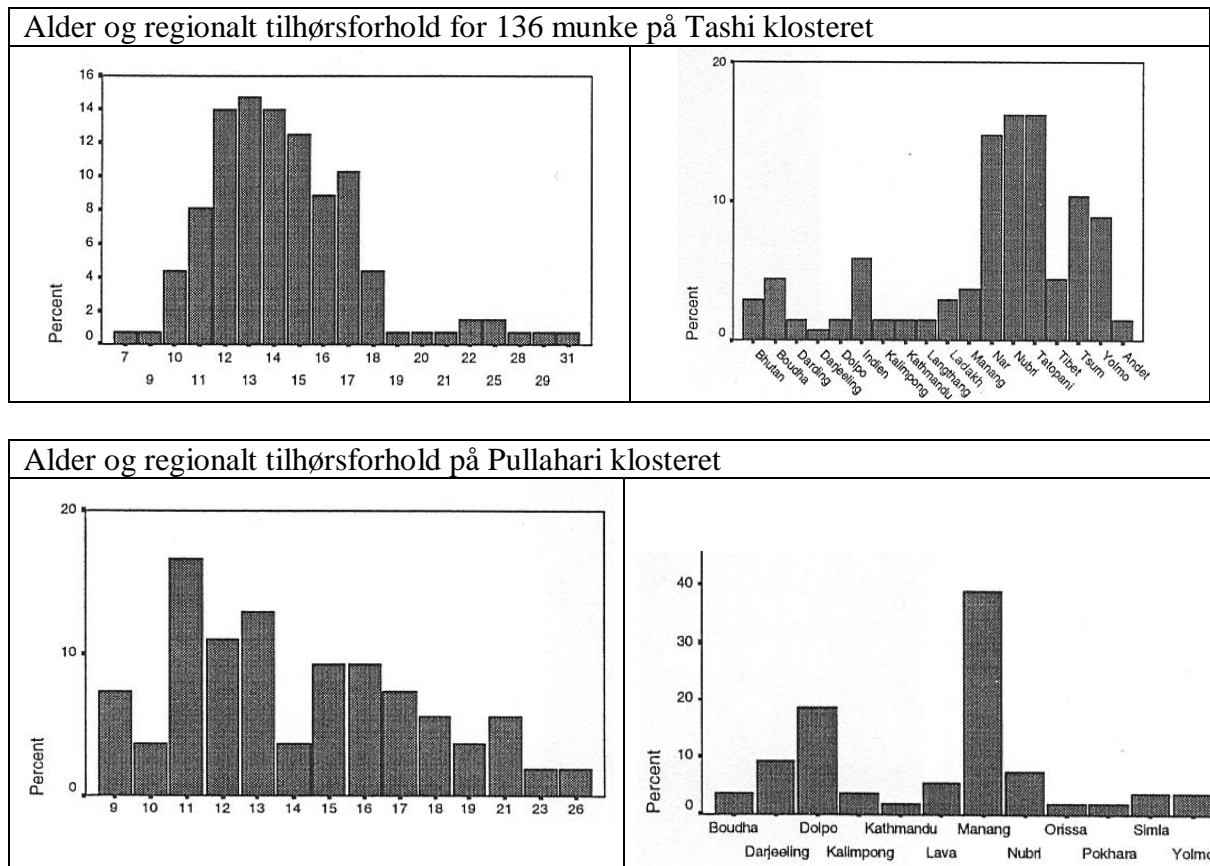
### A: Dagskema for Mangal skolen og Tashi klosteret

Mangal skolen				Tashi klosteret	
Tid	Lægbørn	Tid	Skolemunke	Tid	Munke
6.00	vækning	5.30	vækning	5.30	vækning
7.00	morgenmad	5.30-6.30	puja	5.30-6.30	puja
7.45-8.45	lektielæsning	7-7.30	morgenmad	7-7.30	morgenmad
		8-9.00	puja	8-9.00	puja
9.00	morgensamling på Mangal skolen			9.00-10.00	buddhistisk filosofi klasse
9.15-12.00	skole			10.00-11.00	tibetansk grammatik
12.00-13.00	frokost			11.30-13.00	frokost
13.00-14.00	skole			13.00-15.00	øve torma, tegning og tibetansk skrift
14.00-15.00	Kl. 14.00 Nursery & LKG & UKG fri skole				
15.00-15.15	te	15.00-15.30	tilbage til klosteret	15.00-16.30	puja
15.15-17.00	fri	15.30-16.00	te	16.30-17.00	memorere tekster
17.00-17.30	vask	16.00-16.30	puja	17.00-18.00	kinesisk og engelsk (3 dage hver)
17.30-18.00	Chenrezig puja	16.30-19.00	skolelektier	18.00-19.00	øve musik på instrumenter
18.00-18.30	aftensmad	19.00-19.30	aftensmad	19.00-19.30	aftensmad
18.30-20.00	lektielæsning	19.30-21.00	memorere tekster	19.30-21.00	lære filosofi og puja etc.
20-21.00	fri				
21.00	i seng	21.00	i seng	21.00	i seng

