

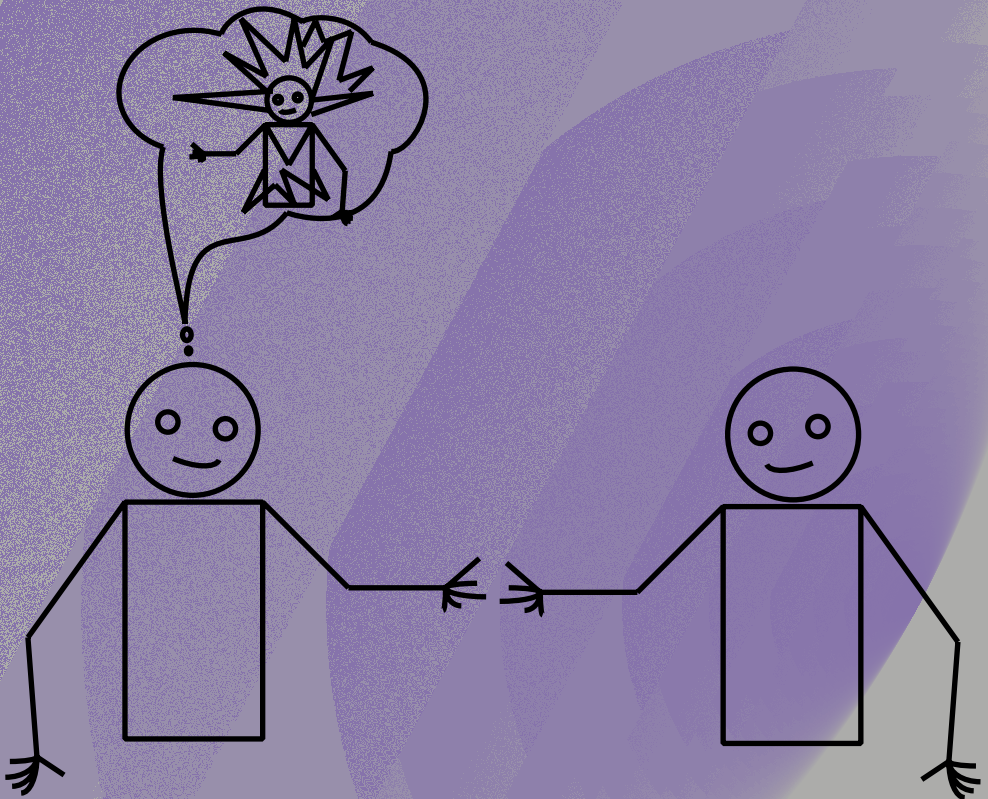


Jan Svanberg

# Schamantropologi

i gränslandet mellan forskning och praktik

En studie av förhållandet mellan schamanismforskning och  
neoschamanism



# Schamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik

En studie av förhållandet mellan schamanism-  
forskning och neoschamanism

Jan Svanberg

ÅBO 2003

---

ÅBO AKADEMIS FÖRLAG – ÅBO AKADEMI UNIVERSITY PRESS

**CIP Cataloguing in Publication**

**Svanberg, Jan**

Schamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik : en studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism / Jan Svanberg. – Åbo : Åbo Akademis förlag, 2003.

Diss.: Åbo Akademi. – Summary.

ISBN 951-765-140-6

ISBN 951-765-140-6

ISBN 951-765-141-4 (digital)

Forsbergs tryckeri

Jakobstad 2003

# Innehåll

Förord .....	7
<b>I Inledning</b> .....	11
1.1 Allmän introduktion .....	11
1.1.1 Schamanismbegreppets problematik .....	12
1.1.2 Nyschamanismen som en konstruktion .....	21
1.1.3 Schamanismforskningens discipliner .....	27
1.1.4 Populärantropologer och schamantropologer .....	31
1.2 Positionering .....	36
1.3 Uppgiftsprecisering .....	45
1.4 Material- och litteraturvalet .....	48
1.5 Metod .....	50
1.6 Avhandlingens uppläggnig .....	56
<b>II Nyschamaner och schamantropologer</b> .....	59
2.1 Neoschamanismen .....	59
2.2 Karakteristik av neoschamaner .....	65
3 Schamantropologi och schamantropologer .....	69
3.1 Carlos Castaneda .....	76
3.1.1 Biografi .....	78
3.1.2 Åren i USA .....	81
3.1.3 Mytbildningen .....	82
3.1.4 Publikationer .....	84
3.1.5 Fältstudier .....	88
3.1.6 Obskuranten Castaneda .....	91
3.2 Michael Harner .....	97
3.3 Antropologen Michael Harner .....	100

<b>III En förändrad vetenskapssyn .....</b>	<b>105</b>
4.1 Ett makrohistoriskt perspektiv .....	105
4.2 Specifika förändringar inom religionsvetenskapen ....	109
5 Det postmoderna scenariot .....	115
5.1 Den postmoderna problematiken .....	115
5.2 Modernismen .....	120
5.3 Postmodernismen .....	122
5.4 Postmodernismens följder .....	125
6 Vetenskapen och schamanantropologin .....	133
6.1 Vetenskapssamfundets inverkan på forskaren .....	133
6.2 Antropologins forskningshistoria – övergripande trender .....	136
6.2.1 Franz Boas och den amerikanska kulturanthropologin	139
6.2.2 Franz Boas och fältstudier .....	143
6.3 Den klassiska antropologins period .....	144
6.3.1 Margaret Meads betydelse .....	145
6.3.2 Bronislaw Malinowskis betydelse .....	147
6.4 Emic-etnicdistinktionen och den nya etnografin .....	150
6.5 Den extremt kvalitativa metoden .....	153
6.6 Reflexivitetstänkandet .....	156
6.7 Deltagande observation .....	159
7 Amerikansk schamanismforskning .....	165
7.1 Indianbilder .....	165
7.2 Schamanuppfattningar .....	170
7.3 Återupprättanden .....	175
<b>IV Vetenskapstradition och tematik .....</b>	<b>181</b>
8 Den vetenskapliga bakgrunden i relation till Castaneda och Harner .....	181
8.1 Carlos Castaneda på fältet .....	181
8.2 Resumé av analysen .....	186
8.3 Michael Harner på fältet .....	189
8.3.1 Tidiga fältstudier .....	189

8.3.2	Senare utveckling .....	196
8.4	Resumé av analysen .....	201
9	Tematisk analys av neoschamansk litteratur .....	203
9.1	Litteraturvalet .....	203
9.2	Medvetandetillstånd .....	204
9.2.1	Det extraordinära verklighetstillståndet i <i>Samtalen med don Juan</i> .....	207
9.2.2	Det shamanska medvetandetillståndet i <i>Shamanens väg</i> .....	210
9.2.3	Det vidgade medvetandet i <i>Sejd – en vägledning i nordlig shamanism</i> .....	212
9.3	Teknologisyn och ekologiska värderingar .....	215
9.3.1	Teknologisyn och ekologiska värderingar i <i>Samtalen med don Juan</i> .....	216
9.3.2	Teknologisyn och ekologiska värderingar i <i>Shamanens väg</i> .....	218
9.3.3	Teknologisyn och ekologiska värderingar i <i>Sejd – en vägledning i nordlig shamanism</i> .....	220
10	Schamantropologin och samhället – övergripande tematik .....	223
10.1	Perspektivval .....	223
10.1.1	Uppgörelsen med kolonialism. ....	225
10.1.2	Uppgörelsen med etnocentrism .....	226
10.1.3	Debatten om vetenskapens framsteg .....	227
10.1.4	Sambandet mellan religion och ekologi .....	230
10.1.5	Tre sammanfattande synpunkter .....	231
<b>V</b>	<b>Sammanfattning och slutdiskussion</b> .....	<b>237</b>
11.1	Avhandlingen steg för steg .....	237
11.2	Centrala iakttagelser .....	242
11.3	Diskussion och nya perspektiv .....	249
	<b>Summary</b> .....	<b>253</b>
	Käll- och litteraturförteckning .....	267



# Förord

Ett mångårigt intresse trycks äntligen samman mellan pärmar. Intensiva arbetsperioder har varvats med blöjbyten, studiehandledning, uppsatsläsning, föreläsningar, skönlitteratur och kreativa pauser. Och allt detta ”övriga” har på sitt sätt bidragit till tänkandet och skrivandet. Men mest av allt betyder nog de människor som omger och formar min arbetsmiljö. Förutan professor Nils G. Holm skulle aldrig schaman-tropologi ha fått vingar och flugits hem från det stora landet ”over there”. Tack vare Nils G. Holm har jag fått uppmuntran, kritik och framför allt uppleva en stimulerande och öppen arbetsmiljö. I samband med att den unge doktoranden trampar vatten, blir hemmablind och tror sig kommunicera trots att ingen annan förstår tankehopandet, rör professor Holm tillbaka till de stora vattendragen.

Docent Siv Illman har en vetenskaplig kompetens och beläsenhet som får mig att baxna. Att få arbeta vägg i vägg med Siv Illman och notera det seriösa intresse och den grundlighet som hon ägnar texter är en stor ära. Att ta modell av henne anser jag eftersträvansvärt såväl på det vetenskapliga som på det mellanmännskliga planet. Här räcker tyvärr inte lovorden till.

Jag vill även framföra mitt stora tack till professor Ulrika Wolf-Knuts. När hon läst och kommenterat ett tidigt manuskript om schamantropologi blev jag övertygad om att det fanns en vetenskaplig möjlighet med mina tankefrön. Detta om min vetenskapliga respekt för henne. Många av de samtalsämnen som Ulrika Wolf-Knuts initierat under kaffepauserna är av betydelse för min egen utveckling. Docent Kirsti



Suolinna har kunskap i antropologins forskningshistoria som jag fått förmånen att ta del av i ett tidigt skede av arbetet. Kirsti Suolinna förvaltar och delger en viktig del av den aboensiska antropologiska kunskapen.

Docent Christer Lindbergs bidrag till att manuskriptet blev en bok kan inte överskattas. Skulle jag ha känt till Christer Lindbergs antropologiska kunskap och dristat mig till att kontakta honom i ett tidigare skede skulle nog arbetet blivit bättre. Professor Håkan Rydving har delgett mig nödvändig konstruktiv kritik. Håkan Rydving är en auktoritet som jag gärna lyssnar och tror på.

Doktorand Ruth Illman skall ha ett stort tack för att hon läst och kommenterat en version av manuskriptet mycket grundligt. Universitetslektor Lena Marander-Eklund vill jag tacka för litteraturtips och för att hon lyft fram behovet av reflexivitetstänkandet. Förutan avdelningssekreterare Anne Holmberg skulle aldrig manuskriptet nått omvärlden. Datorernas värld är förunderlig men Anne fixar det. Jag hoppas att sikten ute på Erstan är klarare än mina citationstecken och fotnoter. Doktorand Tuomas Martikainen skall även ha ett stort tack för att han orkat lyssna på mina farhågor under många kebabluncher.

De religionsvetenskapliga och folkloristiska forskarseminarierna har varit kreativa tillställningar. Alla de personer som borde nämnas i sammanhanget passerar ofta i mina tankar: Andreas, Anja, Birgit, Blanka, Britta, Camilla, Christel, Christian, Febe, Gun, Gunnel, Hannu, Joe, Jürgen, Jyrki, Kennet, Leila, Lisen, Maria, Marie-Thérèse, Mikael O., Mikael S., Måns, Niklas, Peter, Risto, Sami, Sanne, Sari, Sofia, Sofie, Susan, Sven-Erik (tack för alla boktips), Tapani, Thorbjörn, Tomas, Tommy, Tore och Torsten. Gemenskap är viktig. Studerande i ämnet har visat en någorlunda stor förståelse för att assistenten ibland visat sig disträ. Bibliotekarier runtom i kvarteren har tvingats svara på mina förfrågningar.

På hemmaplan har vi Pia och Linn, och numera även Kajus. Tack för att ni orkat vänta tills pappa kommit hem. Linn Svanberg tre år i tele-

fonen: ”hå hå, pappa skriver du bok för stora? Kommer du inte hem snart”? Den här boken duger inte längre som ursäkt för veckoslut och kvällar på Biskopsgatan.

Till sist vill jag återge en pinsam episod som till dags dato får mig att rodna. Under en historielektion i lågstadiet klarade jag inte av att besvara en enkel historisk faktafråga. Min undanflykt löd ungefär så här: ”va sku man jära me naating så tee gamalt, he såm a viri ha fari.” I skrivande stund hoppas jag att min lärare Dagmars tillrättavising fastnat för gott.

Åbo, den 28 maj 2003  
Jan Svanberg



# I Inledning

## 1.1 Allmän introduktion

Nyschamanismen är ett västerländskt, huvudsakligen urbant, fenomen som har funnits i omkring trettio år. I början var olika slag av tillgängliga skildringar om ”schamanism” det som gjorde att intresserade personer kunde bekanta sig närmare med fenomenet. Inledningsvis var alltså nyschamanismen beroende av att det fanns litteratur om saken. För människor med intresse för ideal och praktiska livsformer som utmynnar i nyschamanismens syn på livet fanns det nämligen inte i europeiska och nordamerikanska städer någon kontinuitet av ”schamansk” verksamhet att lära sig av och bygga vidare på. De skriftliga framställningar som representerar nyschamansk ideologi är till största delen författade av personer med ett förflutet inom antropologisk forskning. Carlos Castaneda skapade med sin bok *The Teachings of Don Juan* (1968) den så kallade läseschamanismen. Michael Harner kompletterade i och med boken *The Way of the Shaman* (1980) denna skildrade ”schamanism” med anvisningar om hur ”schamanism” praktiskt kunde utövas. Båda verken blev betydelsefulla för intresserade avnämare. Flera andra skribenter har med textmaterial av varierande slag bidragit till att nyschamanismen fått utövare – än så länge i liten skala. Dessa har dock en synlig position inom den kultiska miljön både i USA och Europa. Många av författarna till sådana texter har en bakgrund inom antropologi och/eller religionsvetenskap. Mitt intresse och min uppgift i detta sammanhang går ut på att så allsidigt som möjligt diskutera växelverkan mellan å ena sidan religionsvetenskaplig och antropologisk forskning om ”schamanism” och å andra sidan den

nyschamanism som formar sin världsbild, praktik och ideal på ”schamanismforskning”.

För att kunna beskriva denna växelverkan krävs en inledande utredning av schamanismbegreppets problematik. Dessutom behövs en kort introduktion till de olika ämnen i vilken schamanismforskning utövas och de traditioner som framträder i dessa discipliner. Jag vill sålunda diskutera den litteratur som formar nyschamanismen och relatera den till de forskningssammanhang i vilken författarna skriver sina böcker. Den ovan skisserade utvecklingsgången ger indirekt uttryck för att forskningen inom den antropologiska disciplinen till vissa delar har förändrats under motsvarande tidsperiod. Utgångspunkter, mål, metoder och självkritik i forskningssammanhang omprioriteras inte i ett vacuum. Ofta avspeglas samhällliga förändringar mer eller mindre i enskilda forskares sätt att bedriva vetenskap. Vetenskaplig kunskap påverkar i sin tur samhället och de individer som kommer i kontakt med åsikter och rön inom forskningen. Det är därför viktigt att undersöka det nyvaknade intresset för ”schamanism” också mot bakgrunden av förändringar i samhällsförhållanden och synsätt som vägleder människors tankar och sätt att leva. Mitt syfte är att diskutera samhällliga förändringar och vetenskapliga prioriteringar som skapar förutsättningar för att några antropologer med ”schamanism” som intresseområde kommer att producera texter inom sitt gebit som också – för dem själva och andra – motiverar och möjliggör ett religiöst utövande, det vill säga, nyschamanism. Jag återkommer till en preciserad uppgiftsbestämning i avsnittet 1.3. Innan jag kan lägga fram en sådan bestämning måste en introduktion till tematiken presenteras.

### 1.1.1 Schamanismbegreppets problematik

I takt med kristendomens frammarsch i de norra delarna av Eurasien under det förra årtusendet, i perifera områden så sent som i medlet och slutskedet av millenniet, trängdes de gamla kulturerna alltmer undan för att i vissa fall helt utplånas. Tillsammans med kristen missionsverksamhet bidrog ryska kolonisationsträvanden och den sovjetiska

statsmaktens moderniseringsprojekt samt de europeiska kolonistörernas ageranden i Nordamerika avsevärt till exploateringen av de gamla nordliga kulturerna. I de här kulturerna hade man huvudsakligen livnärt sig på renhushållning, jakt och fiske, och man hade sina egna religiösa traditioner. På sovjetiskt område gick det till och med så långt att man avrättade religiösa specialister med betydelsefulla funktioner i dessa samhällen. Man motiverade åtgärden med att traditionens specialister utgjorde ett hot mot sovjetstatens ideologi. På det nordliga området – med en omdiskuterad term kallad det cirkumpolära området – har man kunnat påträffa fenomen som inom forskningen sammanfattats med det mycket vida paraplybegreppet schamanism.<sup>1</sup> Denna kognitiva konstruktion är en inomvetenskaplig abstraktion men den representerar något som ganska allmänt uppfattas som ett väsentligt innehåll i de nordliga kulturerna. Det är de sibiriska<sup>2</sup> varianterna av traditionell religiös praxis som vanligtvis har stått som modell när man, såväl inom den vetenskapliga kontexten som i andra sammanhang, har formulerat och brukat schamanismbegreppet (Townsend 1997 s. 429; Larsson 2000 s. 15-25; Sjöblom 2002 s. 140-154). ”Schamanism” har till och med fått agera som ett samlande begrepp för att beskriva den dominerande religionen på vissa av de här områdena.<sup>3</sup> Huruvida ”schamanism” går att kategorisera som en enhetlig religion finns det med

---

<sup>1</sup> Se till exempel Juha Pentikäinen (Pentikäinen 1992 s. ix-xv; 1997 s.7, 86-99) och Sergei Kan (Kan 1999 s. 42-62) för en diskussion om vad man skall kalla de nordliga områdena samt för diskussionen om exploateringen av deras kultur och om förföljelserna av de inomreligiösa experterna. Jag noterar i detta sammanhang att förhållandet mellan antropologer och missionärer – trots att antropologer ofta använder missionärernas iakttagelser i sina beskrivningar, och vice versa – i allmänhet präglats av misstro och att jag eventuellt påverkats av en klassisk antropologisk syn på att missionsverksamhet lett till kulturexploatering. Se till exempel Claude E. Stipes artikel *Anthropologist Versus Missionaries* (Stipe 1999 s. 11-21) för en diskussion om antropologers ambivalenta inställning till missionärer.

<sup>2</sup> Se till exempel Ronald Huttons studie *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination* (2001) för en utförlig diskussion om hur den västerländska synen på Sibirien konstruerats och hur forskning i sibirisk ”schamanism” format vetenskapliga studier av liknande fenomen på andra håll i världen.

<sup>3</sup> En snabb översikt över de boktitlar i vilka ”schaman” och ”schamanism” ingår tycks göra gällande att ”schamanism” i den breda bemärkelsen förekommer i hela världen förutom i Afrika som tycks vara en vit fläck på schamanismkartan och relativt sällan förknippas med ”schamanism”. Detta kan eventuellt ha

andra ord skäl att diskutera, och jag tvekar faktiskt i fråga om det fruktbara i att använda begreppen ”schaman” och ”schamanism” i vetenskaplig text. Min tvekan beror främst på den situation som uppstått då nyschamanska utövare definierat sin uppfattning av ”schamanism” och denna uppfattning emellanåt kommit att influera forskning om så kallad traditionell schamanism.

Även strikt inomvetenskapliga vagheter i olika schamanismdefinitioner gör att jag finner uppenbara svårigheter förenade med begrepp som ”schaman” och ”schamanism” i religionsvetenskaplig och antropologisk litteratur. Tom Sjöblom uttrycker sig på följande sätt om vad han ser som ett av de största problemen då de nordliga kulturerna diskuteras: ”In the Northern Religions hypothesis the emic category of one Northern people is taken over by scholars and applied to the cultures of all the other Circumpolar peoples” (Sjöblom 2002 s. 148). Någon gemensam helig text och allmänt delad mytologi går heller inte att finna. Däremot finns det vissa gemensamma drag som, sett ur ett mycket brett fenomenologiskt perspektiv, kan möjliggöra en i någon mån sammanfattande beskrivning av de religiösa experterna och av de tankegångar som omfattades av de människor som vände sig till de religiösa specialisterna. Använt på det här sättet kan en förståelse för dessa ytringar skapas med hjälp av begreppet schamanism.

Med andra ord förefaller begreppet schamanism att väcka associationer i en viss riktning. Sådana gemensamma faktorer som många associerar till är till exempel uppfattningar om universums struktur, upp-

---

att göra med att Mircea Eliade inte skriver ett skilt kapitel om afrikansk ”schamanism” i sin inflytelserika bok om ”schamanism”, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, trots att alla andra världsdela- res ”schamanism” behandlas. Om Eliade hade skrivit om ”schamanism” i Afrika hade han troligen influerat forskare att mera frekvent nämna ”schamanism” i samband med Afrika, men som Eliade skriver i en fotnot: “We have omitted Africa; to present the shamanic elements that it might be possible to identify in the various African religions and magico-religious techniques would lead us too far” (Eliade 1974 s. 374). Thomas Larsson noterar att trots förekomsten av en ”afrikansk” extas, som ibland anses vara ett minimikriterium för att kalla något för schamanism, väljer många forskare i stället att tala om besatthet när de skriver om den afrikanska kontinenten (Larsson 2000 s. 20). Se även Paul Johnson (Johnson 1995 s. 163, 175) och Åke Hultkrantz (Hultkrantz 1998 s. 70) samt Ronald Hutton (Hutton 2001 s. 125-127) för en diskussion om synen på Afrika i ”schamanismforskningen”.

gifter tillskrivna det religiösa livets centrala person, som man inom forskningen med dess behov av att skapa generaliseringar och jämförelsekategorier har börjat kalla för schamanen. Uppfattningar om jämförbara tekniker för att framkalla det tillstånd som ”schamanen” arbetar i och förekomsten av likartade ekologiska förutsättningar i dessa samhällen används i schamanismkonstruktionerna. Vi har alltså i frågan om begreppet schamanism att göra med ett metabegrepp som konstruerats utifrån olika karakteristika (Larsson 2000 s. 21-22). Jag konstaterar också – om jag håller mig till den breda variantens schamanismdefinition – att de karakteristika som på olika håll inom forskningen har betecknats som schamanistiska drag ingår i ett flertal skilda religioner och att de religiösa experter som kallas schamaner verkar och verkar både vid sidan av och inom flera religioner. Kort sagt kan vi fastslå att det i vissa kulturer finns en uppsättning riter och föreställningar där ”schamanen” har en funktion. ”Schamanens” främsta uppgift är att förmedla betydelsefull kunskap och upprätthålla relationen mellan människornas vardagsliv och den värld som de anser vara bebodd av de avlidnas själar, andar, gudomligheter och andra storheter. Dessa formuleringar har det förbehållet att jag här refererar till de mycket vida tolkningarna av ”schamanism”.

I den moderna västerländska civilisationen har ”schamanismen” haft en föga framträdande plats. Det har att göra med att tekniska framsteg, nationalstaternas framväxt, och de allt tätare kommunikationerna har påverkat västvärlden starkt. Inte minst den kristna missionens inflytande medförde att kunskap om ”schamanism” i början och medlet av förra seklet var förbehållen endast en liten skara forskare inom kulturvetenskapliga ämnen. Utövare av ”schamanska” tekniker och klienter som vände sig till ”schamanerna” var en utdöende minoritet som få västerlänningar hade kännedom om. När dessa ”kloka gummor och gubbar” överhuvudtaget noterades i andra sammanhang än de vetenskapliga, det vill säga i de lokala kulturerna, använde man även mestadels andra beteckningar än schamaner på dem. Lokalt förankrade benämningar är till exempel *angakot*, *nåjd*, *tietäjä* och *kami*. Dessa aktörer har börjat kallas för schamaner inom forskningen vilket illustrerar problemet med alltför vida definitioner. På vissa isolerade orter i Sibirien har till dags dato ”schamanism” i alla fall, om vi håller oss till en



mycket bred definition, ansetts ha praktiserats i en obruten traditionskedja.<sup>4</sup> Även på andra håll i världen har ”schamanismen” överlevt som en marginaliserad företeelse vid sidan av de stora skriftreligionerna – underförstått att vi även i det här fallet använder en mycket vid schamanismdefinition.

Innan jag går vidare med en fokusering på det forskningsfält som omspanner relationen mellan forskning om den så kallade klassiska schamanismen och utövandet av nyschamanism vill jag understryka svårigheterna med schamanismterminologin genom att diskutera vissa definitionsproblem.<sup>5</sup> Håkan Rydving har lyft fram definitionsproblematiken (Rydving 1986 s. 185-207) och kritiken av redan existerande bruk av begreppen schaman och schamanism. Detta har han gjort bland annat i ett föredrag i samband med Religionsvetenskapens dag i Åbo våren 2000 samt i en föreläsning vid Religionsvetenskapliga och folkloristiska institutionen i januari 2001. Det är främst dessa föreläsningar som har inspirerat mig till att noga överväga hur jag använder begreppen schaman och schamanism. De har också lett till mitt antagande om att det finns ett samband mellan vetenskapens definitionsproblem och möjligheterna för nyschamanismen att få genomslagskraft.

Enligt Fiona Bowie finns det två extrema poler bland dem som skriver om ”schamanism” om vad som överhuvudtaget kan kallas för ”schamanism”. För det första finns det forskare som anser att man skall använda en mycket bred schamanismdefinition och därmed inkludera även nutida västerländska utövare. Dessa forskare tenderar att se ”schamanism” som något universellt och uråldrigt. En minsta gemensam nämnare i schamanismdefinitionen har för dessa forskare varit bland

---

<sup>4</sup> Se till exempel Hutton (2001 s. 151- 156) för en diskussion om återupptäckten av ett ”schamanskt” arv i Sibirien.

