

# A U R A

TIDSKRIFT FÖR AKADEMISKA STUDIER AV NYRELIGIOSITET

---

## En ny religion i Borneos regnskov

Mikael Rothstein

*Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet*, Vol. 3 (2011), 1–32.  
doi: <https://doi.org/10.31265/aura.473>

De första tio årgångarna, utgivna mellan 2009 och 2018, av *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) publicerades ursprungligen i tryckt format. Från och med volym 11 (2020), har tidskriften omarbetats till en diamond open access-tidskrift, och har bytt namn till *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). Samtliga artiklar, redaktionella texter och bokrecensioner från volymerna 1–10 publiceras nu online med open access (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) med tillstånd från författarna.

For the first ten volumes, published between 2009 and 2018, *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) was exclusively available in printed form. Starting with volume 11 (2020), the journal is re-envisioned as a diamond open access journal and will be renamed *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). All articles, editorials, and reviews from volumes 1–10 are published online in open access form (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) with the permission of the author(s).



## En ny religion i Borneos regnskov

Mikael Rothstein

### Et ekstra perspektiv på religiøs innovation

Begreberne “nye religioner” eller “nye religiøse bevægelser” refererer i almindelighed til organisationer, der har etableret sig uden for den religiøse *mainstream*, og hvis trossystemer og rituelle praksis består i videreudviklede eller hidtil ukendte former: De er netop nye (Rothstein 2001). Man kan også, som Catherine Wessinger gør det, karakterisere en ny religion som: “a religion that is either emergent or alternative in a given cultural context” (Wessinger 2012). Rent heuristisk kan man også bestemme disse religioner som dem, der traditionelt er blevet undersøgt i såkaldte “NRM studies”. Men naturligvis er kategorierne flydende, begrebet “nye religioner” såvel som grænserne for, hvad der studeres.<sup>1</sup> Religioner kan være mere eller mindre nye, og ganske ofte er det nye så svagt udtrykt, at det traditionelle vejer tungere, og den religiøse innovation næsten ikke bemærkes. Det gælder ikke mindst for de mange mindre kristne trossamfund, som nok har en lidt særlig teo-

---

<sup>1</sup> Jf. for eksempel Hammer & Rothstein 2012, som inkluderer kapitler om blandt andet islamisk neo-sufisme, ”jihad-religion”, de nye religioner i Afrika syd for Sahara m.v. Andre gange inkluderes Japan og efterhånden også nye religioner i Kina. For en opsummering af forskningshistorien, se Arweck 2006. I andre sammenhænge er cargo-religioner og de såkaldt afroamerikanske religioner blevet paralleliseret til de grupper, der normalt studeres under betegnelsen ”nye religioner”.

logisk eller rituel betoning, men som ikke adskiller sig fundamentalt fra de store kirker eller denominationer, de er vokset ud af. I praksis finder en lignende udvikling sted inden for rammerne af alle store traditioner hver eneste dag: Forestillinger modificeres og tilpasses, ritualer ændres, ikonografien reformeres, kultrummene omdefineres, man reorganiserer sig etc. Religionerne er, kort sagt og uden at revolutionere videnskaben, dynamiske sociokulturelle fænomener, som er i konstant bevægelse. Denne gradvise forandring betyder, at alle religioner, uanset deres eventuelle rod i en fjern fortid, i princippet er nye hele tiden. Det bør derfor understreges, at vores fokus på deciderede religiøse nyskabelser (“nye religioner” og “nye religiøse bevægelser”) ikke må forhindre os i at se, at fornyelse og forandring er et grundvilkår i hele religionshistorien, og at “ny” derfor ikke bør reserveres de decideret nye organisationer og de ikke-institutionaliserede, folkelige religiøse former, vi i mangel af bedre kan betegne “the cultic milieu” (som opsummeret i Hammer og Rothstein 2011: 731-743).

På denne baggrund vil jeg kort berøre to former for religiøs innovation, som sjældent bemærkes, formentlig fordi de kommer til udtryk under nogle helt andre kulturelle vilkår. I arbejdet med nye religioner fokuserer vi i almindelighed på relativt små organisationer i deres formative faser: Sekter, bevægelser og grupper, der nærmest definatorisk er minoriteter uden samfundsmagt, uden “kulturel kapital” og med begrænsede ressourcer. Men sådan behøver det ikke være. Perspektivet kan være det modsatte. Nye religioner kan som udgangspunkt være både gamle, rige og magtfulde. Vi vender altså perspektivet og ser på to forhold: Først vil jeg diskutere, hvordan en stor, veletableret religion med både magt, prestige og penge, nemlig protestantisk kristendom, kan være en ny religion, og dernæst vise hvordan den samme religion, uden at manifestere sig institutionelt, bidrager til udviklingen af nogle hidtil usete religiøse former.

Dermed forlader vi den traditionelle arena for “NRM studies”, emnemæssigt såvel som geografisk, og begiver os til den malaysiske delstat Sarawak på Borneo, hvor vi skal se nærmere på religiøs inno-

vation blandt nogle af de sidste jægere og samlere i verden (dels de nomadiske, dels de fastboende), penan-folket, og på det grundlag foreslå to nye klassifikatoriske kategorier, der måske også kan fungere som analytiske begreber.<sup>2</sup>

### **To udløbere af kristen mission**

Jeg har tidligere skitseret aspekter ved den kristne mission blandt penanerne og vist, hvordan den udefrakommende, nye religion er med til at nedbryde den bestående kultur (Rothstein 2007). I det følgende er perspektivet dog et andet, idet jeg spørger: Hvilke religiøse innovationer finder egentlig sted, eller hvilke nye religioner er det, der opstår, som følge af den kristne mission? Jeg skal se nærmere på to typer.

Penanerne tæller ca. 9000 mennesker, og i de samfund, hvor det største antal lever sammen, er der maksimalt 250. I de fleste tilfælde lever de i mindre grupper, af og til så få som 8-10 personer sammen.<sup>3</sup> De økonomisk og politisk stærke missionsorganisationer, med en overlegen infrastrukturel kapacitet, har derfor ganske let ved at påvirke de små penansamfund, som alle er fattige og socialt og politisk margi-

---

<sup>2</sup> For en kortfattet introduktion, se Rothstein 2011.

<sup>3</sup> Penanernes antal er steget betydeligt gennem de seneste generationer, hvilket i sig selv kan ses som et udtryk for deres traditionelle kulturs nedgang. Spørgsmålet er, om skoven ville kunne bære så stort et antal nomader inden for samme geografiske koordinater, selv uden tømmerindustriens ødelæggende effekt? Befolkningsvæksten er således sket i samme periode, hvor flertallet af penanerne er blevet bofaste. I en opgørelse fra 1947 vurderede man, at der fandtes 1.863 nomadiske penaner fordelt på 50 grupper (Ritchie 2009: VIII).

naliserede.<sup>4</sup> I Sarawak er det først og fremmest *Sidang Injil Borneo* (i almindelighed omtalt som SIB; på engelsk *The Evangelical Church of Borneo*, en organisation med australske rødder), der opererer i penanernes område med intensiveret styrke siden 1993, men flere kristne organisationer har fået udstedt missionskoncessioner i området, blandt andet en anden evangelisk organisation, *Mount Carmel BP Church* fra Singapore, som meddeler at være finansieret af søsterorganisationer i USA. Missionærer fra netop denne organisation har forklaret mig, at de handler på guddommeligt mandat, og at de derfor forventer at nå alle deres mål. Missionsindustrien er internationalt koordineret, og hvor det kan være svært for andre organisationer, såvel som privatpersoner, at få lovlig adgang til det område, hvor penanerne bor (ikke mindst miljøbevægelser og menneskerettighedsgrupper), har missionsorganisationerne frit spil, og langt størsteparten af penanerne er i dag nominelle kristne.

Sarawaks penansamfund er således presset fra flere sider, såvel de sidste tilbageværende nomader som det store flertal, som nu lever i permanente landsbyfællesskaber. Presset kommer dels fra en brutal tømmerindustri, der systematisk ødelægger penanernes fysiske miljø, dels fra delstatens myndigheder, der løbende underkaster dem såkaldte moderniseringsbestræbelser og endelig fra de kristne missionærer, der har den islamiske regerings velsignelse til at "hjælpe de primitive nomader ud af skoven" (så tømmerfirmaerne kan komme til) og "hjælpe de fastboende til et værdigt liv". Malaysia har et officielt mål om at kunne definere sig som et moderne industrisamfund i 2020, og penanerne er en skamlet på projektet. De bliver derfor tvunget til at opgive menneskehedens ældste kulturform, livet som jægere og samlere,

---

<sup>4</sup> Til illustration: Hvor det ved en bestemt lejlighed tog forfatteren fire rejsedage at nå frem, tog det missionærerne to timer. I helikopter.

om de vil det eller ej, og blive rigtige samfundsborgere.<sup>5</sup> Nu skal de være moderne, og protestantismen skal berede vejen.

