

# SCHAMANENS VANDRING I INDIANLAND

Christer Lindberg

*Jag kunde inte sova på grund av oljudet. Därför svepte jag en filt runt kroppen och begav mig ut i skogen, till platsen för deras nattorgie. Jag kröp samman intill medicinhyddan för att överblicka vad som pågick. Det hela upphörde omedelbart och medicinmannen ropade att det fanns en vit man närvarande. Hur det kunde vara möjligt förstår jag inte – det var kolmörkt och mannen var instängd i ett litet tält utan något synligt titthål.*

## Inledning

Händelsen utspelades i saulteaux-indianernas land 1848 och mannen som gjorde anteckningen var konstnären Paul Kane. Minuterna innan Kane kom fram till platsen hade tältpålarna skakat våldsamt och tältduken lysts upp av kraftiga ljusstrålar samtidigt som vilda skrik blandats med ljudet från en skallra. Det skakande tältet! Kane försökte övertyga sina läsare om vilka farliga krafter som var i omlopp genom att berätta om en kanadensare som sedan han smygtittat under tältduken aldrig återvunnit sina sinnens fulla bruk.<sup>1</sup>

Likt Kane häpnade indianagenten Henry Rowe Schoolcraft när han för första gången konfronterades med chippewaindianernas ”förunderliga vidskepelse”. Samma förvåning sattes på pränt av armékaptenen John Gregory Bourke när denne förstod att apachespejare kunde ”se och lokalisera” fienden i en dans runt lägerelden. ”Botgöring, självkontroll och demonstration av mod” var de uttryck som pälshandlaren Alexander Henry tog till när han 1806 skulle redogöra för

---

<sup>1</sup> Kane, *Wanderings of an Artist Among the Indians of North America*, sid 311-312.

”Big Bellies, Mandanes och Saulteurs” visionssökande vilket innebar att en naken ung man i ensamhet sökte sig till en högt belägen kulle där han utan mat, vatten och sömn tillbringade flera dygn. Hans enda medhavda utrustning utgjordes av en bågsträng med vars hjälp han sågade av ett finger på ena handen. När ynglingen till sist, vacklande av utmattning och blodförlust, staplade tillbaka in i indianbyn fortsatte självtortyren – med sylar instuckna i rygg eller skuldror fästes buffelkranier vid hans kropp. Dessa släpade han, varv efter varv, runt byn – lika många gånger som det antal dygn hans avskildhet varat. Enligt den förfärade Henry kunde det röra sig om en veckas plågoperiod med sju varvs påföljd.<sup>2</sup> Söker vi oss ännu längre tillbaka i litteraturen – till jesuiternas rapporter från 1600-talets Nya Frankrike (Canada) – återkommer ständigt noteringar om seanser ledda av s.k. magiker, trollkarlar, klärvoajanter, gycklare eller bedragare. Från dessa tidiga franska källor överfördes uttrycket *médecin* (i betydelsen kraftladdat) vilket senare blev till medicinman i de engelskspråkiga. Utöver begrepp som schaman och medicinman råkar man även på termerna präst och divinatör (rituell spåman som utröner gudarnas vilja) i facklitteraturen.

Den uppriktiga förvåning som Kane, Schoolcraft, Bourke, Henry och många andra tidiga skildrare uttryckte kan inte enbart bortförklaras som en kulturkrock präglad av västerländsk etnocentrism. Vart än vi gör nedslag i det etnografiska materialet om Amerikas indianer finns det indikationer på ett handlande och tänkande som på ett fundamentalt sätt skiljer sig från cartesiansk



Andeväsen. Apache.  
Efter Bourke.

rationalism och en mekanistisk världsbild. ”Det vilda tänkandet” blev en problemställning som formulerades redan under 1700-talet och som sedan dess återkommit med jämna mellanrum – hos Joseph-François Lafitau, Sir James Frazer, Sigmund Freud, Lucien Lévy-Bruhl, Paul Radin och Claude Lévi-Strauss, m.fl. Tidiga antaganden om outvecklade religioner och kunskapsbrist har efterhand bemötts med en rad framställningar där den indianska ”filosofin” inte bara ansetts vara insiktsfull, utan även fullt logisk utifrån den västerländska vetenskapens måttstock. Några enstaka försök till att kringgå den ”objektiva” logiken har mottagits med oförstående och stämplat som misslyckade, ovetenskapliga och/eller etnocentriska. Det väcker synnerligen starka känslomässiga reaktioner när någon försöker uttrycka att allt mänskligt tänkande inte söker samma särskiljande mellan

---

<sup>2</sup> Henry & Thompson, *Manuscript Journals of Alexander Henry and David Thompson, 1799-1814*, Vol 1, sid 364-365.

”fantasi” och ”verklighet”, eller ”sant” och ”icke sant”, som vårt eget västerländska – något som språkforskaren Benjamin Whorf och, inte minst, filosofen Lucien Lévy-Bruhl bittert fick erfara när de försökte säga att det indianska tänkandet var ”annorlunda orienterat”. Men det är trots allt utifrån denna utgångspunkt som en förståelse av de indianska religionerna måste söka sig vidare för att i slutänden undvika att antingen framställa den Andre som undermålig i rationalitetshänseende eller inbäddad i någon romantisk mystik som den moderna västerländska människan kan härma för att bryta sin egen alienation. Den vetenskapliga förklaringsmodellen måste inbegripa att ett samhälle kan vara underställt en högre (religiös) ordning och har ett icke strikt intellektuellt förhållningssätt till denna universums ordning, utan snarare ett som är baserat på deltagande. Jag avser därför att referera till indianska religioner som former av andlighet och – om nu uttrycket tillåts – magiska världsbilder. Därmed markerar jag att det fenomen som möjligen kan betecknas ”schamanism” återfinns i traditionella indianska religioner, såväl som i de nativistiska rörelser som följde i kolonialismens kölvatten. Diskussionen kommer dock att begränsas till de nordamerikanska indianerna.

Detta bidrag avser i det följande att anlägga ett komparativt perspektiv för att relatera arkaiska former av schamanism till kulturell och religiös förändring, dvs. transformationer genom evolutionära processer, spridning eller diffusion samt avsiktliga förändringssträvanden i form av sociala och religiösa rörelser. Av detta följer givetvis inte något antagande om att schamanism utgör ett universellt fenomen eller nödvändigtvis bör studeras som sådant. Utgångspunkten är istället att diskussionerna bör koncentreras till geografiskt sammanhängande regioner. Varje indiansk folkgrupp (stam) utgör förvisso en särpräglad enhet med sitt eget språk, sin egen historia, sina religiösa institutioner, traditioner, praktiker och trosföreställningar men samtidigt måste man vara öppen för att de indianska religionsformerna är närstående varandra och uttrycker variationer på besläktade föreställningar. I några fall finns det ett direkt historiskt samband mellan två folkgrupper som efter det att de splittrats har modifierat och anpassat sina respektive kulturformer, något som den danske etnografen Kaj Birket-Smith argumenterade för när han härledde en ”snöskokultur” i skogsbältet och en ”snöjägarkultur” i kustzonerna till en gemensam arktisk ”isjägarkultur”.<sup>3</sup> Det är dock sällan som likheter kan härledas till den här typen av absoluta samband. Analyser av de amerikanska indianernas religioner måste ta hänsyn till oberoende

---

<sup>3</sup> Birket-Smith, ”Eskimo Cultures and their Bearing upon the Prehistoric Cultures of North America and Eurasia”.

utveckling såväl som kontakt och spridning samt anpassningsmekanismer.

## **Begreppsinventering och klarlägganden**

Möjligheten till formulering av en definitiv definition av termen schaman – inte så snäv att den blir låst i tid och rum hos tunguserna (evenk) i Sibirien och inte så vid att den tappar sin betydelse – har sedan länge gått förlorad. Det skulle kräva en rigid åtskillnad mellan definierande och tillfälliga egenskaper som inte längre är möjlig sedan ämnet har skärskådats på vitt skilda sätt av religionsvetare, antropologer, psykologer, sociologer, historiker och medicinare. Inget försök till en genomgång av den utdragna debatten om schamanismen kan heller undgå att uppmärksamma den skiljelinje som stått att finna mellan ”sovjetiska” och västerländska forskartraditioner.<sup>4</sup> Tilläggas skall att begreppet schaman fått en allt större spridning i allmänt språkbruk, inte minst genom New Age-rörelsens popularisering och mystifiering av ämnet.

Den av Mircea Eliade länge vägledande bestämningen av schamanism som en arkaisk ritualteknik förbunden med ett universellt kosmologiskt systemtänkande och trancetillstånd tillbakavisas numera från allt fler håll. Men sökandet bort från extasteknik i riktning mot funktionella resonemang riskerar att hamna i en ny återvändsgränd. Schamaner kan vara ”manliga eller kvinnliga, gamla eller unga, sympatiska eller tyranniska, starka eller svaga, och orienterade mot goda (vita) eller onda (svarta) krafter”. De är med andra ord mer än summan av sina funktioner.<sup>5</sup>

I diskussionens centrum står de personer som skapar kontakt med en dold verklighet – andra existenssfärer – ur vilken bistånd och kraft hämtas. I vissa sammanhang har man betonat förekomsten av ett annorlunda tänkande som är lateralt eller bildorienterat till sin karaktär och accepterar flera sanningar och/eller flera utfall i en given situation. Schamanen är ett medium som skapar kontroll över människans värld genom sina hjälppandar. Han eller hon beskrivs ofta som en andaresenär i trancetillstånd, som en helare eller psykoterapeut. Traditionen är visionär, tekniken

---

<sup>4</sup> Balzer för en utförlig diskussion i *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*.

<sup>5</sup>Ibid, sid ix.

är att använda trumman och sången som ett medel för att uppnå trance. Sammantaget gör detta, enligt en rad forskare, schamanen till en liminal person i samhället där t.o.m. neurotiska anlag och schizofreni framställts som definierande egenskaper.<sup>6</sup>

Exempel på andra tillskrivningar är att schamanen med sina krafter kan bota de sjuka likväl som bringa sjukdom till de friska. Personen ifråga innehar positionen som andlig ledare och helig politiker, såväl som siare och profet. (Vi kan jämföra detta med karakteriseringen av schamanen som en liminal person vars inflytande i samhället enbart härrör från fruktan för hans krafter.) Draman utspelas och historier och myter berättas med schamanen i centrum. Andra omskrivna funktioner är ledarskapet för jägarna, förmågan att säkra jaktbyte och hantera de dödas själar. Någon gång har till och med benämningen offerpräst ingått i tillskrivningen. Exempel på grupp- och klanschamanism har förts fram för att knyta fenomenet till rolltagande och status medan, å andra sidan, annan etnografi indikerat att schamanism bör tillämpas på de föreställningar och riter som koncentreras till schamanens person och verksamhet.

Överfört till en diskussion om indiansk andlighet möter applicerandet av dessa kriterier en mängd problem. Frammanandet av ett förändrat medvetandetillstånd (trance, extas) behöver nödvändigtvis inte ske genom trumsuggestion. Vanligt förekommande i Nordamerika är t.ex. fasta, isolering och självtortyr (droger har en mycket begränsad utbredning). Föreställningen om själsresor saknas i många av de områden där schamanism diskuteras. Graden av trance eller extas står att finna i ett vitt spektrum som täcker allt ifrån djuptrance till lätt trance och besatthet. Hur skall man förhålla sig till de fall där ett förändrat medvetandetillstånd uppnås genom intagande av narkotiska preparat – bör det klassificeras som en icke ren, äkta eller ursprunglig schamanism? (Uttrycket ”pseudo-schaman” har faktiskt använts!) Som synes möter vi problem i fastställandet av såväl essens som instrument.