<sup>5</sup> Terminologiproblematiken diskuteras i en ansenlig mängd religionsvetenskaplig litteratur men i fråga om den så kallade klassiska schamanismen rekommenderar jag Harald Motzki's verk *Schamanismus als Problem Religionswissenschaftlicher Terminologie* från 1977. Motzki är klar och redig i kritiken av hur schamanismterminologin använts. Han uppmärksammar emellertid inte neoschamanismen som enligt min mening ytterligare bidrar till att schamanismdefinitionen får en ny dimension. Se även Yamada 1999 s. xi-xii för en kort introduktion till en modernare diskussion om olika definitionsförsök.

annat uppfattningen att ”schamanism” är en extasteknik. Den andra ytterligheten består, enligt Bowie, av forskare som anser att begreppet schamanism i stort sett är obrukbart på grund av att det kommit att betyda allt och inget.<sup>6</sup> Dessa forskare försöker använda begreppet mycket restriktivt och då enbart när det handlar om en kulturell kontext inom vilken människorna som ingår i den själva har använt termen schaman. Mellan dessa poler förekommer givetvis många varianter. Bland annat finns en forskartradition som försöker avgränsa användningen av begreppet schamanism till enbart de arktiska områdena. (Bowie 2000 s.190-218)

I likhet med Bowie konstaterar Åke Hultkrantz<sup>7</sup> att det finns många varierande åsikter bland dem som skriver om ”schamanism”. Han grupperar företrädare för dessa i fem olika kategorier. I den första placerar han forskare med åsikter som hänvisar ”schamanismen” till den arktiska och sibiriska miljön och som anser, att om ”schamanism” finns på andra håll i världen, så kan detta förklaras med diffusion, det vill säga tanken att ”schamanismen” spridits genom kulturkontakter i historien. Inom den andra kategorin placerar Hultkrantz forskare som anser att andebesattheten<sup>8</sup> utgör ett minimikrav för en schamanismdefinition. Den tredje gruppen består enligt Hultkrantz av personer som bekantat sig med ”schamanistiska” metoder och som börjat tillämpa dem för

---

<sup>6</sup> Det är mycket intressant att notera att Arnold van Gennep redan 1903 ifrågasatte den vaghet med vilken termen schamanism användes (van Gennep 1903 s. 51-57). Kritik riktar även Sergei Shirokogoroff, den ryske forskare som blivit känd för sin studie av evenkernas schamanism, mot de vida förståelserna av termen. Enligt honom medförde de vida förståelserna att de inkluderar alla slags extastekniker och även gäller för områden utanför den kontext han studerat – den evenkiska eller tungusiska som den också kallas (Shirokogoroff 1935 s. 271; Bowie 2000 s. 196).

<sup>7</sup> Åke Hultkrantz anses vara en av de inflytelserikaste schamanismforskarna, han har till och med kallats för ”the Grand Old Man of shamanic studies” (Hyry 2000 s. g).

<sup>8</sup> Jag ämnar inte här diskutera det lämpliga i valet av termen ”andebesatthet” utan refererar enbart i överensstämmelse med Hultkrantz text. En diskussion om huruvida besatthet är frivillig eller ofrivillig, bemästrad eller obemästrad, iscensatt av hjälpdandar eller av onda andar, eventuellt av konkurrerande schamaner, och så vidare, kan jag inte gå in på i den här avhandlingen. Den religionsvetenskapliga diskussionen om besatthet är så pass omfattande att en summering av denna vore värd en egen avhandling.

psykiskt helande. Till denna grupp räknar han Michael Harner – som kommer att behandlas utförligt i denna avhandling – och den nyschamanism som denne i högsta grad bidragit till att skapa förutsättningar för. Hultkrantz skriver att det ur de nyschamanska kretsarna emanerat forskning som kombinerar trossynpunkter med teroribildning. Den fjärde gruppen består enligt Hultkrantz av forskare som anser att det inte finns någon enhetlig ”schamanism”. Inom gruppen drar Hultkrantz upp en bred skiljelinje mellan ryska och amerikanska forskare. Han konstaterar att de ryska forskarna betonat att det extatiska är en avgörande ingrediens i ”schamanism”, medan de amerikanska forskarna försökt att undvika extas som ett kriterium för ”schamanism”. Hultkrantz anser att schamanismtermen fått ett annat innehåll i amerikansk forskning än i den ryska och att den amerikanska synen i hög grad bidragit till en utslätad och utvidgad förståelse av begreppet schamanism. Det exempel som Hultkrantz hänvisar till handlar om att man i USA även kallar medicinmän för ”schamaner”. Detta kritiserar han och vill nyansera genom att klassificera en person som ”schaman” beroende på graden av extatisk förmåga.<sup>9</sup> Jag har skäl att återkomma till den amerikanska forskningens bidrag till ”schamanismstudiet”. Hultkrantz anser att kontentan av det amerikanska resonemanget går ut på att ”schamanism” har uppkommit autonomt i var för sig skilda kulturområden. Den femte grupperingen, till vilken Hultkrantz själv ansluter sig, är enligt hans mening: ”... övertygad om att schamanismen i huvudsak är ett enhetligt fenomen (eller rättare fenomenkomplex), fastän detaljerna avviker från varandra på olika platser” (Hultkrantz 2000 s. 28-32). I nyare schamanismforskning är Roberte N. Hamayon (se till exempel 1993 s. 5-25) en av de viktigaste företrädarna för forskare som helt tar avstånd från teorierna om att trance och extas skall ingå som kriterier i en schamanismdefinition:

The contributors to the present book [<sup>10</sup>] rightly criticise any trance-based understanding of shamanism. I have also done so, on the ground

---

<sup>9</sup> Se till exempel Hultkrantz 1973 s. 25-37 samt Hultkrantz 1985 s. 511-515.

<sup>10</sup>*The Concept of Shamanism: Uses and Abuses.* (2001) Edited by Henri-Paul Francfort and Roberte N. Hamayon. Artikelförfattarna är Paul G. Bahn, Magali Demanget, Margarita Díaz-Andreu, Henri-Paul Francfort, Pierre Hadot,

of the following arguments: 'Trance' is used to cover a full range of modes of behaviour that go from convulsions to lethargy, as well as a full range of states of mind that go from loss of consciousness to focused awareness. In native languages the shaman's behaviour is defined as a rule by reference to his meeting spirits, i.e. in terms of symbolic representations. In the multifarious uses of 'trance', a link is implicitly made between physical behaviour, a state of mind and a cultural attitude. This link presupposes a determinist standpoint that is unacceptable as such to most scholars. In addition, the idea that a given pattern of behaviour implies a given state of mind and vice versa would make social life impossible! (Hamayon 2001 s. 25)

Jag finner dock de extremt vida och svårhanterliga definitionerna vara de intressantaste för min studie. Det är ofta de breda definitionerna inkluderande extas och trance som tillämpas av nyschamanerna när begreppet schamanism upphör att enbart tjäna som ett hjälpmedel för att teoretiskt beskriva en företeelse och som gör att man kan ta steget ut i praktisk utövning. Inom neoschamanismen har man vidgat förståelsen så mycket att man inkluderar möjligheten att alla människor skall kunna bli "schamaner" (Harner 1989 s. 14).

Ronald Hutton visar att det främst är forskningsrön baserade sig på sibirisk "schamanism" som stått som modell för beskrivningen av liknande fenomen på andra håll. Han konstaterar även att populariseringen och nyttjandet av sibirisk "schamanism" inom nyschamanska kretsar via Castanedas och Harners böcker kvarstår: "Siberia still features in such works as the traditional source of information on the subject, and its shamanism is treated as the same phenomenon" (Hutton 2001 s. 157). Denna anknytning till Sibirien kvarstår sålunda trots att Castanedas och Harners "schamanismforskning" är baserad främst på amerikanskt material.

När vi handskas med definitioner gäller det att uppmärksamma vilken abstraktionsnivå resonemanget befinner sig på. Det handlar främst om

---

Roberte Nicole Hamayon, Esther Jacobson-Tepfer, Ulla C. Johansen, Cecelia Klein, Klaus-Peter Koepping, Jean-Loïc Le Quellec, Michel Lorblanchet, Angus Quinlan, Anne Solomon, John Steinbring, Danièle Vazeilles och Boudewijn Walraven.

att skärskåda definitionernas kunskapsteoretiska status. Har vi att göra med så kallade ”verkliga” definitioner vilka anses äga ontologisk status? Utgår vi med andra ord från att definitionen är sann eller falsk? I fråga om tanken om vad till exempel ”schamanism” är, har vi *a priori* idén om en existerande ”schamanism” i bakhuvudet som vi testar olika fenomen mot. Har vi däremot att göra med lexikala definitioner (se till exempel Laufer 1917 s. 361-371) menar vi ofta att termen, till exempel ”schamanism”, har haft en mening för någon nångång. Vi måste alltså ställa frågan vad ett visst ord betyder i ett visst språk.<sup>11</sup> De funktionella definitionerna, för sin del, är varken sanna eller falska, utan stipuleras helt enkelt av forskaren som noga redogör för vad denna menar med ett visst begrepp i ett visst sammanhang. De funktionella definitionerna kan visa sig vara mer eller mindre brukbara i forskningen.<sup>12</sup>

I det här skedet av resonemanget förefaller det mig vara funktionellt att definiera neoschamanismen som en uppsättning idéer och praktiker sprungna ur och tillämpade i västerländsk urban kontext som ett konglomerat av vad de vida schamanismdefinitionerna representerar. Jag ser det inte som fruktbart att försöka definiera ”schamanism” utförligare eftersom syftet med avhandlingen inte är att diskutera någon form av klassisk ”schamanism”. Att försöka förstå de möjligheter som ett svårdefinierat och omdiskuterat begrepp medför i samband med konstruktionen av nyschamanismen finner jag däremot intressant. I kapitlet om amerikansk schamanismforskning diskuterar jag således schamanismdefinitioner som har betydelse för studier i amerikansk schamanismforskning. Jag hoppas att jag vid det här laget klargjort att användningen av begreppet schamanism är problematisk och långtifrån entydig och att jag sålunda – för läsvänlighetens skull – i fort-

---

<sup>11</sup>Se till exempel Olle Sundströms artikel *-Nga eller Schaman?* för en diskussion om problematiken med benämningar i den kulturella kontexten versus vetenskapliga generaliseringar (Sundström 2000 s. 97-121).

<sup>12</sup> Jag ämnar inte gå djupare in på denna problematik, utan hänvisar till Robert D. Bairds redovisning i *Category Formation and the History of Religions* för vidare läsning. (Baird 1971 s. 1-16). Jag rekommenderar även Melford Spiros artikel *Religion: Problems of Definition and Explanation* för en diskussion om skillnaden mellan nominella och så kallade verkliga definitioner (Spiro 1966 s. 85-126).

sättningen kan utelämnas de citationstecken som jag hitintills valt att markera olika variationer av ordet schamanism med.

### 1.1.2 Nyschamanismen som en konstruktion

Med tanke på de synpunkter som jag här har introducerat är det därför intressant att notera och studera den uppmärksamhet som schamanismen och det praktiska utövande av schamanism, som blommade upp i slutet av 1960-talet och början av 1970-talet, väckte. I min avhandling pro gradu (Svanberg 1994) använde jag mig av begreppet revitalisering som ett teoretiskt hjälpmedel i försöket att beskriva det nya intresset för skandinavisk schamanism. Revitalisering som utgångspunkt har jag lösgjort mig från. Begreppet revitalisering är problematiskt på många sätt. När det gäller den skandinaviska neoschamanismen vill jag poängtera att det är ett omöjligt företag att revitalisera schamanismen till "vad den var" i och med att det saknas tillräcklig kunskap om hur schamanismen ursprungligen praktiserades.<sup>13</sup> Dessutom är neoschamanismen en sammansmältning av flera olika idéer som forskare tillskrivit schamanismen. Det är mera förnuftigt att anta att vi har att göra med en konstruktion eller innovation. Inom den samiska kulturen, bland vissa nord- och sydamerikanska indianer och i etniska grupper i Sibirien, är det möjligtvis mera adekvat att diskutera i revitaliseringsbegreppsliga banor. Detta gör jag också med ett visst förbehåll. Min tvekan beror på att det är svårt att överblicka och bedöma den roll som antropologerna ibland har spelat för att aktivt återuppliva, nyskapa och tillgängliggöra, inte enbart beskriva, olika element i de studerade kulturen (Marcus & Fischer 1986 s. 36). Ulla Johansen (2001 s. 297) konstaterar att flera sibiriska folkslag skapat sin identitet på basis av antropologers forskningsrön.

Schamanism i dess traditionella bemärkelse som forskningen beskrivit den har sålunda inte gått i arv från generation till generation till de

---

<sup>13</sup> Problematiken kring autenticitet lyfts fram av Magali Demanget (2001 s. 305-330) i en diskussion om hur ett mexikanskt-indianskt samhälle integrerar nyschamanism med sin "traditionella" schamanism.

moderna storstadsbor som lanserar den inom vad som allmänt kallas för motkultur.<sup>14</sup> Efter ett avbrott på flera hundra år, på vissa håll närmare två tusen år lever schamanismtermen, enligt Ronald Hutton (2001 s. vii) ett ord i tryck för första gången år 1672, åter upp. Eller för att uttrycka samma sak i klarspråk: begreppet schamanism samt tillämpningar av breda schamanismdefinitioner har fått en plats i västerlandet. I de flesta nordamerikanska och europeiska storstäder finner vi idag nyschamanistiska centra och utövare. Men det finns även så kallade ursprungsbefolkningar som har adapterat termen schamanism för att benämna sin religiösa teknik och kontexten för sin världsbild.

Att försöka rekonstruera något som kan anses vara utdött, kräver kunskap av olika slag. För revitaliseringen av till exempel en religion behövs kunskap eller åtminstone föreställningar om hur de olika beståndsdelarna eller dimensionerna inom religionen antas ha gestaltat sig. Hur har tankegångarna utformats i olika myter? På vilket sätt betedde sig människorna, det vill säga, vilka rituella drag står att återfinna? Vilka upplevelser och känslor erfor schamanen? Hur organiserade sig de människor som tänkte, handlade och kände på ungefär likartat sätt? Det här är frågor och spekulationer som behandlas främst i den vetenskapliga litteraturen om schamanism. Det källmaterial som forskare använt för att rekonstruera och forska i schamanism består av dokument av olika slag som missionärer, handelsresande, upptäckare, tidiga kolonistörer och andra har nedtecknat. Hällristningar<sup>15</sup>, trummor<sup>16</sup> och mytologi utgör även viktiga källor för forskningen om schama-

---

<sup>14</sup> Med motkultur menar jag i det här fallet idéer, symboler och verksamhet som präglar en grupp människor som upplever att det som de anser vara de gemensamma uppfattningar och levnadssätt som majoriteten av samhällsmedlemmar tillägnat sig är otillfredsställande. Exempel på en motkultur är till exempel hippierörelsen (Roszak 1970). Utan att närmare gå in på diskussionen om grupper och kultur anses exempelvis New Age-fenomenet börja som en subkultur för att sedan bli en del av motkulturen, på engelska 'counter-culture' och så småningom uppfattas som ett populärkulturellt fenomen (Sutcliffe 2003). Se även Junnonaho 1996 s. 40-61.

<sup>15</sup> Se till exempel Paul G. Bahn 2001 s. 51-93 för en diskussion angående övertolkningar och spekulationer om sambandet mellan schamanism och trance i klippmålningar.

<sup>16</sup> Se till exempel *The Saami Shaman Drum*. Edited by Tore Tore Ahlbäck and Jan Bergman (1991).

nism. De spillror av schamanism som fanns kvar under 1700-, 1800-talen och tidigt 1900-tal dokumenterades även av forskare – om vi nu kan tala om forskning under 1700-talet – och detta material utgör basen för modern forskning av idag.<sup>17</sup> Dessutom tillkommer givetvis den forskning som bedrivs bland de få nulevande traditionella ursprungsbefolkningarna<sup>18</sup> vilka tillskrivs en schamansk kultur. De här har visserligen till viss grad assimilerat element från den kristna moderna västerländska kulturen och genomgått förändringar liksom alla andra samhällen.

Faktum kvarstår. I mitten av 1900-talet var schamanism ett begrepp som diskuterades enbart på vetenskapliga seminarier. I slutet av förra seklet använde kulturjournalister termen schamanistiskt för att beskriva konst av olika slag. Turismindustrin utnyttjar nu smycken, kläder, mönster och symboler som presenteras och säljs som schamanistiska. Kurser i schamansk healing utannonseras i lokaltidningarna. Hos bokhandlarna finner vi boktitlar som innehåller ordet schaman i de mest varierande sammanställningar. Nätverk för schamanismintresserade kommunicerar internationellt med hjälp av den senaste datatekniken. Representanter från ”klassiska schamanska kulturer” deltar i såväl internationella vetenskapliga schamanismkonferenser som västerländska nyschamanska organisationer (Johansen 2001 s. 301). Schamanism är idag en relativt återkommande term i vardagsspråket – vilket nödvändigtvis inte behöver betyda att fackkunskapen om schamanism erhållit allmän spridning.

Denna nya form av schamanism är givetvis annorlunda än den så kallade traditionella schamanism som enbart finns återgiven i vetenskapliga verk. Efter ett avbrott på, i vissa fall flera tusen år, görs försök att

---

<sup>17</sup> En kort och informativ genomgång av schamanismforskningens forskningshistoria kan läsas i Hultkrantz artikel *On the History of Research in Shamanism* (Hultkrantz 1998 s. 51-70).

<sup>18</sup> Det är givetvis omöjligt att peka på en bestämd befolkning och konstatera att denna är den ursprungliga. Det som i brist på lämpligare terminologi här betecknas som ursprungsbefolkning är politiskt marginaliserade och i staten löst integrerade invånare på ett territorium där det bara undantagsvis finns en utvecklad industri. För vidare diskussion se till exempel Thomas H. Eriksen 1993.



återskapa en tradition som kan anses vara bruten.<sup>19</sup> Det fascinerande med dem som kallar sig nyschamaner är deras motstånd mot många element i det moderna framstegssamhället och samtidigt deras starka betonande av kontinuitet och försök till revitaliserande av en ”universell” och ”uråldrig” schamanism. Schamanism betraktas av de nya utövarna som den äldsta formen för religiös-kulturell aktivitet, tro och tänkande. Schamanism i modern tappning ses till och med som det fundament som har gjort att mänskligheten fortlever tack vare centralpersonen, det vill säga schamanens, förmåga att bota sjukdomar, skaffa föda, samt tradera kunskap om innovationer. Det ekologiska tänkandet som man tillskriver de schamanska kulturerna får i det här sammanhanget en särställning och fungerar som ett ideal värt att återuppliva.<sup>20</sup>

Motståndet bland nyschamaner mot den västerländska kulturen – det vill säga den kultur som vi lever i idag – kännetecknas av ett avståndstagande från vissa av de dogmer, doktriner och moraluppfattningar som råder i samhället (Heelas 1996 s. 27). Många av de moderna västerländska uppfattningarna upplever de som otillfredsställande. Det är därför – ur ovanstående perspektiv – naturligt att nyschamanerna idealiserar den teknik och världsbild som förknippas med den traditionella, klassiska schamanismen. De idéer som framträder i den här idealiseringen eller nostalgin bidrar enligt min uppfattning väsentligt till det nyvaknade intresset för schamanism. Att studera dem utgör därför en del av min undersökning. Trots att nyschamanismens företrädare anser sig föra en kamp emot rotlösheten i det radikalt moderna samhället genom att söka sig till det genuina och naturliga i form av schamanska kulturer, är nyschamanismen, enligt Paul Johnson, ett exempel på just denna radikala modernitet. Enligt honom utmärks samhället av att det rationaliserats på grund av att det bygger på standardiserade, univer-

---

<sup>19</sup> Jag vill här uppmärksamma läsaren på att det inte enbart är forskare som anser att traditionen har brutits utan att denna åsikt även förekommer bland vissa neoschamaner (se till exempel Eriksson 1988 s. 8-9).

<sup>20</sup> Se även Olav Hammer 2001 s. 137 för en diskussion om skillnaderna mellan förmodern schamanism och nyschamanism.

sella uppfattningar om tid och rum och på konfrontationen med en mångfald av religioner som i sin tur lett till att man koncentrerar sig på det individuella valet. Den moderna individen fokuserar sina tankar på "självet", subjektivitet och reflexivitet. I denna mobilitetsdiskurs finns inga heliga rum. Betoningen på individens frihet att välja religiöst system när som helst och var som helst, på grund av att rummet uppfattas som ett bländverk som är avskilt från platsen, leder snarare till att enbart heliga sinnestillstånd och heliga relationer till abstrakta gudomligheter anses giltiga. (Johnson 1995 s. 174) Paradoxalt är dock att den nyaste tekniken, till exempel Internet, används för att sprida information och organisera verksamheten.

Jag tänker mig att det behövs en hel uppsättning av förutsättningar som är nödvändiga för att nyschamanismen med sina vida tolkningar av vetenskap om schamanism skall få genomslagskraft och kunna tillämpas i dag. För det första antar jag att det krävs en samhällstillvänd popularisering av schamanismtolkningarna – marknadsföringen av nyschamanism vore värd en hel studie i sig. För det andra kan man fråga sig hur den målgrupp ser ut som beskrivningarna riktar sig till. En sådan målgrupp fanns enligt min mening i det amerikanska samhället i slutet av 1960-talet och i början av 1970-talet. Jag frågar mig vad den amerikanska motkulturen med dess ideal betytt för populariseringen av schamanism och den praktiska användningen. Den tredje förutsättningen och mycket viktiga frågan som jag ställer handlar om den betydelse som schamanismforskare som övergår från det vetenskapliga skrivandet och beskrivandet haft för försöken att ute i samhället introducera tillämpningar av det som författarna lärt sig på fältet eller via litteraturen. Dessa tre förutsättningar hänger intimt samman. Den absoluta förutsättningen för en tillämpad schamanism – den amerikanska motkulturen – är väldokumenterad. Theodore Roszaks studie *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* (1970) är kanske det informationsrikaste verket om amerikansk motkultur. Roszak myntar termen *counter culture* och behandlar i övrigt hur den radikala studentrörelsen och andra rörelser som hippierörelsen, den psykedeliska rörelsen, och så vidare, reagerar mot det teknologiska och industrialise-

rade samhället (Roszak 1970).<sup>21</sup> Jag ser det därför inte som nödvändigt att i detalj beskriva det nordamerikanska samhällets förändring och den generation som i mångt och mycket kom att forma hela västvärlden. Jag lägger större tonvikt vid de förutsättningar som ligger till grund för det faktum att antropologers och andra forskares vetenskapliga arbeten om schamanism kan komma att få praktisk tillämpning, och också på frågan varför man vill utveckla den praktiska sidan. Jag antar att möjligheterna för övergång från vetenskaplig verksamhet till praktisk utövning delvis finns i inomvetenskapliga omprioriteringar som företagits för att svara på förändrade samhällsideal. Här är den amerikanska kulturanthropologins fokus, metoder och ideal, enligt min mening, av väsentlig betydelse. Jag vill här inflika att samtidigt som den amerikanska motkulturen nådde sin kulmen befann sig antropologin i ett stadium som forskningshistorikern George W. Stocking kallar för antropologins kris: ”... an interrelated series of observational, methodological, epistemological, theoretical, ethical, and demographic problems which, articulating with similar concerns in other social sciences, followed hard upon the end of the European colonialism, in the context of postkolonial warfare abroad and radical social upheavels at home ...” (Stocking 1992 s. 7). Religionsvetarna Armin W. Geertz och Russell T. McCutcheon (2000 s. 17-18) skriver: ”The break with positivism in the human and social sciences came during the middle 1960s. The speculative philosophies made a major impact on the sciences from neo-marxism to psychoanalysis, continental hermeneutics, discourse analysis, deconstructionism, semiotics, etc. Our colleagues in anthropology, such as Clifford Geertz in the U.S. and Claude Lévi-Strauss in France, were well on the way to rethinking the foundations of their science.” Vetenskapens utveckling är enligt mitt antagande i högsta grad politisk. Men även forskarens ideal och inställning till

---

<sup>21</sup> Intressant för den här avhandlingen är Roszaks konstaterande att ett av motkulturens viktigaste drag är ifrågasättandet av det objektiva medvetandet. Den konventionella vetenskapliga världsbilden börjar ifrågasättas. (Roszak 1970 s. 205) Vetenskapen avmytologiserar livet men det finns kunskap som fortsättningsvis bidrar med mytologiserad kunskap. Han exemplifierar detta med schamanism och i en fotnot (s. 243) nämner han att Carlos Castaneda visar prov på en fascinerande beskrivning av en nutida verksam schaman. Se även *Snapping* av Flo Conway & Jim Siegelman (1978) för en diskussion om det amerikanska intresset för andlighet och upplevelser under det sena 1960-talet och 1970-talet.

religion, kultur och samhälle spelar en avsevärd roll. De komponenter som jag anser viktiga för förståelsen av nyschamanismens uppkomst är sålunda inomvetenskapliga förändringar, den amerikanska motkulturen samt vissa författares prioriteringar som bidrar till att skapa en kommunikation mellan vetenskapen och dess tillämpning.

Avhandlingens fokus läggs sålunda på frågan om hur förhållandet mellan vetenskaplig forskning om schamanism och utövande av schamanism har uppkommit och utvecklats. I och med att den schamanska traditionen en gång för alla – även bland vissa nyschamaner – anses vara bruten, krävs det en källa att ösa kunskap ur för att rekonstruera en ny form av schamanism. Det betyder att en traditionsgemenskap där kunskaper om schamanens värv och uppgifter samt en miljö där den världsbild som omfattas i schamanska kulturer går i arv från generation till generation, inte existerar i det moderna västerländska samhället. I rekonstruktionen av nyschamanism måste kunskap hämtas från annat håll än från nedärvd tradition. Vetenskapliga rapporteringar om schamanism blir då den naturliga källan till kunskap om hur man kan bygga upp nyschamanism. I fortsättningen kommer jag att behandla den här relationen mellan den nya schamanismen och vetenskaplig forskning om schamanism. Hur inverkar de här två aktiviteterna på varandra? Det argument som jag driver och som samtidigt utgör det centrala antagandet i avhandlingen är sålunda att den västerländska neoschamanismen inte skulle kunna existera förutan en viss sorts forskning om traditionell schamanism.