B: Elevantal på Mangal skolen og munkenes skolegang



C: Alder og regionalt tilhørsforhold for munke



## D: Ordliste

**Sanskrit ord:**

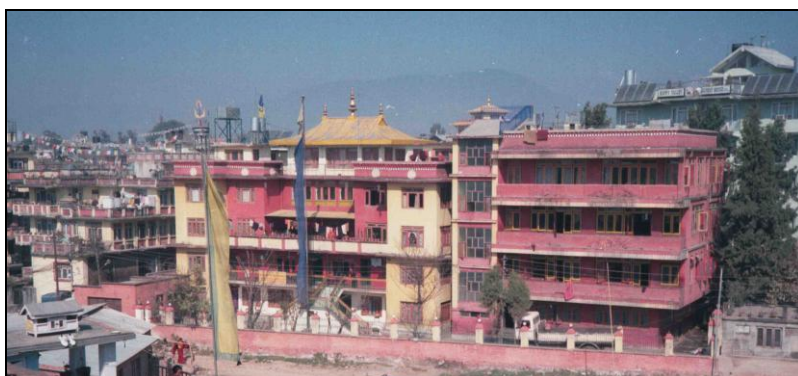
<p><b>Arhat</b> (<i>dgra bchom pa</i>) – en helgen tilstand, hvor individuel oplysning er opnået til egen gavn</p> <p><b>Bodhisattva</b> (<i>byang chub sems pa</i>) – en person som ikke stræber efter kun at gavne sig selv, men som frivilligt lader sig genføde for med sin viden og spirituelle erkendelse at gavne andre, og som ikke selv vil indgå i <b>nirvana</b> før alle levende væsener er blevet befriet fra genfødsel i <b>samsara</b></p> <p><b>Dharma</b> (<i>chos</i>) – religion, sandhed, virkelighed eller lære</p> <p><b>Kalachakra</b> (<i>dus 'khor</i>) – en tantrisk guddom</p> <p><b>Karma</b> (<i>las</i>) – loven om årsag og virkning af gavnlige eller skadelige virkninger i dette eller andre liv</p> <p><b>Mantra</b> (<i>sngags</i>) – rodstavelser der reciteres inden for <b>Mahayana</b> og <b>Vajrayana</b> buddhismen</p> <p><b>Nirvana</b> (<i>mya ngan las 'das pa</i>) – den eneste vej ud af <b>samsara</b> er opnåelsen af <b>nirvana</b>, som er en slags 'udslukning' eller befrielse (enlightenment) fra <b>samsara</b> som retfærdiggøres ud fra en reference til <b>karma</b></p> <p><b>Sangha</b> (<i>dge 'dun</i>) – den ordinerede munkeorden</p>	<p><b>Sutra</b> (<i>mdo</i>) – Buddhas lære ifølge <b>Hinayana</b> og <b>Mahayana</b> belæringer</p> <p><b>Tantra</b> (<i>rgyud</i>) – meditationsteknikker som gennem praksis gør det muligt at transformere sindets urene forstyrrelser</p> <p><b>Theravada</b> – se <b>Hinayana</b></p> <p><b>Tripitaka</b> (<i>sde snod gsum</i>) – i det filosofiske studium indenfor tibetansk buddhisme findes der tre hovedtyper litteratur: <b>Abhidharma</b> (<i>mngon pa</i>), <b>Sutra</b> (<i>mdo</i>) og <b>Vinaya</b> (<i>'dul ba</i>), som har til formål at udvikle den individuelle visdom, at udvikle kontemplativ indsigt (<b>samadhi</b>, <i>bsam gtan</i>) samt at give retningslinier for adfærd</p> <p><b>Vinaya</b> (<i>'dul ba</i>) – de buddhistiske regler og forskrifter om etik og moral for munkeordenen</p> <hr/> <p>De tre veje som på sanskrit kaldes:  <b>Hinayana</b> (<i>theg pa dman pa</i>) – den mindre vej. Kendt som <b>Theravada</b>  <b>Mahayana</b> (<i>theg pa chen po</i>) – den store middelvej  <b>Vajrayana</b> (<i>rdo rje theg pa</i>) – den højeste vej</p> <p><b>Navayana</b> (nyt hjul) og <b>Lokayana</b> (verdenshjul) – som alternativt foreslået af en vestlig forsker</p> <p><b>Shastri</b> – BA, Bachelor of Art  <b>Acharya</b> – MA, Master of Buddhist Studies</p>
--	--



**Tibetanske ord:**

Translittereret:	Transskriberet:
Cham ( <i>'cham</i> ) – rituelle buddhistiske danse, der som regel udføres af klosterets munke	<i>skor ba</i> – at gå rundt om helligdomme som en stupa, klostre eller statuer
Chenrezig ( <i>spyang ras gzigs</i> ) – skytsguddom for Tibet og den mest populære guddom indenfor tibetanske buddhisme	<i>dge ba</i> – dyd <i>dge tshul</i> – novice munk <i>dge slong</i> – en fuldt ordineret munk
Dorje Pagmo ( <i>rdo rje phags mo</i> ) – en tantrisk guddom	<i>rgya gling, rkang gling, sil snyan, sbug chal, dung chen, mchod rnga, lag rnga</i> – forskellige rituelle musikinstrumenter, horn, bækkener og trommer
Drupkhang ( <i>sgrub khang</i> ) – et afsides sted, hvor munke og andre buddhistiske praktiserende tilbringer tre år, tre måneder og tre dage. I denne tilbagetrækning gennemgås et på forhånd nøje tilrettelagt program i udførelsen af ritualer og meditations praksis	<i>chos</i> – religion, sandhed, virkelighed eller lære <i>thang ka</i> – buddhistiske billedmalerier
Lama ( <i>bla ma</i> ) – en titel som kan tildeles en person, som har gennemført en tre års tilbagetrækning eller som har udmærket sig i det filosofiske studium	<i>thos, bsam, bsgom</i> – at lytte og studere skrifterne, at reflektere på ordenes mening og gennem meditation at erkende ordenes mening <i>thugs rdje gsang 'dus</i> – en puja tekst til guddommen Chenrezig
Losar ( <i>log sar</i> ) – tibetansk nytår	<i>mdo</i> – studieafdelingen i et kloster der består af forskellige klasseniveauer <i>sdig pa</i> – dårlige kvaliteter og vaner
Mani – populært navn for guddommens Chenrezigs mantra OM MANI PADME HUNG	<i>phung po lnga</i> – de fem aggregater som udgør et individ: form, følelse, opfattelse, mental formation og bevidsthed
Rinpoche ( <i>rin po che</i> ) – titel som betyder værdifuld og tildeles en person, der af tibetanere anses for at være en bodhisattva. En Rinpoche er som regel også en Tulku	<i>phreng ba</i> – rosenkrans <i>bod</i> – Tibet eller trans-Himalayan
Shedra ( <i>bshad grwa</i> ) – klosterkollegium for højere uddannelse i buddhistisk filosofi	<i>dbang</i> – en rituel indvielse til en guddom <i>mos gus</i> – hengivelse <i>mi rtag pa</i> – foranderlighed <i>smon lam</i> – ønskebøn
Torma ( <i>gtor ma</i> ) – små modellerede dej figurer som benyttes ved rituelle ceremonier	<i>tsad ma</i> – buddhistisk logik
Tratsang ( <i>grwa tshang</i> ) – grundskolen for munke i et kloster	<i>yon ten</i> – gode kvaliteter og vaner
Tulku ( <i>sprul sku</i> ) – en dreng (yderst sjældent en pige) der genkendes som en reinkarnation af en afdød Rinpoche	<i>rlung</i> – den autoritative rituelle tilladelse til at læse en buddhistisk filosofisk tekst <i>rlung rta</i> – bedeflag
Uchen ( <i>dbu can</i> ) & Umey ( <i>dbu med</i> ) – de to skrifttyper som skolebørn lærer	<i>bsod nams</i> – fortjeneste, grundlaget for den buddhistiske etiske moralkode <i>bsod nams ye shes kyi tshog</i> – opsamling af fortjeneste og visdom <i>a ni</i> - nonne
(indji – tibetansk slang for vesterlædninge)	

