

MAGISKT HÅR

Christer Lindberg

Döden som symbol för livet

Arton kvinnor, två och två på led, dansar sakta framåt. I processionen följer sju krigare som tillhör Hundsällskapet. Deras ansikten är svartmålade och i händerna har de trummor och skallror. Kvinnornas ansikten är målade i svart eller rött, någon av dem låter breda streck i omväxlande svart och rött löpa över ansiktet och halsen. De två främsta dansarna är klädda i vita buffelmantlar, den ene av dem bär en vacker fjäderskrud medan den andra har en upprätt örnfjäder i håret - symbolen för krig. I dansen intar kvinnorna mannens sociala roll som krigare och markerar det genom att bära männens kläder och vapen. På långa smala käppar för de med sig de färska skalperna, några av dem bundna intill en död fågel. Skalperna hålls högt upp i luften och med jämna mellanrum skakar man käpparna så att troféernas långa hår seglar i vinden.

Det var i februari 1834 som prins Maximilian av Wied i sällskap med konstnären Karl Bodmer bevittnade minatarreindianernas skalpdans i närheten av Fort Union vid Övre Missouri-floden. Kriget orsakade dem sår och förluster, men de gav också smyckningar och ära. Att kunna visa att kroppen var ärrad symboliserade

ära, mod och prestige bland de stora krigsfolken. 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.] Att kartlägga skalperingens spridningsvägar är näst intill en omöjlig uppgift men i sin avhandling *Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika* (1906) menade Georg Friederici att ursprunget snarare borde sökas i Mexiko än från de irokestalande stammarna uppe i norr. Bruket att skalpera en stupad fiende var mer sporadiskt i Sydamerika men hos exempelvis tobaindianerna i Gran Chaco dansade och gnuggade kvinnorna skalperna mot höfterna - dessa var deras make och älskare. I Mellan- och Sydamerika var det istället vanligt att hela huvudet togs som trofé.

I Kulturens samlingar finns två krympta människohuvuden [så kallade tsantsas] från jivaroindianerna (numera shuar) i Ecuadors regnskogsområden. Accessionskortet anger kort att föremål 58.103 är en [Tzantza, krympt och torkat människohuvud, kort brunsvart hår, h. 10 cm, Ecuador, Jivaro indianerna i övre Moronia.] Motsvarande gäller för 58.104 med undantag av att håret anges som långt och gråsprängt samt att höjden är nio centimeter. Övrig dokumentation visar att Kulturen fått troféerna som en gåva 1965 av disponent Carl-Erik Borgenstierna i Helsingborg. Denne hade i sin tur fått dem av den danska konsuln i Quito 1928.

Blodshämnden var speciell för jivaros och ganska sällsynt förekommande i övriga Sydamerika, skriver den samtida antropologen och religionssociologen Rafael Karsten som företog åtskilliga forskningsresor till Ecuador. Häxerianklagelser var den vanligaste orsaken till krigen och familjefejderna, konstaterar han, men är samtidigt medveten om att européernas närvaro påverkade stammarnas traditionella krigföring. Det hände ofta att jivaroindianerna bytte bort sina troféer mot nybyggarnas winchestergevär.

Magiska världsbilder

Trots stora språkliga och kulturella skillnader, geografiska variationer och barriärer, kan man hos de många skilda indianfolken finna vissa återkommande religiösa temata. Det mest generella och uppenbara står att finna i en delad natursyn. Människans relation till naturen strävade efter balans och harmoni, något som fick uttryck i bosättningsmönster, arkitektur, myter, konst och musik. Distinktionen mellan människan och hennes externa värld förnekades förstås inte i verkligheten men den blev irrelevant i de religiösa sammanhangen - där fördes människor, djur och växter samman och existerade på samma nivå i ett enda stort samhälle - *Livets Samhälle*.

De magiska världsbilderna tjänar som beskrivande modeller av verkligheten men utgör även normativa modeller för verkligheten - de är förklarande, gör sammanhangen begripliga samtidigt som de motiverar handlande. Kunskapens intellektuella aspekt - registrerandet av beteenden hos djur och kännedomen om hur växter kan användas - är oupplösligt förenad med den affektiva aspekten, alltså beroendet, respekten och behovet att föra en dialog med naturen. Det existerar en dynamisk förbindelse mellan människa och natur präglad av givande och tagande. Relationen är förstås inte enbart harmonisk - det råder en kamp mellan människa och djur om resurser men den sker på ett respektfullt sätt.

Växtligheten beskrivs som Jordmoderns kläder eller filt, alternativt hennes långa hår. Djuren är visa och vissa av dem tjänar som förmedlare mellan människan och andarnas värld. I både Nord- och Sydamerika återkommer kosmologiska uppfattningar om att djur och växter är personer som lever i samhällen, och att dessa naturens varelser har sociala relationer med människorna i enlighet med

släktskapssystemets strikta regler för socialt beteende.