### 1.1.3 Schamanismforskningens discipliner

En utgångspunkt för uppgiften blir således att förstå och beskriva forskningens roll i samband med det återupplivade intresset för schamanism under de senaste tre decennierna. Det här kräver insikt i den religionsvetenskapliga och den antropologiska disciplinens framväxt. Beroende på att det finns olika forskningstraditioner och skiftande problem förknippade med försöken att benämna det akademiska studiet av religioner, föredrar jag att i det här skedet gå ut med en vid

beteckning som inbegriper de olika deldisciplinerna inom religionsvetenskapen. Till dessa räknas i regel religionshistoria, religionspsykologi, religionssociologi, religionsantropologi och religionsfenomenologi. I vissa fall inkluderas även religionsfilosofi under den gemensamma beteckningen *religionsvetenskap*. Den religionsvetenskapliga benämningsproblematiken försvåras ytterligare om man börjar diskutera förhållandet till de olika teologiska lärostolarna.

För att ytterligare understryka att förståelsen av termen religionsvetenskap är problematisk kan man visa på situationen som råder inom den anglosaxiska världen. Här tycks man vara oense om vad disciplinen skall kallas. Man påträffar beteckningar som *Religious Studies*, *Comparative Religion*, *History of Religions* samt benämningen *Science of Religion* som enligt många är mindre lyckad på grund av att den väcker föreställningen att disciplinen handlar om naturvetenskap. Inom det tyska språkområdet finner vi termen *Religionswissenschaft* som kanske närmast överensstämmer med det svenskspråkiga religionsvetenskap och finskans *uskontotiede*.<sup>22</sup>

Vid studiet av schamanismforskningen och relationen till nyschamanismen gäller det även att beakta forskningsresultaten och utvecklingen inom ämnet *antropologi*. Antropologin brukar beroende på lärostolens placering – grovt taget – kallas endera kulturantropologi (USA) eller socialantropologi (Storbritannien).<sup>23</sup> Den amerikanska kulturantropologin skiljer sig från den brittiska i det att den i högre grad fokuserat ”kulturen” än de sociala strukturerna. Ett annat ämnesområde inom vilket schamanism studeras är *etnografi* – som med ett annat namn kan kallas *folkbeskrivning*. Huruvida det är möjligt att dra

---

<sup>22</sup> Se till exempel Armin W. Geertz och Russell T. McCutcheon 2000 s. 3-37 för en diskussion om religionsvetenskapens benämningsproblematik och bredd. Morny Joy 2000 s. 110 konstaterar i artikeln *Beyond God's Eyeview: Alternative Perspectives in the Study of Religion* att ”The term *Religionswissenschaft* is a definitional minefield. It has been translated into English in various ways, and there remains an on-going conflict as to how to define the term and the scope of the discipline or field in English.”

<sup>23</sup> Enligt Thomas Hylland Eriksen har den amerikanska antropologin tagit intryck av lingvistik och forntidshistoria, medan den brittiska skolan i högre grad koncentrerat sig på studiet av sociala processer (Eriksen 2000 s. 19).

skarpa konturer omkring den antropologi, etnografi, *folkloristik* eller den *etnologi* i vilka studier i schamanism bedrivs, låter jag tillsvidare förbli osagt. Jag vill härmed betona att jag inte ansluter mig till Theodorus P. van Baarens, påstående att etnografi och etnologi som benämningar på ämnen där man studerar för västerlänningar främmande folk, fått ge vika för benämningen kulturanthropologi (van Baaren 1972 s. 1). Enligt mitt synsätt är etnografi inte enbart en metod för att samla in data, utan även en disciplin som eftersträvar en beskrivning, förståelse och förklaring av främmande kulturer. Jag är även benägen att se etnografins återkomst (Moore 1999 s. 1, 6-7) som en viktig faktor när det gäller att förstå förutsättningarna för den litteratur som initierar uppkomsten av nyschamanism. En diskussion om etnografins roll är även viktig med tanke på Daniel C. Noels påstående att uppkomsten av nyschamanism kan ses som ett parallellfenomen till den postmoderna så kallade nya etnografen:

Along with the aggressive sales techniques of the trade publishers who promoted neoschamanism through the writings of our three shamanthropologists, [Carlos Castaneda, Joan Halifax, Michael Harner] the academic field of anthropology itself may have been ripe for contributing to this most unexpected and unacademic by-product, as literary and religious as it is social-scientific. Neoschamanism could even be called, in part, an unintended (and no doubt unwelcome) side effect of a certain development within anthropology. It was a development of theory and method which departed from socialscience traditions of literalistic factuality to embrace the literary lying we have found so central to Castaneda's writing and to our undeluded learning of its main lesson: how to 'become sorcerers' ourselves. This development is called the new, or postmodernist, ethnography. (Noel 1997 s. 93)

För att förstå skillnaderna mellan olika sätt att närma sig studieobjektet inom forskningen borde man i de flesta fall studera den enskilda forskarens metoder och den teoribildning som står som grund för hans eller hennes forskningsverksamhet. Att ett ämne kallas för endera religionsvetenskap, antropologi, etnografi, etnologi eller folkloristik kan också relateras till historiska orsaker, som professurens tillkomst samt akademiska traditioner, med mera. Skälet till att jag noterar dessa olika

discipliner är att man inom alla dessa i någon mån studerar religion, dock gör man det i huvudsak inom religionsvetenskapen. Schamanismforskningen är inget som religionsvetare i exklusiv bemärkelse utvecklat. Utveckling och vetenskapliga rön inom granndisciplinerna är sålunda minst lika viktiga för den här studien. Ämnet antropologi får därför en framskjuten behandling i hela den här avhandlingen. Diskussionen inom denna disciplin har varit särskilt livlig gällande frågor om forskarens roll i samband med studiet av främmande kulturer. Jag koncentrerar mig speciellt på den amerikanska kulturantropologins utveckling på grund av att de antropologer som introducerade nyschamanismen har fått sin utbildning vid nordamerikanska universitet. De insamlade uppgifterna och nya upplysningar om schamanismen som närmast i det här nordamerikanska sammanhanget har kommit vetenskapen och senare allmänheten tillhanda, är sålunda resultat av en forskningshistorisk process som har fungerat inom ramen för ett flertal forskningsinriktningar. Här har ämnenas benämningar, forskarnas bakgrund och utbildning ofta varierat. Inom den experimentella psykologin utfördes laborietester för att studera hallucinogens inverkan på religiösa föreställningar. Relationen mellan hallucinogenexperiment, den amerikanska motkulturen och den nyschamanska uppkomsten är ett iakttagbart faktum (se till exempel Fikes 1993).

Att ge en bild av hur intresset för schamanism har gestaltats inom de olika vetenskapliga disciplinerna är viktigt med tanke på den genomslagskraft som schamanismen har och har haft i massmedia, ungdomskultur, teater, dans och inom ramarna för dagens alternativa vägar till hälsa. Vetenskaperna har indirekt berett jorden när deras uppslag och presentationer har övertagits av reklamaktörer som har använt termen schamanism som ett inslag i sina arbeten, när kulturjournalisterna har försetts med ett nytt begrepp att uttrycka konstnärliga talanger och manifestationer med och populära hälsosträvanden fått idéer att ta fasta på. Termer som nått fram till allmänheten men först använts som facktermer inom religionsvetenskapen är många. *Fetisch*, *tabu*, *myt*, *guru*, *mystik* och *karisma* är exempel på sådana. Jag ser det som en normal språklig utveckling att nya termer introduceras i det allmänna umgängesspråket men ofta blir dessa termer, när de används i dagligt

tal, oprecisa och alltför omfattande i förhållande till de betydelser som används i den vetenskapliga diskussionen. Detta kan bli problematiskt, främst inom den vetenskapliga diskussionen där man strävar efter att vara så exakt som möjligt i fråga om formuleringar och definitioner. Jag har redan varit inne på diskussionen om den vaghet med vilken begreppet schamanism används och jag markerade därför även inledningsvis schamanism med citationstecken för att uttrycka den breda – nästintill omöjligt vaga – förståelse som begreppet har.

#### 1.1.4 Populärantropologer och schamantropologer

Speciellt inom det vida område som kallas för populärantropologi finns det forskare/författare, exempelvis Carlos Castaneda och Michael Harner, som mera aktivt har försökt introducera schamanismen och relaterade religiösa föreställningar i det moderna västerlandet. I avsnittet Nyschamaner och schamantropologer presenteras dessa företrädare utförligare. De data som används i populariseringen är ofta baserade på etablerade och accepterade forskningsmetoder men själva lanseringen av schamanska metoder görs på ett sätt som går utöver vad som vanligtvis accepteras inom vetenskapssamfundet. Också framställningssätten som ofta inbegriper bristfälliga eller obefintliga litteraturhänvisningar avviker från de önskade normerna vid vetenskapligt arbete.

Användningen av humanistisk och socialvetenskaplig forskning i kommersiellt syfte är en trend symptomatisk för New Age-miljön och bland vissa så kallade populärantropologer. Sympatisk förståelse och engagemang uppmuntras för det mesta inom modern religionsantropologi men när en apologetisk tendens och missionsiver med avseende på det studerade fenomenet framträder tydligt, faller verksamheten utanför de vetenskapliga ramarna. Det är i detta intressanta gränsland mellan vad man kunde kalla forskning för forskningens egen skull och forskning som syftar till att bereda väg för en tillämpad livssyn som jag placerar vissa av de böcker som de främsta författarna bakom nyschamanismen skrivit. Jag försöker alltså beskriva några forskare/



författare som jag anser tillhör kategorin populäranthropologer. Min uppfattning är att den forskning de har bedrivit också har påverkat deras sätt att leva så att de själva har börjat omfatta en livssyn som är influerad av schamanistiskt tänkande. Enbart deras forskningsintressen kan dock inte förklara en sådan process. Här kommer andra faktorer in, som psykologiska och eventuellt också kommersiella. En sådan populäranthropologi har kommit att betecknas ”schamantropologi” av Daniel C. Noel. Schamantropologi är en, enligt mitt tycke, betecknande ordlek som kombinerar schaman/schamanism och antropolog/antropologi. Ett föredrag av Daniel C. Noel – verksam vid Norwich University, Montpelier, Vermont – som han höll i samband med en konferens som Society for the Scientific Study of Religion arrangerade i Nashville 1996, hör till det som har gett mig uppslag till att använda schamantropologi och schamantropolog samt undersöka relationen mellan uppkomsten av neoschamanism och det vetenskapliga studiet av schamanism. En omarbetad version av Noels föredrag – Shamanthropology: Assessing Neoshamanism as a New Ethnographic Movement – finns publicerat i *The Soul of Shamanism. Western Fantasies, Imaginal Realities* (1997) som kapitel 4 med titeln Studying with Shamanthropologists s. 83-105. I ovanstående kapitelrubrik finner vi också termen ”Shamanthropologist” som jag härmed vill introducera på svenska i formen schamantropolog.

Daniel C. Noel är uttalad jungian. Detta framkommer mycket tydligt i *The Soul of Shamanism* där han som syfte anger önskan att ge den västerländska människan insyn i, och skapa förutsättningar för henne att återfå, den föreställningsförmåga som bland andra Carl Gustav Jungs och James Hillmans<sup>24</sup> syn på psykologi – enligt Noel – visar att människan har förutsättningar för. Ett led i denna process att åter etablera förutsättningar för föreställningsförmågan i en kultur som bekämpat fantasi och ”sökande efter själen” är uppkomsten av den neoschamanska litteraturen. Kort och gott kan man säga att Noels intention tycks vara att

---

<sup>24</sup> James Hillman har varit studierektor vid Jung institutet i Zürich. Han är bland annat känd för att ”vilja satsa på ’soul-making’ genom en icke-tolkande förståelse av den bildskapande processen hos människan” (Wulff 1993 s. 319-320)

visa på möjligheter att berika livet genom att människor börjar förstå den potential som enligt Noel ligger i ett överbryggande av den djupa klyftan mellan fakta och fiktion. Uppspjälkningen är, enligt Noel, orsaken till många problem i dagens samhälle. Noel anser sålunda att det är viktigt att västerlänningen öppnar sig för ”imagination´s flexible reality”. Spår av en sådan öppenhet återfinns, enligt honom, delvis i romaner om schamanism. Det är inte min uppgift att diskutera den eventuella potential som tillämpningen av jungianskt tänkande kombinerat med neoschamanism kan ha. Min uppgift med tanke på Noels bok koncentreras i huvudsak på den forskning som han utfört för att utforska framväxandet av den neoschamanska litteraturen samt på en analys av hans konstaterande att antropologin har gett upphov till – eller rent av skapat – en ny religiös rörelse: neoschamanism. Den jungianska tillämpningen som Noel lyfter fram är intressant, men med det perspektiv jag har valt faller den utanför ramarna för avhandlingens syfte.

Enligt Daniel C. Noel är det läsningen av Carlos Castanedas böcker i slutet av 1960-talet och början av 1970-talet som lägger grunden för uppkomsten av en neoschamansk rörelse. Noel, och många andra intellektuella med rötter i den amerikanska motkulturen, fascinerades av berättelserna om don Juan i Carlos Castanedas beskrivningar. Noel anger att Castanedas böcker om mötena med don Juan gav upphov till och stimulerade en alternativ form av andlig utövning samt skapade uppfattningen att det finns andra sätt att begripa verkligheten på än de man slentrianmässigt tog för givet (Noel 1997 s. 45). Att Castanedas böcker senare har visat sig vara uppbyggda kring påstådd, men inte faktiskt utförd, fältforskning spelar för de trogna läsarna ingen större roll. Det är den fantasieggande och kreativa men knappast faktiska berättelsen som är viktig för dem. Också Mircea Eliade har skrivit en bok som kunde ha varit fröet till neoschamanismen. Titeln på denna roman är *The Forbidden Forest*.<sup>25</sup> Att denna bok ändå inte kunde bli startskottet för en neoschamansk rörelse beror sannolikt på att den

---

<sup>25</sup> Noels påstående att *The Forbidden Forest* eventuellt skulle ha kunnat vara incitamentet för en neoschamansk rörelse är också tveksamt på grund av att Eliades roman översattes till engelska först 1978, även om den utkommit på rumänska redan 1955.

öppet uppgavs vara fiktion. Castanedas verk däremot lanserades och marknadsfördes som faktabaserade. Med andra ord skulle Eliades roman eventuellt kunna utgöra incitamentet för en dylik rörelse idag då atmosfären är en annan och styrkan anses vara avhängig av kreativiteten i berättelsen och inte, som i början av rörelsens uppkomst, beroende av att historien som skildrades ansågs vara objektivt sann. Men denna spekulatation låter jag förbli vad den är – en ren och skär spekulatation. Eliades vetenskapliga bidrag till schamanismforskningen anses dock bland kritiska schamanismforskare ligga som grund för många fantasifulla spekulatationer som nyttjas i nyschamanska sammanhang (Kehoe 2000 s. 37-40; Hutton 2001 s. 158-159; Hamayon 2001 s. 14; Bahn 2001 s. 54-56).

Genom att presentera schamantropologernas synsätt och idéer i den litteratur som de har skrivit vill jag åskådliggöra en genre som i hög grad påverkat allmänhetens syn på vad man sysslar med inom religionsvetenskapen. För att belysa bakgrunden till schamantropologins genomslagskraft tänker jag presentera några trender inom modern antropologi. Det är inom dessa trender som jag ser en växelverkan med schamantropologin. Orsakerna till att olika trender har uppkommit är många. Bland annat har synsättet på främmande kulturer och religioner förändrats sedan andra världskrigets slut. Detta är märkbart både i vetenskaps-sammanhang och i övrig samhällelig verksamhet som till exempel missionsverksamhet, biståndsarbete, flyktingfrågor och annat dylikt. Den förändrade synen på främmande kulturer ser jag som en förutsättning. De inomvetenskapliga – i detta fall underförstått humanistiska och samhällsvetenskapliga – förändringarna har som en viktig förutsättning den förändrade synen på främmande kulturer. Den tydligaste förändringen i synen på främmande kulturer handlar enligt min mening om att man idag eftersträvar att beskriva andra kulturer på deras egna premisser och sålunda försöker frångå den tidigare västerländska *von oben*-attityden. Bland västerlänningar före andra världskriget fanns givetvis individer som inte hade en överlägsen attityd gentemot utomeuropeiska kulturer. Dessutom har man i västerlandet under olika perioder förskönat och beundrat ”den Andre”. Generellt sett menar jag dock att det är först efter andra världskriget som det inom den västerländska kulturen förs en

omfattande diskussion och självreflektion om våra förhållningssätt och våra uttryckssätt gentemot ”de Andra”.

Jag vill här uppmärksamma läsaren på att jag inte i första hand behandlar den problematik som aktualiseras när religionsutövande forskare skriver om sin egen religiösa tradition eller när statsvetare med partipolitiska prioriteringar skriver om till exempel socialpolitik. Subjektivitetsfrågan uppfattar jag som en allmän fråga som tangerar all kritisk forskning. Jämförelsen med ett annat forskningsfält som kanske i högre utsträckning liknar det område jag behandlar är till exempel zoroastrierna i Indien. Dessa har med forskningens hjälp lärt sig om sin egen religiösa tradition men jämförelsen haltar på en väsentlig punkt i och med att forskarna i det här sammanhanget inte alltid medvetet hjälpt till med religionsrestaureringen på annat sätt än via den publicerade religionshistoriska kunskapen (Boyce 1985 s. 199-203). En bättre jämförelse med exempelvis Castaneda är fallet Lobsang T. Rampa, en britt som utger sig för att vara initierad i tibetansk buddhism, rider på västerlandets föreställningar om ett Shangri-La, skriver flera bästsäljare, accepteras inledningsvis bland vissa tibetologer, för att sedan avslöjas. Rampa bidrar dock fortsättningsvis till: ”... the mirror-lined cultural labyrinth that have been created by Tibetans, Tibetophiles, and Tibetologists, labyrinths that the scholar may map but in which the scholar also must wander” (Lopez 1998 s. 13, 86-113).

Det villkor jag ställer för att stipulera någon som schamantropolog är att denna studerat schamanism och önskar lansera den erhållna kunskapen i det västerländska samhället för andra ändamål än de rent kunskapsmässiga. Dessutom hör till förutsättningarna att schamantropologen legitimerar sin verksamhet med sin vetenskapliga bakgrund och/eller att nyschamanska utövare ger schamantropologen legitimitet som språkrör och instruktör för nyschamansk praktik i kraft av tidigare vetenskapligt studium.

Genom att presentera modern schamanismforskningens förankring i forskningshistorien och den växelverkan som finns med populäranthropologin/schamantropologin anser jag det vara möjligt att närmare

syna trender och tendenser inom religionsvetenskapen och religionsantropologin i stort, speciellt attityderna bland utövare av disciplinen. Att söka sig från det specialiserade till det mera omfattande kan verka vanskligt. Ändå menar jag att schamanismforskningen och studium av den litteratur som används bland nyschamanerna kan säga något om de förändringar som skett efter andra världskriget. Metodiskt sett går jag dock så tillväga att jag i min framställning utgår från såväl de övergripande tendenserna som de mera specifika trenderna inom schamanismforskningen. I mötet mellan dessa finner vi det område som jag behandlar. En precisering av uppgiftsbestämningen sker i avsnitt 1.3.

## 1.2 Positionering

I detta inledningsskede av avhandlingen vill jag med några ord redogöra för min egen position i förhållande till ämnesområdet. Jag anser att detta är särskilt viktigt med tanke på de flytande gränser mellan utövande och forskande som jag finner i materialet. Positioneringen, det vill säga mitt förhållningssätt och mina egna tankar samt känslor inför forskningsuppgiften kallas med modern terminologi för reflexivitet. Detta har blivit en viktig sida av den antropologiska forskningen under senare år. Trenden att forskaren positionerar sig själv i forskningsssammanhanget är tydlig även i de flesta andra human- och socialvetenskaper. Orsaken till detta är antagligen det dominerande synsättet att forskarens egna förutsättningar, erfarenheter, kultur och begrepp oundvikligen speglas i forskningsprocessen – och forskningsrapporten. Det gäller med andra ord att reflektera över sin egen förståelse. Vetskapen om att forskaren aldrig är helt värderingsfri och att återgivningen av, låt oss säga, andra kulturer är beroende av den miljö som forskaren är en del av – såväl vad gäller utbildning som kulturspecifika uppfattningar inklusive personliga förutsättningar – torde vara en självklarhet. Lika omöjligt som det är att forskaren totalt kan integreras i den ”nya” kulturen denna undersöker, lika orealistiskt är det enligt detta synsätt att ställa sig ovanför de premisser som forskarkulturen implementerat. Egentligen handlar reflexivitet om forskarens

självmedvetenhet i relation till det studerade. Forskningsresultatet, som alltid inkluderar en form av tolkning, kan inom humanvetenskapen inte uppfattas vara oberoende av dess skapare – en omständighet som kravet på självreflektion försöker ventilera. Trenden är den att forskaren i allt högre grad börjat uppfattas som en del av det studerade åtminstone i den bemärkelse att forskaren själv som subjekt tas i anspråk i analys och tolkning. Ifrågasättandet av det moderna objektivitets – och värdefrihetskravet ställs på sin spets och i stället betonas att forskaren skall uttala de värdeförbehåll och den maktposition som forskningen utgår ifrån. En undersökning som klart uttalar vilka värdeförbehåll den bygger på anses vara mera ”objektiv” än en undersökning som uppges vara fri från värderingar. Sistnämnda döljer, enligt detta synsätt, enbart de värderingar som ligger bakom. Jag ifrågasätter dock möjligheten att känna till alla egna värderingar. På samma sätt anses ”informerarna”, eller de människor som studeras, vara medproducenter av forskningen. Forskarens delaktighet och inställning till materialet och ”informerarna” måste beaktas. Den egna subjektivitetens plats i forskningsprocessen klarläggs så långt som detta nu är möjligt – och samtidigt erkänns det omöjliga i att forskaren kan vara totalt objektiv. Ett ideal – enligt min mening – är att läsaren inte skall behöva anta, förmoda eller läsa in åsikter i det forskande subjektets avsikter och formuleringar, utan att forskaren själv redan i starten presenterar utgångspunkter och syften så klart som möjligt.

Carl Martin Allwood och Jan Bärmark konstaterar att forskares utarbetande av teorier och problemformuleringar är avhängiga av samspelet mellan psykologiska, historiska och sociala faktorer. Därför menar de att: ”Vill vi förstå en forskares problemformering är det av intresse att studera hans eller hennes livshistoria, tidiga intressen, väg in i forskningsmiljön...”. (Allwood & Bärmark 1996 s. 5-6, 16) Det här betyder ändå inte att avhandlingsskrivandet skall jämföras med en forskares självbiografi eller ses som ett enda långt förord till själva ämnesbehandlingen. Introspektion i den form som gränsar till navelskåderi säger inget om det ”studieobjekt” som ändå borde sättas i centrum för en vetenskaplig text. Även om det enligt klassiska hermeneutiska antaganden hela tiden anses pågå en dialog mellan en stude-

rad text, textförfattaren och läsaren eller forskaren, menar jag att man i egenskap av läsare dock kan placera sig i förhållande till det som undersöks. Skalan som avspeglar närhet eller distans varierar hela tiden i grad och som forskare befinner man sig någonstans på den här skalan. Jag använder en gammal klyscha: det gäller att finna sig själv och redogöra för sin plats ”i den eviga hermeneutiska cirkelns kretslopp”. Ett viktigt mål för forskaren är att medvetandegöra sin position inom den vetenskapstradition och kultur hon eller han arbetar i, att vara klar över sina utgångspremissor. Inom speciellt fältforskningen där direkta möten sker mellan forskare och ”informant” gäller det för forskaren att vara medveten om sina egna attityder och förkunskaper vilka ofta spelar en viktig roll vid informationsutbytet. Utan att i desto högre grad tänka på speciellt fältforskning vill jag även betona vikten av reflexivitet inför själva ämnesvalet. Att klargöra orsakerna till varför jag skriver om just förhållandet mellan schamanism och forskning om schamanism inom en religionsvetenskaplig forskningstradition kan för läsaren utgöra en viktig källa till förståelse av min egen tolkning av fenomenet. Mina formuleringar – och omformuleringar har på motsvarande sätt sina bestämda motiveringar som jag försöker förmedla så gott jag kan.

Hur förena pendlingen mellan inlevelse och kritisk distans? Hur överbrygga klyftan mellan fältarbete och behandling och tolkningar av materialet? Kan fältarbetet sätta igång processer som fungerar som självanalys? Vilken roll intar jag som forskare i mötet med neoschamaner? Hur påverkar jag som person och med mina åsikter mötet eller instuderingen? Detta är viktiga frågor som dyker upp även vid vetenskapliga konferenser om schamanism. På en vetenskaplig schamanismkonferens idag kan man bli ifrågasatt som forskare ifall man inte har personliga erfarenheter av schamansk verksamhet – och vice versa; forskarens trovärdighet kan diskuteras ifall hon eller han anses vara för djupt involverad i nyschamanistiska grupper, utför själsresor, använder schamanism i terapeutiskt syfte, et cetera.

