

Lodjurets historia – om tema och variation i de Nordamerikanska indianernas religioner

av Christer Lindberg

Inledning

Vetenskapen har bara två framkomliga vägar – antingen den reduktionistiska eller den strukturalistiska, menar Claude Lévi-Strauss. Den förstnämnda strävar efter att reducera ett komplext fenomen till ett enklare fenomen på en lägre nivå, alltså förklara en del men inte helheten. Men när vi ställs inför fenomen av sådan komplexitet att de inte kan reduceras till en lägre nivå måste man istället söka förklaringar utifrån dess relationer, med andra ord försöka förstå vilket sorts system de utgör. Talande är att de texter som Lévi-Strauss samlat under rubriken strukturalistisk antropologi huvudsakligen är metodologiska. Enkelt uttryckt studerar han hur ett fenomen eller en händelse är sammansatt, och hur denna enhet har en position i ett större sammanhang av objekt eller händelser. Detta tänkesätt har Claude Lévi-Strauss omsatt i studier av symboliska klassifikationer, rituell praktik och utbyte, samt sociala arrangemang. Varje kultur kan betraktas som en kombination av symboliska system – språk, äktenskapsregler, ekonomiska relationer, konst, vetenskap och religion, skriver Lévi-Strauss. Dessa symboliska system är uttryck för olika aspekter av det sociala och naturvärlden, eller relationer mellan dem. Med andra ord är de översättningar av varandra vilket resulterar i en mängd möjliga relationer mellan olika nivåer. Alla systemen uttrycker aspekter av såväl fysiska som sociala realiteter, men också förhållandet mellan det fysiska och sociala.

Betraktade var för sig förfaller de många indianska *kosmogierna* (skapelseberättelser) och *kosmologierna* (föreställningar om universum) vara självständiga och unika. Men vad Claude Lévi-Strauss visat på ett övertygande sätt är att vi inte får förblindas av den kulturella mångfalden. Den är primärt inte relaterad till gruppernas avfjärrning utan hänger samman med de band som förenar dem. Det öppnar en möjlighet till förståelse om varför de Nordamerikanska indianernas religioner har så mycket gemensamt men samtidigt utgör unika religiösa traditioner där den ena i detalj inte är den andre lik. Min ambition är sålunda att visa relationerna mellan de indianska *kosmovisionerna* (kosmogi och kosmologi sammantaget) såsom tematiska variationer på några få basformer, eller till och med en ursprunglig form.

Förvandlingen

Lévi-Strauss har visat den mytiska relationen mellan sår och utsmyckningar – ett tema som också speglas i den sociala realiteten. "Lodjurets historia" är en myt som handlar om ett skabbigt lodjur som genom ett bastubad förvandlas till en ung vacker man. På den gamla lon uppfattas fläckarna som sårskorpor – på ett yngre djur skulle motsvarande markeringar tjäna som utsmyckningar i pälsen. Förvandlingen från gammal till ung skedde genom svettbadets renande (symboliskt helande) och resulterade i att brist (svält) ersattes med tillgång (överflöd) då den unge mannen visade sig vara en skicklig jägare. Själva inslaget av skepnadsskifte är ett helt centralt inslag i indianernas magiska världsbilder och myten i sina mest utvecklade versioner berättar om helande, renande av kropp och själ, samt avsaknad och tillgång – med andra ord om förhållandet mellan liv och död.

Den form av rituell rening som hade störst utbredning i Nordamerika var svettbadet. Från Kanada i norr och söderut till Mexiko kände man till och brukade svettbadet rituellt. I det etnografiska källmaterialet finns svettbadsceremonier dokumenterade från Nya Englands indianstammar ända tillbaka till 1600-talet. Mytologiskt är det inte främmande att svettbadets uppkomst förläggs mycket tidigt, ibland till och med före människans skapelse. Svettbadsceremonin intog en central position i det religiösa livet. Den var och är inledning till en mängd andra ceremonier, men utgör i sig själv även en fristående ceremoni. Svettbadet utvecklades till en av de viktigaste religiösa ceremonierna hos naskapiindianerna i Labrador (fastlandsdelen av provinsen Newfoundland i östra Kanada). Män och kvinnor svettas för att rena sig andligt, för att få styrka, och för att sätta sig i förbindelse med andevärlden. I det arktiska området renade sig jägaren rituellt i svettbadet innan han begav sig ut på jakt. Miwokindianerna i Yosemite (Kalifornien) använde svettbadet för att ge hjortjägaren starka och snabba fötter. Denna förstärkning av jägarens uthållighet stod förstas i samband med att han genom badet rituellt renade sin kropp.