Den nye religion i penanernes verden eksisterer altså ikke i samfundets sociale periferi, sådan som det er almindeligt for de nye religioner hos os. Den kristne mission har etableret sig som en dominerende kulturfaktor, og alene af den grund er kristendom i penanernes land en ny religion i en anden forstand end Scientology i Vesten, som kan udgøre vores komparative eksempel.<sup>6</sup> En række andre forskelle er oplagte og skal kort ridses op:

a) Scientology er opstået i det samfund, hvor L. Ron Hubbard begyndte sit virke, mens kristendom er en ren import til Sarawak. b) Scientology virker i kulturel modvind, men de kristne missionærer i Sarawak er allieret med de dominerende samfundskræfter, det vil sige den lokale industri og det politiske system. c) Scientology tilbyder sig som en ny og bedre religion i et bestående samfundssystem. De kristne missionsorganisationer ønsker at ændre penanernes samfundsstruktur fundamentalt. d) Scientologys mission fokuserer på individer. De kristne aktivister i Sarawak forholder sig til hele samfund, ja til en hel kultur, i deres missionsprojekt. e) Scientology opererer i et allerede eksisterende kommercielt marked på markedets betingelser, og tilbyder folk, at de kan blive bedre til at leve det liv, de nu engang lever.

---

<sup>5</sup> Penanernes politiske situation er meget vanskelig. For en grundigere orientering, se *Bruno Manser Fonden*: [www.bmf.ch](http://www.bmf.ch) og tilsvarende *Survival International*: [www.survivalinternational.org](http://www.survivalinternational.org) [Begge internetreferencer er besøgt senest i slutningen af november 2011]. For etnografiske oversigter med generelle fremstillinger af Borneos nomadiske jæger-samlere, se Sellato 1994 og Sellato & Sercombe 2007.

<sup>6</sup> Mange andre eksempler kunne være valgt, men eftersom Scientology nærmest er emblematiske for begrebet "nye religioner" i Vesten, har jeg valgt den som gennemgående reference her jf. Urban 2011; Lewis 2009.

De kristne missionærer introducerer en belønnede og straffende gud uden den fjerneste kobling til de eksisterende strukturer i penanernes samfund, og f) Scientology kan ikke tvinge folk til engagement, men gør hvad de kan for at fastholde medlemmer gennem et vist socialt pres. Missionærerne har gode muligheder for at tvinge penanerne til (nomi-nelt) medlemskab og formel deltagelse og særdeles gode muligheder for at sanktionere, hvis folk falder fra.<sup>7</sup>

Præmissen for den kristne mission er, at penanerne skal tage missionærernes religion til sig og forstå den på samme måde som missionærerne selv. Erfaringen viser dog, at det er umuligt, og missionærerne accepterer derfor strategisk, at den fulde konversion, og hvad dertil hører af sociale og kulturelle forandringer, må etableres successivt. I den forstand tager det tid, før den nye religion kan være en gennemført samfundsrealitet. Missionærerne sonderer også mellem de fastboende penaner og dem, der stadig lever et mere eller mindre nomadisk liv i skoven. Folk i landsbyerne er langt stærkere socialiseret ind i den nye religion end dem i skoven, og man må derfor praktisk som strategisk skelne mellem dem.

Vi står således med to former for religiøs innovation. Dels den institutionaliserede kristendom, som søges implanteret i penanernes landsbyer som en ny gennemført samfundsform, dels den religiøse fornyelse, der viser sig når kristne delelementer indoptages i de skovlevende penaners trossystem. Den implanterede religion er udtryk for et formaliseret strategisk religionspolitisk projekt, mens forholdene i skoven er et eksempel på udviklingen af en ikke-institutionaliseret religionsform, som hverken er planlagt eller intenderet. Med forbehold kan man sammenligne den første kategori med de organiserede nye religioner i vores eget samfund, mens den sidste i princippet kan

---

<sup>7</sup> For et samlet billede af Scientology, se Lewis 2009 og Urban 2011.

paralleliseres til de folkelige, ikke-institutionaliserede religionsformer hos os. Den altafgørende forskel i denne sammenhæng er, at hvor vi i vores kultur i tusind år har kendt til begge dele, så har penanerne aldrig tidligere kendt til religioner i institutionaliseret form. Dogmatiske systemer, hellige tekster, præsteskaber og religiøse hierarkier, almægtige guder, religiøs ikonografi, religiøse kalendersystemer, religiøs arkitektur, kontant antropomorfisme, og hvad der ellers hører kirkerne til, herunder en afgørende sondring mellem kultur og natur, har ikke været kendt, før de kristne gjorde deres entre i 1960'erne, og for nogle grupperes vedkommende så sent som i 1980'erne. Penanerne har naturligvis altid haft kendskab til de fastboende folks hierarkiske samfund og de dertil hørende institutionaliserede religioner, men hverken iban, kayan, kenyah eller berawan har bestræbt sig på at implantere deres egen religion hos penanerne.<sup>8</sup> I modsætning til den universalistiske kristendom, hvis ideologiske grundlag er en religiøs myte, der sanktionerer ambitionen om global magt (den såkaldte "Missionsbefalingen" i Mat. 28, 18-20), er tilknytningen til Sarawaks traditionelle religioner defineret af sprog og etnicitet, og mission derfor uden interesse. I det hele taget har man ikke været positivt interesseret i penanerne. De nomadiske folk er traditionelt blevet betragtet negativt af de andre grupper. De kristne missionærer er derfor ikke de eneste, der har betragtet penanerne som kulturløse, uvidende stakler. Men de er de eneste, der har et ønske om at tænke på deres vegne og forme deres samfund.

Mens den implanterede religion kun manifesterer sig i kraft af en religionspolitisk intervention, er den umærkelige indoptagelse af kristne elementer i de eksisterende religiøse systemer, sådan som det kan iagttages i skoven, langt mere forventelig. Vi kan derfor sige, at kris-

---

<sup>8</sup> Om disse kulturer, se blandt andet Sutlive 1978; Winzeler 1993; Rousseau 1998.



tendommens tilstedeværelse manifesterer sig på to umage måder, dels som religiøs institution i konflikt med det hidtidigt bestående, dels som transformerede delelementer i penanernes mere eller mindre autonome religionsproduktion. Når jeg herefter benytter betegnelserne “implanteret religion” og “autonom religion”, er det med reference til disse to typer.<sup>9</sup>

### **Den implanterede religion: Landsbyen**

Den implanterede religion er først og fremmest relevant i de nye penansamfund, hvor man under meget direkte påvirkning af udefrakommende kræfter, herunder kristen mission, har etableret sig som fastboende småbønder med en økonomi, som også er afhængig af, hvad man kan tjene gennem manuelt lønarbejde i oliepalmeplantager og anden industri. Den nye religion er altså ikke relateret til penanernes klassiske samfund, men i et modernitetsdefineret samfund, som på fundamental vis har brudt med den traditionelle jægersamler kultur (Sellato 1994). Den nye religion har i sig selv bidraget til nedbrydelse af én type samfund, og stimuleret udviklingen af en anden, hvor den selv kan eksistere. De bofaste penaner har oplevet store forandringer, men rent teknisk kan vi konstatere, at en ny religion nu er etableret, ikke kun som en mulighed i samfundet, sådan som de nye religioner er det hos os, men som det eneste acceptable. Forholdet er imidlertid kompliceret, for selv om kirkernes tilstedeværelse i landsbyer som Long Iman og Batu Bungan i Mulu-distriktet (som er dem, jeg kender bedst) er helt manifest, så er det straks vanskeligere at definere de bo-

---

<sup>9</sup> Reelt er der tale om idealtyper, og man må naturligvis regne med en vis afsmitning de to kategorier imellem. For eksempel er den religiøse kreativitet også stor blandt de fastboende, uanset deres mere institutionaliserede kristendom.

faste penaners faktiske religiøse orientering. Alle vil identificere sig som kristne (med en adaption af det engelske ord "Christian" udtalt "kristén"), men den reelle interesse for og forståelse af den nye religion er langt fra så entydig, og kendskabet til kristendommens mytologiske univers begrænset.