Jag vill inte sticka under stol med att mitt intresse för studier i religionsvetenskap från första början bygger på exotisering och romantise-

ring av främmande kulturer. Pojkböckernas fantasifulla världar med sina spännande oupptäckta platser och folkslag har jag upplevt som stimulerande. Det skall inte heller förnekas att uppväxtmiljön i den norra delen av det svenskspråkiga Österbotten med dess mångfald av religiösa rörelser med kristen botten redan i ett tidigt skede fick mig att förundras över religionens olika uttrycksformer och organisationer. Svärmande för främmande religioner, ju avlägsnare, desto bättre, och avståndstagande från den ”egna” traditionen har ofta präglat humanister som har valt religionsvetenskap som huvudsakligt studieämne. Även om jag inte fascinerats av exempelvis någon speciell guru eller medvetet insett att religionsvetenskap kan bidra till skapandet av en hållbar position i religiösa frågor på det personliga planet, så menar jag att mitt intresse för det exotiska inverkat på valet av schamanismen som specialområde vad forskningen beträffar.<sup>26</sup>

Inom antropologin kallas dragningen till det exotiska ibland för primitivism (Stocking 1992 s. 215) och primitivismen som en väletablerad myt inom antropologskräet har dekonstruerats och kritiserats för dess nära sammankoppling med kolonialmakternas förehavanden. Trots detta menar jag att forskningshistoriska studier av hur antropologer i ett romantiserat skimmer utfört sina fältforskningar kan fungera som drivkraft för min skrivbordsantropologiska historieskrivning. Jag anser det vara mycket viktigt att vara uppmärksam på hur exotiserandet av studiefältet tar sig uttryck. Exotiseringsproblematiken tangerar i högsta grad schamanismforskningen och har även en anknytning till nyschamanismen:

At the ISSR [International Society for Shamanistic Research] Conference in Budapest in 1993, a discussion already arose between Juha Pentikäinen and myself, [Ulla Johansen] with some other colleagues about the trend among modern anthropologists to present shamanism too as an exotic religious complex, very old and unchanged over thousands of years till our days. Obviously books and films, which

---

<sup>26</sup> En tankeväckande beskrivning av bakgrunden som många religionsvetare, speciellt sekulära sådana, har med sig i bagaget ger René Gothóni i Gothóni 1995 s. 37-41.



picture shamanism in this way, get more public attention and correspondingly earn more financial return than reports of modest religious rituals, especially since shamanism as an exotic cult has attained great popularity in the last two decades. (Johansen 2001 s. 297)

Min inställning till religionen överlag har förändrats under mina studieår. I mina yngre år hade jag ofta behov av att överbevisa och försöka omkullkasta argument som för mig framstod som ologiska och irrationella. I diskussioner där personliga religiösa uppfattningar ventileras försöker jag nu i stället förstå samtalspartnerns åsikter och sätta dem i relation till dennes uppväxtmiljö och tradition. Man kan säga att jag försöker idka en sympatisk förståelse där jag ser behovet av religion som ett av många allmänmänskliga. Religionen är i sig varken ond eller god men den kan brukas på olika sätt av forskare, beslutsfattare och religionsutövare. Den här attityden till religion och det här sättet att studera religion brukar ges benämningen metodologisk agnosticism. Däremot har jag svårt att föreställa mig in i en forskningssituation då mina val mellan olika förklaringar skulle inbegripa exempelvis Guds avsikt, hjälppandar eller överhuvudtaget inomreligiösa förklaringar. De vetenskapliga frågeställningarna är annorlunda ställda än de religiöst-existentiella. Detta betyder att jag lämnar frågan om sanning och värderingar inom olika religiösa meningssystem öppen. Vilken religion eller världsåskådning som representerar den rätta tron eller det mest lämpade meningssammanhanget ur ett jämförande perspektiv är inte en aktuell frågeställning för mig i min forskarroll. Min positionering blir i stället den analyserande och tolkande forskarens och föremålet för studiet gäller de mänskliga sidorna av religionsfenomenet. Frågeställningen som styr min positionering omfattar både vad och hur. För den sakens skull utesluts givetvis inte möjligheten att jag kan skönja positiva eller negativa effekter av religion. Men en forskningsuppgift som har som mål att sträva efter kvalitativa kategoriseringar i bemärkelsen bättre eller sämre åskådning eller praxis är oförenlig med de forskningsideal jag utbildats till. Däremot är jag ytterst medveten om att det är svårt att undvika normativa drag i samband med religionsstudier. Bara det faktum att man befinner sig inom ett visst vetenskapligt paradigm kan föranleda tanken på att man som forskare vill visa

på hur forskning skall bedrivas. Det här blir en speciellt intressant aspekt i föreliggande studie.

Mitt studium av schamanism började med att jag skrev en uppsats i vilken jag beskrev skillnaderna mellan medicinmän och schamaner. Dessutom skrev jag helt allmänt om schamanens funktion. Detta skedde innan det stora intresset för schamanism vaknade bland allmänheten. Vid valet av tema för avhandling pro gradu blev det naturligt att följa upp uppsatserna med en analys av tidskriften *Gimle* som fungerade som ett organ för den skandinaviska neoschamanismen. I det här skedet av studierna valde jag att inte bedriva fältstudier. Jag ansåg det vara en tillräckligt omfattande uppgift i sig att utreda rörelsens uppkomst med hjälp av litteraturstudier. Jag brottades även med etiska spörsmål om huruvida jag hade rätt att praktisera deltagande observation. Hade jag rätt att som forskare delta i en schamansk ritual utan några som helst ambitioner att ta till mig det religiösa innehållet på ett annat plan än det rent kunskapsmässiga? Dessutom var jag väldigt osäker på hur jag skulle presentera mig när jag närmade mig neoschamanerna. Skulle jag inför dem framstå som en presumtiv nyschaman eller som en observerande vetenskapsman? Skulle min närvaro vid en ceremoni förorsaka en ohållbar situation för de seriösa deltagarna och för mig själv? Kanske fanns det även en oartikulerad rädsla i mig för hur jag skulle börja bete mig om jag starkt påverkades av ritualen?

Inom ramen för insamlandet av material för fortsatta studier över temat neoschamanism utförde jag en intervju och en deltagande observation under sommaren 1995. Min tidigare kontakt med de skandinaviska neoschamanerna hade i huvudsak utsträckt sig till samtal i Vattumannens bokhandel belägen i Stockholm. Flera av de ledande neoschamanerna arbetar eller har arbetat i bokhandeln och jag uppfattar den som ett slags centrum för skandinavisk nyschamanism.

Vissa betoningar inom den nyschamanska rörelsen tilltalar mig genuint. Ett av de drag som jag finner särdeles intressant och som korrelerar med mina personliga intressen är det starka värnandet om miljön. Mitt

implicita uttalande att jag finner detta behjärtansvärt gäller främst målsättningen, det vill säga en hållbar balans mellan människa och natur. Metoderna hur och motiveringarna varför man vill nå detta tillstånd varierar. Utan att lägga in en värdebelastning i neoschamanernas tankegång om att allting är besjälade – vilket är ett av deras viktigaste motiv för ekologisk hållbarhet – är jag ur utilitaristisk synvinkel sympatiskt inställd till denna strävan. Ett grönt ansvar har genomgående betonats under rörelsens cirka 30-åriga historia. Man engagerar sig för ett samhälle som baserar sig på att natur, människor och djur skall leva i samklang med varandra. Protester mot motorvägsbyggen och försök att förhindra skogsavverkning har genomförts i den skandinaviska nyschamanska föreningen Yggdrasils namn.

Enligt min mening och grova generalisering är ett annat positivt drag inom neoschamanismen dess försök att låta det informationsnätverk som förmedlar intressena vara demokratiskt uppbyggt. Nyschamanerna vill undvika hierarkier och en stel organisation.<sup>27</sup> Oundvikligen uppkommer dock en rangordning och hierarki med tanke på att nyschamanska kurser ordnas enligt en trappstegsmodell i vilken det gäller att börja med att läsa litteraturen, gå på introduktionskurs, och så vidare, ända tills man själv kan fungera som kursledare. De säger sig även stå öppna inför olika kulturella influenser och anser sig kunna lära någonting av nästan allt. Inom alla religioner bedömer det stora flertalet nyschamaner att det går att finna en gnutta sanning. Dessutom är man inom neoschamanska kretsar väldigt öppen inför vetenskapliga rön.<sup>28</sup> Det är denna öppenhet och rörelsens försök att med hjälp av vetenskap stärka sin position som bland annat kommer att behandlas i avhandlingen. Det var också denna inställning bland nyschamanerna till ämnet religionsvetenskap som fick mig att undanröja mina egna hinder när det gällde att etablera kontakt med de perso-

---

<sup>27</sup> Se till exempel artikeln I shamanismen är alla ledare i tidskriften *Sökaren* 1984 nr. 8. Artikeln är skriven av Jörgen I. Eriksson som brukar kallas för den skandinaviska nyschamanismens *grand old man*.

<sup>28</sup> Ett belysande exempel på denna positiva inställning till vetenskap framkommer i min intervju (IF mgt 1995/144-149 R) med Mikael Gejel, en av de mera framträdande neoschamanerna i Sverige.

ner som jag tidigare bekantat mig med enbart via tidskriften *Gimle*. Många av de ledande nyschamanerna anser sig själva vara forskare och de flesta av dem har också studerat religionsvetenskap på akademisk nivå. De ser forskare mera som kolleger än som utanförstående observatörer. Dessutom behärskar de det vetenskapliga språket på samma sätt som jag kan förstå de ordalag som tidskriften *Gimle* använder. Däremot har jag upplevt en viss avog inställning bland personer som befinner sig i utkanten av den trio som utgörs av Mikael W. Gejel, Mikael Hedlund och Jörgen I. Eriksson som i många år varit de aktivaste skribenterna inom skandinavisk neoschamanism. Den framförda kritiken är befogad i det avseendet att jag inte närmare bekantat mig med praktiskt utövande av nyschamanism. Jag har sålunda inte någon personlig upplevelsebaserad erfarenhet av exempelvis vad som mentalt sker i samband med en ”schamansk resa”. Men jag kan även ana mig till att viss kritik eventuellt springer fram ur den konkurrenssituation som uppstår när det finns flera personer/forskare som försöker att beskriva samma rörelse.

Jag positionerar mig klart negativt i förhållande gentemot de neoschamanska strävanden som inbegriper att västerländska nyschamaner antar rollen av språkrör för så kallade spillror av kvarlevande ”schamanska” kulturer och beger sig ut till dessa områden för att, enligt deras åsikt, hjälpa till med restaureringen – om detta sker mot ursprungsbefolkningens vilja. Detta ser jag som en indirekt fortsättning på det kolonialistiska arv som nyschamanerna anser sig motarbeta. Bland de så kallade ursprungsbefolkningarna som fått påhälsningar av antropologer och neoschamaner i syftet att hjälpa till med återupplivandet av de religiösa traditionerna förekommer en ambivalent inställning till denna ”hjälp”. Exempelen på de problem som uppstått är många och ett fall tog sig uttryck i den svarta lista som varnar för falska medicinmän, det vill säga sådana som profiterar på ursprungsbefolkningarnas ritualer och kunskap (Svanberg 1994 s. 19-20; Lindquist 1997 s. 43-48). Robert J. Wallis behandlar denna problematik i två artiklar som lyfter fram den neokolonialism som förknippas med såväl antropologi som neoschamanism (Wallis 1998 s. 1-9; Wallis 1999 s. 41-49) Ett annat verk som fått stor uppmärksamhet tack vare författarens förmåga att

knyta samman representanter för kolonialismen och deras politiska ageranden med projektioner på schamanismen är *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* av Michael Taussig (Taussig 1987). Jag vill med detta klart redovisa att min inställning till vissa av de konsekvenser som antropologin och neoschamanismen haft för ursprungsbefolkningar är tveksam i negativ bemärkelse. I förordet till Jay Courtney Fikes bok, *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*, skriver Phil C. Weigand att tendentiöst, tillrättat och felanvänt etnografiskt material skadar självbilden hos de människor som studeras. Detta är ett aktuellt problem i Castanedas fall och de negativa konsekvenser<sup>29</sup> som New Age intresset för amerikanska indianer kan få. (Weigand 1993 s. xii).

Min infallsvinkel gäller grundläggande bestämningar och jag vill också av praktiska skäl arbeta med i huvudsak litteraturstudier. Om jag sammanfattar min uppgift kan den sägas vara att studera den forskningshistoriska miljö i vilken religionsvetare/antropologer som forskat i schamanism övergår till skrivandet av läse- och praktischamanism. Hur ser det samhällsliga och vetenskapliga scenario ut där det är möjligt för vissa forskare att ta detta steg och på vilket sätt har utvecklingen inom religionsvetenskapen och dess granndiscipliner indirekt skapat en grund för nyschamanismen? Både min positionering och min uppgift är sålunda sammansatt. Jag är delaktig i den kultur och den religionsvetenskapliga forskningstradition som jag studerar men samtidigt anser jag mig varken dela det schamantropologiska synsättet eller kunna träda ut ur forskarrollen och tala för eller emot en religiös åskådning – vilken den nu än vara månde. En annan sak är sedan hur läsaren tolkar min framställning. Men kort och gott: idealet enligt min mening är en strävan efter värderingsfri rapportering väl medveten om omöjligheten att totalt lösgöra sig från den egna kulturen. Med värderingsfri rapportering menar jag här strävan att undvika sådana jämförelser med liknande eller annorlunda fenomen som skulle få endera fenomenet att framstå i ljusare eller mörkare dager. All beskriv-

---

<sup>29</sup> Se även Demanget 2001 s. 305-330; Kehoe 2000 s. 88-89 och Vazeilles 2001 s. 367-387 för en diskussion om de problem som västerländska sökare medfört på olika håll.

ning inbegriper en tolkning och den är i viss grad subjektiv i och med att textmaterialet, författaren och forskaren alla är beroende av ”översättningar”. Tolkning krävs sålunda i initialskedet när man försöker förstå den andre liksom också i ett senare skede när man försöker att återge vad man har uppfattat så att läsarens egen tolkning skall bli meningsfull.

### 1.3 Uppgiftsprecisering

Jag har alltså influerats av Daniels C. Noels antagande att det finns vissa krav på förnyelse av vetenskapen och att dessa krav och trender fört med sig att forskare börjar skriva på ett sätt som inte räknas som vetenskapligt i vedertagen bemärkelse. Noel antar att det finns vissa trender och tankar inom en vetenskapstematik som uppmuntrar till skapandet av skriftliga alster som faller utanför ramarna för strikt vetenskaplig rapportering. De huvudsakliga orsakerna till att en forskare väljer att skriva böcker som faller utanför den fåra av litteratur som anses vara ”vetenskaplig” och som Noel pekar på är: den personliga erfarenheten, egna behov och personlig religiös utveckling. Inte att förglömma är att ekonomiska fördelar för den enskilde forskaren leder in denne på ett område som inte längre anses utgöra ett vetenskapligt korrekt engagemang, det vill säga, forskaren skriver säljande böcker i sken av att de är vetenskapliga. Att sådana förskjutningar i olika forskares prioriteringar äger rum, tar jag för givet – i överensstämmelse med Noels antaganden. Det är emellertid inte dessa mekanismer eller en religionspsykologisk infallsvinkel jag preliminärt är intresserad av i denna avhandling. Jag utför inte djupintervjuer med författarna till de böcker jag studerar och den stora frågan om det är schamantropologernas tidiga religiösa världsåskådningar som initierar och legitimerar deras forskning i ”schamanism” lämnar jag sålunda öppen.

Avhandlingens syfte är i stället att diskutera schamantropologin i relation till den vetenskapliga och samhällseliga diskurs som präglar den tid i vilken den skrivs. Hur ser den vetenskapstradition ut där schamantropologin kan framträda? Valet att främst studera Castanedas och

Harners centrala schamantropologiska framställningar beror på att de här författarna är de mest tongivande personerna i samband med uppkomsten av neoschamanismen i västerlandet. Frågor som jag ställer mig vid analysen av deras böcker berör deras medvetna – och eventuellt oreflekterade – val av metoder vid beskrivningen av de kulturer och fenomen som de rapporterar om. Fakticiteten i Castanedas fältarbeten har ifrågasatts och jag delar denna tvekan kring huruvida han faktiskt har utfört fältarbete. Men jag låter mig inte distraheras av denna intressanta aspekt utan jag behandlar hans skildrade, påstådda eller verkliga, fältarbete som det kommer till uttryck i skrift. Hur ser nämnda rapportörer, Harner och Castaneda, på forskarens roll vid studiet av främmande kulturer? Hur behandlar de ontologiska och epistemologiska problem? Hur brottas de med etiska frågor? Vad består deras fältmetoder av? Hur kan man sammanfattande beskriva deras inställning till en kultur som i relation till det västerländska samhället anses vara ”främmande”. Detta är typiska problem som diskuterats främst inom ämnet antropologi. Härmed uppkommer en frågeställning om vad det är i den metodologiska diskussionen och i synen på vetenskapligt utövande som direkt eller indirekt leder till att schamanismforskarna Castaneda och Harner överger de måttstockar som traditionellt kringgärdat en ”korrekt” vetenskaplig återgivning. I frågan om de här företrädarna för en schamantropologisk ståndpunkt redan före – i Castanedas fall eventuella – fältarbetet hade personliga ambitioner att involvera sig i den studerade kulturen i så hög grad att de övertar den som sin egen ”tro”, reserverar jag mig och konstaterar – som redan sagts – att detta är en synvinkel som ligger utanför min uppgiftsbestämning. Den uppgift som jag anser mig kunna hantera är att beskriva den forskningstradition och de samhällsliga prioriteringar som, i första hand, Castaneda och Harner tillgodoser. Ansatsen är sålunda forskningshistorisk.

Med ovanbeskrivna uppgift hoppas jag kunna belysa hur det kommer sig att schamanism, som före Castaneda var ett nästintill okänt begrepp, har blivit en populär term i dagens samhälle. Forskarna har bistått med kunskap och jag vill studera hur samhället – vetenskaps-samhället – och den omkringliggande kulturen har samverkat till att populariseringen av schamanismen har uppkommit. Varför är det vik-

tigt att utreda forskarnas och disciplinens roll i denna förändring? Frågan är viktig, dels därför att den ger en möjlighet att reflektera över religionsvetenskapens roll i sig och i samhället, dels därför att den hjälper till att förtydliga samhällets roll för skapandet av nya perspektiv inom religionsvetenskapen och antropologin. Dessutom anser jag att en koncentrerad studie av ett bestämt fenomen, det vill säga schamantropologin, kan kasta ljus över andra likartade yttringar. Exempelvis kan min studie hjälpa till att skapa kunskap om interaktionen mellan vetenskapsutövare och aktiva inom nya religiösa rörelser. Visserligen går det inte att ur min studie generalisera en heltäckande teori som i något slags lagbunden form skulle kunna förklara sambanden mellan liknande nya religiösa fenomen och vetenskap om dess äldre upplagor. Mitt mål är dock att tolka ett samband mellan en specifik religionsforskning och ”religiös tro” på ett sådant sätt att man kan skönja ett eventuellt mönster som gör det lättare att förstå uppkomsten av en ny likartad religiös yttring och dess interaktion med religionsvetenskaplig och antropologisk forskning.

Avhandlingens syfte är, sammanfattningsvis, att studera den trend inom forskningen i vilken en skarp gräns mellan fakta och fiktion<sup>30</sup> – i sträng empirisk bemärkelse – inte ses som eftersträvansvärd utan det viktiga blir att en livsåskådningsrelaterad verklighetstolkning presenteras övertygande.<sup>31</sup> Den schamantropologiska litteraturen tjänar här som exempel på denna trend. Genom att undersöka den schamanismforskning som utmynnat i detta schamantropologiska gränslandskap mellan historiska realiteter och trosfakta och som i förlängningen gett upphov till neoschamanismen, leds mitt studium in på frågor om samhälleliga ideal och forskningsmetodologiska avvägningar och målsättningar. Det

---

<sup>30</sup> Litteratur som anses vara en sammansmältning av fakta och fiktion kallas ibland för faktion eller på engelska *faction* (<http://w1.xrefer.com/entry/370332>).

<sup>31</sup> Jag rekommenderar en läsning av Clifford Geertz (1988) *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, för diskussionen kring huruvida det är forskarens ”vetenskaplighet” eller stilistiska förmåga som är det övertygande när det gäller den renommé som ”forskningen” får. Jag återkommer till Geertz senare i avhandlingen. I introduktionen till *Styles and Positions. Ethnographic perspectives in comparative religion* (2002 s. 10) skriver Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom och Terhi Utriainen: ”It is often a matter of degree, style and scientific intersubjectivity which makes an ethnographic narrative different from ideological or artistic narratives.”



är sålunda inte neoschamanismen i sig som är den primära forskningsuppgiften. Jag fokuserar i stället förhållandet mellan vetenskapliga förändringar och samhällsliga ideal samt uppkomsten av litteratur som befinner sig i gränslandet mellan vedertagen antropologi och praktiskt utövande av religion. Med hjälp av vissa gemensamma teman som ekologi, synen på medvetandetillstånd, uppgörelsen med kolonialism och etnocentrism undersöker jag relationen mellan nyschamanism, schamantropologi och vetenskapstradition.

## 1.4 Material- och litteraturvalet

Mitt intresse för det neoschamanska fenomenet gäller som sagt primärt inte en presentation av nyschamanismen som religiös rörelse i sig utan inriktar sig på en studie av relationen mellan vetenskapen och schamantropologisk litteratur. Fältstudier spelar därför inte så stor roll som material, men det material jag samlade in år 1995 lyfter jag emellertid fram när åskådliggörande exempel behövs. Jag refererar heller inte till särdeles många religionshistoriska studier av den klassiska schamanismen på grund av att det ju inte är beskrivningen av schamanism som är det centrala temat. Däremot är det skrivna materialet av neoschamanerna av stor betydelse för den här avhandlingen. Det viktigaste materialet består av de inflytelserikaste schamantropologiska verken. Jag analyserar dessa och försöker relatera dem till aktuella händelser, samhällsliga förändringar och vetenskapliga trender. De böcker som jag i första hand analyserar är Carlos Castanedas *Samtalen med don Juan* och Michael Harners *Shamanens väg*. Men jag vill även i viss mån arbeta med *Sejd -en vägledning i nordlig shamanism* skriven av de tongivande neoschamanerna i Sverige. Detta kan vara av intresse för främst en nordisk läsekrets. Dessutom visar innehållet i *Sejd* på en kontinuitet av idéer från amerikansk litteratur till nordiskt utövande som är viktigt och kan belysa vissa överensstämmelser inom den västerländska neoschamanismen.<sup>32</sup> Jag analyserar de svenska över-

---

<sup>32</sup> Galina Lindquist visar i sin artikel Nyschamanismen: kursgårdar, årsfester och heliga platser hur nyschamaner ”talar i samma termer och praktiserar samma metoder över hela västvärlden” (Lindquist 2001 s. 281).

sättningarna av Harners och Castanedas bästsäljare. Att jag inte går till grundtexterna kan väcka kritik. Till mitt försvar kan sägas att de här översättningarna har blivit etablerade inom de skandinaviska neoschamanska kretsarna och att eventuella tolkningar som leder till missförstånd på grund av skillnader mellan engelskan och svenskan i de här fallen är minimala.

Den strikt vetenskapliga litteratur som jag konsulterat sträcker sig över ett stort område. En viktig orsak till ett brett litteraturval är att jag bekantat mig med forskning som tangerar områden utöver den religionsvetenskapliga disciplinen. Dessutom har jag redan nämnt att schamanismforskningen bedrivits tvärvetenskapligt. Antropologiska handböcker och särskilt översikter över antropologins forskningshistoria intar en viktig plats i detta arbete. Mina prioriteringar i samband med valet av antropologisk facklitteratur kan förefalla osystematiska och kan förklaras med att min utbildningsbakgrund inte finns inom disciplinen antropologi. Förklaringar till varför vetenskapen utvecklats såsom den gjort leder mig även in på forskning om forskning, det vill säga vetenskapshistoria. Denna behandlas vanligtvis i böcker avsedda som hjälp för introduktion till ämnens metodik. Jag gör nedslag i sådana utläggningar för att bilda mig en helhetsbild av de olika trenderna.

En speciellt betydelsefull plats i mitt resonemang har Daniel C. Noels bok *The Soul of Shamanism* (1997) i vilken ”schamantropolog” introduceras och diskuteras. Också ett samlingsverk redigerat av Frank Whaling (1995), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion* är viktigt. Jag utgår från Whalings resonemang för att kunna redovisa så koncist som möjligt de stora förändringarna i såväl världshistorien som inom religionsvetenskapen efter andra världskriget. Postmoderna trender behandlar jag främst genom andrahandslitteratur. Jag är primärt intresserad av vad forskarna anser att de postmoderna tänkarna bidragit med och hur postmoderna antropologer uppfattar schamantropologerna. På samma sätt måste jag se till andrahandslitteratur för att kartlägga de stora trenderna inom antropologins utveckling. Den antropologiska forskningens forskningshistoria beskrivs enligt min mening tydligt av den ameri-

kanske forskningshistorikern George W. Stocking Jr. Det är sålunda litteratur om antropologernas betydelse för kommande forskargenerationer som är viktig för den här studien. Det här är ju frågor som det är svårt att få belysta om man går direkt till exempelvis Bronislaw Malinowski i och med att det behövs en viss tid och distans för att utvärdera pionjärernas betydelse för disciplinens fortsatta utveckling och de trender som de format.

## 1.5 Metod

Ansatsen i det här arbetet är som tidigare nämnts forskningshistorisk. Jag studerar förändringar i vetenskaplig metod och omprioriteringar samt forskarens position när det gäller beskrivningen av främmande kulturer. Bearbetningen av detta forskningsområde baserar jag på litteraturstudier. Jag försöker idka en form av närläsning som i mitt fall helt enkelt handlar om att jag fokuserar den tematik jag önskar granska i syftet att försöka belysa en eventuell relation mellan uppkomsten av en viss form av litteratur – den schamantropologiska – och samhällsliga förändringar samt därmed avhängiga religiösa förändringar och förändrade trender inom vetenskapen. Litteraturen som jag i undersökningen använder som material är skriven av forskare som senare blivit schamantropologer. Deras skildringar analyserar jag tematiskt. Kriterier för valet av teman baserar jag på de komponenter som är vanliga i de flesta beskrivningar av neopaganism och som utformats bland neopaganismforskare. Nyschamanismen placeras vanligtvis under paraplybegreppet neopaganism. Jag anser en sådan klassifikation fruktbar tack vare de likheter som forskningen påvisar bland de olika religiösa grupper som inlemmas under begreppet neopaganism. De komponenter som förenar verkar relevanta också beträffande neoschamanism. Dessa komponenter är bland andra ekologiskt medvetande, kritik av den västerländska verklighetsuppfattningen inkluderande uppspjälkningen mellan tro och förnuft med mera. Den tematiska analysen av schamantropologisk litteratur ger material för en jämförelse som omfattar bakgrundsfaktorer såsom historiska förändringar efter andra världskriget och vetenskapliga omprioriteringar.

Min syn på forskningshistorien bygger på en förförståelse om att en uppsättning dikotomier<sup>33</sup> löper som en röd tråd genom vetenskapliga debatter och trendskiten. Dikotomierna genomsyrar i mitt tycke diskussionerna om kraven på hur vetenskap skall bedrivas och förstås, vilken målgrupp som skall studeras och dessutom påverkar dikotomierna synen på de människor som studeras och studerar. Mitt forskningsfält befinner sig i spänningen mellan vilken sida av dikotomin som skall ges företräde i vetenskapshistorien. Men jag låter inte en sådan tudelning helt och fullt styra uppläggningsen på grund av att debatten är mera nyanserad och komplex än ett tänkande i motsatta begreppspar som skulle utesluta kombination och integration av respektive par. De dikotomier som jag återger nedan speglar i mångt och mycket det förhandstänkande som jag laborerar med. Jag påstår inte att listan över dikotomier på något sätt skulle vara fullständig och att begreppen uteslutande hör till rätt stapel men jag anser att den bidrar till en förståelse för hur jag behandlar min tematik.