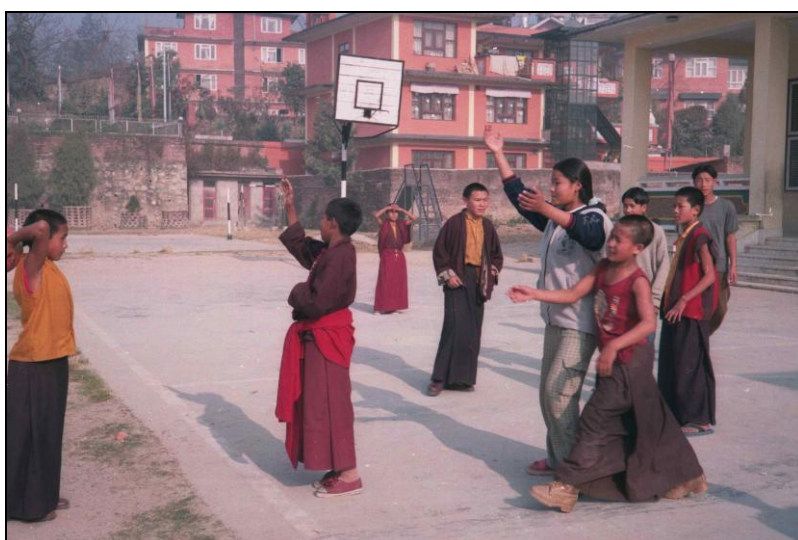
E: Foto



Tashi klosteret

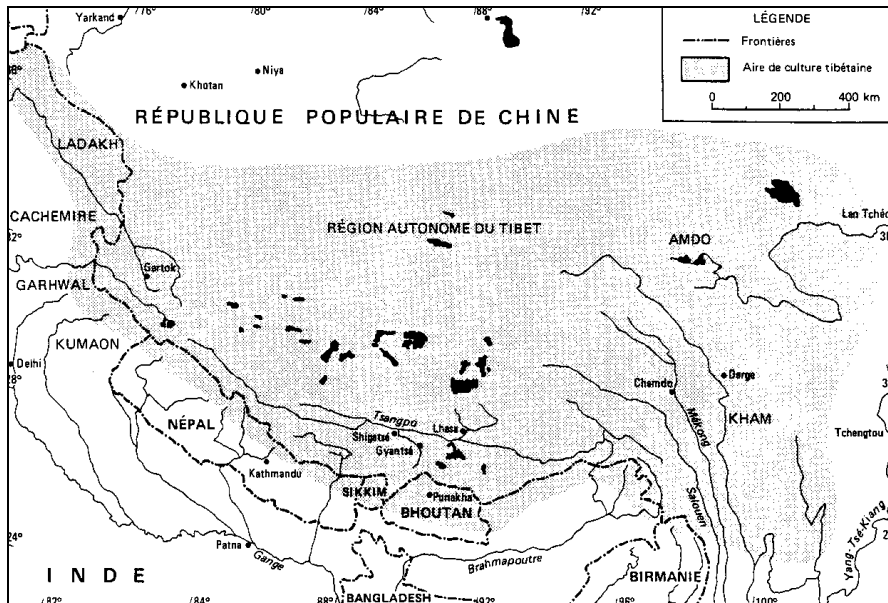


Morgensamling på Mangal skolen

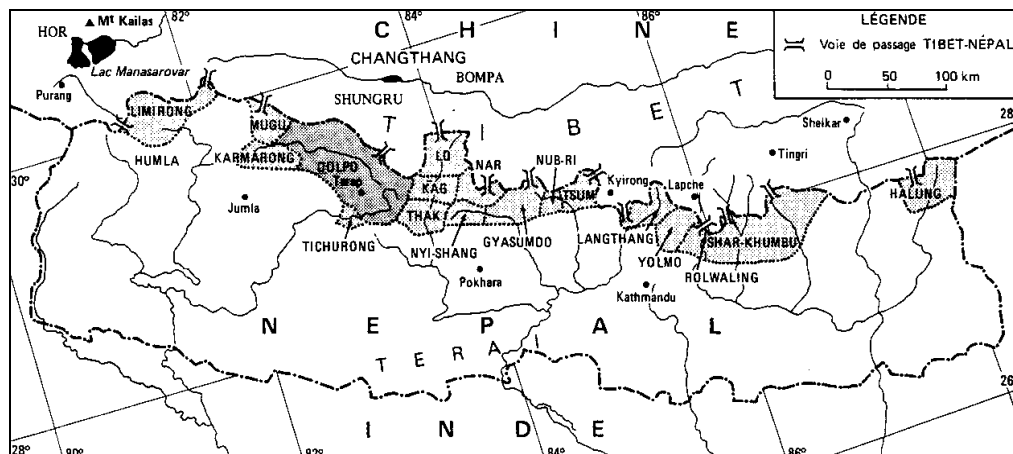


Boldspil på Mangal skolen

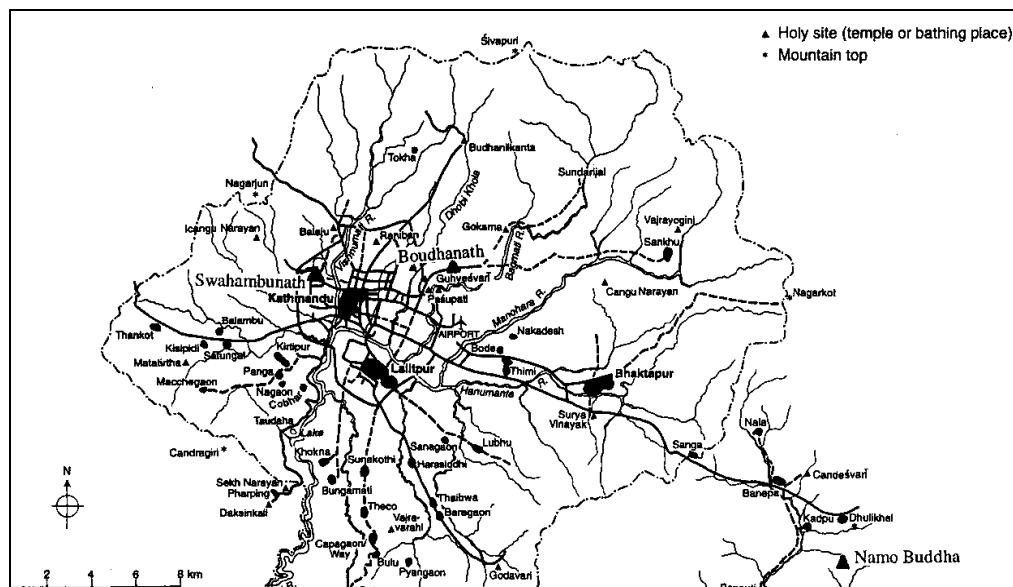
F: Kort



Kort A: Regionalt område for udbredelsen af tibetansk kultur (Jest 1975:38)



Kort B: Befolkningsgrupper i det nordlige Nepal, som praktiserer tibetansk kultur (ibid)



Kort C: Kathmandu og omegn (Gellner 1995:15)

## Litteraturliste

- Airaksinen, Laura: Tibetanske klostre i Sydindien. Foredrag København 3-6-1999.
- Bass, Catriona: *Education in Tibet. Policy and Practice since 1950*. London: Zed Books. 1998.
- BBY: *Britannica Book of the Year. Events of 1999*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.. 2000.
- Bechert, Heinz: 'Foreword.' In Heinz Bechert & Richard Gombrich (eds.), *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. London: Thames and Hudson Ltd.. 1984, pp. 7-8.
- Bechert, Heinz & Richard Gombrich (eds.): *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. London: Thames and Hudson Ltd.. 1984.
- Bhattachan, Krishna B. & Kailash N. Pyakuryal: 'The Issue of National Integration in Nepal. An Ethnoregional Approach'. In *Occasional Papers in Sociology & Anthropology*. Kathmandu: Tribhuvan University. 1996, pp. 17-38.
- Bishop, Peter: *The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel and the Western Creation of Sacred Landscape*. London: The Athlone Press. 1989.