Variationen i det etnografiska materialet återkommer i frågan om hur schamanen förvärvar sina krafter och kunskaper. Att det är andarna som gör valet står som självklart för många folk – men det är inte heller ovanligt är att de speciella krafterna anses gå i arv. På sina håll undervisas ynglingar av en äldre lärare och initieras formellt när ”utbildningen” anses fullbordad. En utvidgad variant av detta är att schamanerna inbördes rankas i en prestigeskala som baseras

---

<sup>6</sup> Géza Róheim menade att medicinmannen eller schamanen är en neurotiker, eller åtminstone att dennes konst baseras på samma mekanismer som ligger till grund för neuroser eller psykos. Róheim citerad i Campbell, *The Hero With a Thousand Faces*, sid 100.

på erkännande från konkurrerande mästare. Från haida på Nordvästkusten rapporteras kombinationen av lärotid, visionssökande och avskildhet. Novisen sägs dessutom ha tvingats till att äta människokött i forna tider.<sup>7</sup>

Sett utifrån ett brett historiskt-fenomenologiskt perspektiv har religionshistorikern Åke Hultkrantz ställt ”arktisk schamanism” mot ”generell schamanism”. På så sätt urskiljs den intensiva schamanism som återfinns hos inuit- och Nordvästkustbefolkningarna. Denna typ av schamanism har direkt förbindelse till de arktiska områdena väster om Berings Sund vilket inte den generella formen har. Däremot får den arktiska schamanismen betraktas som fundament för den mera generella, menar Hultkrantz.<sup>8</sup> Typifieringen av religionsformer, som alternativ till ett historiskt avgränsande av religioner, förmår ta hänsyn till kombinationen av diffusions- och evolutionsprocesser (spridning respektive oberoende uppkomst av religiösa föreställningar). Med ett kulturekologiskt perspektiv blir det dessutom 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 Hultkrantz.<sup>9</sup>

Som vi skall se längre fram kan hypotesen om utbredningen av en arkaisk jägarreligion – schamanistisk till sin karaktär – söka visst stöd i det arkeologiska materialet från Nordamerika. Typologiseringen av arktisk kontra generell schamanism är förenlig med denna utgångspunkt såväl med de många diskussioner som försökt definiera schamanism i termer av upplevelse, psyke, praktiker och/eller tekniker. Mätt utifrån en sibirisk grunddefinition kan vi då konstatera att det finns starka och svaga zoner av schamanism i Amerika.

Tillämpningen av termerna medicinman och schaman på det amerikanska materialet kan ofta förklaras som jargong snarare än vetenskaplig precision även om den senare framställs som en neutral forskarterm.<sup>10</sup> I litteraturen har de ofta blivit synonyma och alltför sällan avgränsade från varandra eller relaterade till det studerade folkets egna begrepp. Dikotomin

---

<sup>7</sup> Lillard, *Warriors of the North Pacific*, sid 164-165.

<sup>8</sup> Hultkrantz, ”Spirit Lodge, a North American Shamanistic Séance”, sid 35.

<sup>9</sup> Hultkrantz, ”Types of Religion in the Arctic Hunting Cultures”, sid 273-281.

<sup>10</sup> Klass, *Ordered Universes*, sid 65 och 72.

mellan karismatisk medicinman och präst är inte heller absolut – en och samma person kan både vara präst och medicinman.<sup>11</sup> För Eliade ligger skillnaden (även om den inte är absolut) i det att schamanen har en direkt erfarenhet av det övernaturliga medan prästen praktiserar en kunskap om detsamma.<sup>12</sup> I sitt översiktsarbete om Nordamerikas indianer följer Harold E. Driver i stort samma uppdelning – schamanen och medicinmannen hämtar kraften direkt medan prästen använder sig av ritualer och böner. Ett annat sätt att framhäva skillnader på är att åberopa prästens underordnande ställning – endera genom överordnade präster eller via de trossatser som institutionaliserats av tidigare utövare. Den externa auktoriteten förhindrar fria återtolkningar och modifieringar av ceremonier samt tillbakavisar sökandet av individuell vägledning från högre makt.<sup>13</sup>

Som det tydligt framgår av det etnografiska materialet gäcker den flexibla andligheten åter dessa försök till ordning och rena kategorier. I samma ögonblick som Eliade tillskriver prästerna ”praktiserandet av kunskap” tvingas han medge att många schamaner går i lära hos mästare.<sup>14</sup> *Soldansen* och många andra indianska ceremonier följer myter och tradition och leds av heliga funktionärer (som dessutom utför offerceremonier) utan att vi därmed kan tala om prästerligt ämbete. Omvänt kunde man hos aztekerna finna ett hierarkiskt organiserat prästerskap som omgavs av en icke-institutionaliserad religiös utövning, dvs. schamaner och divinatörer.<sup>15</sup> Hos creekindianerna finns det anledning att tala om flera klasser av medicinmän – ”kännare” som stod för utsagor om framtiden samt diagnosticerade sjukdomar, de ”lärda” som genomgått en formell skolning och ”specialister” som t.ex. kontrollerade vädret. Utöver dessa mera kontrollerade former gav creekreligionen utrymme för det icke-kontrollerade i skepnad av häxor och trollkarlar.<sup>16</sup>

Denna antologis övergripande syfte är att klargöra begreppsproblematiken och de ofta inkonsekventa användningarna av benämningarna schaman och schamanism. Kort sagt, när

---

<sup>11</sup> Hultkrantz, *The Attraction of Peyote*, sid 137.

<sup>12</sup> Eliade, *Shamanism*, sid 298.

<sup>13</sup> Klass, *Ordered Universes*, sid 66-67.

<sup>14</sup> Eliade, *Shamanism*, sid 298.

<sup>15</sup> Driver, *Indians of North America*, sid 403.

<sup>16</sup> *Ibid*, sid 416.

upphör schamanism att vara just schamanism? Att precisera ett begrepp är emellertid inte tillräckligt – vår uppgift blir i förlängningen att söka förklaringar till uppkomsten av den stora variation som står att finna i det etnografiska materialet. Det är denna målsättning som gör att jag framöver kommer att föra diskussionen utifrån en öppen och minimal definition: *schamanism är en strävan att förbinda andars och gudars krafter med den mänskliga världen via kontrollerade tillstånd av förändrat medvetande (extas eller trance)*. En annan möjlighet skulle vara att föra begreppet schamanism så nära sitt ursprung som möjligt, dvs. att utgå ifrån vad som utmärker sibirisk schamanism i allmänhet och tungusernas i synnerhet. En sådan snäv definition är och förblir låst till termens ursprung, förmedlar möjligen djupa insikter om tungusiska praktiker men motarbetar varje försök till generella studier. Detta alternativ framstår som både felriktat och som ett rent uteslutande av komparativa perspektiv och därmed sökandet efter kausala samband. Vad jag istället väljer är att betona fenomenets allmänna och centrala drag – alltså de som kan observeras långt utanför tungusfolkets miljö. Definitionen ovan fokuserar förbindelsen av andarnas värld med människornas värld genom någon form av mediering. Som en synnerligen generös definition riskerar den kritik för att vara så pass vag att alla former av andliga praktiker kan omslutas och det är en risk som man får vara benägen att ta – åtminstone tills det att fenomenet har blivit grundligt undersökt.

Argumentet för att använda en maximalt öppen (vid) definition av schamanism är alltså att den öppnar möjligheten för komparativa studier av förändring och anpassning av religiösa föreställningar. Vi kan bilda oss en uppfattning om i vilka sammanhang som schamanism utgör ett dominant religionsuttryck och var den framstår som underordnad och ingående med andra religiösa praktiker. Den utesluter varken vaga bestämningar som ”inslag av schamanism” eller hypotesen om en schamanism utan schamaner. Det är en definition som är förenlig med holistiska och magiska världsbilder. Dessutom är den i all sin enkelhet rimlig mot bakgrunden av en begreppsförvirring som härskat under mer än ett sekel.

## **Schamanens vandring**



Ett tidigt försök att diskutera schamanism i Nordamerika som ett enhetligt komplex gjordes av Roland Dixon i artikeln "Some Aspects of the American Shaman" (1908). Det väsentligaste i Dixons bidrag är (den indirekta) utmaningen av uppfattningen om att varje analys av schamanism måste vägledas av den Sibiriska idealtypen enbart för att termen är hämtad därifrån. En av flera viktiga slutsatser var att den schamanistiska "resan" som är grundläggande i nordöstra Sibirien är ovanlig i de indianska föreställningarna.<sup>17</sup>

Sydamerikaspecialisten Wilhelm Schmidt var förmodligen den förste som betraktade hela den amerindianska civilisationen – från Yukon till Tierra del Fuego – som en utlöpare från den cirkumpolära kulturen.<sup>18</sup> Kollegan – vår egen pionjäretnolog – Erland Nordenskiöld tillhörde också den grupp av forskare som gjorde vågade komparationer mellan Nord- och Sydamerika. Nordenskiöld jämförde främst materiella kulturelement men diskuterade även en del religiösa paralleller, t.ex. förekomst av svettbad, fingerstympning och skalpering.<sup>19</sup> Lite varstans i sitt omfattande skrivande återkom Nordenskiöld till det faktum att det existerade en långt större "närhet" mellan de mest skilda indiankulturerna i Amerika än det någonsin stod att finna mellan dem och de uppmärksammade s.k. oceaniska parallellerna. Med ett fågelperspektiv över dubbelkontinenten framstår tydligt parallellerna mellan prärieområdet i Nordamerika och Gran Chaco i Sydamerika liksom de påtagliga likheter som avtecknades i jämförelsen mellan arktisk schamanism och de föreställningar och religiösa tekniker som indiangrupper i Eldslandet (Tierra del Fuego), alltså det sydligaste av Sydamerika, demonstrerade. Den uppenbara "gemensamma nämnaren" var att dessa geografiskt spridda områden dominerades av nomadiserande jägarbefolkningar. Men Nordenskiöld fascinerades också av ett annat "problem" i sin forskning, nämligen att det i Amerika existerade "enkla" jägarkulturer alldeles jämsides "komplexa" indiancivilisationer eller s.k. högkulturer.<sup>20</sup>

För Nordenskiöld stod det tidigt klart att de indianska kulturyttringarna – trots sina

---

<sup>17</sup> Dixon, "Some Aspects of the American Shaman", sid 3.

<sup>18</sup> Hultkrantz, "Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures", sid 285.

<sup>19</sup> Nordenskiöld, "En jämförelse mellan indiankulturen i södra Sydamerika och i Nordamerika".

<sup>20</sup> Se inledningen till hans skiss av *De sydamerikanska indianernas kulturhistoria* (1912).

oändliga variationer – inte kunde betraktas som oberoende fenomen, helt fristående från varandra. Trots avsaknad av metoder för absolut datering (den s.k. kol-14 metoden kom först 1949) försökte Nordenskiöld förena etnografin med arkeologin i en kartläggning av kulturutvecklingen i Nord- och Sydamerika. Hypotesen (som huvudsakligen grundades på föremålsanalyser) var att hela dubbelkontinenten snabbt befolkats av jägargrupper som korsat Berings Sund och att den ursprungliga migrationsvågen senare följts av ytterligare migrationsomgångar. Förklaringen till de påtagliga parallellerna mellan inuitbefolkningen i norr och eldslandsindianerna i söder hänförde Nordenskiöld till att de tillhörde samma ”kulturella strata”, dvs. att kulturyttringarna i de båda regionerna stod nära den arkaiska kulturform som de tidiga folken fört med sig över till Amerika. De ”mellanliggande” kulturformerna däremot hade, bl.a. till följd av anpassning och gynnsammare ekologiska förutsättningar, genomgått intensiva förändringsprocesser till följd av såväl oberoende utveckling som diffusion eller ”kulturlån”. Formulerat i vulgära ordalag kan man påstå att Nordenskiöld arbetade med tesen om att randområdena i norr respektive söder blivit ”djupfrysta” i sin arkaiska form.<sup>21</sup> En teknisk revolution inom arkeologin tillsammans med nya arkeologiska fynd och inte minst den teoretiska utvecklingen inom ämnesområdena gör givetvis att många av detaljerna i skisseringen måste omformuleras och ifrågasättas, men personligen är jag övertygad om att Nordenskiöld hade helt rätt i sina grundantaganden och att han dessutom gav oss en ”metod” för analysera gradvisa kulturförändringar över längre tidsperspektiv.

Hultkrantz har med jämna mellanrum återvänt till denna typ av problematik i sin omfattande vetenskapliga produktion. Synnerligen intressant finner jag relaterandet av tidig historisk dokumentation till nyreligiösa (nativistiska och revitaliserande) rörelser bland Nordamerikas indianer. Från jesuitrelationer och Samuel de Champlains 1600-talsbeskrivningar i det nordöstra skogslandet framträder en kontinuitet som sträcker sig till 1900-talets *yuwipi*-ceremonier hos prärieindianerna.<sup>22</sup> Hultkrantz påpekar också mycket riktigt att den schamanistiska bakgrunden till *andedansrörelsen* (och det sista stora ”indiankriget”) på 1890-talet aldrig har blivit undersökt.

Arbetshypotesen om en vid spridning av en arkaisk form av jägarreligion i Nordamerika och söderut förefaller rimlig. Ställt utom tvivel är migrationsvågorna över Berings

---

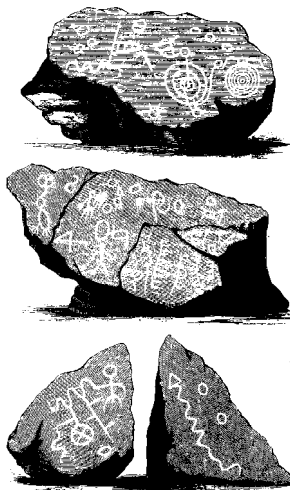
<sup>21</sup> För en mera omfattande redogörelse av Nordenskiölds kulturhistoriska studier se min biografi *Erland Nordenskiöld: ett indianlif*.