Kultur	Natur
Modern	Postmodern
Högre religion	Skriftlös religion
Differentierat	Odifferentierat
Etic	Emic
Sekulär	Religiös
Myt	Ritual
Kolonial	Postkolonial
Manlig	Kvinnlig
Förklara	Förstå
Kvantitativ	Kvalitativ
Avstånd	Närhet
Fakta	Värde
Individualistisk	Gemensam
Vetenskap	Populärvetenskap
Civiliserad	Primitiv
Materialistisk	Andlig

---

<sup>33</sup> Se till exempel Fredrik Miegel & Fredrik Schoug (red.) *Dikotomier. Vetenskapsteoretiska reflektioner*. (1998) för en diskussion om dikotomier.

Objekt	Subjekt
Staten	Klansamhället
Atomism	Holism
Empiricism	Socialkonstruktivism
Främling	Vän
Oinvigd	Initierad

De associationer som ovanstående staplar väcker hos mig består i att den högra stapeln i hög grad uttrycker schamanologisk verksamhet samtidigt som den uttrycker mål, ideal och fokus inom vissa trender av nyare antropologi. Några förtydliganden kring staplarna krävs: myt/ritualdikotomin tolkar jag i meningen att mytforskning är i fokus relativt oftare bland forskare som skulle känna igen sig i den vänstra stapeln, jag tänker då på klassisk religionshistoriska studier av texter och myter. Objekt/subjekt skall i det här fallet förstås i mening av hur forskaren ser på de människor som studeras. Civiliserad/primitiv uppfattar jag som en grov generalisering av synen på klassiska forskares syn på sitt eget samhälle kontrasterat mot de studerades samhälle. Elman R. Service lyfter även fram en dikotomi som i grova tag speglar hans syn på ställningstaganden inom antropologins forskningshistoria i boken *A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960* (1985). Service anser att det bland antropologer förekommer två diametralt motsatta åsikter och tänkanden som gör att forskare ofta har svårt att förstå varandra och oftast inte ens intresserar sig för samma frågor. Han poängterar dock att samma person kan ändra sitt tänkande under sin forskarbana. Kontroverser som uppstår på grund av de diametralt motsatta tankeystemen löses oftast inte genom att en åsikt konstateras vara rätt och en annan fel utan forskarna kommer till en överenskommelse om att de har olika synsätt på grund av olika mål och specialintressen med sina studier. Olika frågor ställs. Enligt Service orsakas tudelningen på grund av frågan om huruvida antropologi är en disciplin som influerats mest av naturvetenskap eller humaniora. Detta accentueras i den amerikanska antropologin av Franz Boas och hans elever. De lyfter fram ett relativistiskt kulturbegrepp för att undvika rastänkande och biologiska associationer.<sup>34</sup> Service anser till och

---

<sup>34</sup> Det är enligt senare forskning inte helt givet att Boas kan uppfattas som en entydig kulturrelativist (se till exempel John W. Cook 1999 s. 51-75).

med att skolan efter Boas började tänka i banor av ”vi mot dem”. De dikotomier som Service finner i forskningshistorien och som i hög grad avspeglar en ståndpunkt som Boas och hans elever företrädde mot en annan syn på antropologins uppgift, frågeställningar och vetenskapliga grund citerar jag i det följande (Service 1985 s. 289):

A	<i>versus</i>	B
Natural Science		Humanities
Determinism		Free-willism (or Individualism)
Evolutionism		Relativism
Social Structure		Culture
Generalization		Particularism
Comparative Method		Holism
Environmentalism		Mentalism
Organismic Analogy		Language Analogy

I en artikel om skillnaderna mellan kvantitativ och kvalitativ forskning noterar Bengt Starrin (1994 s. 35) följande dikotomier som exempel på olika uppfattningar:

Kvantitativ analys/metod/forskning    Kvalitativ analys/metod/forskning

Objektiv	Subjektiv
Deduktiv	Induktiv
Hård	Mjuk
Vetenskap	Konst
Positivism	Hermeneutik
Kausal	Teleologisk
Mekanistisk	Finalistisk
Förklaring	Förståelse
Positivism	Fenomenologi
Makro	Mikro
Distans	Närhet
Extensiv	Intensiv
Kyla	Känsla
Siffror	Ord
Empiricistisk	Naturalistisk

Mitt metodiska förhandstänkande styrs sålunda av att jag anser att en skiss som baserar sig på ovanstående dikotomier influerat även schamantropologerna och att deras litterära bidrag är en partsinlaga i en större debatt som pågått (och pågår) inom antropologin, human- och socialvetenskaperna.

Beskrivningen av den vetenskapliga utvecklingen och sambandet med hur schamantropologisk litteratur skrivs och forskningen skildras, filtrerar jag med hjälp av främst antropologisk facklitteratur. Det är sålunda i första hand antropologisk forskning skriven för antropologer om ämnets problem och utveckling som utgör basen för min granskning av relationen mellan vetenskapen och den schamantropologiska litteraturen. Var sammanfaller prioriteringar i vetenskapen med schamantropologins intressen och hur tar dessa sig uttryck i text? Min analys går kort och gått ut på att lyfta fram schamantropologernas egen förståelse och skildring av sin roll inom de vetenskapliga trenderna och kontrastera deras förståelse med den vetenskapliga diskussionen. Sökandet efter samband av det här slaget underlättas – eller eventuellt försvåras – av att Harner och Castaneda har fått sin utbildning inom den amerikanska kulturanthropologin. Vad är det i schamantropologernas skrifter som indikerar ett inflytande från universitetsmiljön och vad faller utanför? Hur tas schamantropologernas skrifter emot inom forskarsamhället?

Jag eftersträvar sålunda en kontextualisering av den forskningstradition som Castaneda och Harner hämtat intryck från. Men jag påstår mig inte kunna bevisa att de gjort vissa val och att de direkt påverkats av någon enskild forskning, utan min insats kan snarast handla om att peka på ett sammanhang som skapar en förståelse för schamantropologernas prioriteringar. Med att skapa en förståelse menar jag i det här specifika fallet främst att förklara föresatsen som ligger bakom valen och inte en förståelse som handlar om att jag skulle eftersträva ett inkännande av schamantropologernas känslor i valsituationerna.

Strävan att försöka återge den vetenskapshistoriska kontext som schamantropologin utvecklats inom kan förefalla överdrivet ambitiös

och jag måste medge att framställningen av olika skäl inte kan bli ingående på alla punkter. Vi skulle i så fall ledas in på en diskussion om västerlandets idéhistoria. Men en skiss över den historiska situationen behövs för att leda läsaren in i de viktiga förändringar som har skett inom forskningen efter andra världskriget. I avhandlingen antar jag att det är förändringar inom vetenskapen som skapar utrymme för uppkomsten av den schamantropologiska genren. Och om vi antar att forskningens mål och metoder också är avhängiga av samhälleliga förändringar motiverar detta en kort beskrivning av den historiska utvecklingen. Om man kan tillåta sig en liknelse kan man säga att historiska skeenden och samhällsförändringar är ramarna som håller ett konstverk samman. En del av konstverkets motiv består av förändringar inom vetenskapen, förändringarna syns som enstaka penseldrag. I dessa penseldrag skönjer man detaljer: en sådan detalj är schamantropologin. När jag betraktar konstverket strävar jag efter att tolka, förstå och förklara varför detaljerna framträder i vissa drag och hur penseldragen i sin tur påverkas av ramarna. Men ibland sker en interaktion så att detaljerna framträder på bekostnad av de stora dragen och konstverkets absoluta förutsättning: ramarna och bakgrunden. Växelspelet bildar det helhetsintryck jag får av konstverket. Med detta vill jag ha sagt att det inte alltid är entydigt så att förändringar i vetenskapen måste föregås av större samhälleliga omvälvningar – samverkan är det vanligaste förhållandet – och att schamantropologin även påverkat trender inom vetenskapen. Min uppgift är att beskriva, analysera och tolka dessa samband. Min position som forskare kan kanske närmast kallas för forskningshistoriskt.

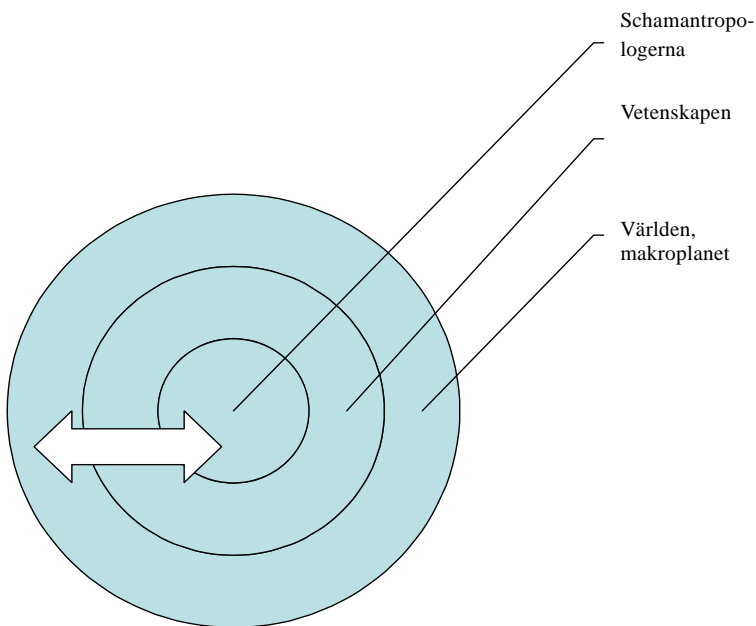
Ett av målen med vetenskapliga rapporter är att formulera teorier som är generaliserbara. Jag ställer mig ytterst tveksam till möjligheten att utforma en teori som byggs upp kring antaganden av ”om...så” karaktär när det gäller komplexa områden som forskningshistoria som inbegriper människan, religionen och samhället. Sambandet mellan trender inom forskning och samhällsutveckling är beroende av ett stort antal komponenter som samspekar och växelverkar. Det som jag emellertid utformar är en beskrivning, baserad på litteraturstudier, som jag hoppas att kan skapa ett forum för diskussion om hur forskning och reli-



giös tro förhåller sig till varandra och ge förståelsemodeller för parallella fenomen.

## 1.6 Avhandlingens uppläggning

Avhandlingen börjar med en inledning som introducerar problematiken, ämnet och metoderna. Det som jag fokuserar och de antaganden som ligger som grund för detta val har behandlats ovan. Avhandlingen består av fem större delar. Den första delen har redan behandlats. Den andra delen kallar jag Nyschamaner och schamantropologer. Den består av en beskrivning av nyschamanismen och nyschamanismens bakgrund. I den andra delen preciserar jag även begreppet schamantropolog samt beskriver de viktigaste schamantropologerna. I del tre som jag kallar En förändrad vetenskapssyn behandlar jag de stora förändringarna i västerlandet och de specifika inomvetenskapliga förändring-



arna. I del fyra, Vetenskapstradition och tematik, behandlar jag schamanthropologin i förhållande till de förändringar som redogjordes för i föregående del. Del fem består av en sammanfattning och slutdiskussion.

Jag väljer att lägga upp avhandlingen på det här sättet främst på grund av att jag vill leda läsaren in i avhandlingen från det mera allmänt bekanta till det mer specifika och sålunda visa på avhandlingens problematik. De tre nivåer, bestående av för det första ”världen” som kanske skulle kunna kallas makroplanet, för det andra, ”vetenskapen”, samt för det tredje, ”västerländska medvetna människor” eller schamanthropologerna som avhandlingen rör sig på exemplifieras kanske bäst med en figur. De tre cirklarna i figuren ovan visar de tre nivåer som min avhandling tangerar. Inom dessa tre nivåer inträffar förändringar och de är dynamiska.

Jag har valt att använda mig av ett dubbelt referenssystem, det så kallade tillämpade harvardssystemet. Detta betyder att jag normalt anger källorna enligt ”Harvard-stilen”, det vill säga att den hänvisade författarens efternamn, titelns utgivningsår samt sidor framkommer inom parentes inne i min framställning. När en punkt sätts direkt efter en parentes är det enbart den sista meningen i min text som referensen gäller. Ifall att en punkt sätts före det första parentestecknet avser referensen hela föregående stycke. Men jag använder mig även av noter och en så kallad notapparat, vilket kallas ”Oxford-systemet”. Detta använder jag främst för att diskutera frågeställningar som i viss mån avviker från den löpande texten eller för att fullfölja och förtydliga vissa antaganden. I notapparaten ges även tips för fördjupad läsning inom specifika områden.

Överlag anger jag boktitlar och ord skrivna på främmande språk i *kursiv*. Dessutom använder jag *kursiv* för att uppmärksamma läsaren på vissa viktiga ord eller förleder. Jag har valt att undvika förkortningar för att inte göra mig skyldig till eventuella inkonsekvenser. Stavningen av termen schaman kan göras antingen med *sch* eller *sh*. Varianten med *sch* har länge varit vanlig i svenskan. Men i den neoschamanska

rörelsens tidiga historia valde de tongivande skribenterna inom rörelsen att använda *sh* vilket syns i boktitlar och text. När jag citerar dessa försöker jag vara konsekvent med avseende på källan och därför förekommer såväl *schamanism* som *shamanism* i min text.<sup>35</sup> I huvudsak använder jag dock stavningen med *sch*. Ett annat stilistiskt problem som jag brottas med i avhandlingen utgör de varierande formerna *schamanistiskt* och *schamanskt*. Jag har valt att övergå till formen *schamanskt* i och med att formen *schamanist* inte existerar i svenskan. Jag är dock medveten om att jag inte genomför detta konsekvent. Det nya fenomenet neoschamanism väljer jag att kalla alternerande för nyschamanism eller neoschamanism.

---

<sup>35</sup> I min avhandling pro gradu valde jag att konsekvent stava med *sh* (se Svanberg 1994, 7-8). Som kuriosa kan tilläggas att jag diskuterat stavningen med Mikael Gejel, en av de viktigaste personerna inom det skandinaviska nätverket. Han påpekade att rörelsen varit i kontakt med Svenska språknämnden som gav sitt bifall till den mera engelskklingande stavningen med *sh*.

## II Nyschamaner och schamanthropologer

### 2.1 Neoschamanismen

Neoschamanismen är som jag redan påpekat ett omkring trettio år gammalt fenomen. Detta kallas varierande nyschamanism eller neoschamanism. Ibland träffar man på någon av benämningarna pseudoschamanism,<sup>36</sup> kvasischamanism, new age-schamanism, urban-schamanism eller paraschamanism. Jag föredrar att kalla fenomenet för neoschamanism eller nyschamanism. Jag placerar även nyschamanismen under paraplytermen neopaganism trots de stora likheterna i organisationsstruktur och gemensamma värderingar med olika företeelser inom New Age-fenomenet, som bland andra Jakobsen noterar (Jakobsen 1999 s. 147-207). Jag väljer att inte använda benämningen New Age-schamanism, bland annat på grund av att flera ledande personer i de nyschamanska kretsarna själva distanserat sig från New Age. De anser att New Age blivit en alltför ”luddig” och bred term samt att det inom New Age finns en stark överbetoning på det positiva, medan

---

<sup>36</sup> Begreppet pseudoschamanism har en intressant historia ur forskningshistorisk synvinkel i och med att man i definitioner av schamanism poängterat att schamanen måste falla i trance för att man skall kunna kalla det för en ”äkta” schamanism (Hultkrantz 1973 s. 27-28; Hornborg 2000 s. 176). Till exempel den tyske forskaren Matthias Herrmanns har skrivit ett mastodont verk med titeln *Schamanen - Pseudoschamanen* (Herrmanns 1970). En mycket negativ kritik av Herrmanns verk kan läsas i Robert F. Spencers (Spencer 1972 s. 909-910) recension i *American Anthropologist*. Det finns sålunda inom forskningshistorien ett begrepp som särskiljer ”äkta” schamaner från ”pseudo” schamaner beroende på det tillstånd schamanen ansetts befinna sig i när denna schamaniserar. När termen pseudoschamanism dyker upp i beskrivningar av nyschamanismen används den emellertid oftast för att särskilja mellan det som anses vara traditionell schamanism och nyschamanism.

man inom nyschamanismen även anser sig lyfta fram mörka sidor hos människan (se till exempel IF mgt 1995/144-149 R). Dessutom anser flera nyschamaner att New Age-intresset i alltför hög grad styrs av kommersialism. Neoschamanismen väljer jag här i stället att behandla som en del av neopaganismen. Under paraplybenämningen neopaganism placeras vanligtvis även exempelvis neodruidismen, asatron, och wiccarörelsen. (se även avsnittet om postmodernismens följder).<sup>37</sup> Egentligen vore det mera adekvat att tala om flera neoschamanismer i och med att en universell schamanism enbart kan ses som en ren och skär skrivbordsprodukt. Neoschamanismerna<sup>38</sup> är konstruktionsresultat av flera olika sorters schamanismer. Sålunda kan en neoschamanism vara ett konglomerat av exempelvis en burjatisk ritteknik, lakotaindianernas kosmologi och fornnordisk mytologi. Neopaganismen anses ibland vara lika eklektisk och heterogen som New Age-rörelsen (York 1995 s. 99). Enligt Jakobsen är strävan efter universalistiska anknytningspunkter viktigt för dem som söker sig till nyschamanismen. Detta beror på den fragmentarisering av samhället som många av dem säger sig uppleva. De vill råda bot på splittringen i den sekulära världen genom att söka sig tillbaka<sup>39</sup> i historien till förment schamanska kulturer inom vilka de anser att folken hade en ho-

---

<sup>37</sup> Michael York diskuterar i *The Emerging Network* (1995) bland annat relationen mellan New Age och neopaganism. York redogör för den kritik som förespråkare för respektive grupp utsätter den andra för, men han visar även på likheter och gemensamma värderingar inom New Age och neopaganism. "The strongest areas of overlap between Neo-paganism and New Age lie in the Earth Religions, Native American Spirituality, and Shamanism" (York 1995 s. 164). I diskussionen om huruvida nyschamanismen i dess olika former skall placeras i New Age-kategorin eller inom nypaganismen, eller om vi skall uppfatta nypaganismen som en del av New Age-fenomenet, ser jag flera problem. Bland annat uppstår kategoriseringssvårigheter när man inom forskningen använder emicdefinitioner. Jag uppfattar dock att neopaganism som kategori är mera funktionell för min beskrivning av nyschamanism. Den är helt enkelt snävare än New Age-kategorin, som i mitt tycke inbegriper flera esoteriska traditioner, alternativa terapier och överlag uppbyggelselitteratur som jag uppfattar vara relativt avlägsna från nyschamanska ideal och praktiker.

<sup>38</sup> Vid sidan av försöken att konstruera nyschamanism på kända beskrivningar och historiskt-geografiskt material kan även technoschamanism (Green 2001), gayschamanism (York 1995 s. 158) och wiccaschamanism (York 1995 s. 105, 115) nämnas.

<sup>39</sup> Terence McKenna representerar enligt min mening dessa ideal på ett tydligt sätt. I förordet till boken med den talande titeln *The Archaic Revival* skriver

listisk syn på natur och helande. Inom nyschamanismen kan man åberopa ett gemensamt förflutet och sålunda finna gemensamma nämnare för dagens behov (Jakobsen 1999 s. 177). Även Torunn Selberg visar att nyschamaner använder det förflutna för att försöka förbättra sin samtid (Selberg 2000 s. 484-492). Neoschamanismen är således interkulturell och vad tidsperspektiv beträffar ser man att idéer hämtas från vitt skilda perioder.

Valet av termen neoschamanism eller nyschamanism kan ytterligare motiveras med att den dels är den minst värdeladdade<sup>40</sup> av de olika förslagen, dels att den säger något om skillnaden i förhållande till den schamanism som vanligtvis uppfattats som den så kallade traditionella. Det vill säga att neoschamanismen är ny och inte bara det, utan i termen neoschamanism inkluderar jag också det aktiva återskapandet av det som i vetenskapliga sammanhang presenterats som traditionell<sup>41</sup> schamanism. Neoschamanismerna uppfattar jag sålunda som uttryck

---

Tom Robbins att McKenna har funnit en nyckel till framtiden i det förflutna: "... McKenna is urging that we turn back – way, way back – to Paleolithic shamanism, to retrieve techniques that not only could ensure our survival, but could assist us in mounting a fresh golden age: in fact, the golden age, the one toward which the plot of all history has been building. McKenna doesn't consider himself a shaman, although he has studied with shamans (and drunk their potent potions) in Asia and the Amazon. He says, however, that he is attempting 'to explore reality with a shamanic spirit and by shamanic means'." (Robbins 1991 s. xii-xiii)

<sup>40</sup> Utövare av neoschamansk ritual och anhängare av den världsbild som förknippas med olika schamanismer ställer sig emellanåt negativa till förleden neo- (se till exempel Høst, Annette i artikeln *Modern Shamanic Practise* som kan läsas på *Scandinavian Center for Shamanic Studies* hemsida (<http://www.shaman-center.dk/>). Detta kan tolkas som ett utslag av det fundamentala synsätt vilket präglar religioner överlag där man poängterar det genuina, det ursprungliga och historiskt kontinuerliga. Jag noterar dock detta med förbehåll i och med att det finns neoschamaner som i skrift uttryckt omöjligheten att rekonstruera en ursprunglig schamanism (se till exempel Eriksson, Jörgen I. (1988a s. 8-9) i *Sejd -en vägledning i nordlig schamanism*. Dessutom kan forskaren för beskrivningens skull använda termer som hon/han finner relevanta ur sitt tolkningsperspektiv fast de berörda själva inte ser samma saker. Angående en "ursprunglig" form av schamanism anser jag att de beteenden samt åskådningar vilka förknippas med schamanism sträcker sig så långt tillbaka i mänsklighetens historia att ett rekonstruktionsförsök gällande ursprung blir en ren spekulat.

<sup>41</sup> Traditionell schamanism är en problematisk term i och med att jag med den menar historiska schamanska yttringar som inte numera existerar samt nulevande schamaner och befolkningsgrupper vilka delar en schamansk världs-

för medvetna försök att återuppliva föreställningar om ”schamanismen” och formulera neoschamanismen med hjälp av vetenskapliga beskrivningar av olika ”schamanska” yttringar från disparata håll i världen samt att anpassa dessa i modern form för terapeutiska syften, gröna värderingar<sup>42</sup> och andligt sökande. Ett typiskt drag inom neopaganismen, och i nyschamanismen, är betoningen på olika tekniker och praktiker. ”It is a religion based on what is done rather than what is believed” (York 1995 s. 102). Neoschamanismen karakteriseras ibland också av ekonomiska intressen, hobbyinriktat veckoslutsengagemang och av konstnärliga framställningar. Neoschamanismens kännetecken och det revitaliserande inslaget behandlade jag i min avhandling *pro gradu* (Svanberg 1994 s. 34-58).

Den amerikanske ritualforskaren Ronald L. Grimes menar att uppkomsten av neoschamanism kan karakteriseras som företeelser med en ersättande funktion i kölvattnet av den politiska protest som försvann i och med utgången av det sena 1960-talet. Han beskriver den amerikanska situationen och anser att också uppkomsten av alternativa terapier, separationen mellan kyrka och det akademiska studiet av religion samt det ökade intresset för *Native American spirituality* under tidigt 1970-tal bidrog till uppkomsten av det som han kallar för paraschamanism. Grimes föredrar att kalla neoschamanism för paraschamanism även om han är medveten om att förespråkarna och utövarna av neoschamanism vill kalla sin verksamhet för schamanism kort och gott. Jag skall i det följande försöka att återge vad Grimes menar med benämningen paraschamanism. Dessutom vill jag presentera de typiska drag som enligt Grimes karaktäriserar paraschamaner. Med förleden *para-* vill han poängtera att neoschamaner är *vid sidan av* det

---

uppfattning. En funktionell gränsdragning mellan traditionell schamanism och neoschamanism vore att särskilja mellan, å ena sidan, de kulturer som inte haft kontakt med västerländska forskare som har haft syftet att studera schamanism och att ifrågavarande kultur därmed inte haft utomstående källor till förfogande för att förstå sin egen kultur samt, å andra sidan, kulturer där antropologens, missionärens, upptäcktsresandens med fleras roll lett till ett medvetandegörande av en ursprungligare kultur. Förstnämnda kulturer existerar dock knappast längre.

<sup>42</sup> ”The ’green’ concern is likewise an integral part of the ecological orientations of the Neo-pagan movements” (York 1995 s. 22).

som anses vara traditionell schamanism. Grimes arbetar följaktligen med ett jämförande perspektiv i försöket att beskriva neoschamanismen. Han synar skillnaden mellan det som anses vara traditionell schamanism och det som han anser vara paraschamanism.

Like shamanism proper, parashamanism is not a sect, movement, or ecclesiastical institution. Rather, it is an individualistic set of images and practices taking shape in the margins of North American culture (Grimes 1995 s. 253).

Svårigheten med ovanstående kategorisering framkommer redan på följande sida i Grimes framställning (Grimes 1995 s. 254) där han noterar att neoschamanismen trots sina individualistiska drag har skapat institutioner av kategorin workshops, konferenser, festivaler och så vidare.