- Bishop, Peter: *Dreams of Power. Tibetan Buddhism and the Western Imagination*. London: Athlone Press. 1993.
- Bista, Dor Bahadur: *People of Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar. 1996 [1967].
- Bourdieu, Pierre: 'The Social Space and the Genesis of Groups.' In *Theory and Society*. 1985, Vol. 14 (6): 723-744.
- Bourdieu, Pierre: 'The Forms of Capital.' In John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press. 1986, pp. 241-259.
- Bourdieu, Pierre: 'Socialt rum og symbolsk magt.' In Staf Callewaert et.al. (eds.), *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. København: Akademisk Forlag. 1994, pp. 52-69.
- Bourdieu, Pierre: *Af praktiske grunde. Omkring teorien om menneskelig handlen*. Oversat af Henrik Hovmark. København: Hans Reitzels Forlag. 1997a.
- Bourdieu, Pierre: 'Nogle egenskaber ved de sociale felter.' In *Men hvem skabte skaberne?* Oversat af Henrik Hovmark. København: Akademisk Forlag. 1997b, pp. 117-123.
- Bourdieu, Pierre: *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press. 1999 [1990].
- Bourdieu, Pierre & L.J.D. Wacquant: *Refleksiv sociologi - mål og midler*. På dansk ved H. Silverbrandt. København: Hans Reitzels Forlag. 1996.
- BPE: Basic and Primary Education Sub-sector Development Programme. (1998-2002) Vol. I. His Majesty's Government. Ministry of Education. Kathmandu: Keshar Mahal. 1997.