<sup>22</sup> Hultkrantz, ”Spirit Lodge, A North American Shamanistic Séance”, sid 46.

Sund och den snabba expansionen och utsträckningen av en storviltsjägertradition till platser som Folsom, Clovis och Sandia Cave i New Mexico. Det arkeologiska materialet pekar vidare på formerandet av en "bergstradition" i ett område som täcker nordvästkusten, plåtoområdet, Oregon, Washington och söderut mot Kalifornien. Från detta stratum måste åtminstone nordvästkusten innefattas i den religionsform som Hultkrantz betecknat såsom "arktisk schamanism". Något längre inåt land – i bassängområdet, östra Kalifornien, Nevada, norra Utah och sydvästra Wyoming – indikerar fyndplatser som Fort Rock Cave, Cougar Mountain Cave, Lovelock Cave och Humboldt Cave utvecklingen av en "ökentradition" som karakteriseras av utvidgade familjers cykliska vandringar. Uppe i norr låter lämningarna oss följa hur de arktiska Thule-traditionerna (Norton, Dorset och Thule) avlöste varandra under ett tidsspänn från 1.000 f.Kr. och framåt. I den östra delen av landet uppvisar den vedertagna uppdelningen i kulturmönster ett kontinuum från storviltsjägertraditionen via en skogstradition till den s.k. Mississippikulturen. Tidsmässigt täcks en period från åtminstone 8.000 f.Kr. till 1700 e.Kr. och kulturellt omfattas en rad specifika utvecklingar som t.ex. Adena, Hopewell och den s.k. Södra

Kulten. Några av de viktigaste bosättningar i Ohio men även och Spiro i Illinois respektive

Tolkning och styrker antagandet om religionsform – även om det vad som utläses av fynden i materialet. Från föremål som drages konklusionen att schamanistiska ritualer.<sup>23</sup>



fyndplatserna är Adenas och Hopewells Poverty Point i Louisiana samt Cahokia östra Oklahoma.

datering av det arkeologiska materialet utbredningen av en arkaisk ständigt finns anledning att ifrågasätta förhållande till vad som läses in i pilspetsar, spjutkastare och vinare storviltsjakt varit omgivna av komplexa Petroglyfer från klippor och grottor i

Utah och på andra platser avbildar koncentriska cirklar, ormmotiv, djur, människor, jaktscener och solar.<sup>24</sup> Vissa teorier gör gällande att klippmålningarna är att betrakta som ett medel i jakten hos de förkolumbianska indianfolken. I Beringssundsområdet dominerar dödskallemotiv och djurfigurer. Mycket stor spridning har de s.k. röntgenbilderna (djurteckningar med innanmäte)

<sup>23</sup> Fagan, *Ancient North America*, sid 131.

<sup>24</sup> Mallery, *Picture-Writing of the American Indians*, del 1, sid 120-121.

som härleds till paleolitiska traditioner.<sup>25</sup> Cirkelarrangemang i skilda former återfinns över hela Nordamerika – från gigantiska medicinshjul i Wyoming och Saskatchewan till stora ceremoniella cirklar tillhörande Adenakomplexet i Ross County i Ohio. Adena är för övrigt en term som täcker ett dussintal förhistoriska indian kulturer vilka i en intensiv utvecklingsfas efterlämnade tempelruiner och artificiella jordformationer (s.k. mounds). Tolkningen av Adenamaterialet är speciellt intressant då det ibland har framställts som en fusion mellan den arkaiska storviltsjägertraditionen och högt utvecklade kulturimpulser från Mexico och Mellanamerika. Utan tydliga definitioner klassificeras funna vargmasker som schamanistiska inslag medan avbildningar av ”det gråtande ögat” sägs ha sitt ursprung söder om Rio Grande.<sup>26</sup> Andra motsvarande tolkningar från området gör gällande att förfäderskult förekommit samt att en rad gravyrer och ristningar föreställer flygande schamaner.<sup>27</sup>

Antagandet om schamanismens ”vandring” österut från Sibirien, över Berings Sund och söderut genom den amerikanska dubbelkontinenten finner stöd i den arkeologiska dokumentationen. Att exakt fastställa dess utbredning är inte möjligt – men det finns åtminstone inga arkeologiska rön som motsäger hypotesen om att det kan ha varit en fullständig utbredning. Synnerligen problematiskt med de arkeologiska tolkningarna är att de snarare förutsätter schamanismens utbredning än bekräftar den genom slutsatser som ”i sen prehistorisk tid blev några av indiansamhällena i Kalifornien högt stratifierade med eliter och tjänare till hövdingar och schamaner.”<sup>28</sup> Offergåvor och skillnader i gravtyper indikerar etableringen av en elit vilket i sin tur motiverar antagandet om tjänare – det påföljande påståendet om ”schaman med tjänare” är förvisso intressant men knappast något som går att belägga.

## Magiska världsbilder

---

<sup>25</sup> Campbell, *The Way of Animal Powers*, sid 133.

<sup>26</sup> Ibid, sid 214.

<sup>27</sup> Fagan, *Ancient North America*, sid 393.

<sup>28</sup> Ibid, sid 217.

Flera av kaliforniens indianstammar – bl.a. miwok, maidu och pomo – gav björnen en särställning i djurriket. Den var inte bara fruktad för sin styrka utan betraktades ömsom som en mänsklig varelse och ömsom som en andebudbärare.<sup>29</sup> Hos ute, kutenai och andra folk i platå- och bassängområdet tillskrevs också det stora djuret speciella egenskaper och hyllades regelbundet med björndanser. Vitt spridda var föreställningar om att björnen gav jakt- och/eller kärlekslycka.<sup>30</sup> Denna björnceremonialism som ofta har karakteriserats som en av de äldsta formerna för religiöst utövande återfanns på många håll i Nordamerika. Kulten kretsar kring bön, offer och riter före och/eller efter det att bytet nedlagts. Ibland råder tabu mot att yttra djurets namn. Temat var speciellt utvecklat hos de många algonkintalande folken i landet kring de Stora Sjöarna och Hudson Bay österut genom Labrador, t.ex. stammar som östra cree, chippewa, montagnais, naskapi och nordliga saultheaux. Detta speciella förhållningssätt till en djurart kan i sin tur sättas in i ett större sammanhang – de inslag i jägarreligioner som reglerar förhållandet mellan jägaren och det jagade, s.k. *djureremonialism*. Dess former varierar förstås men inbegriper som regel tankar om djurrådare som reglerar jakten, att det är bytet som söker upp jägaren efter uppmaning, att det nedlagda djuret måste hedras, osv.

Djur, stora som små, har en prominent ställning i de nordamerikanska indianernas religioner. Örn, korp, bison, varg, coyote, puma, antilop, orm, hare, lax – ja, till och med spindel vördas i ord och handling. Pawnee ansåg att människan hade ett nära partnerskap med björnen medan kwakiutl etablerade ett motsvarande till ugglan.<sup>31</sup> Blåskrikan var betydelsefull för flera av Nordvästkustens indianer, så även för stammar i södra delen av platåområdet såsom sanpoil, spokane, kalispel, coeur d'Alêne och colville. Flathead gav den en viktig funktion i sin stora högtid *Vinterandens dans*. Ceremonin pågick under flera nätter med andesång, kraftmätningar och schamanistiska uppvisningar.<sup>32</sup> Om dessa tillställningar har missionärerna Point och De Smet vittnat. Nicolas Point berättar om hur schamanerna kunde hålla glödheta stenar i händerna eller mellan tänderna. Pierre-Jean De Smet intygar att de utan fruktan doppade armarna i kokande

---

<sup>29</sup> Taylor, *Native American Myths and Legends*, sid 79.

<sup>30</sup> Ibid, sid 64.

<sup>31</sup> Bierhorst, *The Way of the Earth*, sid 29.

<sup>32</sup> Taylor, *Native American Myths and Legends*, sid 64.

vatten – en uppgift som också förekommer hos Point.<sup>33</sup>

Buffelande, örnanande, majsande, bergsande, ökenande och vattenande är bara några av de krafter i biosfären som den indianska andligheten erkände. Någonstans där ute fanns också det farliga – de dödas andar och kannibalandar. I atmosfären regerade de fyra vindarna, virvelvinden, regnet och den fruktade åskfågeln. På himlavalvet vandrade de starkaste av krafter – sol, måne och morgonstjärna (Venus). Allt var del i en kosmisk ordning som ständigt hotades av häxkraft – ett hot som tog gestalt (enligt cochiti) i människor, djur och eldklot.<sup>34</sup> De indianska religionerna indelar som regel universum i himmel, jord och underjord – dock i varierande antal skikt. Bella Coola i British Columbia ansåg att det fanns fem världar staplade ovanpå varandra medan flera pueblofolk i Sydvästern talade om fyra övre världar och lika många undre världar.<sup>35</sup> Variationer till trots, kan man konstatera att vad vi kallar naturen, världen och universum är begrepp som flyter samman i det indianska medvetandet. Föreställningar om ett högsta väsen förekommer, t.ex. *Manitou* (algonkintalande folk), *Orenda* (irokes), *Awonawilona* (zuñi) och *Wakan* (sioux), men det rör sig snarare om än en kollektiv referens till det andliga än någon egentlig höggud. För arikara var sol, måne, stjärnor, regn, åska, klippor, floder, träd, djur och fåglar starka krafter även om man kunde föra *Den Stora Heligheten* på tal.<sup>36</sup> För lakota, eller oglalasioux, var *Wakan* universums kraft – det stora mysteriet som kommunicerade med människan via *Akicita Wakan*, eller heliga budbärare. I denna magiska världsbild säkrar människan personlig kraft genom visioner, andehjälpare och klippristningar. Tron på drömmar och profetkraft har en total utbredning. Schamaner eller medicinmän är de personer som har försäkrat sig om hjälpandar och kontrollerar andekrafter, på sina håll genom att ingå i en allians med en grupp andar (oftast djur, men i något fall framställt som ett heligt folk). Metamorfosen från människa till djur eller vice versa ansågs inte bara möjlig, utan vanlig. Hopi menade att sjukdom och död stod i samband med

---

<sup>33</sup> Point, *Wilderness Kingdom: Indian Life in the Rocky Mountains 1840-1847*, sid 60; Smet, *Letters and Sketches: With a Narrative of a Year's Residence Among the Indian Tribes of the Rocky Mountain*, sid 187.

<sup>34</sup> Gill, *Native American Religions*, sid 107.

<sup>35</sup> Hultkrantz, *Native Religions of North America*, sid 25.

<sup>36</sup> Parks, *Myths and Traditions of the Arikara Indians*, sid 86-87.

att en människa (häxa) bytt skepnad.<sup>37</sup>

Det är således till krafter och andar, inte åt gudomligheter, som den indianska andligheten är riktad.<sup>38</sup> I en studie över senecaindianernas mytologi framhävde Parker att de basala trosföreställningarna handlade om kampen mellan goda och onda (osynliga) krafter, magisk makt (Orenda), andar, själar, monster, häxor, transformationer, samt att naturen är medveten om vad människor säger och gör.<sup>39</sup> De magiska världsbildernas tolkningsschema framställer universum som ett sammanhängande system av krafter där till synes icke-relaterade element förmår påverka varandra. En övergripande klassificering av indianska ritualer urskiljer tacksägelse-, jakt-, moatjé-, initiations-, medicinknytes- och dödsritualer.<sup>40</sup> Nyårs- eller tacksägelseseritualerna inkluderar soldansen och lenapefolkets *Storhusceremoni*. Hupaindianernas (Californien) förnyelseritual syftade till att skapa fruktbarhet, balans och harmoni i världen men utgjorde samtidigt ett viktigt tillfälle för deltagarna att befästa sin sociala rang genom uppvisande av värdeföremål såsom obsidianblad, snäckskalpengar och eftertraktade fågelfjädrar. Till de extraordinära jaktritualerna kan vi föra den stora *Vinterceremonin* hos kwakiutl som fastställde förhållandet mellan jägare och det jagade, människa och djur, människa och andar, och sommar och vinter. Moatjéritualer säkrade kosmisk enighet i samhällen där en dualistisk världsbild fanns återskapad i det sociala livet (se exemplet från fox längre fram). Till de stora dödsritualerna räknas återbegravningen hos huron (*De dödas festival*) och *Kachinariterna* hos hopi. Som tillhörande en speciell kategori räknar Hultkrantz s.k. schamanistiska ritualer. Denna kan i sin tur indelas i två underavdelningar: en för visionsritualer som är associerade till visionssökande och en för divination och helande. Till den senare förs det skakande tältet, siouxindianernas yuwipi och ritualer för helande hos navaho.<sup>41</sup> Utmärkande för ritualistiken och de indianska religionsformerna är att andligheten baseras på deltagande och mening, producerar starka känslomässiga erfarenheter och försätter sig i en

---

<sup>37</sup> Curtis, *The North American Indian*, Vol XII, sid 222.