Utöver allmänt välbefinnande fick svettbadet hos en del indianfolk en medicinsk funktion, som hos creek där det tillsammans med åderlåtning och utsugning var de viktigaste metoderna för botande av sjuka. Reningen kunde även vara en integrerad del av sorgeritualen när en vän eller nära anhörig avlidit. Svettbadet stod för en symbolisk återfödelse och den täta, mörka och oerhört varma hyddan liknades vid Moder Jords sköte. Där inne kunde man be om hälsa och styrka, säkra kärlekslycka eller söka framgång i strid.

I myten om lodjur visar han sig vara den som kontrollerar dimman (den kalla ångan) vilken står i motsatsförhållande till jordugnsens glödhet stenar. Bastun får i berättelsen en medierande position mellan kallt och varmt, mellan natur och kultur. I det etnografiska materialet återkommer denna dualism – shamanerna hos haida ansågs kontrollera de heta källorna. Det var i samma region som shamanerna hos andra stammar behövde iskallt vatten för att kunna driva bort vargandarna. Behovet att driva ut det onda eller orena är ett återkommande tema i den magiska världsbilden som täcker hela spektrumet från renandet av kroppen till exorcism av onda krafter. Dessa renande riter var oftast tidsmässigt korta handlingar men vid speciella tillfällen kunde det röra sig om längre tidsperioder – upp till tio dagar. Man brände salvia, sweet grass, ceder och tobak, åkallade makterna och sjöng de heliga sångerna, fastade eller höll diet. Man avstod från sexuella kontakter. Att rensa kroppen och rena sinnet från det onda var en vanehandling men speciellt viktigt som en förberedelse inför mötet med andekraft eller om man brutit mot något tabu.

Tema och variation

Trots språkliga och övriga kulturella skillnader, geografiska variationer och barriärer, finns det tydliga gemensamma drag i de nordamerikanska indianernas kosmologier. Det mest generella och uppenbara finns i natursynen – deras starka samhörighet med djuren och naturens andeväsen och krafter. Indianernas naturnära levnadssätt har givit växterna och djuren en central roll i deras myter, berättelser, drömmar och visioner. Växtligheten som liknas vid ett klädesplagg eller en filt täcker jordmodern och representerar den drivande kraften i livets cirkel, vitalisering och varaktighet. I landformationerna såg man hennes kroppsdelar som ögon, läppar, skuldror, bröst, fingrar, knän och tår. Ur hennes innandöme och sköte hade djuren en gång vandrat. Allt var skapat för ett syfte och genom att koppla sitt medvetande, sin kropp och själ till den naturliga omgivningen sökte man balans, harmoni och samband. Det var ett förhållande till jorden och hennes skapelser som uttrycktes i bosättningar, arkitektur, konst och musik. Genom ritualen förnyade man och överförde symboliskt naturens själsliga kraft till människan.

Den heliga praktiken, alltså den ceremoniella magin, riktas till andevärlden för att säkra allians och bistånd. Direkt eller indirekt försöker den alltså behärska och kontrollera de krafter som styr livet och människans öde. Miljön är en del av detta kraftfält – den betraktas inte som ett passivt objekt utan är en aktör som skådar, lyssnar och agerar. Naturen är personifierad, har en medvetenhet, emotionell närvaro och är fylld med spirituellt kraft. Den har sålunda makt och möjlighet att straffa människan för bristande respekt. Djuren, fåglarna och insekterna, såväl som träd, stenar och vattendrag är laddat med andekraft, om än i varierad styrka. Indianerna ser sig som mottagare av stärkande och skyddande kraft från andevärlden och vanligen fungerar djuren som förmedlare. Men även materiella objekt som de vapen och fällor som används i jakten, kan genom drömmar och visioner erhålla magiska egenskaper. Denna världsyn gör människan till en integrerad del i stort system där hon befinner sig involverad i ett konstant andligt utbyte med såväl natur som andevärld. Den "övernaturliga" andevärlden har visserligen en annan ordning än den vanliga världen men den är inte separerad eller fristående. Båda existerar parallellt och andevärlden griper in och gör sig till en del av det världsliga – genom oavbruten kommunikation formar de en helhet.