- Cabezón, José Ignacio: *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. Albany: State University of New York Press. 1994.
- Campbell, June: *Traveller in Space. In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism*. London: The Athlone Press. 1996.
- CBS: Central Bureau of Statistics. Nepal Census of Population. Vol 2. Part VII, Table 25. 1993.
- Coleman, James William: 'The New Buddhism: Some Emperical Findings.' In *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*. Duncan Ryuken Williams and Christopher S. Queen (eds.), Richmond: Curzon. 1999, pp. 91-99.
- Conrad, Joan: *The Impact of Educational Policy on Local Communities and on Parental Attitudes Towards Education*. A Study from Nepal. Copenhagen: University of Copenhagen. 1997.
- CUY: Institute from Association of Commonwealth Universities Yearbook 2000, 75th Edition, Vol. 1: 675. 2000.
- Dahal, Dilli Ram: 'Grasping the Terai Identity.' In *Himal*. 1992, May/June: 17-18.
- Dalai Lama: 'The Practice of Buddhism'. In *Snow Lion Newsletter*. Spring 1993.
- Dalai Lama: Address for the Himalayan Buddhist Cultural Association and the Nepal Buddhist Welfare Association in Dharamsala 25 august 1995.
- H.H. Dalai Lama & Jeffrey Hopkins: *The Dalai Lama at Harvard. Lectures on the Buddhist Path to Peace*. Translated and edited by Jeffrey Hopkins. Ithaca: Snow Lion Publications. 1988.
- Danida: *Landestrategi for Nepal. Strategi for dansk bilateralt udviklingssamarbejde*. Udenrigsministeriet. København: Danida. 1996.
- Danida: *Danidas årsberetning 1999*. Udenrigsministeriet. København: Danida. 2000.
- Dowman, Keith: *The Great Stupa of Boudhanath. The Tibetan Legend of the Great Stupa translated with an introduction*. Ireland: Footprint Publishing. 1993 [1973].
- Dreyfus, George: 'The Shuk-Den Affair: Origins of a Controversy.' Fall 1999. Retrieved form the World Wide Web 12-5-2000, The Government of Tibet in Exile, <http://www.tibet.com>
- Ehrhard, Franz-Karl in co-operation with P. Pierce and C. Cüppers: *Views of the Bodhnath-Stupa*. Kathmandu. 1991.
- Fisher, J. F.: *Sherpas: Reflections on Change in Himalayan Nepal*. New Delhi: Oxford University Press. 1990.
- Fields, Rick: *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*. Boston: Shambhala. 1992 [1981].
- Gadhen Khangsar: Unpublished 'List of Monasteries in Nepal.' Office of Tibet, Gadhen Khangsar, Lazimpat, Kathmandu. 1999.
- Gearing, Julian: 'Struggle for Tibet's Soul.' In *Asiaweek*, October 20, 2000, pp. 62-73.
- Gellner, David N.: *Monk, Householder, and Tantric priest. Newar Buddhism and its hierarchy of ritual*. Cambridge: Cambridge University Press. 1992.

- Gellner, David N.: 'Introduction.' In David N. Gellner and D. Quigley (eds.), *Contested Hierarchies. A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*. Oxford: Clarendon Press. 1995, pp. 1-37.
- Gellner, David N.: 'Ethnicity and Nationalism in the World's only Hindu State.' In David N. Gellner, Joanna Pfaff-Czarnecka and John Whelpton (eds.), *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom. The Politics of Culture in Contemporary Nepal*. Netherlands: Harwood Academic Publishers. 1997, pp. 3-33.
- Gellner, David N. and D. Quigley (eds.): *Contested Hierarchies. A Collaborative Ethnography of Caste among the Newars of the Kathmandu Valley, Nepal*. Oxford: Clarendon Press. 1995.
- Gelin, Zhang: 'H.H. the 100<sup>th</sup> Ganden Rinpoche's first visit to Singapore.' Zhang Gelin. In *Lianhe Zaobao*, Singapore, 30 August 2000. Translated by Kunga Nyima. Retrieved from the World Wide Web 8-9-2000, World Tibet News: <http://www.tibet.ca>
- Giddens, Anthony: *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press. 1999 [1984].
- Giddens, Anthony: *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press. 1994 [1979].
- Goldstein, Melvyn C.: *A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*. Berkeley: University of California Press. 1989.
- Grenfell, Michael and David James with Philip Hodgkinson, Diane Reay and Derek Robbins: *Bourdieu and Education. Acts of Practical Theory*. London: Falmer Press. 1998.
- Griffin, Nancy: 'The Buddha from Another Planet. Action star Steven Seagal has now been officially anointed an action lama.' In *Esquire Magazine*, October 1997. Retrieved from the World Wide Web 2-10-1997, World Tibet News, <http://www.tibet.ca>
- Gulløv, Eva: *Betydningsdannelse blandt børn*. København: Gyldendal. 1999.
- Gurung, Harka: 'State and society in Nepal.' In David N. Gellner, Joanna Pfaff-Czarnecka and John Whelpton (eds.), *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom. The Politics of Culture in Contemporary Nepal*. Netherlands: Harwood Academic Publishers. 1997, pp. 495-532.
- Helffer, Mireille: 'A Recent Phenomenon: the Emergence of Buddhist Monasteries around the Stupa of Bodnath.' In G. Toffin (ed.), *The Anthropology of Nepal. From Tradition to Modernity*. Kathmandu: French Cultural Centre. 1993, pp. 114-125.
- Hoftun, Martin & William Raeper & John Whelpton: *People, Politics & Ideology. Democracy and Social Change in Nepal*. Kathmandu: Mandala Book Point. 1999.
- Holland, D., W Lachicotte Jr., D. Skinner, C. Cain: *Identity and Agency in Cultural Worlds*. London: Harvard University Press. 1998.
- Holmes, Ken: *His Holiness the 17<sup>th</sup> Gyalwa Karmapa Uryen Trinley Dorje*. Scotland: Altea Publishing. 1995.
- Hutt, Michael: *Nepal. A Guide to the Art and Architecture of the Kathmandu Valley*. Scotland: Kiscadale Publications. 1994.