Man gør, hvad der forventes. Folk går i kirke hver søndag og, diskursivt distancerer man sig fra alt, der er fremhævet som syndigt og satanisk af missionærerne, men nogen almindelig viden om kristne myter eller teologiske pointer finder man sjældent. En del af forklaringen er utvivlsomt den evangeliske missions simplistiske, men stærkt moraliserende, trossystem, hvor "godt" og "ondt" er opstillet som antagonistiske modsætninger repræsenteret ved hvert sit magtfulde væsen. Kravet til penanerne er at vælge side, og det gør de, men det religiøse liv udfoldes i højere grad gennem proklamationer end gennem intellektuel fordybelse eller teologisk spekulation. Man ved, hvad man tror på, men man har ikke en skolastisk interesse for en nærmere forståelse af, hvad det så indebærer. Nogle ved mere end andre og hæfter sig ved begreber som dåb, "synd" og "frelse", men for andre er tingene mere spegede: Jesus beskrives som "missionærernes ven", hans eskatologiske genkomst opfattes som et forestående besøg i landsbyen, og man ved at det uhyggelige væsen, som bor på toppen af *Gunung Mulu* (det lokale bjerg) vil slå ham ihjel, hvis han skulle forvilde sig derop. Jesus som den kosmiske frelser og som et gudevæsen har man ingen virkelig interesse for. Men måske han kan skaffe et nyt tag af blik? Det ville være dejligt. Han er jo ven med både missionærerne og *Tuhan*, "Herren".<sup>10</sup>

Den nye religion giver kun mening i den nye samfundsformation som missionærer, tømmerindustri og regering har skabt, og da sam-

---

<sup>10</sup>Alle eksempler parafraseret efter optegnelser fra Long Iman.

fundsformationen ikke er vokset frem som følge af penanernes eget ønske, er det forventeligt, at den religion, der bogstavelig talt følger med landsbyen som koncept, også fungerer noget fragmenteret eller selektivt. Fænomenet svarer fuldstændig til penanernes nølende til-egnelse af landbrug, dambrug og husdyrhold. Traditionelt betragter man dyr, som er anbragt i menneskenes sociale sfære, som *molong*, det vil sige som kæledyr beskyttet mod fortæring. Denne etiske standard, eller dette *tabu* om man vil, holder stand mod den nye produktionsform, hvilket betyder, at man hverken har glæde af de fjerkræ eller grise, som myndigheder og missionærer har introduceret. De kan ikke accepteres som føde, og på samme måde er det ikke alle nye religiøse forestillinger, der kan etablere sig. Nok bor man i en landsby, men man har ikke afviklet sin traditionelle nomadementalitet. Husene er ikke møbleret, man akkumulerer hverken ejendele eller fødevarer, og enhver penan er altid klar til at forlade sit langhus for at tilbringe kortere eller længere tid i skoven.

I nogle sammenhænge synes kristendommen imidlertid fuldt ud internaliseret som ny religion, nemlig i de sammenhænge hvor de teologiske pointer er genkendelige og umiddelbart meningsfulde for penanerne, ikke mindst i den evangeliske dæmonologi, der på mange måde kan sammenlignes med elementer i penanernes traditionelle religion. Ånderne, balei, spiller en rolle i alle mulige sammenhænge, også som årsag til sygdom, ulykke og død. Det har derfor været nærliggende for penanerne at identificere de nytestamentlige dæmoner, som de uafledigt trues med, med deres egne. Rent sprogligt udtrykkes koblingen i en verbal transformation: Ordet balei bruges stadig, men i alle åndernes negative aspekter omtales de idag som sitan, som med en let omskrivning er de kristnes ord Satan. Man opretholder således strukturen i de religiøse forestillinger, men skifter den ene form for mytologisk agent ud med en anden. Denne mekanisme er velkendt som strategi i bestræbelserne på at implantere en ny religion og er vel-dokumenteret i mange sammenhænge: Først udskiftes glosen, hvorefter en ny semantik introduceres i den nye religions favør (Shapiro

1987). Vi må derfor forvente, at ordet sitan taber referencen til balei, og at det, i takt med den nye religions konsolidering, bliver semantisk sidestillet med det bibelske begreb daimōn. Den nye religion konstrueres også sprogligt.

Den institutionaliserede kristendom i landsbyerne har dog andet på programmet end dæmonteologi og eksorcisme, nemlig den nye guds krav om moralsk opførsel og dannelse: Ordentlige mennesker rammes ikke af Satan og hans dæmoner, og derfor er et ordentligt "borgerligt" levned en religiøs dyd. Det er derfor penanerne i landsbyerne altid har tøj på, går i kirke, organiserer sig som far, mor og børn, taler om arbejde som en pligt, og husker bønnen inden man spiser. Vi har med andre ord to lag at iagttage: Et intellektuelt eller forestillingsrelateret niveau, hvor man nok operationaliserer kristne ideer og begreber, men på en måde der er mindre fuldtonet og konsekvent end det, man viser udadtil, og et umiddelbart adfærds- og proklamationsniveau, hvor man gennem handlinger og udsagn positionerer sig selv som kristen.

### **Ba Tik: Den nye religions triumf**

Der er også eksempler på en mere gennemført tilstedeværelse af kristendom blandt de bofaste penaner, og der er grund til at mene, at disse samfund vil virke som modeller for en mere generel udvikling fremover. Det er her, vi ser den nye religion i fuldt flor, og det er her implantationen kommer klarest til udtryk. Fænomenet kan illustreres med et konkret eksempel fra landsbyen Ba Tik, som ligger tre lange dagsrejser gennem regnskoven vest for Bario, ikke langt fra grænsen til det indonesiske Kalimantan.<sup>11</sup> Jeg besøgte stedet i august 2011 sam-

---

<sup>11</sup> Google Earth giver en indtryk af Ba Tiks (Pa Tik) isolerede beliggenhed: [http://travelingluck.com/Asia/Malaysia/Sarawak/\\_1737829\\_Pa%20Tik.html#local\\_map](http://travelingluck.com/Asia/Malaysia/Sarawak/_1737829_Pa%20Tik.html#local_map).

men med Carsten Callesen, som jeg gennem flere år har samarbejdet med, og jeg gengiver her en del af en rejsebeskrivelse, vi offentliggjorde i en dansk avis sidenhen. Jeg gengiver vores impressionistiske skildring for at fremhæve det bemærkelsesværdige ved Ba Tik:

Vi havde vel regnet med at se en traditionel penan-boplads dukke op i skoven: En klynge af simple overdækkede pælehytter uden vægge; en slags platforme monteret halvanden meter over jorden fri for slanger og andet kryb, og hævet over en eventuel svulmende flod. Gemt mellem træerne kan den slags huse være nærmest usynlige. At komme frem til et navngivet sted kan derfor være en mærkelig oplevelse. Ofte vil vi bare opfatte det som et punkt i skoven, som ikke er til at skelne fra andre punkter. Penanernes fysiske og sociale miljø er traditionelt smeltet sammen i en grad der gør, at ordet for "skov" og udtrykket for "verden" oprindeligt har været det samme; tong tana. Man bor i skoven, som er verden, og når et område var slidt ned og jagten var udtømt, så flyttede man. Af samme grund virker en penan-lejr kun frisk og frodig i ganske kort tid, og lige inden man flytter, er området slidt og hærget.

Men synet, der mødte os i Ba Tik, var helt anderledes. Vi trådte ud af den tætte skov for at krydse Tik-floden [Ba betyder netop vand eller flod], og da vi kom til den anden side, viste en velkæmmet græssti sig foran os! Græsset var tydeligvis slået for nylig, og langs stien stod forskellige nytteafgrøder spændstige og veldyrkede. Kontrasten til den vilde regnskov, vi havde vandret i de seneste dage, var markant. For enden af stien drejede vi omkring et stort træ, og foran os åbnede sig nu et landsbyområde i en dal på størrelse med tre fodboldbaner, alt sammen omkranset af den tætte skov. Græsset var nyslået overalt, og der stod frugtræer og blomster mellem de sirligt opførte træhuse med døre, veranda, rigtigt tag og hvad dertil hører. De fastboende penaner plejer at etablere sig i såkaldt langhuse, hvis design er lånt fra de agerbrugende nabofolk; ét langt hus med sektionsopdelte familierum, en lang "vandrehal" og en korresponderende køkkensektion. Men her, i Ba Tik, var dette erstattet med noget vi ikke havde set før. Noget, der efter lokal standard, vel kan betegnes som nydelige en-familiehuse med små haver omkring. Midt i junglen!

Det tog os lidt tid at finde et hus, hvor der var nogen hjemme, men da det lykkedes, blev vi straks inviteret indenfor og fik et sted at sove. Vi var udmattede efter vandringen, men efter et måltid - tørre ris og et sukkerrør at gnave i - og et kort hvil begyndte snakken og fortsatte til langt ud på aftenen, hvor vi bl.a. erfarede, at der kun boede otte mennesker på stedet, selv om der var huse til måske ti gange flere.