Den stora skillnaden mellan så kallad traditionell schamanism och västerländsk neoschamanism består mestadels däri att kunskapen om schamanism nuförtiden inte traderas från lärare till lärjunge eller ärvs inom familjen. Detta påstående gäller främst initialstadiet för neoschamanismen. I dag när fenomenet har några decennier på nacken kan det hända att enstaka individer genomgått en socialisationsprocess. I huvudsak uppfattar jag dock neoschamanismen som, i initialskedet, ett textuellt beroende fenomen och ett fenomen som är nära beroende av smågrupper, flytande sociala miljöer som individen kanske för en tid träder in i för att efter ett tag gå vidare. Textberoendekriteriet är en av mina viktigaste utgångspunkter för avhandlingen. Även de kursdeltagare i nyschamanska sammanhang som jag pratat med har redan före kursen läst Castanedas, Harners och Eliades verk om schamanism (se även Jakobsen 1999 s. 179, 194). Inför olika kurser rekommenderas också att man som förberedelse läser till exempel Harners *Shamanens väg*. I följande citat kommer mitt antagande tydligare fram. Jag måste dock få komma med en liten reservation. Citatet nedan gäller tiden för neoschamanismens uppkomst under början av 1970-talet. Givetvis är litteraturen om schamanism den viktigaste källan för kunskap om – och för utövande av – neoschamanism ännu i dag. Jag vill tillägga att de kursledare som hållit kurser under många år tenderar att få en auk-



toriserad ställning som i viss grad kan motsvara lärarens eller schamanens position i traditionell schamanism.

Each cycle of learning and teaching is mediated through the book, and the book is the teacher not merely a supplement to teaching ... so parashamanism is 'lived religious studies'; it arises out of the informal study of religion. Parashamans are not taught by shamans but by books about shamans. (Grimes 1995 s. 255)

Dessutom finns det i dagens värld inte en tradition för den form av spontan kallelse eller vision som enligt gammalt mönster fick unga män och kvinnor att bli schamaner. Huruvida barnen till den första generationen neoschamaner lyckas i eller är intresserade av traditionsövertagandet är en fråga som tiden får utvisa. Det neoschamanska fenomenet som jag behandlar och fokuserar här förekommer inte på samma platser som förknippas med den så kallade klassiska schamanismen och de cirkumpolära områden där den – främst inom den europeiska forskningstraditionen – lokaliserats. Neoschamanismen finns i dag representerad mestadels i urbana miljöer. Men det finns även en nyschamanism i exempelvis Sibirien. Ulla Johansen diskuterar likheter och olikheter mellan klassisk schamanism och nyschamanism bland Tuva. Hon konstaterar bland annat att nyschamanerna bland Tuva har internationella kontakter till Harners nätverk och att deras ritualer och schamankostymer är påverkade av antropologernas rekonstruktioner. (Johansen 2001 s. 301) En annan viktig skillnad är att dagens utövare av nyschamanism iscensätter helande ritualer och anordnar kurser i syfte att instruera och ge andra samt sig själva kunskap i nyschamanism. En neoschamansk ritual kan sålunda i vissa fall anordnas av utövarna i experimentellt kunskapssökande syfte. Man vill utröna möjligheterna med själva ritualen och utveckla denna. Detta står i motsats till den traditionella schamanismen där man redan hade kunskap och utövade kunskapen som hörde ihop med schamanism för att hela och bota och för andra liknande syften. Det primära syftet var således inte att inhämta kunskap om den egna traditionen. (Grimes 1995 s. 251-257)

## 2.2 Karakteristik av neoschamaner

Följande tretton punkter visar enligt Grimes de vanligaste dragen som kännetecknar en presumtiv paraschaman. Grimes är dock noga med att poängtera att dessa punkter inte skall ses som absoluta kriterier. Hans karakteristik är en skiss över personer med speciella särdrag, och visar på den uppkomstmiljö inom vilken det är mest sannolikt att paraschamanism skall uppstå i. I det följande översätter jag fritt de tretton punkterna:

1. Före detta kristen eller liberal jude, utbildad under sent 1960- eller tidigt 1970-tal, speciellt intresserad av religion, antropologi, psykologi och drama.
2. Har oftast en filosofiekandidat- eller magistersexamen
3. Behandlar Jungs, Castanedas, Turners och Eliades texter som paradigmatiska, ser dem snarare som religiösa texter än som vetenskapliga.<sup>43</sup>
4. Läser tidskrifterna *Parabola* och *Shaman's Drum* [i Sverige *Sökaren* och *Gimle*]<sup>44</sup>
5. Är inriktade på olika sorters framställningar [performance].<sup>45</sup> Extremt intresserade av olika ritualer, historieberättande och utveckling i smågrupper.
6. Har ett starkt intresse för teman om död, födelse, våld och sexualitet.
7. Föredrar relationer, själsfränder, framför äktenskap. Accepterar inte sexuella gränsdragningar och ifrågasätter traditionella könsroller.
8. Är politiskt sett vänster.
9. Motsätter sig åtskiljande av lärarens, helarens, scenkonstnärrens<sup>46</sup> och ritualförrättarens funktion.

---

<sup>43</sup> Se Pettersson Jari (Pettersson 1996) för ett exempel på en finländsk tillämpning av Eliade, Campbell och Jung på detta sätt.

<sup>44</sup> Mitt tillägg.

<sup>45</sup> Det engelskspråkiga ordet i texten.

<sup>46</sup> Min översättning av *performer*. Jag noterar att den andra konferensen som *The International Society for Shamanistic Research* anordnade år 1993 sam-

10. Föredrar att flytta och resa omkring framför att bosätta sig, fascinerade av pilgrimsfärder, jakt och resa som metaforer.
11. Har relativt svag ekonomisk ställning trots medelklassbakgrund. Har periodiska, oberoende anställningar.
12. Är i trettioårsåldern och upptagen med övergångsriter in i medelåldern.
13. Föredrar att använda begreppet spiritualitet framför religion. (Grimes 1995 s. 254-255)

Ovanstående skiss karakteriserar i grova drag det som kännetecknar neoschamanismens utövare. Schamantropologerna delar också de flesta av punkterna i Grimes lista, vilket vi kommer att se. Alice Beck Kehoe sammanfattar den presumtiva nyschamanen på följande sätt:

'Eclectic spiritualism' is perhaps the best term for these people, frequently middle- class college graduates, who think of themselves as on a continuing quest for 'spiritual growth'. Many complain that the institutionalized churches or synagogues of their parents did not provide the personal, transformative excitement they seek. (Kehoe 2000 s. 85)

Merete Jakobsen visar i sin undersökning att utbildningen och yrke bland deltagarna i nyschamanismkurser i hög grad representeras av vårdsektorn. Enligt Jakobsen, som drar paralleller till uppfattningen om schamanens klassiska funktion som vårdare av kropp och själ, dras sjuksköterskor, socialarbetare, psykoterapeuter och lärare till kurserna. En annan grupp av deltagarna representeras av dem som söker hjälp med att komma ifrån olika slags beroenden eller som upplevt någon tragedi. En tredje stor grupp är de som sysslar med kreativa yrken; konstnärer och formgivare, som hämtar inspiration från kursen. (Jakobsen 1999 s. 167, 170, 206)

---

lades kring temat *Shamanism and Performing Arts*. Bland föredragshållarna fanns, enligt min tolkning, flera schamantropologer. De ville visa på möjligheter med schamanska utföranden och därmed introducera schamanism för den moderna västerlänningen. Möjligheterna som de framhöll hade bland annat terapeutiska och ekologiska syften. Se till exempel Goodman 1993 s. 37-43; Horwitz 1993a s. 134-135 jämför Horwitz 1993b s. 39-51; Oláh 1993 s. 137-138.

Religionsantropologen Morton Klass för i boken *Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion* ett resonemang om personer som han kallar postrationalister, en diskussion som jag anser tydliggör de tongivande neoschamanernas inställning till vetenskap och religion. Postrationalisternas inställning till vetenskapen går, enligt Klass, i korthet ut på att de anser vetenskapen stå för många sanningar men den kan inte förklara allt.<sup>47</sup> De heliga texterna inom olika religioner ger inte heller hela sanningen i de frågor som människan ställer inför tillvaron. De religiösa urkunderna skall dock inte förkastas helt, alla heliga texter har enligt postrationalisterna någonslags förtjänst i livsfrågor. Gemensamt för dem är att de i allmänhet accepterar vetenskapens kritik av, i synnerhet, de abrahamitiska religionsurkundernas skapelselära och tidsperspektiv. Men de anser ändå inte att vetenskapen erbjuder något bättre, vetenskapen kan för dem inte vara det enda sättet att förstå tillvaron. Postrationalisternas bakgrund finner Klass oftast inom, å ena sidan, starkt vetenskapstroende och, å andra sidan, inom fundamentalistiskt religiösa kretsar. Gemensamt för dem är vidare att de är medvetna om att de tagit avstånd från vetenskapstro och/eller fundamentalism. Enligt Klass inser postrationalisterna att de vetenskapliga rönen spolierat antagandena i exempelvis Bibeln. Det exempel som Klass ger i förtydligande syfte för detta antagande är att de inte accepterar kreationsläran och därför kan en upplyst människa enligt dem inte vara fundamentalist. Postrationalisterna anser dock att vetenskapen har berövat människan känslan av mening med livet. De bygger därför upp en stark känsla av att världen är större än det kulturperspektiv som den europeiska och amerikanska traditionen bygger på. Vetenskapen anses liksom den dominerande religionen, kristendomen, vara trångsynt. Postrationalisterna bygger därför upp en ideologi som skulle kunna kallas universalistisk. Detta skapar en rörelsefrihet mellan olika trossystem. De är ofta intresserade av andra människors trosupplevelser i och med att man enligt deras synsätt kan lära något av allt. En tanke som är central hos postrationalisterna är att

---

<sup>47</sup> Intressant i det här sammanhanget är att Carlos Castanedas tre första böcker om mötena med don Juan ibland sammanfattas som en berättelse om hur en europeisk rationalist möter indiansk kultur (se till exempel *Time Magazine* 1973 March 5 s. 30)

de anser att världsproblemen kräver universalism och att västerlänningar måste lära sig grundläggande förhållningssätt av icke-västerlänningar. Vetenskaparnas tilltro till vetenskapliga lösningar för världsproblemen och fundamentalisternas krav på återgång till de heliga skrifterna samt skuldbelägganden av vetenskapen för problem i dagens samhälle söker postrationalisterna lösa genom ett universalistiskt tänkande och agerande. (Klass 1995 s. 158-162) Schamanismen kan i min tolkning av Klass beskrivning av postrationalistiskt tänkande utgöra ett universalistiskt element.

Filosofen Charles Taylor för i *The Ethics of Authenticity* (1991 s. 94) ett liknande resonemang som Klass. Taylor noterar en västerländsk rörelse som består av människor som uppfattar att den teknologiska civilisationen är en tillbakagång. Bland dessa människor påstås att vi tappat kontakten med jorden och som en följd av denna förlust även kontakten med oss själva. Denna idé är på inget sätt ny, utan går åtminstone tillbaka till romantikens filosofer. Ett uttryck som denna idé får kan enligt Taylor bestå av "... an admiration for the life of pre-industrial peoples, and often with a political position of defence of aboriginal societies against the encroachment of industrial civilization." Med tanke på ovanstående och på att Mircea Eliade kritiserats för att ha en romantiserad syn på förhistoriska samhällen är det lätt att instämma i Alice Beck Kehoes påstående att Eliades *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy* i kraft av sin primitivistiska nostalgi blev en av grundbultarna i New Age (Kehoe 2000 s. 38).

## 3 Schamantropologi och schamantropologer

Schamantropologi är, som inledningsvis nämnts, en term som Daniel C. Noel introducerat i ett föredrag med titeln *Shamanthropology: Assessing Neoshamanism as a New Ethnographic Movement*. Huvudrubriken *Shamanthropology* har inspirerat mig till ett försök att använda termen schamantropolog för de personer som avhandlas i det här avsnittet. Alternativen till beteckningen schamantropolog/schamantropologi är många, men tyvärr inte lika slående som beskrivningar av den form av litteratur som dessa skapat. Likaledes illustrerar termen schamantropolog en gemensam vetenskaplig bakgrund. Schamantropolog är som jag redan påpekat i inledningen ett nykonstruerat ord av lederna schaman och antropolog. Jag ser ordleken som mycket talande för det forsknings- och problemområde jag vill inringa tack vare de associationer som väcks dels till antropologi som vetenskap med schamanism som forskningsområde, dels till schamanism som praktik.

De två viktigaste schamantropologerna är utan tvekan Carlos Castaneda och Michael Harner. Ur ett skandinaviskt perspektiv är medlemmarna i nätverket Yggdrasil,<sup>48</sup> med Jörgen I. Eriksson, Mikael Hedlund och

---

<sup>48</sup> Sedan medlet och slutet av 1990-talet förefaller nätverket Yggdrasil att ha tonat ner sin utåtriktade verksamhet. Ett annat nätverk Ratatosk, grundat 1996 och som dels består av tidigare Yggdrasilmedlemmar men också flera yngre nyschamaner, har ersatt Yggdrasil som det mest synliga svenska nyschamanismnätverket. Bland annat fortsätter de med samma ceremonier vid samma platser. Ratatosk har även övertagit rekvisita, bland annat sejdhyllan och de traditioner som Yggdrasil byggt sin identitet kring, exempelvis Hanstaceremonin. (<http://www.multiart.nu/ratatosk/>). En intressant detalj på Ratatosks hemsida är att den pryds av samma oljemålning av en storstadssejd, målad av Lil Ljungberg, som omslaget till Galina Lindquists (1997) doktorsavhandling om nyschamanism i Sverige.

Mikael W. Gejel i spetsen, de mest inflytelserika. Övriga schamantropologer som bör nämnas i det här sammanhanget är Florinda Donner, Jonathan Horwitz, Olga Kharitidi, Lynn Andrews, Joan Halifax, Ruth-Inge Heinze, Sandra Ingerman och Ward Rutherford. Enligt Daniel C. Noel är Joan Halifax en av de tongivande grundarna av nyschamanismen (Noel 1997 s. 90-93). Flera av ovan nämnda är Harners lärningar. Michael Harners manual *Shamanens väg* är den mest kända handledningen för tillämpning av schamanism i urban kontext. Men det finns även andra manualer som delvis kan ses som uppföljare till Harners bok. Dessa är till exempel Kenneth Meadows bok *Where Eagles Fly. A Shamanic Way to Inner Wisdom* (1995) och Gini Graham Scotts (1991) *Shamanism and Personal Mastery. Using Symbols, Rituals and Talismans to Activate the Power within You*. (Jakobsen 1999 s. 198). En gemensam nämnare för schamantropologisk litteratur är att den gör anspråk på vetenskaplighet och försöker få legitimitet med hjälp av den antropologiska anknytningen.

Det avgörande kriteriet för att vi skall kunna benämna någonting som ”vetenskapligt” är att metoden är klarlagd och synlig, det vill säga, det skall vara möjligt att följa hur resultaten uppdagats, och dessutom skall andra forskare därmed kunna upprepa forskningen (Pelto 1970 s. 35, 47).

The procedures of observation related to the essential, defined elements must be described in enough detail so that another anthropologist (or scientist) reading his work can evaluate the adequacy of the research observations and can clearly understand what steps would be necessary to replicate the observations involved in the piece of research (Pelto 1970 s. 35).

Kravet att undersökningen skall gå att repetera med samma resultat gäller inte strikt i humanistisk forskning där man oftast arbetar med kvalitativa metoder och i huvudsak eftersträvar förståelse framom förklaringar. Detta måste man i regel acceptera. Men med ovanstående citat som bakgrund stöter vi på ett mycket grundläggande problem gällande vetenskapligheten hos bland andra Castaneda.

Mitt huvudsakliga kriterium för att behandla Carlos Castaneda som – till en del – antropolog och – till en annan del – schaman är att han varit delaktig i den miljö som sysslar med den vetenskapliga disciplinen antropologi men att han samtidigt inom den neoschamanska kulturen uppfattas som en schaman.<sup>49</sup> Utmärkande för dem som jag i avhandlingen kallar för schamantropologer är att de till en början studerat antropologi eller något närbesläktat ämne vid ett universitet.<sup>50</sup> Den tydligaste gränsdragningen mellan forskare och schamantropologer ser man i den konsekvens som forskaren eller schamantropologen drar av den kunskap som erhållits i samband med studierna av schamanism. Schamantropologens bidrag till samhället består i att hon eller han omsätter delar av den vetenskapliga analysen och beskrivningen i neoschamansk praxis. För att inte förenkla detta konstaterande måste jag medge att den etablerade forskarens undersökning också nyttjas för att praktisera nyschamanism – och vem vet hur föreliggande arbete någon gång i framtiden kan appliceras.<sup>51</sup> Den viktiga skillnaden består i att den etablerade forskningens bidrag tillämpas i huvudsak av andra än forskaren själv. Andra använder sig av forskarens rön indirekt som en förlängning av forskningen och uppfattar att det finns vetenskapliga alster som både legitimerar och ger uppslag till utövande av nyschamanism. Ett av mina syften med avhandlingen är, som sagt, att studera detta sammanhang, det vill säga undersöka hur religionsvetenskapliga och antropologiska arbeten bidragit till ett modernt utö-

---

<sup>49</sup> Det är intressant att notera att det är don Juan, det vill säga, Castanedas ”intervjuobjekt” som inledningsvis är huvudpersonen för läsekretsen i den kulturella miljön (se till exempel Bancroft, Anne 1976 s. 295-315). Småningom övertar, i min tolkning, författaren Castaneda rollen som läsekretsens centrala gestalt.

<sup>50</sup> Problematiken kring benämningen av de olika akademiska disciplinerna diskuteras i inledningskapitlet.

<sup>51</sup> Som ett förtydligande av denna iakttagelse vill jag skarpt poängtera att det för mitt vidkommande inte ligger något uttalat värdepåstående i denna formulering. I vissa fall kan emellertid till exempel popularisering och praktiserande av schamanismforskning leda till ett större intresse för det akademiska studiet men ibland också medföra en statusförsämring för de vetenskapliga disciplinerna på grund av förlorad trovärdighet i bemärkelsen ”objektivt betraktande”. Jag konstaterar härmed att min uppgift inte består i att värdera vetenskapens roll för schamanskt utövande. Min uppgift är att presentera sambanden och att försöka förstå hur den vetenskapliga forskningen tillfört neoschamanismen handlingsmönster, idéer och så vidare.



vande av praktisk nyschamanism. Det är sålunda inte forskarens intention att ge instruktioner för eller handledning i neoschamansk verksamhet. Detta är däremot ett av målen för en schamantropolog. Antropologen undersöker sålunda fenomen, schamantropologen hjälper till med att skapa dem, praktisera och tro på dem. Dessutom har flera av schamantropologerna ambitioner att bevara nulevande schamanska traditioner.<sup>52</sup> Sistnämnda målsättning uttrycks tydligt på Michael Harners organisations hemsida (<http://www.shamanism.org/index.html>).<sup>53</sup> Vi kan även ta del av en lista över aktuella ”skyddsobjekt”, det vill säga schamaner som organisationen stöder (<http://www.shamanism.org/fssinfo/fsswork.html>).

En annan stor skillnad mellan forskare och schamantropologer är graden av engagemang i samband med fältstudier och i all synnerhet i fråga om deltagande observation. Schamantropologens situation bestäms av att hon eller han befinner sig med ena benet i experimentell schamanism och med det andra benet i antropologisk fältmetod. Deltagande observation är allmänt accepterad och rekommenderad inom antropologin – ibland betraktas den till och med som förutsättningen för att någon överhuvudtaget skall kunna kalla sig antropolog. Olikheterna mellan antropologens och schamantropologens deltagande observation som sådan tenderar i många fall att vara obefintliga. Den största skillnaden konstaterar jag syns efter avslutat fältarbete. Schamantropologen har gått in i den andra kulturella koden och fjärrmat sig från de vetenskapliga förklaringsmodellerna i motsats till vad en vetenskapsman gör som kommer tillbaka in i vetenskapsmiljön med dess språk och tolkningar efter att fältstudien avslutats. Fältstudier har av bland andra den svenske socialantropologen Ulf Hannerz beskrivits som en *rite de passage*. Den fas i övergångsriten då forskaren befinner sig mittemellan sin egen kultur och den som skall studeras kan förliknas med *limen*, gränsen där forskaren står i beråd att lämna

<sup>52</sup> Till exempel Jörgen I. Eriksson (1988b s. 9) skriver: ”Under de år som jag har arbetat med att återskapa en svensk shamansk tradition har jag mött en del samer och gradvis har jag blivit ålagd uppgiften att söka samarbete och kontakt med noajdie-traditionen. Denna bok är ett delresultat av detta arbete. Jag hoppas att det skall kunna bidra till att allt fler samer ska fördjupa sig i sin egen förkristna religion och noajdiens roll som samekulturens dynamo.”

<sup>53</sup> Se även Kehoe 2000 s. 84

sin egen kultur för att gå in i den nya. Antropologens uppgift är att kunna balansera på tröskeln mellan olika kulturer. Om forskaren lyckats med övergången till den andra kulturen återstår det svåra, nämligen att komma tillbaka till den ursprungliga miljön – universitetskulturen. (Hannerz 1983. s. 35)

Den norske teologen Paul Otto Brunstad arbetar i sin doktorsavhandling med en trestegsmodell för att åskådliggöra barns och ungdomars ”omvändelse”. Han menar att det första stadiet består av passiv inläring, en nivå som han kallar för betraktarnivån. På denna nivå ingår så kallad normal socialisation som även inbegriper litteratur, filmer och dylikt. Den andra nivån kännetecknas av utprovning, det vill säga man praktiserar, om än tillfälligt, de ritualer som finns inom religionen. Det tredje steget i modellen kallar han för utövarnivån. För att denna nivå skall kunna träda i kraft krävs en grupp människor som individen i fråga delar gemensamma värderingar, ett utbyggt lärosystem och praktik med. (Brunstad 1998 s. 216-219) Denna enkla modell kan i viss mån belysa något av den komplexa process som en antropolog som senare blir lanserare av det man studerat genomgått. Betraktarnivån förekommer åtminstone i samband med förberedelserna inför fältstudiet när man läser om den andra kulturen men även i viss mån om man på fältet enbart ställer sig vid sidan av händelserna för att enbart se på. Den andra nivån är även vanlig i samband med fältstudier, det vill säga forskaren deltar i ritualerna. På denna utprovningsnivå brukar engagemanget för det mesta stanna – i de flesta fall. Den tredje nivån, utövandet, är ett ideal för schamantropologerna. Jag anser även att en fjärde nivå tillkommer, i speciellt Hanners fall, nämligen en lanserande nivå. När antropologen fjärmat sig i tid och rum från sin gemensamma utövande-grupp, skapar han en ny. Denna fjärde nivå kunde kallas för en förkunnarfas.

Den tredje stora skillnaden mellan en antropolog och en schamantropolog, är för det första: den praktiska tillämpningen av kunskap och för det andra: graden av engagemang och empati i rapporteringen och för det tredje: de yttre ramarna för förmedling av kunskap om schamanism. Med de yttre ramarna menar jag tillvägagångssättet på vilket till exempel böcker, föreläsningar, seminarier och filmer presenteras, lan-

seras och distribueras. Schamantropologernas produkter når marknaden främst i de New Age bokhandlar som började uppkomma för cirka trettio år sedan. Det är relativt sällan som en akademisk avhandling säljs i dessa, även om förkortade och populariserade versioner nått New Age bokhandlarna under senare år. Ett exempel på en vetenskaplig författare som lanseras på samma sätt som schamantropologerna är Mircea Eliade och hans digra verk om schamanism som utkom för första gången på franska år 1951 med titeln *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. New Age bokhandlarna fungerar också som kontaktforum för och information om seminarier om schamantropologisk litteratur och föreläsningar av och om schamantropologer samt som en naturlig följd, om neoschamanismen. Vetenskapen har sina egna kanaler för kommunikation. En annan viktig skillnad mellan vetenskaplig litteratur och schamantropologisk litteratur är, förutom innehållet i böckerna, den yttre formen, omslaget, pärm-bilden och rekommendationerna på omslaget. För schamantropologernas böcker tycks det finnas rikligt med anslag för att göra säljande, färggranna och spännande, i bland rent av kitschiga omslag. Klichébilden om att seriös forskning ser tråkig ut exemplifierar skillnaden, en skillnad som i mitt tycke dock håller på att erodera. En annan iögonenfallande tendens i fråga om schamantropologisk litteratur är de oftast många översvallande känslosamma lovorden på omslaget. Dessutom kännetecknas schamantropologisk litteratur av att författarna rekommenderar varandra. Några exempel: på den svenska översättningen av Michael Harners bok *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing* 1980, på svenska som *Shamanens väg*, citeras Carlos Castanedas utlåtande på omslaget: "Underbar, fascinerande ... Harner vet verkligen vad han talar om." Olga Kharitidis bok *Schamanens cirkel* rekommenderas av Michael Harner med ett citat som lyder: "En rysk Castaneda – en psykiaters betraktelse av förändring genom mötet med en sibirisk schaman." Florinda Donners bok *Shabono* kommenteras av Castaneda med orden: "For me it is at once art, magic, and social science, ... superb social science ... in describing her experiences among the Indians ... ethnographic data are there ..."<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Florinda Donners bok *Shabono* sammanknipas med Carlos Castanedas böcker i en kritisk kommentar i *American Anthropologist* 85, 1983 s 664-667.

Mycket viktigt för att schamantropologisk litteratur skall få genomslagskraft och legitimitet är även de förord och rekommendationer som etablerade vetenskapsutövare skrivit. Det finns skäl att återkomma till dessa rekommendationer. Vetenskapliga publikationer har på senare tid närmat sig dessa marknadsföringsstrategiska metoder men ännu är det viktiga beträffande dem vetenskaparens tidigare publikationer, profession och medlemskap i olika vetenskapliga samfund och andra likartade rekommendationer.