<sup>38</sup> Gränslinjen mellan ande och gudomlighet är otydlig, något som kommer att framgå av exempel längre fram i texten. Även begreppet häxa är mångdefinierbart och det är således inte självklart att en indiansk häxa är samma fenomen som i Afrika eller medeltidens Europa. Det finns dock tydliga belägg för att indiansk häxtro mycket snabbt inkorporerade europeiska trosföreställningar.

<sup>39</sup> Parker, *Seneca Myths and Folk Tales*, sid 3-5.

<sup>40</sup> Hultkrantz, "Ritual in Native North American Religions", sid 143.

<sup>41</sup> Ibid.

växelverkan med det sociala livet. Krafterna finns allestädes närvarande.

## Modeller för religionsförändring

För 1800-talets viktoriaiska antropologi fanns det ingen tvekan om att religionen genomgick ett naturligt utvecklingsförlopp. Förutsättningarna var ideologiskt givna – dess enkla former avlöstes över tid av mera avancerade i enlighet med den relativa dateringens princip. Eftersom det slutgiltiga tillståndet också var givet på förhand – den monoteistiska religionen – bestod den primära uppgiften i att fastställa religiositetens ursprung och sedan med precision kartlägga dess gradvisa utveckling.

Edward B. Tylor införde begreppet animism efter grekiskans *anima* (själ). Tron på andar och specifikt föreställningen om att djur och växter – precis som människan – är besjälade vad var Tylor karakteriserade som det viktigaste inslaget i en primitiv föregångare till mera utvecklade religioner. Tankefränden Sir James Frazer fokuserade människans användning av riter och ceremonier som former för sanningssökande. Praktiserandet av magi var de första famlande försöken att fastställa kausala samband och mynnade via religion ut i den sanna vetenskapen. Magin kan, enligt Frazer, sägas ha en teoretisk sida (pseudo-vetenskap) och en praktisk (pseudo-konst).<sup>42</sup> John Lubbock tog i *The Origin of Civilization* (1870) upp schamanismen som en sekvens i de primitiva religionernas utveckling från ateism till idolatri (bilddyrkan). Efter nollpunkten, där människor inte hade några klara föreställningar om högre makter (ateism), följde fetischism, totemism och schamanism innan religionen nådde till gudabildsstadiet. Från dessa 1800-talstänkare stammar en seglivad distinktion mellan magi och religion – en antingen-eller-klassifikation som varit svår att bryta trots att det inte finns någon egentlig motsättning. (Undantaget var Robert R. Marett som hävdade att magins och religionens kognitiva essens är gemensam och dessutom myntade begreppet *animatism* för föreställningar om icke-besjälade krafter.)

---

<sup>42</sup> Frazer, *The Golden Bough*, sid 45.



Svagheterna i de linjära utvecklingsmodellerna för religion ligger på flera plan. Föreställningen om evolution är inte någon neutral vetenskaplig ”upptäckt”, utan snarare ett ideologiskt uttryck för den västerländska moderniteten. Jämförandet av religionsformer, eller för den delen samhällsformer, är *per se* inte etnocentriskt – däremot var övertygelsen om det ”högtstående” otvetydigt präglad av tidsandan. De grandiosa generaliseringarna visade sig snabbt vara ohållbara, likaså den klassiska evolutionismens uteslutande av kulturlån. Dess framstående kritiker Franz Boas kunde med sina studier av myt och ritual ganska enkelt belägga interaktion och idémässiga utbyten mellan grannfolk. Ett exempel som talar för sig själv är den snabba spridningen av soldansen under 1700-talets senare hälft (förmodligen som en utlöpare och förenklad variant av mandanindianernas elaborerade *O-kee-pa* vilken dramatiserade livet, offret och tacksägelsen). Den svagaste länken i evolutionstanken är emellertid dess oförmåga att förklara stagnation och tillbakagång (devolution) då teorin förutsätter kontinuerlig utveckling. Det är en kritisk reflektion som förblev obesvarad när de evolutionistiska modellerna återkom i ny tappning på 50- och 60-talet.

Men man skall inte kasta ut barnet med badvattnet. Med benämningar som animism och animatism uppmärksammade trots allt Tylor och Lubbock väsentliga inslag i de indianska föreställningsvärldarna. Schamanism har beskrivits som ”tillämpad animism, eller animism i praktiken”.<sup>43</sup> Frazers enkla definition av magi som en manipulation av osynliga krafter är fortfarande användbar. Intressant är att den senare kraftigt betonade schamanens politiska makt i samhällen utan ”något definitivt styre”.<sup>44</sup> Grunden för det sociala och politiska inflytandet utgöres, som vi sett tidigare, av dennes kapacitet att åkalla, förutsäga, hela och döda. I de arktiska och subarktiska regionerna var auktoriteten kopplad till förmågan att locka jaktbyte.<sup>45</sup> Schamanerna i Ungava-distriktet, Hudson Bay territoriet, ansågs kontrollera hela andevärlden och dessutom vara förmögna att förutsäga framtida händelser.<sup>46</sup> Från Nordvästkusten rapporterade handelsmannen Gilbert Malcolm Sproat att ”trollkarlarnas” (eller ”djävulsprästernas”) viktigaste uppgift, utöver botandet av sjuka, var just profetiorna. Dessa förutsåg krig, död, och annat av vikt

---

<sup>43</sup> Drury, *Schamanism*, sid 17.

<sup>44</sup> Frazer, *The Golden Bough*, sid 88.

<sup>45</sup> Driver, *Indians of North America*, sid 289-291.

<sup>46</sup> Frazer, *Anthologia Anthropologica: The Native Races of America*, sid 22.

för gruppen. För sina tjänster erhöll schamanerna rikligt med gåvor.<sup>47</sup> Hos ett krigarfolk som apacherna deltog schamanen i räderna – för att lokalisera fienden men också för att försvaga denne på magisk väg.<sup>48</sup> En fredligare version finner vi utspelas hos deras grannar pima och maricopa där de förstnämndas schamaner i kapplöpningstävlingar brukade stänka vatten på motståndarnas löpare – ”dränka honom” så att det skulle bli omöjligt att springa fort.<sup>49</sup> I krig däremot hade schamanen hos maricopaindianerna samma funktion som hos apacherna – att se om fienden var i antågande och att delta i förberedelserna inför striden.<sup>50</sup> Synnerligen väl representerat är den auktoritet som säkras genom att bota sjuka – med hjälpsändor på magisk väg och inte sällan i kombination med naturmedicinskt kunnande (som hos blackfeet och många andra folk).<sup>51</sup> Att hela ligger förgörandet nära, och hos t.ex. chippewa var det schamanens häxkraft som sårade eller dödade den till synes friske.<sup>52</sup> Park är en av de teoretiker som har drivit tesen om att häxkraften är minst lika viktig för schamanen som botandet.<sup>53</sup>

Med den religiösa innebörden bortskalad konstaterade Frazer att magikern är en profession som drar till sig de mest företagsamma i stammen då det ger ära, rikedom och makt.<sup>54</sup> Då missionärerna mycket aktivt strävade efter att förändra de indianska samhällena måste vi utvidga synen på deras konfrontation med traditionella auktoriteter från den teologiska dimension till att även omfatta kampen om makt och inflytande. I den etnografiska dokumentationen finns rika beskrivningar av konflikterna mellan missionärer och schamaner, t.ex. i de omfattande jesuitrapporterna och från William Henry Collisons *In the Wake of the War Canoe*, för att nämna några. För missionären framstod schamanen eller medicinmannen entydigt som en tyrann.<sup>55</sup> I det

---

<sup>47</sup> Sproat, *The Nootka*, sid 117.

<sup>48</sup> Driver, *Indians of North America*, sid 318.

<sup>49</sup> Spier, *Yuman Tribes of the Gila River*, sid 335.

<sup>50</sup> Ibid, sid 167 och 176.

<sup>51</sup> McClintock, *The Old North Trail*, sid 168-169.

<sup>52</sup> Driver, *Indians of North America*, sid 313.

<sup>53</sup> Park, *Shamanism in Western North America*, sid 9.

<sup>54</sup> Frazer, *The Golden Bough*, sid 45.

<sup>55</sup> Lillard, *Warriors of the North Pacific*, sid 166.

egna folkets ögon framkallade han (eller hon) ambivalenta känslor – respekt och beundran men också en befogad fruktan för den som både kan hjälpa och skada sin omgivning. Att missionären omedelbart ”segrade” med etablerandet av en mission var som oftast en illusion. Ett intressant exempel, bl.a. för att det ligger nära i tid, är Thord-Grays material från tarahumara i den övre Rio Urique-regionen, Sierra Madre, Mexico. I tarahumaraspråket har orden för att andas respektive själ samma stam (vilket är vanligt förekommande i många indianska språk). Vid helande av sjukdom andas schamanen in i den sjukes mun då dennes själ behöver förnyad styrka.<sup>56</sup> I dessa indianernas föreställningsvärld kommunicerar själen med den sovande via drömmar. Själen kan också på egen hand lämna kroppen eller bli stulen under sömn. Bakom det hela ligger *Disagi-ki* eller *Ori-ma* – onda och osynliga fåglar – som tillhör *suku-ru-ame*, dvs. trollkarlarna och häxorna. För att återbörda själen tvingas man betala lösen med schamanen som mellanhand. Först på 1890-talet lyckades den katolska missionen etablera sig hos tarahumara och då, enligt Thord-Gray, blev resultatet en indianisering av den katolska tron, inte tvärtom. Schamanen var lika aktiv som någonsin – numera utrustad med ett krucifixprytt radband som doppades i rusdrycken tesgüino och trycktes mot patientens kropp för att återföra en vilsen själ.<sup>57</sup>

En vidareutveckling av kopplingen mellan entreprenörskap och religion stod den amerikanske antropologen Paul Radin för i arbetet *Primitive Religion* (1937). När denne summerade de samtida studierna av religion konstaterade han att ”en dogmatisk katolsk teolog som Fader [Wilhelm] Smith och en protestantisk mystiker som [Rudolf] Otto kan skaka hand med en extrem evolutionist såsom [Robert] Marett och en kritisk etnolog, tillika anti-evolutionist, som [Robert] Lowie.”<sup>58</sup> Vad Radin kritiserade var att religion alltför ofta framställs som en fristående enhet utan närmare koppling till andra yttringar av individuellt och kollektivt liv. Radin betonade speciellt de ekonomiska faktorernas betydelse – ett konstaterande om att religiösa specialister hade tillgång till ett ”kulturellt kapital” i myter och riter. Från sitt digra winnebagomaterial kunde Radin t.ex. återge berättelsen om hur medicinmannen kunde tillverka en orm i trä och (symboliskt) skicka den mot en av stammens rika män. Denne blev förstörd biten och tvingades tillkalla medicinmannen för att överleva. Som betalning för sina tjänster erbjöds magikern allt eller en stor

---

<sup>56</sup> Thord-Gray, *Tarahumara-English, English-Tarahumara Dictionary*, sid 198.

<sup>57</sup> *Ibid*, sid 20-24.

<sup>58</sup> Radin, *Primitive Religion*, sid 197.

del av den rikes ägodelar.<sup>59</sup> Religion var ingenting annat än makt i Radins tolkning. Dess ursprung låg rotat i människans existentiella fruktan och de som formulerade dess villkor hade det ultimata redskapet för kontroll i sina händer. I ett utvecklingsperspektiv som förefaller lika svårt att omfamna som någonsin Tylors modell försökte Radin visa att magikerns övergång till ett prästämbete följde rationaliseringen av andar till gudar. Det intressanta i dennes framställningar är istället uppgörelsen med föreställningen om kultur och religion som homogena fenomen i naturfolkens samhällen, vidare placandet av religiösa praktiker i ett större socialt sammanhang samt konstaterandet att religion i alla dess former innehåller påtagliga inslag av auktoritetsutövande. Betydelsen av det sistnämnda står klart i analyser av sång, musik och dans i en rituell kontext där kommunikationens former är kontrollerad via ett systematiskt uteslutande av valmöjligheter. Den rituella situationen är aldrig demokratisk till sin karaktär – den står helt utom räckhåll för förhandling. Således är det ställt utom tvivel att de religiösa utövarna utgör en konservativ och återhållande kraft i samhället. En sådan insikt får dock inte utesluta bevis för den rakt motsatta tendensen, nämligen att schamanen i sitt värv också måste utveckla och vidarebefordra kunskap. Som exempel kan vi anföra att det var schamaner som stod för spridning och ”missionerandet” av den tidigare lokalt begränsade peyotereligionen.<sup>60</sup>

## **Modeller för samhällsförändring**

Vetenskapliga teorier kring kulturella kärnområden har sina anor i arkeologin och sträcker sig tillbaka till 1800-talet. Diskussionen om en intensiv men begränsad kulturell utveckling som efterhand fick spridning till omgivande områden blev också ett viktigt inlägg i Franz Boas kritik av de linjära evolutionsmodellerna. Clark Wissler, student till Boas, konstaterade att en geografisk karta över Nordamerika till stora delar sammanföll med en kulturell kartläggning. Varje geografiskt område förutsattes ha en kärnpunkt varifrån kulturella element spreds – en s.k.