Vi var ivrige efter at finde ud af om der var gamle i landsbyen, der kunne fortælle myter om ånderne i skoven og mystiske jagtbedrifter, men det viste sig hurtigt, at vi var kommet til det forkerte sted. Ingen var interesserede i at tale om ånderne fra gamle dage, for nu drejede alt sig om Jesus! Vi var rejst til den anden ende af verden for at lære mere om et eksotisk folks religion, men blev præsenteret for den lokale variant af den samme gud, som spiller hovedrollen, hvor vi kommer fra. Ånderne, forklarede de, betyder ingenting længere. Nu kunne man bare bede Jesus om beskyttelse mod alt ondt, og det var så det. Vi har naturligvis mødt kristne penaner mange gange før, men her, midt i regnskovens mørke så langt væk fra noget som helst man nærmest kan komme, skulle det vise sig, at kristendommens gudevæsener toppede popularitetsskalaen på måder, der overgik alt. For eksempel kunne vores værtinde fortælle, at Jesus havde vist sig for hendes datter i dagen omkring angrebene på World Trade Center i 2001, og at det havde sneet, hvilket det ellers sjældent gør på ækvator!

Næste morgen fortsatte vores samtaler, kun afbrudt af en kort gåtur i området og lidt frokost - tørre ris med lidt kyllingegump. Da solen gik ned, og det blev mørkt tændte, det lille samfunds to teen-age piger en benzindrevet el-generator, skiftede til deres smarteste tøj og fik sat skub i et farvefjernsyn af ældre årgang, ikke for at se tv, men for at gense de samme to halleluja-videoer som de havde fået fra en vistnok hollandsk-indonesisk missionsorganisation, og som aften efter aften, uge efter uge, udgør aftenunderholdningen. Den kristne popmusik overdøvede skovens sære lyde i et par timer, så døde generatoren ud, og pigerne gik i seng. Og vi fik heller ingen myter fortalt den aften.

Det havde taget os flere dage at nå frem, men flere år inden havde tungtlæssede penaner fragtet byggematerialer, værktøj, generator, tv og alt muligt andet derud ad samme vej, og de kristne missionærer havde løbende aflagt visit. Et klassisk penansamfund var gradvis blevet omdannet til noget nyt: En besynderlig efterligning af noget helt andet, måske en rigtig by, måske deres idealbillede af den pæne og ordentlige verden, missionærerne har ladet emanere for penanernes blik; kirken på bakketoppen, de velplejede haver, de rene huse.

Når nu vi ikke havde udsigt til de gamle myter, vi var kommet for, hengav vi os til grublerier over vilkårene for det sære sted, hvor vi var havnet. Pludselig var det kulturmøde, det moderne samfunds krav, globalisering og alt hvad dertil hører der kom i centrum, og da vi drog fra Ba-Tik, havde vi en klar fornemmelse af at der var en sammenhæng mellem beboernes stærke kristne religion og den bemærkelsesværdigt velholdte og ryddelige boplads.

Der synes at være nogle klare ideologiske og historiske paralleller mellem ”det

moderne” og protestantismen. Den klassiske sociologi karakteriserer bl.a. det moderne samfund som en verden i adskilte sfærer: politik fra religion, fritid fra arbejdstid og natur fra kultur. Denne opdeling står i kontrast til de førmoderne samfund, hvor religion, politik, arbejde og fritid netop flød sammen. De kristne penaner taler i dag om tiden, før de blev kristne som ”før vi fik religion”, hvilket i sig selv viser, at de ikke havde noget begreb som religion, før missionærerne kom og udpegede troen på guder og ånder som adskilt fra resten af den sociale helhed.

Et andet et led i modernitetens opdeling af verden er adskillelsen af mennesker fra naturen. Eller kultur fra natur. Det synes gennemgående i moderniteten at mennesket dominerer naturen, frem for at være en del af den, hvilket giver en forklaringen på de usædvanligt velplejede prydhaver midt i regnskoven. For ser vi ikke - netop her i Ba Tik - et symbolsk udtryk for menneskets dominans over naturen i form af det klippede græs, de afgrænsede bede og de velholdte frugttræer? Og er den nydelige landsby i sin helhed ikke udtryk for en tydelig adskillelse af det ordnede, kristne samfund (kultur) fra den uordnede, omkransende skov (naturen), der tilhører ånderne og de andre sære væsner? Et lille Paradis, hvor den rigtige gud hersker, over for et omkransende kaos, hvor de forkerte guder har magt. På en traditionel penanboplads er det svært at se hvor skoven slutter, og bopladsen begynder og ånderne er lige så meget til stede på bopladsen som i skoven, men her i Ba Tik er det tydeligt, hvor skoven sluttede, og landsbyen begyndte. Vi fandt snart ud af at kun Gud havde adgang til dette område. Og skyndte os videre.<sup>12</sup>

Stedet er ikke kun et konkret udtryk for en ny religions etablering midt i skoven. Ba Tiks eksempel viser hvor fuldstændig fundamentale forandringer, den nye religion har ført med sig, og den skitsemæssige analyse fra avisartiklen kan let føres videre.

Indtil omkring 1995 (det præcise årstal er usikkert) var det religiøse liv i området hvor Ba Tik ligger, i enhver henseende traditionelt og bundet til det lokale miljø og de naturgivne præmisser. Jægere tog be-

---

<sup>12</sup> ”Modernitet i regnskoven?” v. Carsten Callesen & Mikael Rothstein, *Weekendavisen* d. 26.11.2011.

stik af fuglene, ånderne lå på lur, mystiske væsener fandtes i skoven, man tydede drømme, behandlede sygdomme med uddrivelses af farlige ånder, undgik steder hvor døden havde hærget, beskyttede sig med forskellige remedier og ritualer, og lod den ene myte efter den anden skabe gys, undren og glæde ved bålet om aftenen. Alle elementer relaterede sig til skoven, alting kunne udtrykkes i *ha penan*, "lyden af penan", det lokale sprog. *Amen juhít, amen njupin, ha sukét, balei Ja'au, beruven* og alle de andre begreber og væsener tilhørte den lokale fantasi og det lokale miljø. I dag er Ba Tik sindbilledet på en eksplicit universalistisk religion og et omskabt miljø, der principielt kunne eksistere hvor som helst. Implantationen af nye tænkemåder og afviklingen af de gamle, har i bogstaveligste forstand ført til etableringen af en ny fysikalitet. Det er indlysende, at der ligger ideologisk og religiøs intentionalitet bag Ba Tik's transformerede landskab, men vi må også regne med en påvirkning den anden vej rundt: Det symbolske landskab, som nu viser sig midt i regnskoven, er med til at fastholde en særlig religiøs identitet hos beboerne i landsbyen. Ved at passe haverne og holde junglen væk fra det kultiverede land bidrager man til opretholdelsen af Guds magt midt i det dæmoniske vildnis. Landskabet og den arkitektoniske materialitet ikke bare viser, men manifesterer, at Ba Tik er sanktioneret og beskyttet af den nye gud.

Ikke overraskende kommer dette kompleks også til udtryk i beboernes adfærd. Hvor penanerne tidligere koncentrerede sig fuldt ud om at producere og vedligeholde våben og redskaber med henblik på den elementære overlevelse, bruger folkene i Ba Tik tid på at klippe græssets kanter lige, læge ukrudt væk fra bedene, vedligeholde husene (selv om de fleste af dem ikke benyttes), og sørge for, at regnskoven bliver derude, hvor den hører til. Traditionelt har begreberne "verden" og "skoven" som sagt været udtrykt i en enkelt semantisk formulering, *tong tana, slet og ret* fordi skoven i penanernes univers var verden. Med kristendommen er der blevet introduceret en dualitet og et nyt begreb, "natur", en kategori som slet ikke findes i penanernes sprog. Dette klassifikatoriske fravær skyldes formentlig, at alting traditionelt



har været tænkt som det, vi vil kalde "kultur". Verden var én, og det var i denne enhed mennesket eksisterede. Ved at betegne og klassificere de fysiske omgivelser, og ved at færdes i landskabet efter nøje kulturelle mønstre, blev penanernes omverden et kulturlandskab uagtet det forhold, at det rent biologisk, geologisk og topografisk var uden for direkte kontrol. Nomadernes færden i landskabet har aldrig været vilkårlig. Dels er de enkelte nomadiske grupper særligt knyttet til bestemte områder (*pengurip*), dels færdes man typisk langs bestemte spor, som blandt andet formes af bestemte tegn og signaler, som den rejsende efterlader sig (*serata*). Med det kristne verdensbilledes overtag er menneskenes sted nu bestemt som dér, hvor Guds normer hersker, og det der ikke er kultiveret, struktureret og styret, det vil sige omformet efter en særlig standard, hører Satan til.