Själsliv, och på sina håll reinkarnationsföreställningar, placerar djuren konceptionellt likvärdigt med den mänskliga varelsen. Människan kan efter döden ta plats i ett djur, men vi finner också det omvända - att delar av naturen härstammar från människan. Liv uppfattas som flöden vilka korsar och griper in i varandra. Winnebagoindianerna berättar om pojken med det gula håret, hopi om en pojke som kallas Moing'iima. Dessa är pojkar vars kroppar har förvandlats till majs, och vi finner direkta motsvarigheter hos flera indianfolk i centrala Mexiko. Återkommande i den amerindienska mytologin är berättelserna om kvinnor som genom att skrapa på sin kropp ger människan majs, maniok eller bönor. Båda riktningar - att människan fortlever som natur, alternativt ger upphov till natur - befäster relationen.

Tron på att allting har liv - det organiska såväl som det oorganiska - och att en levande verksam kraft manifesteras genom naturen var och är central i alla indianska religioner. Dessa magiska världsbilders tolkningsschema framställer universum som ett sammanhängande system av krafter där till synes icke-relaterade element förmår påverka varandra. Krafterna kan vara hjälpande eller förgörande - men framför allt är de farliga. De står utanför individen och manifesteras genom att de tar sin boning i till exempel ett djur, en sten, ett träd eller i en sjö. Kraften/krafterna har sällan en bestämd och konkret form, har tillika en obestämd lokalitet (kan finnas överallt) och uppträder spontant eller via åkallan. Denna opersonliga kraft är direkt eller indirekt livsformernas källa, den generativa potensen. Diskussionen om huruvida man skall betrakta kraften som något abstrakt eller konkret, som substans eller process, som symbolisk eller som en slags osynlig essens är följaktligen inte okomplicerad.

Indianen söker genom sång, dans, bön, drömmar, visioner, fasta, och självtortyr kontakt med andarna. 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). Andarna finns allstädes närvarande och det mänskliga livet styrs av omen och förebud. De basala trosföreställningarna handlar om kampen mellan goda och onda (osynliga) krafter, magisk makt, andar, själar, monster, häxor, skepnadsskiften och transformationer, samt att naturen är medveten om vad människor säger och gör. Genom ritualen förnyade man och överförde symboliskt naturens själsliga kraft till människan.

Ett återkommande inslag i diskussionerna kring den indianske schamanen har varit dennes roll som medium - sökandet efter och förvärvandet av övernaturlig hjälp är kanske det allra mest centrala temat i de indianska religionerna. Kraften kommer utifrån, företrädesvis via kanaler - cirkeln inom vilken ceremoniella danser äger rum är ett typiskt exempel, sandmålningar och hållristningar andra. Navahoindeanernas sandmålningar har ibland beskrivits som "ceremoniella membran" vilka absorberar kraften från de avbildade heliga varelserna och sedan överför den till patienten som sitter ovanpå dem.

Med tillgång till andehjälpare och övernaturliga medel är schamanen och häxan/trollkarlen, precis som andarna i allmänhet, inte bundna till en plats eller skepnad. De kan vara på flera platser samtidigt och växla mellan ett djurs och en människas skepnad. Deras besvärjelser och förbannelser kan verka på avstånd. Det finns två huvudsakliga principer för magisk verkan. Först vad Sir James Frazer betecknade som den kontagiösa principen eller beröringsprincipen - tron att det är möjligt att påverka något eller någon om man har tillgång till exempelvis hår, blod eller urin från vederbörande. Sedan den homeopatiska principen eller likhetsprincipen ¶ att kunna påverka och kontrollera någon eller något genom en avbildning eller härmande representation. Ord- och bildmagi är centralt i de magiska världsbilderna.

Heliga ting

Tsantsan är ett objekt som under den ceremoniella perioden är laddat med övernaturlig kraft. Merparten av alla rituella objekt ansågs säkra kommunikation med andarna eller, mera ovanligt, med de döda. Visselpipor och skallror var instrument vars ljud demonstrerade andarnas närvaro medan rombus eller vinare är ett medicinalinstrument med stor utbredning. Den användes som regel till att fånga in vilsekomna själar.

Djurmasker, transformationsmasker, abstrakta och "surrealistiska" masker är symboliska, inte på grund av vad de döljer, utan av vad de presenterar - den spirituella realiteten. Maskerna kan därför aldrig "översättas" eller "avkodifieras" då deras meningsbetydelse är oseparatorbart från vad som de förmår göra närvarande. Dessa masker kan förvisso vara en representation men det primära är ändå att *uttrycka relationen* till ett andeväsen. De religiösa objekten och myterna står således varandra nära - i dem uttrycks sammanhangen, relationerna och beroendena.