James, Allison & Alan Prout: 'A New Paradigm for the Sociology of Childhood? Provenance, Promise and Problems.' In A. James & A. Prout (eds.), *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociology Study of Children*. London: Falmer Press. 1990, pp. 7-34.

Jamgon Kongtrul: *The Torch of Certainty. Jamgon Kongtrul the Great*. Translated from the Tibetan by Judith Hanson. London: Shambhala. 1994a.

Jamgon Kongtrul: *Jamgon Kongtrul's Retreat Manual*. Translated and introduced by Ngawang Zangpo. Ithaca: Snow Lion Publications. 1994b.

Jest, Corneille: *Dolpo. Communautés De Langue Tibétaine Du Népal*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique. 1975.

Jest, Corneille: 'Tibetan Communities of the High Valleys of Nepal: Life in an Exceptional Environment and Economy.' In James F. Fisher (ed.), *Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface*. Paris: Mouton Publishers. 1978, pp. 359-364.

Jest, Corneille: 'Le Bouddhisme, Son Expression Tibétaine Dans La Vallée De Kathmandu, Nepal.' In F. Tökei (ed.), *Acta Orientalia*. Budapest: Academiae Scientiarum Hungaricae XLIII, 1989, pp. 431-451.

Jest, Corneille: 'The Newar Merchant Community in Tibet: An Interface of Newar and Tibetan Cultures. A Century of Transhimalayan Trade and Recent Developments.' In Gerard Toffin (ed.), *Nepal Past and present*. New Delhi: Sterling Publishers. 1993, pp. 159-168.

Jørgensen, Aage: 'Migration & Antropologi. Nogle noter om antropologiske studier af migration.' In *Tidsskriftet Antropologi*, København. 1993, (28): 47-63.

Kapstein, Matthew: 'The Sermon of an Itinerant Saint'. In Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Religions of Tibet*. Princeton: Princeton University Press. 1997, pp. 355-369.

Karma Gyatsho: 'The Difference Between Teaching and Lecturing.' In *Tibetan Review*. 1986, July: 18-19.

Kearney, Michael: 'From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development.' In *Annual Review of Anthropology*. 1986, Vol. 15: 331-361.

Keyes, Charles F.: 'Merit-Transference in the Kammic Theory of Popular Theravada Buddhism.' In Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel (eds.), *Karma. An Anthropological Inquiry*. Berkeley: University of California Press. 1983a, pp. 261-286.

Keyes, Charles F.: 'Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village.' In *Journal of Asian Studies*. 1983b, vol. XLII (4):851-868.

Keyes, Charles F.: 'The proposed world of the school: Thai villagers' entry into a bureaucratic state system.' In Charles F. Keyes (ed.), *Reshaping Local Worlds. Formal Education and Cultural Change in Rural Southeast Asia*. Monograph 36/Yale Southeast Asia Studies. New Haven: Yale Center for International and Area Studies. 1991, pp. 89-130.

Klieger, P. Christiaan: 'Shangri-La and Hyperreality: A Collision in Tibetan Refugee Expression.' In F.J. Korom (ed.), *Tibetan Studies. Tibetan Culture in the Diaspora*, Proceedings of the 7<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften. 1997, vol. IV, pp. 59-68.

Klieger, P. Christiaan: 'Engendering Tibet: Power, Self, and Change in the Diaspora.' Paper read at the 9<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden University, Netherlands, June 2000.

Koetsier, J.M.B.S.: 'Towards a Strategy of Integrated Development of Tibetan Education.' In *Tibetan Review*. 1987, May: 13-17.

Korom, Frank J.: 'Old Age Tibet in New Age America.' In Frank J. Korom (ed.), *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*. Quebec: World Heritage Press. 1997a, pp. 73-97.

Korom, Frank J.: 'Introduction.' In F.J. Korom (ed.), *Tibetan Studies. Tibetan Culture in the Diaspora*. Proceedings of the 7<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften. 1997b, vol. IV, pp. 1-12.

KTR: Hjemmeside Khenchen Thrangu Rinpoche. Updated 9-8-2000. Retrieved from the World Wide Web 17-9-2000, [www.rinpoche.com](http://www.rinpoche.com)

Labiesse, Christiane: 'The Paradox of Tibetan education in exile.' In *Tibetan Review*. 1995, August: 12-13.

Levinson, Bradley A. & Dorothy Holland: 'The Cultural Production of the Educated Person: An Introduction.' In Bradley A. Levinson, Douglas E. Foley and Dorothy C. Holland (eds.), *The Cultural Production of the Educated Person. Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*. Albany: State University of New York Press. 1996, pp. 1-54.

Lichter, David & Lawrence Epstein: 'Irony in Tibetan Notions of the Good Life.' In Charles F. Keyes and E. Valentine Daniel (eds.), *Karma. An Anthropological Inquiry*. Berkeley: University of California Press. 1983, pp. 223-260.

Liechty, Mark: 'Consumer Culture and Identities in Kathmandu: "Playing with Your Brain."' In Debra Skinner, Alfred Pach III and Dorothy Holland (eds.), *Selves in Time and Place. Identities, Experience, and History in Nepal*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.. 1998, pp. 131-154.

Lienhard, Siegfried: 'Nepal: the Survival of Indian Buddhism in a Himalayan Kingdom.' In H. Bechert and R. Gombrich (eds.), *The World of Buddhism*. London: Thames and Hudson. 1984, pp. 108-114.