För att sammanfatta resonemanget har schamantropologerna till en början utbildats inom den antropologiska disciplinen – eller inom ett närstående universitetsämne. Castaneda och Harner har sin utbildning inom amerikansk antropologi. Men deras väg har tagit en annan riktning än vad studierna i regel leder in på. Jag citerar Noel: ”Does this development represent the – or at least an – end of ethnography, going beyond ’going native’ to actually evangelizing New-Age religious belief?” (Noel 1996 s. 5). På engelska rimmar formuleringen ”from scholarship to shamanism (Noel 1996 s. 12)” väl. Noel uttrycker i det som han skriver något som kunde vara en god förklaring på min tredje stora differentiering mellan vetenskap och schamantropologi: ”An editor ... told me ... that he cannot sell any copies of a study about shamanism: he needed testimonies to an experience of shamanism” (Noel 1996 s. 14). Det vill säga: läsekretsen är inte intresserad av enbart kunskapsmässiga insikter utan man vill läsa om själva erfarenheten. Jag vill dessutom upprepa att schamantropologen legitimerar sin

---

Rebecca B. de Holmes (1983) anser att Donner lånat material ur tidigare verk och betvivlar starkt att fältarbetet som Donner påstår sig ha utfört någonsin ägt rum. I en annan kritik av *Shabono*, i samma nummer av *American Anthropologist*, ifrågasätts inte fältstudiens fakticitet men konstateras att Donners självcentrerade studie underminerar antropologin på grund av oetiska passager och omöjligheten att kontrollera data (Picchi 1983 s. 674-675). Jay Courtney Fikes visar i sin studie *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties* (1993 s. 49-102) hur en grupp antropologer vid UCLA, bestående av Diego Delgado, Peter Furst, Barbara Myerhoff och Castaneda, genom att sinsemellan bekräfta och stöda fältstudiernas fakticitet samt materialets äkthet legitimerar bristfälliga etnografier. Castanedas böcker får en enligt Fikes en antropologisk legitimitet genom de övrigas stöd. Fikes visar dock att det finns många problem med Fursts, Myerhoffs och Delgados beskrivningar. Fikes konstaterar också att de tre antropologernas stöd till Castaneda upphör i och med de Milles avslöjanden år 1976.

position som nyschamansk instruktör med den vetenskapliga bakgrunden och rekommendationer av kända vetenskapsutövare. Dessutom ger de nyschamanska utövarna legitimitet åt schamantropologen i kraft av hans eller hennes vetenskapliga bakgrund.

Jag har redan nämnt att det finns många alternativa benämningar för de schamantropologer som kommer att behandlas i detta kapitel. Författare kunde de kallas men tyvärr är denna beteckning alltför inklusiv. Forskare/vetenskapare vore en annan möjlig term, men som ovan framkommit och beroende på avhandlingens övergripande tema vore detta epitet missvisande i många hänseenden. Populärantropolog är en möjlig benämning och den tillgriper jag också emellanåt, tyvärr säger den inte något om det specifika ämne – schamanism – som popularisatorerna av antropologi i fråga skriver om. Fantasylitteratur à la Tolkien är det inte i egentlig mening fråga om eftersom akademiska framställningar ofta figurerar i bakgrunden av schamantropologernas texter. Castanedas böcker jämförs emellanåt med Herman Hesses roman *Siddharta* (*Time Magazine* 1973 March 5 s. 30) men Castaneda hävdar sin dokumentära strävan i motsats till fiktivt skrivande. Flera av de schamantropologiska böckerna påminner om reseskildringar. Och mycket riktigt har etnografisk vetenskap under olika perioder präglats av reseskildringens form. Men termen reseskildrare vore också en alltför vid term för schamantropologer. I följande avsnitt ges en presentation av de personer som jag här kallar schamantropologer. Carlos Castaneda står först i tur.

### 3.1 Carlos Castaneda

Carlos Castaneda är utan tvekan den av ”schamantropologerna” som haft det största inflytandet om vi ser till antalet människor. Hans böcker har översatts till sjutton olika språk, sålts i miljoner exemplar och legat på toppen av olika bästsäljarlistor. ”Among the American public, his [Castanedas] fame as an anthropologist is surpassed solely by Margaret Mead” (Fikes 1993 s. 14). Läsekretsen bestod till en början främst av studenter och intellektuella. I samband med att den första

boken kom ut 1968<sup>55</sup> fick den stark genomslagskraft inom den så kallade hippierörelsen på den nordamerikanska västkusten. Bland alternativa kretsar och i den ungdomskultur där psykedeliska droger<sup>56</sup> i viss mån fått fotfäste rönt Castanedas böcker stor popularitet. Castanedas beskrivningar av olika hallucinogena erfarenheter tilltalade stora delar av läsekretsen. Enligt Jay Courtney Fikes publicerades *Samtalen med don Juan* när drogkulturen i USA nått sin kulmen. Den popularitet som Castanedas hallucinogenbeskrivningar rönt byggde på ett intresse som tidigare väckts av bland andra författaren Aldous Huxleys böcker, av beskrivningar och experiment utförda av antropologer och forskare som Weston LaBarre, William James, Timothy Leary, Gordon Wasson och Richard Alpert. (Fikes 1993 s. 13-48)

Slutet av 1960-talets och början av 1970-talets hippierörelse och det stora intresset för indiansk schamanism konkretiseras i Castanedas böcker som handlar om den kunskap som en yaquiindian, don Juan Matus, undervisar honom i. Castaneda – likaledes hans böcker – har fått kultstatus. Personen Castaneda är legendomspunnen och diskussionen om innehållet i böckerna och deras äkthet har tidvis varit livlig. Som en följd av Castanedas framgångar har det uppkommit en hel genre med beskrivningar av ”äkta” schamaner där författaren även blivit

---

<sup>55</sup> Carmina Fort uttrycker detta mycket träffande: ”Castaneda hade skrivit om rätt ämne vid rätt tid och i rätt land [min översättning från finska]” (Fort 1996 s. 99). Enligt *Time Magazine*: ”... Don Juans teachings have reached print at precisely the moment when more Americans than ever before are disposed to consider 'non-rational' approaches to reality”. *Time Magazine* noterar år 1973 att pocketupplagan av den första boken hade sålt i 300 000 exemplar och att ungdomar inom motkulturen var de främsta läsarna och att de fascinerades av Castanedas erfarenheter av hallucinogener. (*Time Magazine* 1973 March 5 s. 30)

<sup>56</sup>Castaneda och drogkulturen diskuteras av bland andra Carl-Martin Edsman 1996 s. 47-51 och Peter Linde. Linde konstaterar att Castaneda avstår från beskrivningen av hur droger kan hjälpa till med skapandet av ett utvidgat medvetandetillstånd efter den andra boken. I den tredje boken, *Resan till Ixtlan*, konstaterar Castaneda att drogbruket som beskrivs i de två första böckerna enbart fungerade som en initiationsrit och att ett annorlunda medvetandetillstånd kan erhållas med ren viljekraft. Castaneda följde sålunda tidsmässigt med de förändrade kraven på renlevnad som börjar uttryckas inom den uppblomstrande New Age-kulturen, anser Linde (Linde 1989 s. 177-179) som i huvudsak hänvisar sina uppgifter om Castaneda till Richard de Mille. I kapitlet A Stroll Through the Psychedelic beskriver Fikes (1993 s. 13-48) hur Castaneda försöker placera sig i kretsen av kända och kontroversiella drogforskare och drogförespråkare.

en nära förtrogen med informanten (Lindquist 1997 s. 4). Ibland har hans sätt att skriva kallats för magisk realism.

The books of Carlos Cast[e]neda have also had an enormous, though highly controversial, impact. They claim to report Castaneda's years of intensive training under a Yaqui Indian "man of knowledge." Cast[e]neda's early books were based on his Ph.D. thesis and received considerable acclaim. His subsequent books, however, though extremely popular, have met with increasing suspicion and their authenticity is hotly debated. But whether or not they are genuine, they have proved to be valuable teaching stories for many people. Although the techniques and experiences they describe are only partly those of shamanism, they have certainly fueled interest in it. (Walsh 1990 s. 4)

Böckerna säljs främst i de bokhandlar som brukar gå under paraplybegreppet New Age men de har även hittat sin väg till "vanliga" bokhandlar. I följande kapitel kommer jag att diskutera personen Castaneda och tänga hans vetenskapliga bakgrund, fältstudier och publikationer. Orsaken till att Castaneda presenteras utförligare än Harner i det här kapitlet beror på att det finns så många divergerande åsikter om Castaneda och att personen Castaneda omvävts av en mytbildning som kräver stort diskussionsutrymme. Harner däremot har varit aktivare inom vetenskapen. Inkongruensen i antalet underrubriker beror helt enkelt på att materialet om respektive schamantropolog har olika tyngdpunkt.

### 3.1.1 Biografi

Mytbildningen kring både Castaneda och hans böcker har, som sagt, varit livlig och det kan vara av intresse och i linje med avhandlingens uppgift att ta del av detta för neoschamanismen så centrala arv.<sup>57</sup> Enligt

---

<sup>57</sup> Jag rekommenderar en Internetadress (Donovan 1999) för läsare som är intresserade av Castanedas tidiga år. Jag väljer dock inte att referera till denna hemsida på grund av att den inte granskats i ett vetenskapligt sammanhang. Det är dock Richard de Milles böcker *Castaneda's Journey. The Power and the Allegory* (1978) och *The don Juan Papers. Further Castaneda Controversies* (1980) som jag i huvudsak stöder min uppfattning om Carlos Castaneda på.

Carmina Fort<sup>58</sup> (Fort 1996 s. 16), en av de få personer som haft tillfälle att intervju Castaneda under senare år, är Castaneda något äldre än 60 år. För Carmina Fort framstår det som konstigt att vissa forskare försöker få honom att vara tio år äldre än de uppgifter som hon fått fram (Fort 1996 s. 25-26). Castaneda föddes sålunda enligt egen utsago i Brasilien den 25 december 1935 (Fort 1996 s. 34). Andra uppgifter, bland annat immigrationsmyndigheternas protokoll i USA, förtäljer att han skulle vara född i Peru 1925 (de Mille 1980 s. 17).<sup>59</sup> Det är således, enligt Michael och Patrick Mc Nierney svårt att veta om han kommer från Peru eller Brasilien (Mc Nierney 1985). Castaneda emigrerade dock som femtonåring från Peru till USA 1951 men enligt Fort föddes han i liten by, Juquery, nära São Paulo i Brasilien (Fort 1996 s. 35). Födelseorten uppges också av Neville Drury vara i Brasilien (Drury 1978 s. 9). Phil Carson, å andra sidan, noterar att Castaneda föddes i Peru, vilket tycks vara de flesta skribenters åsikt (Carson 1985; de Mille 1978). Olav Hammer påstår att det är Castaneda själv som konstruerat mytbildningen kring sin egen person och att detta syns i bland annat uppgifterna om hans födelseort som varierande är Santiago, São Paulo eller Lima (Hammer 1997 s. 112).

I det följande hänvisar jag till Richard de Mille (de Mille 1978 s 28-34) om inte annat framkommer. Enligt de Mille<sup>60</sup> kom Castanedas mor- och farföräldrar från familjerna Novoa och Burungaray och de levde i Peru. Hans morfar Aranha hade ursprungligen kommit från det italienska fastlandet, enligt en annan version från Sicilien. Carlos pappa,

---

<sup>58</sup> Det finns enligt min åsikt anledning att ifrågasätta vissa av upplysningarna i Carmina Forts bok *Carlos Castanedas tapaamassa*. Stilen är genomgående beundrande och romantiserande och samtidigt finns en inkonsekvens i förhållande till flera forskningsresultat.

<sup>59</sup> Richard de Mille använder efternamnet Castaneda när det gäller fakta, det vill säga sådant som vi med säkerhet vet om honom och förnamnet Carlos om den person som de Mille anser vara fiktion och som dyker upp i böckerna om don Juan. Carlos, alltså den, enligt de Mille, imaginära, föddes i São Paulo Brasilien 1935 eller så som Margaret (Castanedas fru) uppges år 1931.

<sup>60</sup> På samma sätt som det finns beundrare av Castaneda vars trovärdighet kan ifrågasättas i skildringen finns det även starkt negativa kritiker av honom. de Mille är öppet den mesthängivne skeptikern och kritikern av Castanedas trovärdighet.



César Arana Burungaray, var guldsmed och urmakare.<sup>61</sup> Carlos mamma hette Susana Castaneda Novoa. Arana och Castaneda är spanska namn medan Burungaray är baskiskt och Novoa portugisiskt. Inget av namnen tyder på någon uppblandning med indian – eller mestisblod, vilket är viktigt med tanke på vad Castaneda senare påstår och vad mytbildningen kring honom skildrar.

Carlos César Arana Castañeda föddes enligt en version juldagen 1925 i den högt belägna staden Cajamarca i norra Peru, en stad med anor från inka-riket. Hans far César var sjutton år och Susana Castaneda var endast femton år gammal när Carlos föddes. Hon lär ha dött när Carlos var sex år gammal. På grund av att hans föräldrar var såpass unga fick Carlos växa upp i en svårtillgänglig och karg del av Brasilien hos (far- eller morföräldrarna) där de ägde en hönsfarm. Han säger att han lärde sig italienska och portugisiska på farmen men ingen har någonsin hört honom tala dessa språk.

Arana (den blivande Carlos Castaneda) gick i *high school* i Cajamarca. År 1948 flyttade familjen till Lima. Efter att ha graduerat från *Colegio Nacional de Nuestra Señora de Gaudalupe* studerade han vid the *National Fine Arts School of Peru*. Han lär ha varit omtyckt bland studenterna och han arbetade idogt för att få flytta till USA. Castaneda påstår också att han gått i en fin skola i Buenos Aires.

Enligt en annan historia hade hans far eller morföräldrar år 1951 fått nog av hans vilda leverne och skickade honom till en fosterfamilj i Los Angeles. Där lärde han sig en god engelska och blev antagen till *Hollywood High School* där han träffar Bill som blir den som kommer att introducera honom för don Juan. Efter *high school* skulle han enligt egen utsago ha varit i Italien för att studera konst. Castanedas fru berättade att det fanns många saker som hon visste var lögn, till exempel att Carlos skulle ha gift sig med en zigenka och att han skulle ha tagit del i ett krig för USA. Att han skulle ha stridit för USA:s räkning finns det inga uppgifter om i något register enligt de Mille.

---

<sup>61</sup> Enligt Carlos Castaneda blev hans far sedermera professor i litteratur (de Mille 1980 s. 17).

### 3.1.2 Åren i USA

Enligt en version dog Carlos mamma 1949 och han emigrerade till USA, närmare bestämt till San Fransisco 1951. Mellan åren 1955 och 1959 var han inskriven vid *Los Angeles City College*. Vid sidan av en förberedande psykologikurs gick han två kurser i kreativt skrivande och en i journalistik.

Den 17 december 1955 träffade han Damon Runyons<sup>62</sup> avlägsna kusin Margaret Runyan som var fjorton år äldre än Carlos. De började tillsammans besöka föreläsningar om metafysik, diskutera filosofi, mysticism och spiritualism. Enligt en intervju med Margaret fick han medborgarskap i USA 1959. Den 27 januari 1960 reste de till Tijuana för att gifta sig. I giftermålscertifikatet står det att han heter Carlos Aranha Castaneda. De var gifta endast sex månader men förblev goda vänner efter upprottet. Deras äktenskap avbröts legalt först den 17 december 1973. Margaret Runyan har skrivit en bok om deras förhållande som heter *A Magical Journey with Carlos Castaneda*, den utkom 1996. Carlos höll sitt äktenskap hemligt vid *University of California, Los Angeles* (UCLA) men han sågs ofta vandra omkring med en liten pojke, Margarets Runyons son från ett tidigare äktenskap. Castaneda kom in vid UCLA för universitetsstudier 1959 och fick sin kandidatexamen (B.A., *Bachelor of Arts*) i antropologi i september 1962. Han var från och till inskriven som graderad student fram till och med 1971. Våren 1972 höll Castaneda ett mycket populärt seminarium kring temat *The Phenomenology of Shamanism*. Han föreläste även på andra ställen och fick ett stort antal åhörare, främst tack vare böckernas försäljningsframgångar.

När han var inskriven som studerande i medlet och slutet av 1960-talet vid antropologiska institutionen vid UCLA, intresserade han sig allt mera för medicinalväxter. Castaneda var en mycket framgångsrik student, tack vare anseendet som mönsterelev hade han ju till och med

---

<sup>62</sup> Runyon var en novellförfattare och en av Amerikas mest kända journalister. Han växte upp i Pueblo, Kansas och fungerade som utrikeskorrespondent i Mexico. Med tanke på Castanedas faktiska eller påstådda fältstudieorter är denna personhistoriska detalj intressant trots att Runyon dog 1946.

fått medborgarskap i USA (Fort 1996 s. 12). Man har karakteriserat Castaneda som plirig, högenergisk, rastlös, kortväxt och prydligt, till och med konservativt, klädd på ett annat sätt än dåtidens studerande (Mc Nierney 1985).

I en tidningsnotis i Åbo Underrättelser den 23 juni 1998 kan vi läsa att ”den gåtfulle författaren och antropologen” Carlos Castaneda har avlidit i april 1998 i en ålder av cirka 72 år på grund av levercancer. I telegrammet som kommer från notisbyråerna FNB, DPA och Reuters nämns han som en av grundarna av *New Age*. Oklarheterna om hans liv och personlighet framhålls i telegrammet och jag kan tänka mig att detta officiella meddelande om hans död, som kommer från hans advokat, inte får de olika ryktena om honom att dämpas. Snarare tvärtom, vi kan eventuellt få uppleva ett nyvaknat intresse för Castanedas liv och böcker. I skrivande stund, våren 2003, noterar jag att det på Internet publiceras ett ständigt växande antal artiklar om Castaneda och hans läror samt om hur man skall praktisera dem i ett rörelseschema som går under benämningen *tensegrity*.

### 3.1.3 Mytbildningen

Otaliga är de rykten som går om Carlos Castaneda. Jag skall här återge några – flera kan läsas i *Time Magazine* 1973 March 5 s. 30-35 och de Mille 1978 och 1980 – av dem: han lär inte vilja bli fotograferad, men de som sett honom säger att han liknar en indian. de Mille beskriver honom dock som en baskisk-peruansk spanjor. Ingen lär riktigt ha vetat var han bodde under studietiden och hans livsstil präglades av ständiga flyttningar. Den flyktiga, svårgripbara personhistorien, hans identitet och karaktärsdrag har av många förklarats som resultatet av bekantskapen med don Juan. Margaret, hans före detta fru, har dock sagt att Carlos Castaneda var svår att få grepp om redan innan han träffade don Juan.

Castaneda sågs, och uppfattas ännu i olika kretsar, som en ny guru och upphöjdes nästan till gudastatus under den psykedeliska perioden.

Rykten gjorde gällande att han vandrade omkring barfota, befriad från världsliga bekymmer. Dessutom skulle han ha varit drogpåverkad hela tiden, ha begått självmord och dött åtskilliga gånger. (Drury 1978 s. 3)

De många rykten som kretsade kring Castaneda förtäljer bland annat att han dog i en bussolycka. Ett annat rykte gör gällande att han arbetade på sin mor-farföräldrars farm i Brasilien. Han lär även ha bekant inför en klass i Harvard att don Juan är en bluff. Före dödsnotisen ansågs det att Castaneda även sysslade med ett forskningsprojekt vid UCLA i vilket han kontrollerar andra människors drömmar. Han skall även ha varit intagen som psykiatrisk patient vid *UCLA Medical Center*. (de Mille 1978 s.13) I samma bok (s. 19) menar de Mille att Castaneda eventuellt fabricerade sina fältanteckningar på ett motellrum. Ett annat av många rykten: Carlos Castaneda som tidigare hette Carlos Aranha, ibland stavat Aranja, menar att hans far-morbror Oswaldo Aranha kandiderade för att bli president i Brasilien 1960. Enligt de Mille måste detta ha varit en väldigt kort kampanj i och med att Oswaldo Aranha dog 27 januari 1960. Oswaldo var mycket riktigt en statsman men på intet sätt släkt med Carlos Castaneda. (de Mille 1978)

En annan stor påverkare i slutet av 60-talet och början av 70-talet, nämligen den kända rockartisten Jim Morrison, som studerade vid samma universitet som Castaneda var också mycket inspirerad av schamanism. Han försökte tillsammans med en grupp filmvetare utverka tillstånd av Castaneda att filmatisera *The Teachings of Don Juan (Samtalen med don Juan)*, Castanedas första bok. Detta skedde 1969 men det är troligt att de träffats tidigare på universitetscampuset. (Söderholm 1990 s. 80-81) En annan person som hämtat inspiration från Castanedas böcker är George Lucas, mannen bakom filmsviten *Stjärnornas krig*. (Salewicz 1998 s. 46-47)

de Mille ironiserar träffande över Carlos Castaneda när han skriver att Castaneda arbetade medvetet för att bli den komplett övernaturligt inkonsekventa och djupt konsekventa man som skrev böckerna om mötena med don Juan (de Mille 1978 s. 25).

### 3.1.4 Publikationer

Carlos Castaneda har endast en vetenskaplig publikation vid sidan av den bok som godkändes som doktorsavhandling.<sup>63</sup> Denna publikation är ett föredrag från en antropologisk konferens 1968 (de Mille 1978 s. 30). Det är dock först efter många tvister och granskningar som Castaneda får sin doktorsavhandling godkänd. Också oklarheter om vilken bok som gäller som doktorsavhandling förekommer. Man stöter ibland på uppgifter i vilka det framgår att hans tidiga böcker skulle vara baserade på hans doktorsavhandling. Det mesta tyder dock på att det är den tredje boken: *Resan till Ixtlan* som blev godkänd som doktorsavhandling. *Resan till Ixtlan* är nästintill identisk med ett svårtillgängligt manuskript, *Sorcery: A Description of the World* (de Mille 1978 s. 78-80). Daniel C. Noel skriver opublicerad artikel (Noel 1996 s. 2) att Castanedas avhandling *Sorcery: A View[sic!] of the World* är nästintill identisk med den tredje boken om mötena med don Juan, *Journey to Ixtlan*.

Men även andra uppgifter som att det skulle vara hans första bok *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge* som är hans doktorsavhandling dyker upp i litteraturen om Castaneda. Enligt Hammer är det den första boken: *The Teachings of Don Juan* som godkändes som doktorsavhandling. Att den, enligt Hammer, kom att godkännas, trots sina brister vilka behandlas senare i detta kapitel, berodde på inre stridigheter i betygsnämnden vid University of California. (Hammer 1997 s. 112-113)

Jag har full förståelse för det misstag som Hammer gör när han nämner *Samtalen med don Juan* som doktorsavhandling.<sup>64</sup> Av alla

---

<sup>63</sup> Daniel C. Noel (1997 s. 91) visar på en viktig anknytning mellan Harner och Castaneda: "Harner had been on Castaneda's dissertation committee."

<sup>64</sup> Jay Courtney Fikes har gjort undersökningar om vad som hände vid UCLA i samband med att Castaneda första bok fick tryckningstillstånd. Fikes konstaterar att Ralph Beals motsatte sig publicering på grund av att han inte fick tillgång till Castanedas fältanteckningar. Fyra andra UCLA professorer, Walter Goldschmidt, Pedro Carrasco, William Edgerton och William Bright krävde inte verifikation av fältstudiernas fakticitet. Johannes Wilbert, som handledde Delgado, Furst och Myerhoff (i vilkas beskrivningar av Huicolindianer det enligt

Castanedas böcker påminner denna första bok mest om en akademisk avhandling i och med att den är uppdelad i två delar. Den första delen består av en återgivning av samtalen under fältarbetet och den andra av en strukturanalys av don Juans lära.

År 1973 blir Castaneda sist och slutligen Ph. D. i antropologi efter att ha dokumenterat intervjuerna med don Juan Matus,<sup>65</sup> en mexikansk indian, mellan 1960 och 1971. Det är den tredje boken som blir accepterad som doktorsavhandling vid University of California. I den första boken *Samtalen med don Juan* tackar Castaneda professor Harold Garfinkel<sup>66</sup>, det är även Garfinkel som fungerar som Castanedas handledare och driver igenom att Castaneda slutligen blir Ph. D (De Mille 1978 s. 94).<sup>67</sup> Castaneda tackar även Clement Meighan (intresserar

---

Fikes finns många anomalier), var också imponerad av Castanedas text. "Judging from all correspondence available to me, it seems reasonable to conclude that Bright, Carrasco, and possibly Wilbert were simply fooled by Castaneda. Further research is needed to determine why Goldschmidt and Edgerton supported Castaneda." (Fikes 1993 s. 57, 105)

<sup>65</sup> Enligt Richard de Mille och flera andra forskare är don Juan en påhittad person (de Mille 1980 s. 17). Jay Courtney Fikes (1993 s. 49-126) har dock visat att mycket tyder på att Castaneda med hjälp av Fursts, Myerhoffs och Delgados kontakter med huicolindianer fått en förebild till don Juan i en person vid namn Ramón Medina Silva.

<sup>66</sup> Harold Garfinkel är intressant såtillvida att Castaneda i förordet till *Samtalen med don Juan* nämner Garfinkel som ett föredöme. Harold Garfinkels program för etnometodologisk forskning om forskning har kallats för ett brott mot den tidigare sociologitraditionen. Garfinkel anses ha "lämnat alla normativa ambitioner åt sidan och struntar helt i hur forskare skall bete sig för att räknas som rationella eller vetenskapliga." Garfinkel studerar vad som händer i forskarens vardag och fokuserar "handlingar och skeenden hellre än objekt, begrepp eller föremål. [...] För honom och hans kolleger är allt detta teoretiserande om hur vetenskapen fungerar helt värdelöst så länge som vi saknar beskrivningar av det grundläggande rutinarbetet gjort på en given natt i upptäcktsmomentets tillkomst. Det gäller att fånga in det flyktiga momentet, själva upptäckten medan det händer första gången." (Elzinga & Jamison s. 174) Elzinga och Jamison skriver "... de nya sociologerna har också varit duktiga i att skapa debatt om sina arbeten; de tycks vara mediamedvetna och kanske kommer därifrån också idén om 'framgång' som viktigare än sanning? [...] De vill demystifiera vetenskapen, men den blir en ny mystifikation." (Elzinga & Jamison 1984 s. 177)

<sup>67</sup> En av de personer, Arnold Mandell, som ingick i ett forskningsprojekt lett av Garfinkel menar i ett samtal med de Mille att Garfinkel stimulerat Castaneda till att skriva tre påhittade etnografier och sålunda bevisa Garfinkels idé om att: "all reality in social sciences was manufactured by social scientists" (de Mille 1978 s. 94-95).

Castaneda för schamanism), Robert Edgerton, William Bright, Pedro Carrasco och Lawrence Watson för goda råd och kritik. Antropologen Walter Goldschmidt har skrivit ett förord till *Samtalen med don Juan* som börjar med orden: ”Denna bok är både etnografi och allegori” (Goldschmidt 1994 s. 7).