Fetischer och amuletter utgjorde en materialisering av styrka och makt - amuletten (talismanen) fungerade som en "sköld" gentemot onda krafter och/eller bringade lycka medan fetischen ansågs ha ett eget liv eller vara boningsplatsen för en ande. Fetischen krävde stor omsorg: som en levande ande behövde den "försörjas" eller "matas" i någon mening, vanligen skedde det genom böner eller offer. Fader Alonso de Benavides rapporterade (1634) att pueblofolken (tewas) vid övre Rio Grande offrade majs till de fiendeskalper man tagit.

Medicinknyten kunde ha kraften att bota sjuka, locka till sig bytet, säkra skördar eller framgång i krig samt fungera som kärleksmagi. Många medicinknyten behandlades som fetischer. De hade namn, liv, själ och medvetande. Man matade dem regelbundet med heliga offergåvor. I en dröm eller vision fick man kännedom om vad som skulle samlas i påsen såsom ben, tänder, rötter, stenar, fjädrar, hår,

djurskinn, pärlor och mejslade träbitar. Dessa medicinpåsar kunde även innehålla skallar, skalper, pipor och tobak. De flesta bylten var en personlig egendom och begravdes med ägaren, men några av dem var så starka att deras kraft tjänade ett religiöst sällskap, klanen, eller ibland till och med hela folket.

Kropp och själ(ar)

Mycket av de magiska praktikerna kretsade kring kroppen - håret och naglarna som växer på den, urin, exkrement, sperma och svett som kommer från den, och de spår (exempelvis fotspår) den lämnar. Menstruationsblod uppfattades som orent och farligt och sexuell avhållsamhet var vanligt inför jakt och krig. Kraften eller krafterna uppfattades i allmänhet som penetrerande - kommande utifrån och med förmågan att direkt eller indirekt tränga in i en människa. Överföringsmekanismerna var många men principen kan illustreras med hjälp av mandanindianernas *O-kee-pa*-ceremoni där kraft i materiella objekt överfördes till en kvinna genom att hon gned dem mot bröst och underliv. Denna kraft fördes sedan vidare till unga män genom rituella samlag.

Sjukdomsorsaker spåras genom att schamanen eller medicinmannen kommunicerar med sina hjälppandar - sjukdom, bot och hälsa ingår i ett kosmiskt sammanhang och magin är en kunskapsteori med teoretiska och praktiska resultat. Bruket att suga ut ett objekt ur den sjukes kropp (ofta en pilspets eller något dylikt) återfinns nästan överallt. Helandet kan inte separeras från de religiösa föreställningarna - en ganska typisk procedur för botande av sjukdom omfattande intag av örtmedicin och sjungandet av medicinsånger. Förfarandet följer ett fastställt mönster, t.ex. var, hur och i vilken ordning örterna skall samlas in.

Där svettbadet förekom stod det för en symbolisk återfödelse - den täta, mörka och oerhört varma svetthyddan liknades vid Moder Jords sköte, hennes livmoder. Ibland gavs svettbadet en explicit helande funktion, som hos creekindianerna där det tillsammans med åderlåtning och utsugning var de viktigaste formerna för botande av sjuka. I samband med de stora majsceremonier som markerade det nya året använde sig åkerbrukarna i den amerikanska södern av en svart brygd som rensade kroppen genom häftiga uppkastningar. Bland de tidiga illustrationerna från Nordamerika (Florida) har vi ett kopparstick av Theodore De Bry som avbildar timucuaindianer i färd med att konsumera drycken som serveras i stora snäckskal.

Det vakna tillståndet och det sovande är, likt livet och döden, delar av samma helhet. Drömmarna gav mannen eller kvinnan, pojken eller flickan, kunskap om sig själva - för det var i drömsynen som "själen" visade sig. En förekommande uppfattning är att död och sjukdom, ibland även drömmar och visioner, utgör en temporär eller definitiv förlust av immateriella väsen som förutsätter människans existens. De flesta indianfolk hade såpass komplexa föreställningar om självet att dessa är svåra att översätta med det europeiska själsbegreppet. Vanligt var att man skilde mellan kroppssjäl och frisjäl. Kroppssjälen kunde i sin tur delas in i livssjäl och egosjäl medan frisjälen var den som vandrade vidare till de dödas land. Kulten 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.

Skalpering och huvudtroféer handlade inte om utlopp för något extremt hämndbegär som många äldre skildringar gjorde gällande. Istället var det fråga om liv och fruktbarhet. Skalpen eller huvudet gav prestige, ära och berömmelse och symboliserade materiellt välstånd, nya segrar över fienden och ett långt liv. Att ta trofén var också ett sätt att göra den döde oförmögen att komma tillbaka och skada sin baneman. Håret var förknippat med en mängd religiösa föreställningar, i

synnerhet i samband med livets övergångsskeden såsom vid födsel, pubertet, äktenskap, död och begravning.