---

<sup>59</sup> Radin, *The Winnebago Tribe*, sid 210.

<sup>60</sup> Hultkrantz, *The Attraction of Peyote*, sid 137.

”cultural peak”. Alfred Kroeber, också skolad i Boastraditionen, modifierade Wisslers modell och använde sig av termen ”culture climax” för att samla geografiska och historiska aspekter. Kultur liknade han vid ett korallrev bestående av döda lager täckt med ett levande allra överst. Med andra ord var kultur slutresultatet av processer arbetande över tid. Inom varje kulturgeografiskt område fanns en punkt där intensiteten i utveckling och organisation kulminerade i tid och rum. För t.ex. Sydöstern placerade han detta ”klimax” hos det mytomspunna natchezfolket.<sup>61</sup> Kollegan, antropologen och lingvisten, Edward Sapir betonade tidsperspektivet och menade att man måste söka kronologiska relationer, dvs. relativt datera kulturella fenomen. Vi kan inte förvänta oss att fastställa en absolut kronologi, inte fastställa vad en speciell schaman gjorde då och då, skrev Sapir. Däremot kan vi skapa generaliseringar om schamanens inflytande i en någorlunda definierad tid eller plats.<sup>62</sup>

Wisslers age-and-area-teori (i modifierad form hos Kroeber och Sapir) tog fasta på kontinuerlig spridning (diffusion) samt i viss mån avbruten distribution från ett kulturellt centrum. Den ekologiska faktorn var i någon mening avgörande – men fortfarande som ett enbart *begränsande* inslag. Framväxten av ett kulturellt centrum skedde där miljön var som gynnsammast och sedan spreds idéer och innovationer vidare därifrån. Det dröjde till slutet av 30-talet innan den vetenskapsteoretiska trajektorian tog fart mot kulturekologiska, kulturmaterialistiska och evolutionistiska paradigmen, dvs. förklaringsmodeller som betraktar miljön som en *producerande* faktor. Julian H. Steward, student till Kroeber, sökte en överensstämmelse mellan miljö och försörjningssystem vilket i sin tur reglerade sociala organisationsformer. Metateorierna kom definitivt tillbaka på 50-talet och fann, utöver Steward, sina ledande företrädare i Leslie White, Elman Service och Marshall Sahlins, m.fl. I fokus kom modeller för samhällsutveckling som drev tesen om ett kontinuum där underproduktion går mot överskottsproduktion – en intensifiering som innebär en rörelse från det lokala mot regionala, från stat mot det globala. Med vidgade horisontella strukturer följer vertikala, dvs. territoriell expansion genererar stratifierade samhällen. Det typiska modellen för samhällsutveckling fastställde kategorierna bandsamhällen, stammar, hövdingdömen och stater. Varje fas i utvecklingsförloppet utmärktes av försörjningssätt, social organisation, religion, etc. Jägare-samlarsamhällen karakteriserades av avsaknad av stratifiering

---

<sup>61</sup> Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, sid 62.

<sup>62</sup> Sapir, ”Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method”, sid 392.

inom gruppen och ett ekonomiskt system som bygger på reciprocitet. Den andliga kulturen är inte institutionaliserad, dvs. religiöst utövande sker huvudsakligen på familjenivå. Schamanen förutsätts inte leda några regelbundet återkommande kollektiva riter.

I *Man's Rise to Civilization* (1968) analyserade Peter Farb de amerikanska indiansamhällenas utveckling genom en dylik framställning. Baserat på Stewards framställning förs schamanismen till bandtillståndet medan stamnivån utmärkes av mera abstrakta gudar som inte bara kontrollerar ett visst konkret ting eller en specifik plats, utan hela idékomplex. I hövdingdömen får gudarna en distinkt personlighet och ett specifikt ansvarsområde – något som får anses spegla samhällets ökade specialisering. Nästa steg i utvecklingen är stater till vilka förekomsten av allsmäktiga gudar kan kopplas.<sup>63</sup> Till följd av samhällets specialisering avancerar också religionen: hos navaho, menar Farb, är schamanen/sångaren inte längre bara inspirerad av visionerna som varit fallet när de befann sig på bandnivå utan, genom impulser från puebloindianerna, har de på stamnivå även blivit diagnostiker.<sup>64</sup> (Driver refererar på motsvarande sätt till navahoindianernas religion, magi och medicin som en blandning av primitiv schamanism med ursprung i Mackenzieregionen och prästdominerad religion från pueblos.<sup>65</sup>) Farb gör ingen teoretisk åtskillnad mellan schaman och medicinman, utan konstaterar bara att den senare är den vanligt förekommande termen i litteraturen om Nordamerikas indianer. Prästen är emellertid en legalt konstituerad specialist och tillhör en annan form för samhällsorganisation.<sup>66</sup> Generellt är förhållandet mellan samhällsutveckling, ekonomisk specialisering och religionsförändring symmetriskt. I hövdingadömena blir specialiseringen en integrerad del av det ekonomiska systemet. Schamanen intager en bredare roll – från att bara ha botat en person vid ett givet tillfälle i bandsamhället börjar han delta i ceremonier och ritualer som har starka sociala funktioner. Detta innebär att han närmar sig prästen. På Nordvästkusten är det vanligt att schamanen kommer från familjer som specialiserat sig i schamanism vilket, enligt Farb, förebådar det permanenta

---

<sup>63</sup> Farb, *Man's Rise to Civilization*, sid 85-86.

<sup>64</sup> Ibid, sid 268. Farbs påstående kan ifrågasättas då litteraturen tycks peka på att sångaren eller schamanen inte är samma person som divinatören.

<sup>65</sup> Driver, *Indians of North America*, sid 408.

<sup>66</sup> Farb, *Man's Rise to Civilization*, sid 49-50.

prästerskapet hos aztekerna.<sup>67</sup> På prärien var det pawneeindianerna som hade de organisatoriskt mest utvecklade schamanistiska sällskapen.<sup>68</sup> Driver följer i stort samma resonemang när han konstaterar att de indianska samhällena i den arktiska regionen, Stora Bassängområdet, Baja California och nordöstra Mexico – schamanismens starka zoner – saknade övergripande politiska organisationer, inte uppvisade någon ekonomisk specialisering och att deras bandorganisation dessutom var svag och flytande.<sup>69</sup>

De generella samband som Farb och Driver pekar på är mycket intressanta, även om frågan om hur vi skall tolka dem inte är oproblematiske. Organiseringen av det historiska materialet i en evolutionsmodell indikerar med all tydlighet att intensiv ekonomisk och teknologisk utveckling leder till ett mera komplext socialt system, centraliserad kontroll och byråkratisk administration. Det ger oss dessutom möjlighet att primärt uppfatta prästerskapet som en social formation och inte som institutionaliserat via framväxten av specifika religiösa föreställningar, dvs. den religiösa ”systematiseringen” följer successivt med ett förändrat samhällssystem. Synnerligen betydelsefullt är att vi också kan göra upp med den skenbara motsättningen mellan evolution och diffusion. De kulturella centra varifrån spridning av kulturelement kan spåras är del i samma evolutionära process som de mera intensiva centrumbildningarna. De är ekonomiskt och organisatoriskt inte tillräckligt intensiva för att införliva en periferi och skapa hegemonier – däremot får deras kulturella utveckling en spridningseffekt som tenderar att successivt avtaga med avstånd (fysiska avstånd såväl som geografiska och kulturella barriärer). Präriekulturens blomstring och effekter på folkgrupper i gränslandet eller utanför den geografiska regionen ger en god bild av förloppet.

Att leda analysen i termer av evolution eller diffusion har sina respektive fallgropar. Rekonstruktioner med syfte att fastställa källa och spridningsförlopp är synnerligen sårbara för felkällor, och inte minst ofullkomligheten i det empiriska materialet. Diffusionsteorierna tenderar också lätt att bli till cirkelresonemang där det som skall förklaras är likheter, förklaringen är ett gemensamt ursprung, och argumentationen i förklaringen vilar just på förekomsten av likheter. Evolutionsmodellerna, å sin sida, tenderar att bli deterministiska. Grundantagandet om att

---

<sup>67</sup> Ibid, sid 143.

<sup>68</sup> Wissler, ”General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies”, sid 858.

<sup>69</sup> Driver, *Indians of North America*, sid 288 och 428.

evolutionen har en inneboende kraft är lika problematisk i de neo-evolutionistiska teorierna som i de tidigare modellerna för religionsutveckling. En giltig invändning (från Lévi-Strauss och andra) är att så kallade ”primitiva” stammar kan vara produkter av tidigare hierarkiska systems sönderfall vilket tillbakavisar föreställningen om linjära utvecklingsförlopp från det primitiva till det storskaliga. ”Utvecklingen” kan alltså gå fram och tillbaka som resultat av expansion, stagnation och hopdragning i större regionala system. Att det inte ens krävs ett sammanbrott för att åstadkomma en ”nedväxling” från en ”mera utvecklad” samhällsorganisation till en ”mindre” visar cheyenneindianernas övergång från ett bofast åkerbrukarsamhälle till ett nomadiserat buffeljägerliv. Den transformationen ägde rum på 1700-talet med tillgången på hästar och skjutvapen.

Om vi återvänder till Farbs hypotes om navahosångaren kan vi skönja en intressant fusion av interna evolutionära processer och integrering av impulser från den bofasta pueblobefolkningen. Det arkeologiska materialet visar att navahos sökte sig söderut och nådde Sydvästern så sent som på 1200-talet. De kom i kontakt med pueblor och genomgick den, enligt modellen, naturliga samhällsförändringen från ett band- till ett stamsamhälle. Exemplet haltar emellertid om man försöker göra det till en illustration av evolutionens inneboende kraft. Det är ett faktum att navahos nådde Sydvästern i en större enhet som även omfattade apacheindianerna.



Mask. Falska ansikten.  
Irokes. Efter Morgan.

Där navahos gjorde det ”förväntade” i kontakten med pueblor – lade grunden till en fastare social enhet – gjorde apacherna det rakt motsatta, nämligen att splittra upp sig i ännu lösare band- och familjestrukturer. Här väcker den franske antropologen Pierre Clastres modell av en anti-statstruktur - samhällelig institutionalisering av krig och våldsamma initieringar för att bibehålla jämnlighet – intresse.<sup>70</sup> Kanske är det möjligt att utifrån en dylik modell diskutera en betydelsefull social formation, men det är ett komplext fenomen, svårt att belägga och i slutänden föremål för en högst subjektiv tolkning.

Den linjära utvecklingsmodellen förmår inte heller ge någon egentlig förklaring till närvaron av schamaner hos den tempelbyggande natchezcivilisationen, den sista i raden av intensiva centrumbildningar i Sydöstern. Prästerskapet har då institutionaliserats i en hierarkisk

---

<sup>70</sup> Se Clastres, *Samhället mot staten*.



samhällsformation och de diffusa och opersonliga krafterna *borde* helt ha gett vika för fasta gudsformationer med specifika ansvarsområden i enlighet med vad Max Weber kallat rationalisering av religionen. Ett annat exempel är irokeserna vars gudadyrkan redan pionjäranthropologen Lewis Henry Morgan karakteriserade som ”systematisk”.<sup>71</sup> I Farbs neo-evolutionistiska tappning framställs deras sociala och politiska ordning som ”sofistikerad” medan ritualerna betecknas som ”schamanistiska”. Uppfattningen är här att evolutionen har drivit fram en gradvis förändring i det att verksamheten utföres av en organiserad schamanistisk grupp – men den har inte nått tillståndet där prästerna tar över och fastställer en mera systematisk ordning av kosmologin.<sup>72</sup> De forskare som inte behandlat irokesernas religion utifrån ett evolutionistiskt perspektiv förefaller emellertid ge en betydligt djupare innebörd av de s.k. ”schamanistiska inslagen” – Ruth Underhill presenterar de religiösa utövarna som schamaner vilka frekvent gjorde drömmesor till djurbyar.<sup>73</sup>

Ställd inför avvikelser i det etnografiska materialet är evolutionsmodellen hänvisad till att antingen helt bortse från undantagen eller att klassificera dem som ofullständiga ”mellantillstånd” eller inslag av ”kvarlevor” från äldre samhällstillstånd. Förklaringen är otillfredsställande i det att ”mellantillstånden” – närvaron av blandformer – är långt större än de renodlade samhällstillstånd som det teoretiska ramverket arbetar med. Ännu mera svepande (och i någon mening motsägelsefullt) blir det när förekomsten av häxeri i högkulturer karakteriseras som en aggression för vilken samhället inte förmått skapa kanaler.<sup>74</sup> I synen på aztekernas religion måste man överväga möjligheten att teorin fört tolkningen av data in på villospår. Makterna har automatiskt tolkats som personifierade gudomligheter då storslagna rituella skådespel och hierarkiska prästerskap var utmärkande för denna mexicakultur. Om vi istället utgår ifrån att aztekernas religiösa ordning vilade på samma fundament som andra indianska religioner – nämligen föreställningar om att heliga krafter kan kanaliseras och/eller manifesteras genom personer – så blir varken schamanens eller häxans närvaro i systemet en avvikelse eller relik.