Lobsang Wangden: 'Monastic Education in Today's World: Sera Je School.' In *Tibetan Review*. 1987, May: 18-19.

Long, Norman: 'From paradigm lost to paradigm regained? The case for an actor-oriented sociology of development.' In Norman Long and Ann Long (eds.), *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and practice in Social research and Development*. London: Routledge. 1992, pp. 16-43.

Long, Norman: 'Globalization and Localization. New Challenges to Rural Research.' In H.L. Moore (ed.), *The Future of Anthropological Knowledge*. London: Routledge. 1996, pp. 37-59.

Lopez, Donald S. Jr.: 'New Age Orientalism: The Case of Tibet.' In *Tibetan Review*. 1994, May:16-20.

Lopez, Donald S. Jr.: 'Introduction.' In *Religions of Tibet in Practice*. Donald S. Lopez, Jr. (ed.), Princeton: Princeton University Press. 1997a, pp. 3-36.



Lopez, Donald S. Jr.: 'Mindfulness of Death.' In *Religions of Tibet in Practice*. Donald S. Lopez, Jr. (ed.), Princeton: Princeton University Press. 1997b, pp. 421-441.

Lopez, Donald S. Jr.: *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press. 1998.

McLagan, Meg: 'Mystical Visions in Manhattan: Deploying Culture in the year of Tibet.' In Frank J. Korom (ed.), *Tibetan Studies. Tibetan Culture in the Diaspora*. Proceedings of the 7<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Graz 1995. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften. 1997, vol. IV, pp. 69-91.

Mishra, Tirtha Prasad: *The Taming of Tibet. A Historical Account of Compromise and Confrontation in Nepal-Tibet Relations (1900-1930)*. New Delhi: Nirala Publications. 1991.

Mumford, Stan: 'Tibetan Identity Layers in the Nepal Himalayas.' In Debra Skinner, Alfred Pach III and Dorothy Holland (eds.), *Selves in Time and Place. Identities, Experience, and History in Nepal*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.. 1998, pp. 175-193.

Mühlich, Michael: 'The Household, the Householder and the Neighbourhood in Sherpa Communities of Baudha and Solu.' In M. Allen (ed.), *Anthropology of Nepal: Peoples, Problems and Processes*. Kathmandu: Mandala Book Point. 1992, pp. 209-217.

NEB: *The New Encyclopædia Britannica*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc.. [1993] 1998.

Ngawang Zangpo (Hugh Leslie Thompson): 'Translator's Introduction.' In Jamgon Kongtrul, *Jamgon Kongtrul's Retreat Manual*. Translated and introduced by Ngawang Zangpo. Ithaca: Snow Lion Publications. 1994, pp. 15-56.

NHDR: *Nepal Human Development Report*. Nepal: Nepal South Asia Centre. 1998.

Norbu, Thinley: *The Small Golden Key*. New York: Jewel Publishing House. 1985 [1977].

Nowak, Margaret: *Tibetan Refugees. Youth and the New Generation of Meaning*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press. 1984.

Ortner, Sherry B.: *High religion. A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. 1992 [1989].

Parish, Steven M.: 'Narrative Subversions of Hierarchy.' In Debra Skinner, Alfred Pach III and Dorothy Holland (eds.), *Selves in Time and Place. Identities, Experience, and History in Nepal*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc.. 1998, pp. 51-87.

Penor Rinpoche: 'Statement by H.H. Penor Rinpoche Regarding the Recognition of Steven Seagal as a Reincarnation of the Treasure Revealer Chungdrag Dorje of Palyil Monastery.' Retrieved from the World Wide Web 3-10-1997, World Tibet News, <http://www.tibet.ca>

Perdue, Daniel: *Introductory Debate in Tibetan Buddhism*. Dharamsala, India: Library of Tibetan Works & Archives. 1976.

Peters, Larry: *Tamang Shamans. An Ethnopsychiatric Study of Ecstasy and Healing in Nepal*. New Delhi: Nirala. 1998.

Planning Council: Tibetan Refugee Community. Integrated Development Plan - II. 1995-2000. Dharamsala: Planning Council, Central Tibetan Administration of His Holiness Dalai Lama. 1994.