Hår är en universell symbol för könsorgan och fruktbarhet. Som teoretiska kategorier står långt hår för den vilda och oreglerade sexualiteten medan kortklippt hår symboliserar den begränsade och kontrollerade sexualitet - en spänning mellan natur och kultur där det rakade huvudet markerar celibatet. För att rituellt uttrycka saknad och förlust skär den sörjande av sig håret medan att ta en stupad fiendes hår står för en symbolisk kastrering. Med håret har man fångat den totala individen, dennes själ eller personliga kraft. Den krigare som tagit tsantsan är huvudets härskare.

Spekulativt - men synnerligen intressant - är det att relatera dylika föreställningar om lemlästandet av en fiendes kropp till schamanistiska *upplevelser* av kroppsligt sönderfall. Förhållandevis vanliga är berättelser om hur schamannovisen i sitt visionssökande känner att hans kropp slits i stycken inför det första mötet med andehjälparna. Det är en av de prövningar - skräcken inför döden - som han måste klara för att vinna inträde i det okändas rum.

Som härskare över det avhuggna hade krigaren regelbunden kontakt med den dödes själ som hade sitt fäste i tsantsans hår. Den stupade fiendens själ hade blivit hans slav och var tvungen att dela med sig av sin livskraft. Genom drömmarna hade de båda regelbunden kraft ända tills krigaren i speciell ceremoni symboliskt konsumerade huvudet. Den stora tsantsafesten som pågick under flera dagar bestod av fasta, ceremoniell rening (att rituellt tvätta av sig den dödes blod) samt att publikt dansa med troféen hängande runt halsen. Krigaren hade också fört med sig huvudet ut i maniokodlingarna där tsantsan likt en fallos befruktade jorden och säkrade nya skördar.

En stolt krigare kunde kvittera ut ett fint winchestergevär för ett huvud som redan var "uppätet" och där började tsantsans resa från Ecuadors djunglar till

Quito, vidare till Köpenhamn, över sundet och till Kulturens magasin i Lund. Men det är en annan historia.

Litteraturförteckning

Bierhorst, J.

1994. *The Way of the Earth: Native America and the Environment*. William Morrow and Company, Inc. New York.

Cassirer, E.

1944. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale University Press. New Haven.

Descola, P.

1997. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. Flamingo. London 1997.

Descola, P. & Pálsson, G. (eds)

1996. *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Routledge. London and New York.

Frazer, J.

1922. *The Golden Bough*. Wordsworth Reference. Ware 1994.

Friederici, G.

1906. *Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika*. Druck von Friedrich Vieweg und Sohn. Braunschweig.

Hultkrantz, Å.

1953. *Conceptions of the Soul Among North American Indians: A Study in Religious Ethnology*. The Ethnographical Museum of Sweden. Stockholm.

1987. *Native Religions of North America: The Power of Visions and Fertility*. Harper & Row, Publishers. San Francisco.

1992. *Shamanic Healing and Ritual Drama: Health and Medicine in Native North American Religious Traditions*. Crossroad. New York.

Karsten, R.

1920. *Bland indianer i Ekvadors urskogar: Tre års resor och forskningar*. Söderström & Co förlagsaktiebolag. Helsingfors.

1935. *The Head-Hunters of Western Amazonas*. *Societas Scientiarum Fennica*. Helsingfors.

Lévi-Strauss, C.

1955. *Tristes Tropiques*. Atheneum. New York 1984.

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

Lévy-Bruhl, L.

1910. *How Natives Think*. Princeton University Press. Princeton 1985.

1923. *Primitive Mentality*. George Allen & Unwin Ltd. London.

Lindberg, C.

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

1999. "Indianer på museum eller hur vi möter det annorlunda". *Tvärsnitt*, No 4.

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

Lyon, W. S.

1996. *Encyclopedia of Native American Healing*. ABC-Clio, Inc. Santa Barbara.

1998. *Encyclopedia of Native American Shamanism: Sacred Ceremonies of North America*. ABC-Clio, Inc. Santa Barbara.

Maximilian, A. zu Wied

1843. *Travels in the Interior of North America, 1832-1834*. Vol XXII-XXIV of Early Western Travels 1748-1846, edited by Reuben Gold Thwaites. The Arthur H. Clark Company. Cleveland 1906.

Rogers, S. I.

1982. *The Shaman: His Symbols and His Healing Power*. Charles C. Thomas Publishers. Springfield.

Wachtmeister, A.

1957. *Själavandringsföreställningar hos Nordamerikas indianer*. Natur och Kultur. Stockholm.