---

<sup>71</sup> Morgan, *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee or Iroquois*, sid 175.

<sup>72</sup> Farb, *Man's Rise to Civilization*, sid 108.

<sup>73</sup> Underhill, *Red Man's America*, sid 98.

<sup>74</sup> Farb, *Man's Rise to Civilization*, sid 49.

## Tema och variation

Om man avfärdar tanken på att relationen schaman/medicinman/präst utgör ett linjärt evolutionsförlopp – vare sig som religions- eller samhällsutveckling – kan vi istället söka oss mot en förklaringsmodell som tar fasta på transformationer av flexibla religiösa institutioner. För att minska avståndet mellan magi och religion kan vi konstatera att det i första hand rör sig om en socialt bestämd skillnad. Religionssociologerna Henri Hubert och Marcel Mauss gav viktiga bidrag till en sådan diskussion i sitt gemensamma författande. Bland annat hävdade de att magisk praxis är baserat på tradition och avfärdade därmed tanken om att magi skulle vara spontana affekthandlingar. De individuella riterna (magin) utnyttjar samma eller motsvarande kollektiva föreställningar som står att finna i de kollektiva offerceremonierna (religion). Det finns således en kontinuitet mellan det individuella och kollektiva.<sup>75</sup>

Om de religiösa aktörerna placeras i en motsvarande social skala får vi en polarisering mellan schaman och präst. Schamanens aktivitet är huvudsakligen individuell och innehåller en hög grad av improvisation och frihet. Verksamheten kan demonstreras publikt, men det privata eller hemliga hanterandet av makterna dominerar. Schamanen arbetar med såväl goda som onda krafter. Prästen utför de stora kulthandlingarna som är offentliga och upprepas regelbundet. Att aktiviteterna är kollektiva och offentliga, att ämbetet är institutionaliserat, samt att ceremonierna repeteras medger en lägre grad av improvisation och förändring. Båda dessa former av religiöst utövande är *för forskaren* relativt enkla att abstrahera, isolera, definiera och klassificera. Den sociala och religiösa ”verkligheten” (praktiker, praxis) är emellertid inte konstituerad som ett antingen/eller-förhållande. Den kan samlas och kombineras på en rad olika sätt.<sup>76</sup> Således är det egentligen intressantare att studera de mera diffusa formerna för religiöst utövande bland Nordamerikas indianer än de abstraktioner som direkt kan föras till polerna schaman och präst. I detta fält återfinns utövare som medicinmän, heliga män och sångare, sammanslutningar eller sällskap med religiösa plikter och funktioner samt praktiker såsom t.ex. individuellt och kollektivt visionssökande. Verksamheterna i detta fält är ömsom öppna, ömsom slutna; pendlar mellan

---

<sup>75</sup> Hubert & Mauss, ”Esquisse d’une théorie générale de la magie”.

<sup>76</sup> Margot P. Liberty har diskuterat den ”falska dikotomin” utifrån material från crow och de nordliga cheyennerna i Montana: ”Priest and Shaman on the Plains: A False Dichotomy?”.

individuella upplevelser och gemensamma spirituella erfarenheter; och bryter ständigt ned gränsen mellan det naturliga och övernaturliga. I samhällen med förekomst av hemliga sällskap – sammanslutningar där människor kollektivt delar samma skyddsande – förefaller schamanens roll minska i betydelse. Det finns emellertid ingenting som gör det givet att korrelationen skall tolkas i ett utvecklingsperspektiv – istället bör den uppfattas som en alternativ religiös kombination eller som en möjlig *variation* på ett bestämt religiöst *tema*.

En modell om transformationer måste emellertid ta hänsyn till evolutionära processer – att expansion av horisontella strukturer genererar hierarkiska strukturer – likväl som att spridning av idéer och religiösa komplex sker i kontaktsituationer. Centralt är också att vi förmår uppfatta transformationerna som resultat av anpassningsmekanismer av ekologisk, ekonomisk och social karaktär. Till detta måste föras medvetenheten om att en del av de indianska religionsformer som dokumenterats är resultatet av demografiska sammanbrott, profetrörelser och synkretism. En dylik förklaringsmodell kan emellertid av utrymmesskäl inte utvecklas här, men låt oss åtminstone skissa på dess konturer.

Claude Lévi-Strauss har redovisat relationen mellan sår och utsmyckningar i den amerindianska mytologin – ett tema som också speglas i den sociala realiteten. ”Lodjurets historia” är berättelsen om en skabbig gammal lo 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. Metamorfosen från gammal till ung ägde rum via symboliskt renande (helande) och resulterade i sin tur i att brist (svält) ersattes med tillgång (överflöd) då den unge mannen visade sig vara en skicklig jägare.<sup>77</sup> Även i komprimerad form blottlägger berättelsen om lodjur fundamentala inslag i indianernas magiska världsbilder. Myten berättar om skada/helande, renande av kropp och själ, samt avsaknad och tillgång – sammantaget förhållandet mellan liv och död. Detta är ett tema – eller möjligen en serie av sammansmältande teman – som de indianska religionerna på ett rikt sätt laborerar med.

Jakt och krig är aktiviteter som omgärdas av rituella beteenden och tabun, merparten relaterade till den egna kroppen. En man får inte vara sexuellt aktiv inför jakt eller krig. Överallt uppfattades en menstruerande kvinna som oren och farlig för krigaren eller jägaren. Den store cheyennekrigaren Roman Nose stupade sedan han ätit mat serverad med en järnslev – något han blivit förbjuden i sina visioner. Den unge novisen som följer med på sin första krigarräd får inte

---

<sup>77</sup> Lévi-Strauss, *Lodjurets historia*.

vidröra sin kropp annat än med hjälp av en käpp, osv. Krig ger sår, men det ger också smyckningar. 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. Trappern Edwin Thompson Denig rapporterade om hur siouxer som besegrat en styrka av pawnee- och arickarakrigare återvände hem i triumf med huvuden, händer, fötter och andra lemmar av fiendens kroppar.<sup>78</sup> En medicinman hos cheyenne bar ett halsband med antiseptiskt behandlade fingrar från stupade fiender.<sup>79</sup> Övervägande är säkert de tillfällen då stympandet enbart tjänat som införskaftet av en krigstrophé men då de gjorda iakttagelserna snarare fördömt än i detalj beskrivit förfarandet kan inte religiösa föreställningar uteslutes i sammanhanget. (Indirekt finns det material som talar för sådana föreställningar, nämligen de många sårade indianer som föredrog en säker död i kallbrand istället för amputering.)

Svettbadet är den form av rituell rening som har störst utbredning i Nordamerika – från Mexico till Canada. Ibland ges det en explicit helande funktion, som hos creek där svettbadet tillsammans med åderlåtning och utsugning var de viktigaste formerna för botande av sjuka.<sup>80</sup> Intressanta variationer är att lodjur i mytens värld kontrollerade dimman (kall ånga) medan schamanerna hos haida ansågs kontrollera de heta källorna.<sup>81</sup> Exorcism av vargandar skedde däremot med kallt vatten hos nootka i samma region.<sup>82</sup> I samband med de stora majsceremonier som markerade det nya året använde sig åkerbrukarna i Sydöstern av en svart brygd som rensade kroppen genom häftiga uppkastningar. Andra sätt att oskadliggöra det orena inkluderar såväl abstrakta bekännelseformer som det konkreta städandet. Från sin Femte Thuleexpedition ger Knud Rasmussen oss viktig information om hur schamanen söker kollektiva bekännelser för brott mot tabun.<sup>83</sup> Denna form för moralisk rensning genom publika bekännelser återfinns hos irokeserna. Hos de senare är det sällskapet de falska ansiktena som står för helbrägdagörelsen, men först sedan området runt patienten renats via spridning av aska. Det rakt motsatta – den

---

<sup>78</sup> Denig, *Five Indian Tribes of the Upper Missouri*, sid 18.

<sup>79</sup> Bourke, *The Medicine-men of the Apache*, sid 480-482.

<sup>80</sup> Swanton, *The Indians of the Southeastern United States*, sid 793.

<sup>81</sup> Lillard, *Warriors of the North Pacific*, sid 164-165.

<sup>82</sup> Curtis, *The North American Indian*, Vol XI, sid 89.

<sup>83</sup> Eliade, *Shamanism*, sid 289.

fysiska städningen – finner vi bl.a. hos mandan där den mytologiske Ensamme Man (personifierad av en naken vitmålad man) beordrar folket att städa medicinhyddan inför *O-kee-pa*, ceremonin som återskapar världen och initierar stammens unga män.

Samstämmigheten mellan föreställningar om orsak till sjukdom och det praktiska behandlandet av dem är generellt hög. Frekvent återkommande är tillika föreställningen om att antingen sjukdomsorsaken eller de involverade krafterna skall ”illustreras”. Ohälsa bestäms vanligen som ett resultat av föremålsintrusion, själsförlust eller andebesatthet. Vid själsförlust utgör botandet ett återförande (en integrering som ibland symboliseras genom intagandet av föda eller vätska) medan det vid intrusion sker en separation i det att orsaken till sjukdomen avlägsnas från kroppen. Båda situationerna utmärks av att sjukdom och trance särskiljs emedan det sker sammanblandning i de ovanligare andebesattheterna, dvs. det förändrade medvetandetillståndet blir både tecknet på sjukdom och sättet på vilket den behandlas. Bruket att suga ut ett objekt ur den sjukes kropp (ofta en pilspets eller dylikt som en häxa överfört med mental kraft) återfinns nästan överallt. Till och med hos *zuñi* där ”prästerskap” anses ha dominerat religionen kunde Matilda Stevenson bevittna hundratals seanser där helaren sög ut pilspetsar och annat ur patienten.<sup>84</sup> Hennes uppgift stämmer väl överens med rivalen Frank Hamilton Cushings identifiering av ett schamanistiskt sällskap hos samma folk.<sup>85</sup> En variant där utsugandet av föremål inte kopplas till intrusion kom till uttryck bland de *yumantalande* folken i området kring Gila River (Arizona). Där sågs sjukdom som ett resultat av dåliga drömmar eller själsförlust.<sup>86</sup>

Rombus eller vinare är ett medicinalinstrument med stor utbredning. Den används som regel till att fånga in vilsekomna själar. En anmärkningsvärd inversion på temat finner vi dock hos *hopi* där samma instrument enligt informanter kunde *tvinga* vind och regn att bistå grödorna.<sup>87</sup> *Hopis* såg universum som befolkat av andeväsen där de viktigaste, och ibland beskrivna som gudalika, var skaparen *Solen* tillsammans med en stor befjädrad *Orm* som representerade regn och vatten. (Parallellen finner vi hos *aztekerna* där både solen och *Quetzacoatl*, den befjädrade ormen, var framstående i panteonet. För *aztekerna* hade *Quetzacoatl* anknytning till fruktbarhet men även

---

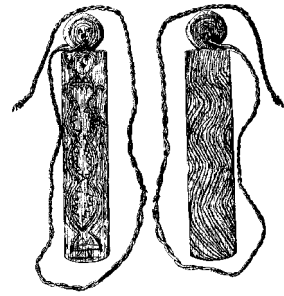
<sup>84</sup> Stevenson, *The Zuñi Indians*, sid 396.

<sup>85</sup> Cushing, *Zuñi*, sid 209-210.

<sup>86</sup> Spier, *Yuman Tribes of the Gila River*, sid 280-281.