Det disciplinerede og kontrollerede landskab er med andre ord et nøglebegreb for forståelsen af den nye religion. Hvis man betænker de bibelske skildringer af *Eden* (hebraisk; 'ē d\_en = "fryd"), er der netop tale om en *have* omkranset af et vildnis, og derfor kan den kristne frelse, det vil sige generobringen af det tabte paradys, også beskrives som en proces fra vildniset tilbage til haven. Selve ordet "paradis" (som har nået det bibelske sprog via det avestiske *pairidaēza*) betyder netop "en omkranset park" (eller have). Det er altså ikke kun den ordnede have selv, der har symbolsk betydning, men også den barriere der tænkes at bestå mellem den guddommelige og den sataniske verden. Det veltrimmede græs på grænsen til Ba Tik er en manifestation af just denne barriere. Den nye religion har altså også sit helt bestemte sted, nemlig den ordnede landsby. Kristendom kan ikke eksistere i skoven. Det er blandt andet derfor nomaderne, koste hvad det vil, skal ud og blive bofaste.

Den topografiske distinktion mellem Ba Tiks orden og skovens vildnis korresponderer også med kristne forestillinger om "synd" og "frelse", en differentiering, der også er fuldstændig fraværende i penanernes traditionelle religion. Ba Tik er i den forstand et kosmografisk udtryk for den nye religions verdensbillede og et ydre bevis på bebo-

ernes favorable position i forhold til deres nye gud. Dem i skoven, fik vi forklaret, "kender ikke Gud". De færdes der hvor Satans dæmoner hærger. Alle, der ikke er kristne, vil blive straffet, og da man ikke kan leve i skoven uden at være som et dyr "venter ilden på alle dem, der bor i skoven". "Ilden" er naturligvis Helvede. Det er dog bemærkelsesværdigt, at den evangeliske forestilling om Helvede som et sted nedtones i penanernes nye religiøse sprog. Betegnelsen for Helvede er således det samme som ordet for ild i al almindelighed; *luten*. Eksemplet viser, at den nye religion reelt ikke kan rummes i det traditionelle sprog. Kategorier som "synd", "frelse", "dommedag", "opstandelse" og hvad kristen teologi og mytologi ellers måtte rumme er ukendte og intetsigende begreber i et traditionelt penansk begrebsunivers. Af samme grund indlåner man ord fra malay, som gennem lang tids adaptation til islamisk teologi og mytologi, har udviklet en lang række standardbegreber, som uden det store besvær kan overføres til kristne paralleller. Der finder således også en sproglig forandring sted i takt med implantationen af den nye religion: "Jesus er Allahs søn" er for eksempel en normal formulering, hvilket ikke ville blive en muslimsk teolog vel. Omvendt er de kristne næppe helt tilfredse med, at "Jesus kender Muhammed, for de arbejder begge to for Tuhan Allah". Den nye religions sejr implicerer altså også en trussel mod den essentielle identitetsgenerator; penanernes sprog.

Ved at sondre mellem de frelste i det kultiverede landskab og de fortabte i skovens vildnis, introducerer penanernes nye religion en form for spatial separationsideologi. Den missionerende organisation, SIB's, 10. trosartikel udtrykker på en lidt anden måde den samme grundlæggende idé: "We believe in the Spirit-filled life, a life of separation from the world [...]". Ba Tik er netop adskilt fra den syndige verden og fremstår derfor for beboerne som en prefiguration af den guddommelig sanktionerede idealverden, de glæder sig til. Dette står i stærk kontrast til den manglende konstruktion af et nærmere defineret (spatialt) Helvede, men det kan hænge sammen med den evangeliske kristendoms ikonografiske tradition: I det bil-

ledmateriale jeg har haft lejlighed til at se, var paradisvisionen baseret på euroamerikanske idealforestillinger om en prydhave (jf. hvad der er sagt i det foregående), mens Helvede var illustreret som et hav af flammer. Vanskelighederne ved at fremstille den dæmoniske skov som en repræsentation af Helvede har formentlig vist sig umulig, når nu pinsler i en evig ild er det centrale motiv. Brændende tornebuske, der ikke fortæres af flammerne, er én ting, men en hel regnskov, det er for meget! At folk i Ba Tik i det hele taget udtrykker en fremtidsvision om en paradisisk fremtid er udtryk for en grundlæggende ændring i historiografi. Penanerne har traditionelt ingen forestilling om “tidernes ende” haft, men som jeg tidligere har diskuteret, er der nu tegn på elementer af eskatologisk tankegang i deres begrebsunivers (Rothstein 2008).<sup>13</sup> Ba Tik placerer sig dermed i den ene ende af den religiøse innovationsskala, mens de penaner, der forvalter de kristne mytologemer, i hvad jeg kalder, et autonomt system (se videre nedenfor), er placeret i den anden. I mellem dem er det store flertal af fastboende penaner, som på den ene side ikke giver udtryk for Ba Tik-folkenes helhjertede kristne indlevelse, men på den anden side heller ikke er så fjernt fra kirkens krav og forventninger som de autonome “traditionalister” i skoven.

Radikaliteten i den religiøse innovation, som kommer til udtryk i Ba Tiks eksempel betyder, at kristendom i penanernes land er ny på en mere fundamental eller resulterende måde, end for eksempel Scientology er det i Skandinavien eller USA. Scientology bygger på ting der allerede var typiske i Vesten da L. Ron Hubbard introducerede sin

---

<sup>13</sup> Forholdet mellem produktionsmåde og tidsopfattelser er afgørende, men må af pladshensyn vige her. Blot skal det nævnes, at de nomadiske penaner aldrig har anvendt kalendersystemer og aldrig målt tiden. Den slags er først komme til i takt med etableringen af landbrugsbaserede landsbyer.

religion i midten af 1950'erne: Psykologi, naturvidenskab, teknologi, science-fiction, fascination af "Østens mystik", udviklingsoptimisme, individualisme med videre, og religionsstifteren selv kan som type karakteriseres som en "American cultural *entrepreneur*" i lighed med så mange andre energiske og opfindsomme mænd i industrisamfundets frie marked (jf. Urban 2011).

Til sammenligning må vi sige, at kristendom absolut ingen forudsætninger har haft i penanernes samfund. Kristendom har ikke desto mindre ført til fundamentale samfundsforandringer og en total omkalfatring af individuelle og kollektive identiteter blandt de tidligere jæger-samlere, mens Scientology forbliver én blandt mange bølger på et i forvejen broget hav af religiøse tilbud i det moderne industrisamfund. Af samme grund kan vi sige, at kristendom er langt bedre til dét, som Scientology altid anklages for, men aldrig magter i samme skala: At erobre.<sup>14</sup> Forklaringen er formentlig, at Scientology i Vesten indskriver sig i et i forvejen komplekst og multireligiøst samfund og derfor hurtigt fortyndes eller udvaskes, mens kristendom som ny religion i penanernes verden (i institutionaliseret form) er kompromisløs og umulig at fortynde. De missionerende kirkers magt taget i betragt-

---

<sup>14</sup> I den forbindelse skal det bemærkes, at der i netop det geografiske område, hvor penanerne bor, er mindst ét eksempel på en religiøs nydannelse der på flere måder svarer til vores samfunds nye religioner og religiøse bevægelser. Mig bekendt har denne udvikling aldrig berørt penanerne, men folk fra en række af de fastboende folk i Sarawak, især kenyah og kayan, har tilsluttet sig en form for lokal vækkelsesbevægelse ved navn *adat Bungan*. Den blev startet i 1947 af Juk Apui i opposition til den gamle *adat* (det vil sige "tradition"), *adat Puon*, men også som en modreaktion til den tiltagende kristne mission, som blev forbudt i visse landsbyer. Juk Apui mødte voldsom modstand, præcis som nye profeter i Vesten. Jeg planlægger at skrive om dette emne ved en senere lejlighed.

ning kan de kristne missionærer tillade sig at være krævende og insisterende, men Scientology, som ikke har en tilsvarende magt i de euroamerikanske samfund, må tilbyde sig i en differentieret kultur og forvente differentieret deltagelse (jf. Beckford 1985). Endelig kan det i forlængelse heraf påpeges, at hvor Scientology er en typisk "world confirming" ny religion i Vesten, så er den implanterede kristendom det modsatte i Ba Tik, nemlig "world rejecting" (jf. Wallis 1984). Med Roy Wallis' klassiske typologi bliver det klart, at en religions sociale position ikke er et spørgsmål om de religiøse substanser i sig selv, men om deres paradoksalitet i forhold til det sted, de findes. Scientology kan på mange måder finde sig til rette i det moderne industrisamfund, men kristendommen kan kun være i penanernes verden på én måde: Ved at omskabe det eksisterende og dominere på alle fronter.