- Pohle, Perdita: 'The Manangis of the Nepal Himalaya: Environmental Adaptation, Migration and Socio-Economic Changes.' In Gérard Toffin (ed.), *Nepal Past and Present. Proceedings of the France-German Conference Arc-et-Senans, June 1990*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited. 1993, pp. 323-346.
- Poussin, Louis de La Vallée: *Abhidharmako'sabh-as.yam*. Vol. II. English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press. 1988-91.
- Powers, John: *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca: Snow Lion Publications. 1995.
- Pærregaard, Karsten: 'Det blodrøde guld. Kochenilleproduktion og cirkulær migration i Peru.' In *Tidsskriftet Antropologi*. København. 1993, (28):7-16.
- Queen, Christopher S.: 'Introduction.' In Duncan Ryuken Williams and Christopher S. Queen (eds.), *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*. Richmond: Curzon. 1999, pp. xiv-xxxvii.
- Ramble, Charles: 'Tibetan Pride of Place; Or, Why Nepal's Bhotiyas are not an Ethnic Group.' In David N. Gellner, Joanna Pfaff-Czarnecka and John Whelpton (eds.), *Nationalism and Ethnicity in a Hindu Kingdom. The Politics of Culture in Contemporary Nepal*. Netherlands: Harwood Academic Publishers. 1997, pp. 379-415.
- Ricard, Matthieu: *The Life of Shabkar. The Autobiography of a Tibetan Yogin*. Albany: State University of New York Press. 1994.
- Richards, Thomas: 'Archive and Utopia.' In *Representations*. 1992, Winter (37): 104-135.
- Rinchen Dharlo: 'A brief history of Tibetans in North America.' In *Tibetan Review*. 1994, October: 12-17.
- Samdup Lhatse: 'Some 3 Thousand Tibetans enter Nepal annually'. Samdup Lhatse. In *Kathmandu Post*, 11 marts 2000. Retrieved from the World Wide Web, 12-3-2000. World Tibet News: <http://www.tibet.ca>
- Schrempf, Mona: 'From "Devil Dance" to "World Healing": Some representations, Perceptions and Innovations of Contemporary Tibetan Ritual Dances.' In F.J. Korom (ed.), *Tibetan Studies. Tibetan Culture in the Diaspora*, Proceedings of the 7<sup>th</sup> Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften. 1997, vol. IV, pp. 91-103.
- Skar, Harald O. & Sven Cederroth: *Development Aid to Nepal. Issues and Options In Energy, Health, Education, Democracy and Human Rights*. Richmond: NIAS, Curzon. 1997.
- Skilton, Andrew: *A Concise History of Buddhism*. Birmingham: Windhorse Publications. 1994.
- Skinner, Debra and Dorothy Holland: 'Schools and the Cultural Production of the Educated Person in a Nepalese Hill Community.' In Bradley A. Levinson, Douglas E. Foley and Dorothy C. Holland (eds.), *The Cultural Production of the Educated Person. Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*. Albany: State University of New York Press. 1996, pp. 273-299.
- Skinner, Debra, Dorothy Holland and Alfred Pach III: 'Selves in Time and Place: An Introduction.' In Debra Skinner & Alfred Pach III & Dorothy Holland (eds.), *Selves in Time and Place. Identities, Experience, and History in Nepal*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.. 1998, pp. 3-16.

Slusser, Mary Shepherd: *Nepal Mandala. A Cultural Study of the Kathmandu Valley*. Princeton: Princeton University Press. 1982.

Snellgrove, David L.: *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhist and Their Tibetan Successors*. London: Serindia Publications. 1987.

Snellgrove, David & Hugh Richardson: *A Cultural History of Tibet*. Boston & London: Shambhala Publications. 1986 [1968].

Snellgrove, David L. and Tadeusz Skorupski: *The Cultural Heritage of Ladakh*. Volume One, Central Ladakh. Warminster: Aris & Phillips Ltd.. 1977.

Sperling, Elliot: 'Review of The Myth of Shangri-La.' In *Journal of the American Oriental Society*. 1992, 112 (2): 349-350.

Stephens, Sharon: 'Introduction. Children and the Politics of Culture in "Late Capitalism".' In *Children and the Politics of Culture*. Princeton, Princeton University Press. 1995, pp. 3-50.

Ström, Axel Kristian: 'Tibetan Refugees in India: Aspects of Socio-Cultural Change.' In *Tibetan Studies*. Proceedings of the 6<sup>th</sup> Seminar of The International Association for Tibetan Studies, Fagerness 1992. Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture. 1994, vol. 2, pp. 837-847.

Ström, Axel Kristian: 'Between Tibet and the West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora.' In F.J. Korom (ed.). *Tibetan Studies. Tibetan Culture in the Diaspora*. Proceedings of the 7<sup>th</sup> Seminar of The International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. Wien: Verlag Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften. 1997, vol. IV, pp. 33-50.

Tamang, Parshuram: 'Tamangs Under the Shadow'. In *Himal*. 1992, May/June, pp. 25-27.

Tarab Tulku: *A Brief History of Tibetan Academic Degrees in Buddhist Philosophy*. NIAS Reports, No. 43. Copenhagen: NIAS. 2000.

Thrangu Rinpoche, Khenchen: *The Three Vehicles of Buddhist Practice*. Translated by Ken Holmes. Delhi: Sri Satguru Publications. 1995.

Tibetan Government: The Government of Tibet in Exile. Department of Education. Last updated 30-9-1996. Retrieved from the World Wide Web 21-3-2000, <http://www.tibet.com>

Tucci, Giuseppe: *The Religions of Tibet*. Translated by Geoffrey Samuel. London: Routledge. 1980.

UNICEF: *Children and Women of Nepal: A Situation Analysis*. Kathmandu: UNICEF. 1987.

Vinding, Michael: *The Thakali. A Himalayan Ethnography*. London: Serindia Publications. 1998.

Wacquant, L.J.: 'Introduktion: Struktur og logik i Bourdieus sociologi.' In Bourdieu, Pierre & L.J.D. Wacquant, *Refleksiv sociologi - mål og midler*. København: Hans Reitzels Forlag. 1996, pp. 15-54.

Willis, Janice D.: 'Tibetan Ani's; The Nun's Life in Tibet.' In *The Tibet Journal*. 1984, Winter vol. IX (4): 14-32.

Wylie, T. V.: 'A Standard System of Tibetan Transcription.' In *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1959, (22): 261-67.

Personlig kommunikation:

Dam, Pia: Kommunikation via email 8-10-2000.

Gopal Lama: Gopal Lama, leder af Yangrima School, Helambu, Nepal. Kommunikation via email 1-12-1999.

Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche: Uddannet tibetansk Lama. Grundlægger af Marpa House i Kathmandu og Marpa Translating Committee. Personlig samtale 9-2-1999 i Marpa House, Boudhanath.

Nyima Samkar: Tibetaner. Sekretær på Office of Tibet, Gadhen Khangsar, Lazimpat, Kathmandu, Nepal. Personlige samtaler, april/maj 2000.

Singh, Dr. K.P.: Dr. K.P. Singh registrar at CIHTS, Sarnath i Indien. Kommunikation via e-mail.

Tengyal, Lama: Uddannet Lama (fra Manang) bosiddende i Hamburg. Personlig samtale, København, 28-2-2000.