<sup>87</sup> Bourke, *The Medicine-men of the Apaches*, sid 476-477.

till kunskap, kreativitet och individualism.) Fjärran från förlorade själar kan tyckas, men det är de s.k. *kachinas* – de dödas andar – som kommer ned från bergen och bringar regn till hopiindianerna. (Kachina är för övrigt det närmaste vi kommer en förfäderskult i Nordamerika.) Visselpipor är ett annat instrument vars ljud manifesterar andarnas närvaro. De mest kraftfulla visslorna hos prärieindianerna tillverkades av örnens vingben och symboliserades örnens mod. Pomoschamanen



Vinare. Efter Bourke.

(Kalifornien), som hade både en diagnostisk och helande funktion, brukade använda en benvissla för att ge gudomligheten en röst.<sup>88</sup> Kwakiutl använde visselpipor av cederträ i *Hamatsa* – kannibalceremonin – för att återge röster av osynliga andar.<sup>89</sup> I sin vinterceremoni – där initianden också blev besatt av människoätande andar – använde grannfolket *bella bella* stavar med skelettavbildningar.<sup>90</sup> Trummans och skullrans betydelse (speciellt i de nordliga regionerna) för att bota sjuka och locka till sig jaktbyte har tidigare indikerats. Denig, som bidragit med en synnerligen rik information om indianfolken i det övre Missouriområdet, ger ett udda exempel på trummans kraft. Det var en assiniboinledare kallad Gauche som alltid gick ut i strid obehäpnad, dvs. hans enda "vapen" var medicinpipan och en helig trumma. Med trummans hjälp lokaliserade och besegrade han sina fiender (dock med bistånd från beväpnade krigare).<sup>91</sup> Andra magiska instrument, men med begränsad utbredning, var medicinsnören. Kapten Bourke fann enkelradiga hos *zuñi* och fyra raders hos *apache* – de ansågs dock så hemliga att man vägrade avslöja någonting om dem.<sup>92</sup>

Det osynliga göres synligt med masker. Djurmasker, transformationsmasker, abstrakta och "surrealistiska" masker och en mängd andra tillhör andligheten. De är symboliska, inte på grund av vad de döljer, utan av vad de presenterar – den spirituella realiteten. När en hopi dansar med en kachinamask förlorar han sin personliga identitet och blir en kachina, den som kommer

---

<sup>88</sup> Taylor, *Native American Myth and Legends*, sid 73.

<sup>89</sup> Brooklyn Museum, katalognummer 278 och 279.

<sup>90</sup> Brooklyn Museum, katalognummer 283.

<sup>91</sup> Denig, *Five Indian Tribes of the Upper Missouri*, sid 74.

<sup>92</sup> Bourke, *The Medicine-men of the Apaches*, sid 550-551.

med regn.<sup>93</sup> Maskerna kan därför aldrig ”översättas” eller ”avkodifieras” då deras meningsbetydelse är osepurerbar från det som de förmår göra närvarande.<sup>94</sup> Den mest kända typen är *gagosa* – de falska ansikten som används av medicinsällskapet hos irokeserna. Det är vanställda ansikten med bruten näsa som mytiskt härstammar från den stora strid då skaparen tog kontroll över världen. Irokesen snidar masken sedan hans skyddsande visat sig i en dröm. Nordvästkustens schamaner bar mask under sina framträdanden - masker som representerade de närvarande hjälpanarna.

Drömmar – inte alla, men de speciella – är människans vanligaste kontakt med det övernaturliga. Drömmar, visioner, anderöster. Fasta, utmattning, självtortyr. Svimning, plötslig ”död”. Detta och mycket annat leder till direkta förbindelser med andarnas värld. 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 är de avsiktliga försöken till kontakt som i vissa enklare former klassificerats som schamanism. Tveksamma, trots att de bygger på samma tankeföreställning, är de avvikande men mera utbredda varianterna, t.ex. visionssökandet. Här är det inte längre fråga om en religiös specialist som strävar efter kontakt, utan gemene man. Med en illa vald metafor betecknade Robert Lowie visionssökandet som ”demokratiserad schamanism” och menade att det utgjorde ett arv från äldre schamanistiska praktiker.<sup>95</sup> En annan amerikansk antropolog, Ruth Underhill, såg *Midewiwin* som en ”organisation av underverksskapare”. Hypotesen gjorde gällande att det rörde sig om ett relativt sentida fenomen, möjligen resultatet av befolkningsökning och ökad religiös konkurrens.<sup>96</sup> Midewiwin, eller det Stora Medicinsällskapet, utgjorde en viktig del av religionen hos de algonkintalande stammarna i området kring Stora Sjöarna. För att bli medlem krävdes att man hade fått en vision och tillförskansat sig hjälpanar. Utifrån den minimala definitionen om schamanism som förbindelse med andevärlden via kontrollerad trance/extas kan såväl visionssökandet som midewiwin omfattas – trots att det här saknas den person som skulle benämnas schaman.

---

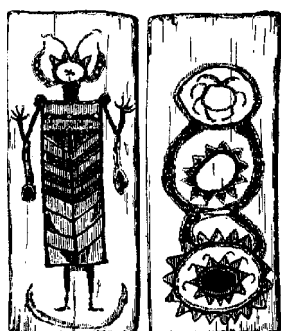
<sup>93</sup> Wright, *Hopi Material Culture*, sid 99.

<sup>94</sup> Gill, *Native American Religions*, sid 73.

<sup>95</sup> Hultkrantz, ”Spirit Lodge, a North American Shamanistic Séance”, sid 34.

<sup>96</sup> Underhill, *Red Man's Religion*, sid 93.

Kommunikationen med andevärlden har i alla tider skett via ord, sång, musik och dans. Den indianska heligheten, från storviltsjägarens tid till andedansens spridning på 1890-talet och från det ensamma visionssökandet till de kollektiva majsceremonierna, har byggts upp kring dessa medel. Kontinuiteten återfinns också i de skriftlösa folkens visuella uttryck. Till de gamla petroglyferna vid Columbia River återvände salishindianerna för att göra klippmålningar i samband med sitt visionssökande. I öster ”moderniserade” Midewiwin-sällskapet traditionen genom att låta sina kunskaper bli nedtecknade i symbolisk form på barkkremсор. På sina håll fick även tobaken en speciell ställning som kommunikationsmedel. Enligt Morgans uppgifter så framhävde irokeserna att de högre makterna försett dem med tobak just i detta syfte.<sup>97</sup> Leslie Spier betonar



Amulett. Efter Bourke.

bruket hos maricopa och Driver ger en rad andra exempel på att schamaner använde tobak för att etablera kontakt med sina andehjälpare.<sup>98</sup> Merparten av alla rituella objekt hos hopi anses säkra kommunikation med andarna eller de döda. Dominerar gör fjädrar (som associerar till moln), ibland i kombination med små målade trästickor.<sup>99</sup>

Hanterandet av kraften innehåller såväl ”uttag” som ”inbetalning”. Ett ord för (åter)betalning i andlig mening existerar i språk så skilda som aztek, navaho och zuñi. Dessa och andra folk (t.ex. sioux) ser naturen som en begränsad energimängd vilken upprätthålls via uttag och betalning.<sup>100</sup> Schamanen eller medicinmannen hämtar kraft inför botandet av en patient, den unge krigaren som fäst sin kropp med linor knutna till centrumpålen i soldansen betalar tillbaka med sin smärta. Att analogin mellan självtortyr på Nordvästkusten och soldansen hos t.ex. siouxindianerna var slående tvingades t.o.m. en så försiktig forskare som Franz Boas att medge.<sup>101</sup> Idén om att använda människokroppen som betalning för skuld kan förstås relateras till människooffer – om vilka föreställningarna är långt mera utbredda än själva praktiserandet. Om vi återvänder till ett av de många etnografiska exempel som Claude Lévi-Strauss laborerat med så framgår det

<sup>97</sup> Morgan, *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee or Iroquois*, sid 155.

<sup>98</sup> Spier, *Yuman Tribes of the Gila River*, sid 332; Driver, *Indians of North America*, sid 108.

<sup>99</sup> Wright, *Hopi Material Culture*, sid 85.

<sup>100</sup> Bierhorst, *The Way of the Earth*, sid 213.

<sup>101</sup> Boas, *Race, Language and Culture*, sid 380.



kanske tydligare att ”manipulationen” i själva verket handlar om skapandet och bibehållandet av en *relation* med det utomvärldsliga. Från foxindianerna i Mellanvästern återger han en adoptionsceremoni där en död förälder skall ersättas med en levande. I samband med detta spelar de två hälfterna i samhället – *tokana* och *kicko* – ett spel mot varandra där den förstnämnda gruppen vinner. Detta är bestämt på förhand eftersom den döde tillhörde tokanagruppen. Spelet ställer de levande mot de döda och fungerar disjunktivt, dvs. markerar en klyfta mellan de levande och de döda. Moatjéritualen står för en omvänd symmetri – den är sammanlänkande och inrättar en förening mellan två parter. Vi har att göra med en mänsklig strategi för att förmå den döde att lämna samhället menar Lévi-Strauss. Dennes plats intages slutgiltigt av en levande, men den döde har förnöjelsen att se sin egen grupp vinna det sista spelet. Det är viktigt att tvinga bort de dödas själar från byn, men lika viktigt är det att upprätthålla en god relation till de dödas rike.<sup>102</sup> Det är då inte förvånande att en s.k. ”andeinstängning” – att sörjande önskade kvarhålla den dödes själ ytterligare några dagar – hos siouxindianerna betraktades som ett synnerligen farligt förfarande.

Ett återkommande inslag i diskussionerna kring schamanen har varit dennes roll som medium och vi återfinner medierandet som ett viktigt tema i de indianska religionerna. Magiska världsbilder utmärkes av att kraften kommer utifrån, företrädesvis via kanaler. Cirkeln inom vilken soldansen äger rum är ett typiskt exempel, sandmålningen ett annat. I mindre skala blir fetischism ett sätt att nå kraften. Fetischer och amulett utgör en materialisering av styrka och makt. Medicinknyten (innehållande ben, tänder, rötter, stenar, hår, hästtagel, eller annat) kan ha kraften att bota sjuka, kalla till sig jaktbyte, säkra framgång i krig eller fungera som kärleksmagi. En gammal målning av kapten Seth Eastman visar hur medlemmar av ett medicinsällskap hos winnebago dansar med påsar av utterskinn. Dessa innehöll magiska snäckor med vilka man gjorde anspråk på att kunna döda eller bringa till liv.<sup>103</sup> Uppe i norr vände sig människor till schamanen för att få starka amulett och sånger.<sup>104</sup> I söder bar den gamle medicinmannen hos apacherna en hatt som gav honom liv och styrka. Den var prydd med avbildningar av moln, regnbåge, åska,

---

<sup>102</sup> Lévi-Strauss, *Det vilda tänkandet*, sid 42-44.

<sup>103</sup> En av många illustrationer som Eastman gjorde till Henry Schoolcrafts mäktiga arbete *Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes* (6 volymer, 1851-57).

<sup>104</sup> Holtved, ”Eskimo Shamanism”, sid 23.

morgonstjärnan, vindens gud, den svarta guden samt stora stjärnor eller solar.<sup>105</sup> På prärien kunde en visionsmålad sköld med snarlika motiv göra krigaren osårbar. Sköldar "laddade" med magiskt skyddande (mot)kraft fästes på tripoder placerade utanför tipins öppning för att hålla borta onda krafter. På själva tältduken fanns ofta visionsmålningar. Trappern Walter McClintock försökte förgäves köpa en speciellt "helig tipi" från blackfeetindianerna – om en målad tipi skulle ersättas var det föreskrivet att exakt samma målningar skulle överföras. Därefter förstördes den gamla tipin.<sup>106</sup>

### **Att sluta cirkeln**

Genom att anlägga en vid definition som tar fasta på schamanismens centrala inslag kan vi hävda att de indianska religionerna är magiska och schamanistiska till sin karaktär. Givetvis är extas inte det enda sättet på vilket människorna i de indianska samhällena manifesterade sin andlighet. Men i ett omvänt resonemang ter det sig relevant att hävda att manipulering av krafter och extas i någon form har funnits involverat i alla indianska religionsyttringar.

Om man för diskussionen utifrån en sibirisk grunddefinition av schamanism framträder starkare och svagare zoner av schamanism i Nordamerika, en typifiering som möjligtvis kan göras exaktare genom att betrakta dem som arktisk respektive generell schamanism. Frågan blir dock hur mycket längre man kommer i förståelsen av de indianska religionernas ursprung, förändring och inbördes förhållanden. Resonemanget förutsätter antagandet om att den sibiriska (tungusiska) schamanismen är äldre än den amerindiiska. Antagandet är förmodligen helt korrekt, men det går i dagsläget inte att utesluta den hypotetiska möjligheten att kulturella impulser gått i den motsatta riktningen, eller för den delen att sibirisk och indiansk schamanism uppkommit *oberoende* av varandra. Schamanism måste i begynnelsen ha varit en produkt av det mänskliga tänkandet i samklang med hennes existentiella villkor.