Udviklingen i Ba Tik kan også karakteriseres ud fra antropologen Webb Keans teori om forholdet mellem modernisme og protestantisme. Som udgangspunkt opfatter Keane modernismen som udtryk for menneskets ambition om at frigøre sig og selv have fuld kontrol ("human emancipation and self-mastery") (Keane 2007: 6). I forlængelse heraf ser han en parallel mellem "det moderne" og protestantismens ambition om at retlede fjerne folk, som ikke er kristne. Det handler om at sikre den fremgang eller udvikling, som frigør mennesket fra falske forestillinger om dem selv og verden. Keane bygger her på Bruno Latours begreb *purification*, der netop henviser til den bortfjernelse af hæmmende forestillinger om, at der er noget udenfor mennesket, der har magt til at intervenere i subjektets verden. For det frie, moderne menneske er kun mennesket selv tænkende og skabende, og det omgivende miljø må derfor føje menneskets vilje. På samme måde véd den protestantiske missionær, at mennesket kun er underlagt Guds agens, men at mennesket i øvrigt er frit. Protestantismens gud blander sig først når den eskatologiske time falder i slag. Det sekulære menneske, såvel som protestanten, véd, at subjektet er frit. Der er ingen ekstern *agency* på spil i hverdagen, og ord og handlinger

har ingen effikacitet i sig selv. Denne opfattelse står i modsætning til det pre-moderne menneskes forestillinger som Kean, med en parafrasering af missionærernes sprogbrug, kalder "false beliefs" og "fetishisms" - som for eksempel penanernes fugleorakel og deres forestillinger om ånderne. Den nye religion i Ba Tik er i den forstand et moderne projekt, og dens synlige udtryk i form af de nydelige huse og de ordnede haver ligeså. Kean kobler således til Marcel Mauss' teori om hvordan "total social facts", det vil sige den kohærente forbindelse mellem kosmologi og social virkelighed, kompartmentaliseres i bestræbelserne på at frigøre mennesket (Keane 2007: 83). I tilfældet Ba Tik kommer fænomenet tydeligst til udtryk i en markant spatial distinktion mellem "Guds verden" og "Satans verden", landsbyen og skoven, men også i nye begreber som kernefamilie, arbejde overfor fritid, formel uddannelse, kalendersystemer og så videre. Det er gennem denne differentiering, og et korresponderende narrativ (som Keane kalder "a language ideology" (Keane 2007: 10)), at det moderne menneske ser klart. Den nye religion skaber en ny bevidsthed ved at opdele verden, og den opdeltede verden understøtter den nye religiøse ideologi. Kobler vi igen til de nye religioner i Vesten ser vi en parallel struktur, men nu med den såkaldte postmodernisme i centrum: De nye religioner har hver sin historie og sociale virkelighed, men de er alle børn af det postmoderne samfund.

### **Den autonome religion: Skoven**

De få penaner, som endnu ikke har etableret sig i landsbyer er ikke underlagt de missionerende kirker på samme måde som i tilfældet Ba Tik. Missionærerne besøger dem sjældent, og der er ingen præster, kannikker, prælater, ældster eller andet til at holde den kristne gryde i kog. De kristne elementer administreres derfor i det samme selvforvaltende system som altid har båret penanernes religion. Og måden det sker på er højst selektiv. Eksemplerne i det følgende er alle hentet fra Moyung Usais gruppe, som indtil 2010 levede som nomader i området langs Puak-floden, som gruppen også har navn efter. Grup-

pen er nævnt i enkelte dokumenter tilbage til midten af 1980'erne, men havde først løbende, skønt sporadisk, kontakt til det malaysiske flertalssamfund fra midten af 1990'erne, hvor man stadig måtte lede efter fodspor for at lokalisere nomaderne. Jeg havde altså lejlighed til at møde folk fra dette samfund i deres sidste år som nomader.<sup>15</sup>

Penanerne kan ikke uden videre begribe kristne forestillinger og moralsystemer, så lidt som kristen kult og historiografi. Den nye religion forvirrer dem, og de er derfor tvunget til at omdefinere de fleste ting, missionærerne siger og gør, for at skabe mening. Set fra missionærernes side er en sådan proces udtryk for en mellemstation, man er tvunget til at acceptere. "De er som børn, de er primitive fordi de lever i naturen, og skal først lære", har missionærer forklaret. Og videre: "Penanerne er bange fordi de ikke kender Gud, og det er vores opgave at trække dem ud af skovens mørke og lære dem om Guds nåde".<sup>16</sup> Det er naturligvis meningsløs snak. Sagen er, at penanerne, bevidst eller ubevidst, forsøger at få mening ud af de ting, som de magtfulde missionærer meddeler. De nye religiøse impulser er altså ikke eksklusivt en kristen importvare fra USA eller Singapore. De er også produktet af penanernes egen religiøse kreativitet i mødet med kristne myter og forestillinger. Af samme grund vælger jeg at betegne den nye udvikling i skoven som den *autonome religion* i penansamfundet. Begrebet "autonom" må dog ikke tages alt for bogstaveligt. Naturligvis sker

---

<sup>15</sup> Traditionelt har penanerne ikke haft egentlige ledere, men de malaysiske myndigheder udpeger "Headmen" for at fastholde penanerne inden for rammerne af en særlig autoritetsstruktur. I dag er gruppens formelle leder Jeffrey Usai, Moyungs søn. Gruppen har etableret sig i et langhus inden for de seneste år, men fremtiden er usikker.

<sup>16</sup> Dette og de følgende citater er taget fra mine feltarbejdsnotater i perioden august 2005 og frem til min seneste rejse i august 2011.

udviklingen ikke kun på de nomadiske jægere og samleres egne præmisser, selvforvaltningen er derfor relativ. Det afgørende, som berettiger brugen af begrebet "autonom", er, at disse mennesker, i langt højere grad end de fastboende, selv bestemmer. Forskellen kan bedst beskrives under henvisning til begrebet *adet* i penanernes sprog. *Adet* betyder "sædvane" eller "tradition", men dækker bredere ved også at implicere begreber om rigtigt og forkert (i praksis en form for jura). Blandt de skovlevende penaner er *adet penan* stadig grundlag for samfundet, men systemet (som ganske vist ikke er systematiseret i institutionel form) er vigende eller helt væk blandt de fastboende. De nomadiske penaners komplekse religion har, kort sagt, indoptaget kristne elementer uden, at det bliver tematiseret og uden, at det fremhæves som noget særligt, og uden at det for alvor har ændret ved samfundsstrukturen eller de etiske fordringer.

Når en sådan religiøs udvikling kan finde sted, må vi regne med, at noget tilsvarende kan være sket før. I mangel af skriftlige kilder kan vi umuligt vide det, men det er rimeligt at antage, at penanernes mytologiske kreativitet og evne til at få et eller andet meningsfuldt ud af missionærernes religiøse råmateriale, er udtryk for en kulturel færdighed, der har meget ældre forudsætninger. Alene det forhold, at der er tydelige sammenfald mellem penanernes religion og, hvad man finder hos de fastboende, ikke mindst hos kenyah-folket, viser, at de kulturelle processer, som danner "religious worlds" midt i regnskoven strukturelt set minder om dem, vi kender fra vores eget samfund, når synkretistiske processer fører til nye religiøse forestillinger.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Begrebet "religious worlds" er lånt fra William Paden (1994) for at illustrere en vigtig pointe: Penanerne har ikke "en religion", men inkorporerer komplekse systemer af religiøse elementer i deres almindelige liv. Det er deres verden i det hele taget, som tænkes i religiøse kategorier.



Men der er flere paralleller. De forskellige grupperinger som relaterer til førkristen nordisk religion, grupper som Asatru og Forn Sidr, er ligesom penanerne karakteriseret ved fraværet af en stifter, guru, Mester eller bare en lærerskikkelse. Grupperne er i vid udstrækning selvforvaltende, og den religiøse administration af forestillinger og ritualer beror på, hvad gruppen selv ønsker. Penanernes måde at strukturere deres nye religion har samme karakter. Missionærerne besøger dem kun sjældent, måske en gang hvert halve år, og i mellemtiden må de selv forvalte de retoriske og rituelle religionselementer, som missionærerne efterlader sig. Resultatet er et rudimentært religiøst system uden dogmatisk kontrol, uden teologisk retning men med lokal tilpasning, præcis som det er tilfældet hos Asatru og Forn Sidr. Det manglende kendskab til vikingetidens religion betyder, at den moderne kult for Thor, Odin, Frey og Frig er udtryk for en ny religiøs kreation, ikke en gammel religions genkomst. På samme måde er penanernes brug af kristendom ikke udtryk for en lokal variant af en faktisk eksisterende religion. Penanernes brug af det kristne stof har den samme karakter som de forestillinger om vikingetidens religion, vi ser i de nævnte grupper. Af samme grund kan man ikke betegne penanernes nye religiøse virkelighed som "kristen". Vi må i stedet sige, at kristne mytologemer indgår i en konstruktion, som i sig selv er ny, og som vi derfor bør betegne som noget for sig. Jeg vælger at kalde den nye måde at orientere sig religiøst på for *kristén* (stadig udtalt kris-tén) fordi penanerne selv benytter denne betegnelse i de særlige sammenhænge, hvor de nye religiøse elementer er relevante.