Förbindelsen eller gemenskapen med naturen är således grundläggande i de magiska världsbilderna. Kontakten är dock betingad av mänskligt aktörsskap – naturen och/eller andevärlden delar inte sina helande eller demoniska krafter utan människans aktiva sökande och biträde. Shamanism med dess starka inslag av denna naturdyrkan är ett trossystem som formar en praxisfilosofi genom vilken omvärlden och den egna kulturen skådas. Resultatet är en kulturell religion och en religiös kultur som inte tillåts bli föremål för separation. Med ett kulturekologiskt perspektiv blir det möjligt att fastställa miljöns indirekta påverkan – hur naturen tillhandahåller material för religiösa föreställningar, att myterna förtäljer om världens uppbyggnad och ordning, och i vilken omfattning som rituellt handlande är förbundet med ekonomisk verksamhet. I nästa steg kan vi säga att religiösa strukturer reflekterar sociala strukturer vilka till viss del svarar mot ekologiska förutsättningar, menar religionshistorikern Åke Hultkrantz. Variationen, alltså riktningen från det generellt indianska mot förståelse och förklaring av den enorma kulturella diversiteten, kan i till stor del utforskas via ett kulturekologiskt perspektiv medan det strukturalistiska synsättet börjar i motsatta änden med den kulturspecifika variationen och söker sig mot det generellt indianska.

Kraft och andeväsen

De magiska världsbildernas tolkningsschema framställer universum som ett sammanhängande system av krafter där till synes icke-relaterade element förmår påverka varandra. Kraften (eller krafterna) är extern i förhållande till individen och manifesteras genom att den tar sin boning i ett djur, en sten, ett träd eller i en sjö. En ovanlig form eller någon annan utmärkande egenskap bekräftade kraftens närvaro, till exempel tolkade prärieindianerna en vit buffel som något speciellt heligt. Betydande delar av det religiösa utövandet är privat och öppnar därmed för individuella tolkningar av det "stora mysteriet" som sanktionerades av de religiösa ledarna genom att relateras till stammens kosmologiska uppfattningar.

Föreställningar om ett högsta väsen, eller snarare en osynlig kraftkälla som ger upphov till alla livsformer, är vanliga – *Awonawilona* (zuñi), *Manitou* (algonkintalande folk), *Natoji* (blackfoot), *Nupeeka* (kutenai), *Tipni* (yokut), *Yutir* (inuit), *Wah'Kon-Tah* (osage), *Wakan* (sioux), *Wakonda* (omaha) och *Xqpinini* (mandan), för att nämna några. Mot någon egentlig höggud (*deus otiosus*) svarar inte dessa begrepp, istället bör de uppfattas som kollektiva referenser till det andliga. För arikara var sol, måne, stjärnor, regn, åska, klippor, floder, träd, djur och fåglar de starka makterna, inkorporerade i *Den Stora Heligheten*. För lakota, eller oglalasioux, var *Wakan* universums kraft – det stora mysteriet som kommunicerade med människan via *Akicita Wakan*, eller heliga budbärare. Begreppet *Wakan* är oöversättbart, åtminstone om man i ett ord skall försöka fånga dess totala innebörd av kraft, mäktighet, mystiskt, levande, odödligt, uråldrigt, med mere. *Wakan* och dess många motsvarigheter utmärks inte av en specifik och absolut egenskap – men hos dem alla finner vi en beständig form av predikat. Det är en mytisk-religiös egenskap med vilken det spirituella och heliga särskiljs från det profana.

I denna magiska världsbild säkrar människan personlig kraft genom visioner, andehjälpare och klippristningar. Krafterna finns allestädes närvarande och det mänskliga livet styrs av omen och förebud. En källa från 1600-talets Nya England vittnar om hur stark indianernas tro på det övernaturliga ingripandet var: Varje gång de har jaktlycka, kommer hem med en god fångst av fisk eller får rika skördar tackar de en högre makt. Därmed fann man även förklaringen till svält, missväxt och olyckor i den spirituella närvaron – något eller någon hade vredgat de högre makterna. Drömtydning, anderöster och profetkraft har en total utbredning och genom fasta, utmattning och självtortyr sätter människan sig i förbindelse med andarna i tillstånd av trans, svimning eller plötslig "död". Utmärkande för ritualer och andra former av indiansk religionsutövning är att andligheten baseras på deltagande och mening, producerar starka känslomässiga erfarenheter och försätter sig i en växelverkan med det sociala livet.

Drömmar – inte alla, men de speciella – är människans vanligaste kontakt med det övernaturliga. Utbytet är ömsesidigt: andevärlden tar ofta initiativet till kontakt, direkt genom drömmarna eller indirekt via budbärare (vanligen djur, men ibland i skepnad av ovanliga naturfenomen). Det vakna tillståndet och det sovande är, likt livet och döden, delar av samma

helhet. Den som skådade i framtiden kunde använda drömmen som sitt medium. Dessa omen är dock bara tecken och inte orsaker till framtida skeenden – de måste kopplas till någon form av verkande kraft. Kontakterna med andevärlden gör människan till en mottagare av sociala och kulturella produkter. Dessa gåvor kan vara av allmängiltig karaktär såsom en skyddsande (företrädesvis i djurskepnad) och förhållningsregler för det dagliga livet, eller utgöra viktig information i en specifik situation. Gåvan kan också vara mer konkret eller direkt – instruktioner om hur man skulle samla material till sitt skyddande medicinknyte, och ibland en sång eller dans som visionären skall använda i privat religiöst utövande eller dela med sig till sina stamfränder. Som en teoretisk abstraktion kan vi alltså göra gällande att det finns en kontinuitet i den mytologiska traditionen – människan förvärvar social och kulturell kunskap från andevärlden med djurvärlden som förmedlare. På så sätt blir det *djuren som socialiserar människan* (precis som den mytiske kulturhjälten en gång i tidernas begynnelse skapade kulturen genom sina goda gärningar).