---

<sup>105</sup> Bourke, *The Medicine-men of the Apaches*, sid 503 och 580.

<sup>106</sup> McClintock, *The Old North Trail*, sid 210-211.

Att i någon mån släppa ursprungsfrågan och istället analysera schamanism i Nordamerika som ett enhetligt fenomen producerar en serie av nya frågeställningar som har att göra med de indianska religionernas inbördes relationer i tid och rum. Vi kan dra slutsatsen att den person som forskaren utifrån sitt klassifikationssystem benämner schaman har överlappande religiösa, politiska och sociala roller. Dennes agerande och funktioner är konstituerat av en syn på tillvaron som här har beskrivits som en magisk världsbild, dvs. schamanism är en magisk uttrycksform. Dikotomin schaman-präst är svår att upprätthålla i ljuset av det etnografiska materialet från Nordamerika, likaså ett entydigt förhållande mellan det naturliga och det övernaturliga. Det vore kanske en fördel att välja uttrycket det utomvärldsliga i många sammanhang. Sedan är det upp till läsaren att avgöra om några av de ansatser som gjorts i denna framställning kan leda vidare.

\*\*\*

## Referenser

Arbman, E.

–1968. *Ecstasy or Religious Trance: In the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View*. 2 vols. Svenska Bokförlaget/Norstedts. Stockholm.

Balzer, M. M. (ed)

–1990. *Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia*. M. E. Sharpe, Inc. Armonk & London.

Basso, K. H.

–1969. "Western Apache Witchcraft". *Anthropological Papers of the University of Arizona*, Number 15.

Bierhorst, J.

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

Birket-Smith, K.

–1937. "Eskimo Cultures and Their Bearing upon the Prehistoric Cultures of North America and Eurasia". I *Early Man*, edited by G. G. MacCurdy. Philadelphia.

Boas, F.

–1940. *Race, Language, and Culture*. Midway Reprinting. The University of Chicago Press. Chicago & London 1988.

Bourke, J. G.

–1892. *The Medicine-men of the Apache*. Reprint: The Rio Grande Press, Inc. Glorieta 1983.

Brooklyn Museum

–1991. *Objects of Myth and Memory: American Indian Art at the Brooklyn Museum*. Edited by

D. Fane. The Brooklyn Museum in association with University of Washington Press. New York.

Campbell, J.

–1949. *The Hero With a Thousand Faces*. Reprint: MJF Books. New York 1996.

–1984. *The Way of Animal Powers*. Times Books. London.

Clastres, P.

–1984. *Samhället mot staten*. Nordan. Stockholm.

Collison, W. H.

–1915. *In the Wake of the War Canoe*. Reprint edited by Charles Lillard. Sono Nis Press. Victoria 1981.

Curtis, E. S.

–1916. *The North American Indian*. Vol XI. Johnson Reprint Corporation. New York 1978.

–1916. *The North American Indian*. Vol XII. Reprint: Plimpton Press. Norwood 1997.

–1930. *The North American Indian*. Vol XX. Johnson Reprint Corporation. New York 1978.

Cushing, F. H.

–1979. *Zuñi: Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*. Edited by Jesse Green. University of Nebraska Press. Lincoln.

Denig, E. T.

–1961. *Five Indian Tribes of the Upper Missouri: Sioux, Arickaras, Assiniboines, Crees, Crows*. Edited by John C. Ewers. University of Oklahoma Press. Norman.

Dixon, R.

–1908. "Some Aspects of the American Shaman". *Journal of American Folk-Lore*, Vol 21.

Driver, H. E.

–1969. *Indians of North America*. Second Edition, Revised. The University of Chicago Press.

Chicago and London 1969.

Drury, N.

–1989. *Shamanism*. Översättning Mikael Hedlund. Forum. u.o.

Eliade, M.

–1974. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton University Press. Princeton.

Ewers, J. C.

–1986. *Plains Indian Sculpture: A Traditional Art from America's Heartland*. Smithsonian Institution Press. Washington.

Fagan, B. M.

–1991. *Ancient North America: The Archaeology of a Continent*. Thames and Hudson. London.

Farb, P.

–1968. *Man's Rise to Civilization as Shown by the Indians of North America From Primeval Times to the Coming of the Industrial State*. E. P. Dutton & Co., Inc. New York.

Fenton, W. N.

–1987. *The False Faces of the Iroquois*. University of Oklahoma Press. Norman and London.

Frazer, J.

–1922. *The Golden Bough*. Reprint: Wordsworth Reference. Ware 1994.

–1939. *Anthologia Anthropologica: The Native Races of America*. Reprint: AMS Press. New York 1975.

Gifford, E. W.

–1941. "Culture Element Distributions: XII Apache-Pueblo". *Anthropological Records*, University of California Publications, Vol IV.

Gill, S. D.

–1982. *Native American Religions: An Introduction*. Wadsworth Publishing Company. Belmont.

Grant, C.

–1967. *Rock Art of the American Indian*. Promontory Press. New York.

Henry, A. & Thompson, D.

–1897. *Manuscript Journals of Alexander Henry and David Thompson, 1799-1814*. 2 Vols.

Edited by E. Coues. Francis P. Harper. New York.

Holtved, E.

–1967. "Eskimo Shamanism". I *Studies in Shamanism*, edited by Carl-Martin Edsman. Almqvist & Wiksell. Stockholm.

Hoppál, M. & Howard, K. D. (eds)

–1993. *Shamans and Cultures*. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Hubert, H. & Mauss, M.

–1902. "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *Année Sociologique* 1902-1903.

Hultkrantz, Å.

–1965. "Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach". I *Hunting and Fishing*, edited by Harald Hvarfner. Norrbottens Museum.

–1967. "Spirit Lodge, a North American Shamanistic Séance". I *Studies in Shamanism*, edited by Carl-Martin Edsman. Almqvist & Wiksell. Stockholm.

–1973. "A Definition of Shamanism". *Temenos*, Vol 9.

–1979. "Ritual in Native North American Religions". I *Native Religious Traditions*, edited by Earle H. Waugh and K. Dad Prithipaul. Wilfrid Laurier University Press. Waterloo.

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

–1997. *The Attraction of Peyote: An Inquiry into the Basic Conditions for the Diffusion of the*

*Peyote Religion in North America*. Acta Universitatis Stockholmiensis, XXXIII. Almqvist & Wiksell International. Stockholm.

Kane, P.

–1859. *Wanderings of an Artist Among the Indians of North America*. Reprint: Dover Publications, Inc. New York 1996.

King, J. C. H.

–1982. *Thunderbird and Lightning: Indian Life in Northeastern North America 1600-1900*. British Museum Publications Ltd. London.

Klass, M.

–1995. *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Westview Press. San Francisco.

Kroeber, A. L.

–1925. *Handbook of the Indians of California*. Reprint: Dover Publications, Inc. New York 1976.

–1939. *Cultural and Natural Areas of Native North America*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 38. Berkeley.

Lévi-Strauss, C.

–1962. *Det vilda tänkandet*. Sv. översättning: Jan Stolpe. Arkiv förlag. Lund 1983.

–1978. *The Origin of Table Manners*. Jonathan Cape. London.

–1990. *The Way of the Masks*. The University of Washington Press. Seattle.

–1992. *Lodjurets historia*. Sv. översättning: Jan Stolpe. Norstedts Förlag AB. Stockholm.

Liberty, M. P.

–1970. "Priest and Shaman on the Plains: A False Dichotomy". *Journal of the Plains Conference*, Vol 15, No 48.



Lillard, C. (ed)

–1984. *Warriors of the North Pacific*. Sono Nis Press. Victoria.

Lindberg, C.

–1996. *Erland Nordenskiöld: ett indianlif*. Natur och Kultur. Stockholm.

Lubbock, J.

–1870. *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man; Mental and Social Conditions of Savages*. Longmans, Green. London.

Lumholtz, C.

–1902. *Unknown Mexico*. 2 vols. Reprint: The Rio Grande Press, Inc. Glorieta 1973.

Mallery, G.

–1893. *Picture-Writing of the American Indians*. 2 vols. Reprint: Dover Publications, Inc. New York 1972.

McClintock, W.

–1910. *The Old North Trail: Life, Legends and Religion of the Blackfeet Indians*. Reprint: University of Nebraska Press. Lincoln and London 1992.

Morgan, L. H.

–1851. *League of the Ho-Dé-No-Sau-Nee or Iroquois*. Reprint: JG Press. North Dighton 1996.

Morris, B.

–1987. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge University Press. Cambridge.

Norbeck, E.

–1961. *Religion in Primitive Society*. Harper & Brothers Publishers. New York.

Nordenskiöld, E.

- 1912. *De sydamerikanska indianernas kulturhistoria*. Albert Bonniers Förlag. Stockholm.
- 1926. ”En jämförelse mellan indiankulturen i södra Sydamerika och i Nordamerika”. *Ymer*, häfte 3 och 4.

Park, W. Z.

- 1938. *Shamanism in Western North America: a Study in Cultural Relationship*. Northwestern University Studies in the Social Sciences 2. Evanston and Chicago.

Parker, A. C.

- 1923. *Seneca Myths and Folk Tales*. Reprint: University of Nebraska Press. Lincoln 1989.

Parks, D. R.

- 1996. *Myths and Traditions of the Arikara Indians*. University of Nebraska Press. Lincoln.

Parsons, E. C. (ed)

- 1922. *American Indian Life*. Reprint: University of Nebraska Press. Lincoln and London 1991.

Point, N. S. J.

- 1967. *Wilderness Kingdom: Indian Life in the Rocky Mountains 1840-1847*. Translated and introduced by Joseph P. Donnelly, S. J. Holt, Rinehart and Winston. Chicago.

Radin, P.

- 1915. ”Religion of the North American Indians”. I *Anthropology in North America* by Franz Boas et al. G. E. Stechert & Co. New York.
- 1923. *The Winnebago Tribe*. Reprint: University of Nebraska Press. Lincoln and London 1990.
- 1937. *Primitive Religion*. Reprint: Dover Publications, Inc. New York 1957.
- 1945. *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*. Reprint: Princeton University Press. Princeton 1991.

Sapir, E.

- 1916. ”Time Perspective In Aboriginal American Culture: A Study in Method”. *Selected*

*Writings in Language, Culture, and Personality*, edited by David G. Mandelbaum. University of California Press. Berkeley 1985.

Smet, P. J. De

–1843. *Letters and Sketches: With a Narrative of a Year's Residence Among the Indian Tribes of the Rocky Mountains*. Reprint: Early Western Travels 1748-1846, Vol XXVII, edited by Reuben Gold Thwaites. Cleveland 1906.

Spence, L.

–1914. *North American Indians: Myths and Legends*. Reprint: Senate. London 1994.

Spier, L.

–1933. *Yuman Tribes of the Gila River*. Reprint: Dover Publications, Inc. New York 1978.

Sproat, G. M.

–1868. *The Nootka: Scenes and Studies of Savage Life*. Reprint edited by Charles Lillard. Sono Nis Press. Victoria 1987.

Stevenson, M. C.

–1904. *The Zuñi Indians*. Reprint: Rio Grande Press. Glorieta 1985.

Swanton, J. R.

–1946. *The Indians of the Southeastern United States*. Reprint: Smithsonian Institution Press. Washington & London 1987.

Taylor, C. (ed)

–1994. *Native American Myths and Legends*. Salamander Book. London.

Thord-Gray, I.

–1955. *Tarahumara-English, English-Tarahumara Dictionary*. University of Miami Press. Coral Gables.

Thwaites, R. G. (ed)

–1896. *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Reprint: Pageant Book Co. New York 1959.

Underhill, R. M.

–1953. *Red Man's America*. The University of Chicago Press. Revised edition. Chicago 1971.

–1965. *Red Man's Religion: Beliefs and Practices of the Indians North of Mexico*. The University of Chicago Press. Chicago & London.

Weltfish, G.

–1977. *The Lost Universe: Pawnee Life and Culture*. University of Nebraska Press. Lincoln and London.

Willey, G. R.

–1966. *An Introduction to American Archaeology*. 2 Vols. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs.

Wissler, C.

–1916. "General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Vol XI, Part XII.

Wright, B.

-1979. *Hopi Material Culture: Artifacts Gathered by H. R. Voth in the Fred Harvey Collection*. Northland Press & Heard Museum. Flagstaff.