I simpel forstand drejer *kristén* sig om uafhængighed og usårlighed i forhold til de farer, som traditionelt hærger i penanernes forestillingsverden. Den, der diskursivt betegner sig selv som *kristén*, er placeret udenfor de onde ånders rækkevidde, og kan agere frit uden at skulle forholde sig til varselsfuglene (*amen juhít*), som ellers er af afgørende betydning. Denne frihed fra religiøse *restraints* er udtryk for en nøje, skønt ubevidst, selektion i den dogmatiske bruttomængde som evangelisk kristendom tilbyder. Snarere end at acceptere hele pakken har

penanerne i skoven udvalgt et meget afgrænset sæt af forestillinger, der rationaliserer deres hverdag ved at stække de farlige ånder og nedbryde det magtfulde orakel. Udbuddet af religiøse forestillinger er mindre end i en europæisk eller amerikansk storby, men princippet om at sammensætte en kosmologi, der nøje passer til, hvad man ønsker, hvad man håber på, og hvad der anses for relevant, og sortere alt det uønske-de fra, er det samme.

I den forstand bliver den nye religiøse virkelighed udtryk for en rationalisering af hverdagen, hvor meget nærværende og presserende religiøse kategorier erstattes med nogle mere distancerede og langt vagere. Ånderne og fuglene hører til i de umiddelbare omgivelser, men den beskyttende gud, som nu tænkes at herske, er mere på afstand. Man har ikke noget præcist billede af, hvem han er, hvordan han ser ud eller, hvad han kan. Men man ved, at han som spar to i et kortspil rydder bordet! Dermed gør den nye religion det på kort sigt enklere at færdes i skoven, og på et umiddelbart psykologisk plan opleves det som en fordelagtig udvikling. Man har altid beskyttet sig mod ånderne ved hjælp af ritualer, besværgelser, amuletter og meget mere, men som *kristén* har man erhvervet en generel immunitet, et magisk panser, som giver en frihed, man ellers ikke har kendt.

Penanerne i skoven udtrykker ingen bevidsthed af dogmatisk karakter, og de kan ikke forklare, hvorfra deres nye frihed egentlig kommer. Jeg har flere gange spurgt om den nøjere betydning af *kristén*: Hvad vil det sige? Hvordan bliver man *kristén*? Hvordan kommer det til udtryk? Eftersom ingen af penanerne i skoven bekræfter at være døbt eller initieret på anden vis, er der heller ingen umiddelbar rituel baggrund for deres immunitet over for de gamle magter. De nye religiøse vilkår, som fortrænger traditionelle forestillinger og adfærdformer, er introduceret i kraft af missionærernes *proklamatoriske magt*.

Missionærerne har meddelt penanerne, at de ikke længere er underlagt de gamle guder og ånder, og netop fordi missionærerne opfattes som forvaltere af en overordnet myndighed og på mange måder sidestilles med de sociale og politiske autoriteter, man i det hele taget er

underlagt, internaliseres denne forståelse og omsættes i social praksis. Det er uklart hvad penanerne egentlig tænker om de kristne missionærer, men at de opfattes som magtfulde er klart. Spørgsmål, som dem der er nævnt ovenfor, besvares derfor typisk med henvisning til missionærerne: "Det ved de", "De er klogere end os", "Det er noget de har sagt", "Det har missionærerne forklaret os" – og så videre.

Det er i det samme felt vi bedst kan se penanernes eget bidrag, for i forlængelse af missionærernes proklamatoriske magt kommer de skovlevende penaners egne hævdelser. Den essentielle mekanik i deres identifikation som "kristne" er således en diskursiv erklæring om at være *kristén*. I praksis fungerer selve hævdelserne som et magisk værn mod de onde magter, og ser vi på en række helt konkrete udsagn bliver sagens præmisser tydeligere.

I en samtale viste det sig for eksempel, at folk, der betegnede sig selv som *kristén*, ikke vidste, hvad biblen er. Jeg spurgte derfor videre (citeret efter feltnoter): Sp: "Hvad med Jesus?" Sv: "Ham har vi hørt om". Sp: "Hvem er han?" Sv: "Vi ved ikke hvem han er". Sp: "Missionærerne siger at han er en gud". Sv: "Det ved vi ikke noget om". Sp: "Har I hørt om *Tuhan*?"<sup>18</sup> Sv: "Ja". Sp: "Hvem er han?" Sv: "Vi ved ikke hvor han bor?" Samtalen udviklede sig og den samme gruppe kunne lidt senere tilføje, de aldrig havde set *Tuhan*, men at missionærerne kendte ham bedre.<sup>19</sup> Sidenhen har folk forklaret, at missionærerne talte usandt, da de sagde, at "Jesus ville komme igen". Penanerne havde nemlig holdt øje med, hvor han blev af i meget lang tid, og endda ledt efter ham i skoven, men han var ikke til at finde: "Vi ville

---

<sup>18</sup> *Tuhan* betyder "Herren" og er penanernes almindelige betegnelse for kristendommens gud.

<sup>19</sup> Feltarbejdsnotater v. forfatteren, Ba Puak, januar 2007.

have set ham. Han kender ikke skoven, så han ville ikke kunne finde vej uden vores hjælp”. Manden tilføjede: “Jesus er ikke interesseret i os. Han er ven med folk i byen”. En ting var alle dog sikre på: Når man er *kristén*, er man beskyttet mod skovens farer og de uhyggelige ånder og fri for at følge varselsfuglenes meddelelser.<sup>20</sup> I den sammenhæng er det interessant, at de gamle foranstaltninger mod ånderne stadig er i brug: Børnene er meget ofte udstyret med små amuletter (en raslende nød, hvis lyd skræmmer ånderne, underkæben fra en skildpadde, som har samme egenskaber og så videre) i en snor om halsen, man nævner ikke bestemte væseners navne, afbrænding af bestemte blade holder dem væk fra bopladsen, ånder pacificeres med gaver og små ofringer etc. Spørgsmålet er dog, hvordan balancen er mellem form og indhold. Jeg har ikke undersøgt spørgsmålet (og det vil være vanskeligt at gøre), men det er sandsynligt, at de traditionelle religiøse former opretholdes, selv om de i nogen grad er tømt for indhold, eller er overhalet af de nye forestillinger.

Jeg har andetsteds vist i hvor høj grad, forestillingerne om ånderne produceres i og med divinationssystemet. Jeg har også vist, hvordan fuglevarslerne understøtter den økologisk afbalancerede jagt i skoven (Rothstein 2012). Man må derfor regne med, at den nye religiøse virkelighed vil virke nedbrydende på de traditionelle forestillinger og dermed på den bæredygtige jagt. Penanerne tænker ikke på den måde. De glæder sig helt enkelt over introduktionen af et væsen, *Tuhan*, som bekæmper irriterende ånder og orakler. En mand forklarede mig at *Tuhan* havde sørget for, at ånderne ikke kunne skade ham, og at han derfor kunne gå lige hvor han ville, når han ville. En anden forklarede mig at ånderne var “blevet blinde”, idet han formentlig mente, at han som *kristén* var usynlig for dem.

---

<sup>20</sup> Feltarbejdsnotater v. forfatteren, Ba Puak, januar 2009.