En återkommande uppfattning är att död och sjukdom, ibland även drömmar och visioner, utgör ett temporärt eller definitivt avlägsnande eller transformation av immateriella väsen som förutsätter människans existens. Kulturn kring de döda tar för givet att den bortgångne fortfarande är i behov av mat, kläder och andra ägodelar, åtminstone för den långa färden till de dödas rike. Således nyanseras föreställningen om varande och icke-varande – födelsen blir en återkomst och döden en fortsättning.

Jakt- och krigsmedicin

Låt oss avsluta med att återvända till Lévi-Strauss exempel på relationen mellan sår och prydnader som ett tema med riklig variation i Nordamerika.. Både jakt och krig är aktiviteter som omgärdas av rituella beteenden och tabun, merparten relaterade till den egna kroppen. I de indianska världsbilderna är människokroppen laddad med psykologisk, emotionell, social och filosofisk laddning. Håret var ett viktigt inslag i föreställningsvärlden i synnerhet under livets övergångsskeden, vid födsel, pubertet, äktenskap, död och begravning. Från en besegrad fiende togs troféer, vanligen skalper, men ibland andra kroppsdelar. Jacques Le Moyne de Morgues rapporterade 1564 – i en av de tidigaste skildringarna av Florida – hur “infödingarna” dansade runt med ben, armar och skalper fästade vid långa stänger. Skalpdanser hölls hos de flesta indianfolk i Nordamerika och sedvänjan hade även en stor utbredning i Sydamerika då manlig viril kraft säkras genom skalper, kroppstroféer och övernaturliga gåvor i form av visioner.

Krig och råder var helt grundläggande för prärieindianernas sociala system och minst nio olika typer av krigsmedicin finns observerade från stammar som sioux, cheyenne, arapaho, blackfoot och crow. Det rör sig om amuletter och skyddande dekorationer, djurdelar, växter, kläder, trummor, standar och andra typer av krigsregalia, samt hästamuletter och medicinknyten. Många myter hos de nordliga jägarfolken (cree) handlar om den mänskliga sexualiteten som en metafor för dödandet och ätandet av vilt. Jakt och sexualitet har en gemensam vokabulär där orden för att skjuta och ejakulera är samma, likaså för gevär och penis, krut och sperma. Att kunna visa att kroppen var ärrad symboliserade ära, mod och prestige bland de stora krigsfolken. De vanligt förekommande inslagen i krigsceremonierna i östra Amerika var

fasta, isolering, bruket av örtmediciner, rituell rening och sexuell avhållsamhet. Till detta kom divination och drömtydning, samt krigsdanser som hyllade utförda bragder i strid.

Skepnadsskifte, visionssökande, ett ceremoniellt förhållande till kroppen och krigsmedicin är bara några av de temata på vilka de indianska religiösa traditionerna skapar rikliga variationer. De traditionella indianska religionerna präglades av en tro på andeväsen som yttrade sig i episka traditioner och ledde till kultiska och rituella handlingar. Som sådana är de lika men samtidigt olika – som dialekter av ett och samma religiösa språk.

Lästips

Alvarsson, J-Å. (red)

–1997. *Amerikas indiankulturer*. Kultur i fokus. Uppsala.

Hultkrantz, Å.

–1967. *De Amerikanska Indianernas Religioner*. Svenska Bokförlaget/Bonniers. Stockholm.

Lévi-Strauss, C.

–1962. *Det vilda tänkandet*. Arkiv förlag. Lund 1983.

–1992. *Lodjurets historia*. Norstedts Förlag AB. Stockholm.

Lindberg, C.

–1998. *Den gode och den onde vilden*. Arkiv förlag. Lund.

–2000. “Schamanens vandring i indianland”. *Schamaner: Essäer om religiösa mästare*. Red. Thomas P. Larsson. Bokförlaget Nya Doxa. Falun.

/Författaren är docent i socialantropologi vid Lunds universitet och religionsvetenskap vid Åbo Akademi. Artikeln baseras på en bok om Claude Lévi-Strauss som kommer att publiceras av Arkiv förlag i november 2008 samt en större komparativ studie om de Nordamerikanska indianernas religioner./