Det er afgørende, at selve forestillingen om beskyttelse ikke er ukendt. At gøre sig usynlig for ånderne, at snyde dem, at undgår dem og at besejre dem ved hjælp af magi og styrke, og at lade det ene orakel overtrumfe det andet, er også velkendte temaer i den gamle religion. Dels i penanernes hverdag, men også i de omfattende fortælletraditioner. Det nye er den universelle magt, som den nye ånd tilbyder. Også her ser vi altså radikaliteten i den religiøse innovation som noget afgørende. De strukturelle forudsætninger for en beskyttende gud er til stede, men radikaliteten i den måde, han virker på, er ny. Det er således også radikaliteten, der vælter resten af systemet, socialt som økologisk, som beskrevet ovenfor. Af samme grund er det ikke den nye gud eller ånd der er det afgørende. Det er oplevelsen af frihed fra "religious constraints", der sættes i centrum. Hvad vil det sige at være kristén? Det vil sige at være fri for farer. At beskyttelsen er formidlet af *Tuhan*, Gud eller hvad man nu kalder ham er sekundært. Han æres ikke, dyrkes ikke og kendes stort set ikke. I det perspektiv kan penanernes nye religion ses som en relativ sekularisering, eftersom den traditionelle, meget komplekse religion har mistet samfundsmagt. Ikke desto mindre er *kristén*-bevægelsen en ny religion i de nomadiske penaners samfund: En ny super-ånd er blevet introduceret; åndernes generelle status er blevet omdefineret; helt centrale ritualer har mistet betydning; menneskers færden i terrænet foregår på nye præmisser, hvilket påvirker jagten på resulterende vis; individet har fået autonomi på en ny måde, hvilket påvirker de sociale strukturer; menneskers forhold til andre arter (fuglene især) ændres fundamentalt. Intet af dette er intenderet fra penanernes side, men det sker. Når jeg alligevel fastholder at der er autonomi i den sociale administration af den nye religiøse virkelighed, skyldes det, at det er penanerne selv der aktiverer forandringerne, selv om impulsen kommer fra de kristne missionærer. At missionærernes tilstedeværelse i skoven ikke er stærkere har også sin forklaring, som spejler sig meget præcist i, hvad der er sagt om Ba Tik i det forgående: Missionærerne opfatter skoven som Satans sted og kommer der nødt. De betragter det som en prøvelse at kæmpe sig

derind (selv om de ankommer med firehjulstrækker ad tømmervejene eller pr. helikopter), og de kan angiveligt mærke mørkets kræfter, mens de er der (som forklaret i Rothstein 2007). De nøjes derfor med de nålestiksoperationer, som kun muliggør introduktionen af løsrevne mytologemer og teologiske pointer, som penanerne selv må administrere. I den ordnede verden, udenfor skoven, der hvor Gud hersker, kan man lettere operere, så det gør man. Dermed har vi også forklaringen på, hvorfor den nye religion udvikles og forstærkes løbende i landsbyerne, mens den kun introduceres i skoven som spredte impulser.

### **Afslutning**

Først som sidst viser eksemplerne dog den fundamentale forskel på et religiøst begrebsapparat, der baserer sig på en ide om en differentieret verden, hvor alt er forkert, og derfor i et historisk forløb skal gøres bedre i retning mod ultimativ perfektion, og et verdensbillede baseret på forestillingen om en sammenhængende, ordnet verden, hvor alting har sin plads og hvor femtiden ikke tematiseres. Den nye religion i Ba Tik blev kun mulig, fordi verden – med “det modernes” ankomst – gik amok.

Med begreberne *implanteret religion* og *autonom religion* er det blevet påpeget, at nye religioner også kan identificeres i helt andre samfundsformationer end dem, vi normalt studerer, og hvordan historisk betingede forandringer fører religiøse innovationer med sig. Dermed har jeg også foreslået et udvidet grundlag for komparative studier af nye religioner, og forskellene er vigtige: Når vi studerer de nye religioner i Vesten er vores fokus typisk på grupperne selv, fordi de netop er nye. Når vi relaterer dem til det omgivende samfund i vores analyser er det for at se, hvori de adskiller sig, og for at forstå

deres religiøse eller sociologiske karakteristika.<sup>21</sup> Eksemplerne fra Borneo vender perspektivet. Her er den nye religion velkendt, og dens interne mekanismer ligeså. Til gengæld er der brug for religionshistoriske analyser af den evangeliske kristendoms effekt på det samfund, den nu er placeret i, fordi den nye religion i denne sammenhæng er så politisk og økonomisk stærk, og fordi dens indflydelse er massiv. At overlade den type studier til missionsteologerne er, som at lade ræven vogte gæs, og i antropologiske studier er det sjældent religion, som er i centrum. Til gengæld er der næppe grund til at undersøge, hvordan Scientology på grundlæggende vis har ændret New York eller Paris.

## Referencer

- Arweck, Elisabeth, *Researching New Religious Movements. Responses and Redefinitions*, London: Routledge 2006.
- Beckford, James, *Cult Controversies: Societal Responses to New Religious Movements*, London and New York: Tavistock Publications 1985.
- Hammer, Olav & Mikael Rothstein, "Nye religioner", Tim Jensen, Mikael Rothstein & Jørgen Podemann Sørensen (red.), *Gyldendals religionshistorie*, København: Gyldendal 2011, s. 715-744.
- Hammer, Olav & Mikael Rothstein (eds.), *The Cambridge University Press Companion to New Religions*, Cambridge: Cambridge University Press 2012 [under udgivelse].
- Kean, Webb, *Christian Moderns – Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, London, University of California Press 2007.
- Lewis, James (ed.), *Scientology*, Oxford: Oxford University Press 2009.

---

<sup>21</sup> Det gælder ikke mindst klassiske værker som Wallis 1984 og Beckford 1985, som har dannet skole for en lang række sociologiske undersøgelser.

- Paden, William E., *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Boston: Beacon Press 1994 (org. 1988).
- Ritchie, James, *Penan on the Move. A Reporter's Travelogue* [uden sted og forlag] 2009.
- Rothstein, Mikael, "Aspects of Avian Omenology (amén juhit) among the Eastern Penan of Sarawak, Borneo", Anders Klostergaard & Jesper Sørensen (eds.), *Divination and Magic and Their Interactions*, Leiden: Brill 2012. [under udgivelse].
- Rothstein, Mikael, "Kaos i Sarawaks regnskov. Økologiske katastrofer, kristen mission og kognitivt kollaps blandt Borneos sidste nomader", *Chaos* 49, 2008, s. 133-152.
- Rothstein, Mikael, *Gud er (stadig) blå. De nye religiøse bevægelser*, København: Aschehoug 2001.
- Rothstein, Mikael, "Hawai'i in New Age Imaginations: A Case of Religious Inventions", Daren Kemp & James Lewis (eds.), *Handbook of New Age*, Leiden and Boston: Brill 2007, s. 315-340.
- Rothstein, Mikael, "Regnskognomader og kristne misjonærer. Et essay om reisen som symbol i kulturmøtet", Ingvild Gilhus & Siv Ellen Kraft (red.), *Religiøse reiser. Mellom gamle spor og nye mål*, Oslo: Universitetsforlaget 2007, s. 135-148.
- Rothstein, Mikael, "Indfødte folks religioner: Sydøstasien", Tim Jensen, Mikael Rothstein & Jørgen Podemann Sørensen (red.), *Gyldendals religionshistorie*, København: Gyldendal 2011, s. 662-683.
- Rousseau, Jerome, *Kayan Religion. Ritual life and religious reform in Central Borneo*, Leiden: KITLV Press 1998.
- Sellato, Bernard, *Nomads of the Borneo Rainforest. The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down*, Honolulu: The University of Hawaii Press 1994.
- Sercombe, Peter & Bernard Sellato (eds.), *Beyond the green myth: Borneo's hunter-gatherers in the 21st Century*, *NIAS Studies in Asian topics vol. 37*, Copenhagen: NIAS Press 2007.
- Shapiro, Ruth, "From Tupa to the Land Without Evil: The Christinization of Tupi-Guarani Cosmology", *American Ethnologist*, Vol. 14, 1987, s. 126-139.
- Stark, Rodney, "Modernization and Mormon Growth: The Secularization Thesis Revisited", Marie Cornwall, Timothy B. Heaton & Larry A. Young (eds.), *Contemporary Mormonism. Social Science Perspectives*, Urbana: University of Illinois Press 1994, s. 13-23.
- Sutlive Jr., Vinston H., *The Iban of Sarawak*, Illinois: AHM Publishing Corporation 1978.



Urban, Hugh B., *The Church of Scientology. A History of a New Religion*, Princeton and Oxford: Princeton University Press 2011.

Wallis, Roy, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London & Boston: Routledge & Kegan Paul 1984.

Wessinger, Catherine, "Charismatic Leaders in New Religious Movements", Hammer, Olav & Mikael Rothstein (eds.), *The Cambridge University Press Companion to New Religions*, Cambridge: Cambridge University Press 2012 [under udgivelse].

Winzeler, Robert L. *The Seen and Unseen: Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo*, The Borneo Research Council, USA: Ashley Printing Services, Inc. 1993.

Mikael Rothstein, Ph.d. Associate Professor (lektor), Københavns Universitet. Gæsteprofessor ved Vytautas Magnus University, Kaunas, Litauen.