I den första boken är historien förlagd till åren 1960-1965. Den andra bokens historia utspelar sig mellan 1968 och 1971. Denna är ofullständig utan en tredje uppföljare. I den tredje boken går han igen igenom allt från början år 1960. Nu samlas samtalen med don Juan i *Resan till Ixtlan* för att det skall bli en doktorsavhandling. (Douglas 1975 s. 194-196)

Den slutsats som jag drar utgående från de olika uppgifterna om hans doktorsavhandling bygger i hög grad på Richard de Mille (1978 s. 75-99),<sup>68</sup> men även på en intervju i *Gimle* nummer 9 år 1985 utförd av Michael och Patrick Mc Nierney, redaktörer vid *Boulder Magazine*. Intervjun görs med Jose Cuellar, professor vid Colorado University, en samtida medstudierande till Castaneda vid UCLA i slutet av 60-talet. Cuellar säger att Castaneda lämnade in manuskriptet till *Samtalen med don Juan* som doktorsavhandling men att det inte godkändes på grund av brister i det teoretiska resonemanget. Åsiktsskillnader i avhandlingskommittén ledde till att *Samtalen med don Juan* inte kunde godkännas. Cuellar påstår i intervjun att Castanedas handledare hade diametralt motsatta åsikter om huruvida avhandlingen skulle bestå av enbart en analys eller av en deskription. Resultatet blev att Castaneda skrev någonting mitt emellan. Castaneda gjorde ett nytt försök med den andra boken *En annorlunda verklighet* men den accepterades inte

---

<sup>68</sup> Noel har samma åsikt om vilken bok som skall ses som Castanedas doktorsavhandling ”And he [Castaneda] received, for reasons we still do not fully know, a Ph.D. in anthropology for the third [bok], *Journey to Ixtlan*. De Mille has done his best to determine why UCLA awarded Castaneda his doctorate for work his committee must have known was largely or entirely fiction. Perhaps, to recall de Mille’s interview, the committee members were, as anthropologists, unable to recognize fiction when they saw it. In any case, Walter Goldschmidt and Edmund Carpenter, who blurbed *Teachings*, and the UCLA anthropology department gave an anthropological seal of approval to work that others saw as ”drug literature” outside the bounds of etnology – even before it was seen through as a cross-cultural fairy tale, a Western fantasy.”(Noel 1997 s. 89-90)

heller. Ett tredje försök gjordes med boken *Resan till Ixtlan*. Detta misslyckades också till en början. Nu hade emellertid Castanedas böcker nått en så stor försäljningsframgång att man vid fakulteten började inse nyttan med att ha en berömd Ph. D. vid universitetet.<sup>69</sup> En ny granskningskommitté bildades och manuskriptet till *Resan till Ixtlan* godkändes som doktorsavhandling.<sup>70</sup> Men det är inte enbart försäljningsframgången som gjorde att han fick en Ph. D. ”Prior to October, 1976 [de Milles avslöjanden] at least 18 anthropologists had publicly accepted the don Juan books as fact (de Mille 1980 s. 120). Castaneda’s intellectual ability, or commercial success, was impressive enough that his UCLA doctoral committee awarded him a Ph.D. in anthropology for a thinly disguised version of *Journey to Ixtlan*, his third book.”(Fikes 1993 s. 117-118)

Jag noterar att Jose Cuellar starkt betonar Castanedas trovärdighet gällande både fältmetoder och själva värdet av forskningen. Cuellar menar att det inte var på dessa punkter där godkännandet fick ett negativt utslag. Efter att jag läst Castanedas böcker och forskningen samt litteraturen om honom är jag inte beredd att hålla med Cuellar. Jag antar att brister i teoretiskt resonemang samt tvivelaktiga fältmetoder och problem med testbarhet ligger bakom underkännandet vid Castanedas första disputationförsök.

---

<sup>69</sup> År 1976 förundrar sig de Mille över att ingen antropolog offentligt klagat över de oegentligheter som, enligt de Mille, framkommit i samband med Ph.D.-graden. De Milles egna spekulationer om protestfrånvaron går ut på att antropologerna inte vill att smutsbyket skall hängas ut offentligt och att protester skulle leda till många konflikter. Dessutom menar de Mille att det kanske inte överhuvudtaget stör antropologerna huruvida Castanedas böcker är fakta eller fiktion. Detsamma gäller fältarbetet. De Mille hävdar, eventuellt ironiskt, att antropologerna beundrar Castanedas fältarbete och vill lära ut ett sådant. En annan förklaringen till varför han inte noterat några protester är att Castanedas böcker fått intresset för antropologi att öka och i konkurrensen om studenter vill antropologerna inte bita av den hand som föder dem. (de Mille 1978 s. 98)

<sup>70</sup> Förfarandet påminner i hög grad om förlänandet av doktorstitlar och professorsutnämningar vid universitet som kommer vissa personer till del tack vare deras samhällsinsatser eller kändisskap. Den vetenskapliga stringensen blir en bisak när universitet tror sig uppnå andra fördelar, ekonomiska eller *goodwill*, med ett celebert namn i anslutning till institutionen. Jämför utnämningen av författare och politiker till docenter, hedersdoktorer och professorer. Jag vill påpeka att detta är en amerikansk sed som eventuellt också har fått en viss genomslagskraft även i Finland.



En litteraturförteckning över Carlos Castanedas produktion ser ut på följande sätt. Originalets engelska titel samt utgivningsår står först och den svenska översättningens titel ges inom parentes:

*The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge.* 1968 (*Samtalen med don Juan*)

*A Separate Reality. Further Conversations with Don Juan.* 1971 (*En annorlunda verklighet*)

*Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan.* 1972 (*Resan till Ixtlan*)

*Tales of Power.* 1974 (*Berättelser om makt*)

*The Second Ring of Power.* 1977 (*Maktens andra ring*)

*The Eagle's Gift.* 1981 (*Örnens gåva*)

*The Fire from Within.* 1984 (*Den inre elden*)

*The Power of Silence.* 1987 (*Tystnadens makt*)

*The Art of Dreaming.* 1993 (*Drömmandets konst*)

*Magical Passes: the Practical Wisdom of the Shamans of Ancient Mexico.* 1998

*The Wheel of Time: the Shamans of Ancient Mexico, their Thoughts about Life, Death and the Universe.* 1999

### 3.1.5 Fältstudier

Även om jag kommer att behandla Castanedas fältstudier utförligare i ett annat kapitel anser jag att det redan i det här skedet är på sin plats med en kort introduktion till detta omdebatterade ämne. Castanedas fältstudier inleddes 1960 när han reste till Mexiko för att studera

psykotropa och hallucinogena växter. I Sonora/Mexiko bekantade han sig med Juan Matus,<sup>71</sup> en handelsman med helande växter som specialitet. Juan Matus var född 1891. Han hörde, enligt Castaneda, till yaquistammen och var pappa till tre söner och en dotter. Om planter med helande inverkan lärde sig Castaneda till en början knappast någonting av don Juan. Han fick dock veta att han själv skulle bli innehavare av kraft, en *brujo*. (Coerper 1981 s.12)

I Castanedas möten med don Juan uppstod i stället en situation där don Juan försökte ifrågasätta Castanedas tidigare världsåskådning för att föra in honom i en annan dimension<sup>72</sup> där han skulle få andra livserfarenheter (Coerper 1981 s.13). Hellmut Coerper anser att Castanedas studier av och med don Juan påminner om en lång analys. Coerper jämför Castanedas erfarenheter med en analys liknande den inom analytisk psykologi. Jag noterar här att Coerper är okritisk till de uppgifter som Castaneda ger om fältstudierna som en faktisk tilldragelse i och med att det inte framstår som viktigt för Coerper i det jämförande perspektivet. Coerper är emellertid inte ovetande om att det pågår en diskussion huruvida det som Castaneda beskriver är upplevt i en verklig fältforsknings-situation eller resultatet av enbart fria fantasier. Jämförelsen mellan en sorts psykoanalys och fältstudierna följs av Coerper upp på detta sätt: år 1960 lärde Castaneda *känna* don Juan. I juni 1961 började den egentliga lärlingstiden. Ända till och med 1965 uppehöll sig Carlos dagligen hos don Juan. I och med utgången av år 1965 slutade analysen. År 1968 uppsökte han ånyo don Juan för att skrida vidare i läran. Nu skulle han lära sig att se. Kring 1971 började slutligen den sista delen av det som Coerper kallar för den egentliga läran. I denna slutfas lärde sig Castaneda den väsentliga delen, nämligen drömmar och aktiv imagination. (Coerper 1981 s. 14-15)

Jag har redan nämnt att de Mille är den forskare som skarpest ifrågasatt Castanedas trovärdighet vad det vetenskapliga arbetet beträffar.

---

<sup>71</sup> Det är Bill, en studiekamrat som introducerar don Juan för Castaneda.

<sup>72</sup> En term som flitigt används inom New Age i försöket att legitimera tron med hjälp av naturvetenskapliga termer. Detta tema behandlas av bland andra Olav Hammer (Hammer 1997 s. 221-240; Hammer 2001s 236-239).

Detta noterar också Nevill Drury i förordet till *Don Juan, Mescalito and Modern Magic. The Mythology of Inner Space* från 1978. Castaneda anklagas av de Mille för att ha emottagit en Ph.D.-grad för en imaginär etnografi baserad på tidigare beskrivningar av huicholindianer i kombination med lösryckt wittgensteiniansk filosofi och skönlitteratur av C.S. Lewis (Drury 1978 s. ix).<sup>73</sup> Drury är medveten om detta men försöker att förklara varför och hur Castaneda nått ut till en stor publik, inte enbart till den motkultur<sup>74</sup> som till en början anammade hans böcker. Intresset för hans böcker kan inte enbart tillskrivas de beskrivna drogupplevelsorna som attraherade speciellt i den första boken som ju utkom 1968. Enligt Drury fascinerar Castaneda läsekretsen med sin förmåga att beskriva olika möjligheter för intellektet att möta annorlunda verklighetsuppfattningar på ett tilldragande och vördnadsfullt sätt. Castaneda svarade på ett behov i tiden. Han är samtidigt både systematisk och mystisk. Enligt Drury appellerar Castanedas text centralt till vad vi alla kan erfara. (Drury 1978 s. 4) Drury menar att samma slags verklighetsuppfattning som Castaneda beskriver i böckerna går att finna i den judisk-kristna mystiken och man kan anta att likartade uppfattningar allmänt finns. I den mexikanska kontexten så fann sig dock Castaneda uppleva de mexikanska arketyperna särskilt levande emedan dessa var associerade med den form av tänkande som han hade lärt sig av mentorn, schamanen, trollkarlen don Juan. (Drury 1978 s. 5) Därför framstår det som onödigt för Drury att, så som en journalist på tidskriften *Rolling Stone* år 1973 hade gjort, bege sig ut för att söka efter gurun don Juan, en person som ingen annan än Castaneda träffat. Samma slags kunskap finns, enligt Drury, i Kabbala och Tarot. (Drury 1978 s. 6)

Rodney Needham poängterar i sin bok *Exemplars* att det som kan anses vara typiskt för antropologer är deras romantiska intresse för och

---

<sup>73</sup> Något skämtsamt kunde man påstå att Castaneda konstruerat en avancerad form av intertextualitet.

<sup>74</sup> Jag föredrar här att använda motkultur i översättningen av *counter culture*. Alternativkultur kunde likaledes brukas i och med att det som förespråkas inom denna kultur är en alternativ livsstil inkluderande alternativ medicin, alternativ kost, alternativa bokhandlar, alternativt boende och så vidare.

exotisering av det annorlunda. Men för en etnograf som Castaneda som också har litterära ambitioner är det även så att det är de potentiella läsarnas behov som aktualiseras och den som tillfredsställer detta behov är författaren. I en textanalys av Castanedas första böcker konstaterar Needham att man kan iaktta viss överensstämmelse mellan två verk av Eugen Herrigel som behandlar zen-buddhism och Castanedas förhållande till sin ”mästare”, don Juan. Närmandesätt och grepp är slående lika. (Needham 1985 s. 188-218)

I Castanedas möten med don Juan använde mentorn Juan peyote, datura och en svamp (förmodligen *psilocybe mexicana*) för att framkalla ett tillstånd av icke-ordinär verklighet hos lärlingen Carlos. Enligt Drury överensstämmer detta med schamansk verksamhet. (Drury 1978 s. 13) Jag föredrar dock att även inbegripa själva syftet<sup>75</sup> med tillståndsförändringen i en definition av schamansk verksamhet. Schamanism i klassisk tolkning inbegriper att schamanen strävar efter en annan medvetandenivå för att i detta tillstånd agera enligt olika behov.

Det centrala i Castanedas böcker är upptäckten av en annorlunda verklighet. Detta är också titeln på hans andra bok *A Separate Reality*. Magiska inflytanden och perceptioner hålls inte åtskilda från det som brukar uppfattas som den normala världen. (Drury 1978 s.126) Castaneda förklarar förståelsen och beskrivningen av den annorlunda verkligheten genom att hänvisa till att man måste lära sig språkspelet och kommunicera inom detsamma för att acceptera existensen av en annorlunda verklighet (Drury 1978 s. 153).

### 3.1.6 Obskuranten Castaneda

I kapitlet som behandlar trender inom vetenskapen framgår det att skiftande humanistiskt inriktade forskningsskolor skarpt ifrågasätter det

---

<sup>75</sup> Syftet med schamanens extasframkallande är att nå kontakt med den supranormala världen och därigenom bota, sia om framtiden och så vidare. Schamanens extas är inget mål i sig (eventuellt kanske under lärlingsperioden) utan han/hon fungerar i extas som en länk mellan individer och den suprahumana världen för gruppens/individens bästa.

positivistiska forskningsidealet. Ett av de viktigaste bidragen som denna motreaktion medfört var påpekandet att social verksamhet alltid inkluderar en subjektiv förståelse. Med andra ord måste man vara medveten om att den terminologi som man använder inte är en objektiv apparat. Forskarens kulturella bakgrund med mera avspeglas i samband med tolkningen. I förlängningen av detta resonemang kan det även vara svårt att på analysnivå särskilja observatören från deltagaren. Enligt Marvin Harris, amerikansk kulturmaterialist med kultur-ekologi som specialområde, är detta vetenskapsteoretiska perspektiv möjligt, det vill säga man kan som forskare vetenskapligt återge den studerades och forskarens emicperspektiv<sup>76</sup> så att detta kan förstås på ett "vetenskapligt plan". Det problematiska i detta förhållningssätt uppstår när forskaren betonar att det inte går att särskilja subjektiva upplevelser från den objektiva verkligheten. I sådana fall påstår Harris att man sysslar med något som han kallar obskurantism. Detta innebär att man förnekar möjligheten till en förståelse som kan delas av utomstående, det vill säga ett eticperspektiv. Tolkningen kan enbart förstås inom den sociala kontexten där händelsen passerar. Ingen övergripande vetenskaplig förståelse utifrån blir i detta sammanhang möjlig. Carlos Castaneda representerar enligt Harris ett tydligt fall av obskurantism. I följande citat framgår vad Harris menar med obskurantism:

OBSCURANTISM is a research strategy whose aim is to subvert the possibility of achieving a science of human social life. Obscurantists

---

<sup>76</sup> Enligt Richard de Mille (1976 s. 78-79, 84-89) innehåller Castanedas avhandlingsabstrakt en beskrivning av avhandlingen som "an emic account". "Emic" upprepas tre gånger i abstraktet som består av femhundra ord. De Mille försöker nå Castaneda för att försöka få hans definition av emic. När de Mille jämför doktorsavhandlingen *Sorcery: A Description of the World* med *Resan till Ixtlan* (i vilken jag inte funnit ordet "emic"), och konstaterar att de är identiska och att doktorsavhandlingen således inte innehåller någon definition av "emic" leder detta de Mille till antagandet att Castaneda försöker dölja det faktum att han inte utfört fältstudier bakom emicbegreppet. Castaneda försöker sålunda kringgå testbarhet. Dessutom ger Castanedas efterhandsanvändning av "emic" ett mera vetenskapligt sken av Castanedas kritik av den "hårda" och "enligt Castaneda, förlögade vetenskapssynen. Intressant i de Milles diskussion om att Castaneda i efterhand införde ett teoretiskt begrepp är noterandet att Gerald Berreman samlat forskare med ett emic-perspektiv kring sig vid Berkeley.

deny the applicability of scientific research principles to the study of divergent and convergent sociocultural phenomena. Their aim orientation is to increase rather than decrease the semblance of disorder in the sociocultural realm and to cast doubt on all existing scientific theories without providing plausible scientific alternatives. (Harris 1980 s. 315)

För Harris är sålunda sådana forskningsansatser där strategierna är direkt anti-vetenskapliga typiska exempel på obskurantism. Enligt Harris kan, å andra sidan inte den kunskap som konstnärer och religiösa experter meddelar, kallas för obskurantism i och med att kunskapen – i det här fallet – inte har erhållits med vetenskapliga metoder. För Harris framstår fenomenologin i dess skarpa åtskiljande mellan naturvetenskaper och kulturvetenskaper som en grogrund för obskurantism. Enligt Husserl och andra fenomenologer är det omöjligt att förstå innebörden i socialt agerande med naturvetenskapliga metoder. I stället antar fenomenologerna att de subjektiva erfarenheter som delas av såväl forskare som de studerade är ett instrument för att förklara socialt beteende. Med tanke på Harris antagande leder detta i förlängningen till kulturrelativism och kognitiv relativism beroende på att de enskilda kulturernas verklighetsuppfattningar och kunskaps-system ses som omöjliga att förstå med en överordnad generell teori. Castaneda som fått sin utbildning inom det fenomenologiska synsättet utmärks av en kritik av de epistemologiska utgångspunkter som vetenskapen baseras på. Castanedas obskurantism präglas, enligt Harris, av att han i beskrivningarna av yaquikulturen styrs av sina subjektiva erfarenheter och don Juans världsbild, som sist och slutligen sammanfaller. Exemplet som Harris ger handlar om schamanens förmåga att flyga. Detta är en social konsensus i don Juans förståelse av – och inom – den schamanska kulturen. När denna erfarenhet delas av Castaneda blir den en verklighet inom kunskapssystemet. Det vill säga, den förståelse som delas av minst två personer är lika verklig som en förklaring utifrån. Med andra ord kan verklighetsuppfattningarna ta sig oanade och till antalet oändliga uttryck om man utgår från att verklighetsuppfattningarna är sociala konstruktioner som alla är lika berättigade om man förstår dem inifrån. (Harris 1980 s. 315-341; Klausen 1984 s. 109-111)

Enligt Hans Peter Duerr förstår forskaren sin egen livsform först när han lämnat sin egen kontext. Som ett gott exempel fungerar omställningen från skrivbordsforskning till deltagande observation på fältet. I Castanedas fall var det inte så att han skulle ha fått ta del i en annan verklighet, utan han lärde känna den andra delen av verkligheten, den som antropologen måste erfara för att nå självkunskap. Initieringen var för Castaneda således inte en initiation i yaqui-indianernas värld utan i antropologens värld. (Duerr 1982 s. 114)

Duerr anser att målet för antropologen inte är att bli en schaman och initierad i traditionen, utan antropologen försöker, underförstått, att medvetandegöra sin egen livsform. Det vill säga att antropologen har samma mål som i det här fallet don Juan har. Duerr menar följaktligen att det inte finns två olika verkligheter. I ett extatiskt tillstånd eller under påverkan av olika droger ifrågasätter man inte verklighetskaraktären av sin upplevelse. Det man ifrågasätter är vardagserfarenheter och det som passerat i extasen. (Duerr 1982 s.115)

”Mellan världarna, ’på gärdsgården’ inser man nämligen att såväl de ’vetenskapstroende’ som de ’trolldomstroende’ har rätt och fel samtidigt: de ’magiska djuren’ talar inte som i sagorna men deras tal är heller inte en villa som psykiatrin skulle kunna förklara bort” (Duerr 1982 s. 119). Duerr uttrycker detta på ett poetiskt sätt när han skriver att det är själens ögon som ser det magiska. Enligt Duerr utvidgar sig individens gränser lätt och personer kan varsebli osynliga och onåbara ting som vanligtvis inte når våra ordinära ögon (Duerr 1982 s. 119).

En tolkning av något vi upplever som gör att vi med hjälp av reflektioner och jämförelser tillskriver detta något en viss betydelse lämnar alltid dörren öppen för möjligheten att eventuella andra tolkningar av det upplevda kan vara riktigare. Behovet att tolka är större och accentueras när vi inte vet betydelsen av en upplevelse. Enligt Duerr varseblev inte Castaneda först något i stil med en prärievarg som han sedan tolkande uppfattade som en *magisk* prärievarg. Han varseblir i stället en magisk prärievarg direkt. I Castanedas strävan efter att översätta en sådan varseblivning till ett kommunikabelt språk litade han – åtminstone till en början – på den kritiskt vetenskapliga metod han lärt sig

vid universitetet i stället för att lita primärt på sina egna erfarenheter. (Duerr 1982 s. 122)

Castanedas problem var hur han skulle relatera det som don Juan lärde ut så att framställningen skulle gå ihop med Castanedas egen vetenskapliga bakgrund. För att förstå don Juan måste han riskera att ifrågasätta allt som han ansett höra till sitt eget rationellt tänkande. (Silverman 1979 s. 5-7)

Det är ovanstående problematik som Castaneda skriver om i böckerna som handlar om mötena med don Juan. Castaneda framställer sig själv som ett barn som måste lära sig att se saker och ting som de i verkligheten – i don Juans verklighet – är. Castaneda leder i sina böcker läsaren in i en annorlunda verklighetsuppfattning. Detta är en världsåskådning som kraftigt bryter med den västerländska vetenskapliga verklighetssynen.

Inom New Age-kretsar och bland neoschamaner finns det personer som anser att Castanedas böcker skall läsas som autentiska skildringar.<sup>77</sup> Men det vanliga synsättet torde dock vara att Castaneda representerar den så kallade läseschamanismen. Det viktiga är inte det faktiska förloppet eller böckernas fakticitet, utan det viktiga är böckernas skildring av verkligheten, deras eggande och stimulerande beskrivningar av ett sätt att se på verkligheten. Kritiken av Castaneda har varit stark inom vetenskapliga sammanhang. Men enligt Noel (1976 s. 13) uppfattar, trots kritiken, de flesta recensenter<sup>78</sup> att Castanedas böcker: ”... do indeed *deserve* to be taken as works of profound and lasting significance.” Innehållet i böckerna har granskats och konstaterats innehålla delvis direkta plagiat från kända antropologiska verk och äldre folkbeskrivningar. Han kritiserar för att plocka in kända företeelser från andra områden i den kontext där Castaneda påstår sig ha

---

<sup>77</sup> Hans Peter Duerr sällar sig också till den skara av forskare som betvivlar autenticiteten beträffande erfarenheter från fältarbete i Castanedas texter (Duerr 1982 s. 118).

<sup>78</sup> Daniel C. Noel har samlat några av recensionerna och ett antal av de diskussioner som förts om Castanedas fyra första böcker i *Seeing Castaneda* från 1976.



utfört sitt antropologiska arbete.<sup>79</sup> Detta försvaras ibland med att don Juan, levde ett kringflackande liv och hämtade kunskap från många skilda kulturer (*Time Magazine* 1973 March 5 s. 32). I en kritisk genomgång av Castanedas böcker framkommer även kronologiska inkonsekvenser. Dateringsuppgifter av olika händelser stämmer inte överens i de olika böckerna. Detta tyder på ett slarvigt utfört fältarbete<sup>80</sup> eller rent av på ett hopdiktat sådant. Dessutom har ingen sett det fältmaterial som Castaneda samlat in. Enligt hans egna påståenden utförde han idoga fältanteckningar som ingen ännu haft tillgång till. Det saknas med andra ord belägg för att Castaneda de facto utfört fältarbete. Don Juan, den schamanska lärare som Castaneda bygger sina böcker kring är en person som enbart Castaneda har träffat. Ett annat stort problem med Castanedas beskrivningar är att de livsformer och föreställningar som de skildrar inte finns observerade bland detta folkslag – yaquiindianerna.<sup>81</sup> Ritualerna hör alltså inte hemma där Castaneda föreslår att de skall placeras (se till exempel Hammer 1997 s.113). Trots detta tas Castanedas böcker emot med en viss positiv respons i fackpressen och då lyfter kritikerna fram hans förmåga att skapa goda narrativer (se exempelvis *Time Magazine* 1973 March 5 s. 31; Spicer 1969 s. 322). En annan åsikt om Castanedas böcker poängterar att man skall läsa dem som en utmaning av de positivistiska idealen (se till exempel Robert Buckhout i Noel 1976 s. 40, 42-44). Paul Riesman (1972) uppfattar att Castaneda lyckas kritisera och visa prov på något nytt i stället för den inskränkta och fördomsfulla västerländska vetenskapen.

På basis av ovanstående kritik sällar jag mig till den skara av forskare som betvivlar att det är enbart en person som representerar den lära

---

<sup>79</sup> I en opublicerad avhandling pro gradu behandlas denna tematik (Karjala 1980).

<sup>80</sup> En omständighet som säkert ytterligare försvårat det egentliga eller påstådda fältarbetet är Castanedas utsägo att han skrev ned sina anteckningar på spanska och översatte dem till engelska på nätterna (Fort 1996 s. 98).

<sup>81</sup> Castaneda besvarar denna kritik med att don Juan var en person som hämtat intryck från många olika kulturer och fastän don Juan identifierade sig som Yaqui-indian så var hans speciella lära inte allmänt känd (se till exempel Castaneda *Resan till Ixtlan* inledningskapitlet).

som tillskrivs don Juan. Det påstådda fältarbetet och böckerna är ett skickligt gjort arbete som visar på Castanedas kunskap i antropologi. När detta kombineras med en god förmåga att författa i skönlitterär form resulterar detta i att Castanedas böcker fungerar som läseschamanism.<sup>82</sup> Den som kom att samla det intresse som Castaneda skapat – och som skapats omkring honom – samt ge det en praktiskt tillämpning är Michael Harner.

### 3.2 Michael Harner

Om det var Carlos Castaneda<sup>83</sup> och böckerna om mötena med don Juan som grundlade intresset för neoschamanismen i västerlandet, så var det Michael Harner som såg till att det fanns ett praktiskt tillvägagångssätt för utövande av en livssyn som man tidigare under en lång tid hade kunnat träffa på enbart i litterärt skildrade uttryck för en schamansk verklighetstolkning och sätt att leva på. Läseschamanism kompletteras i och med Harner med praktisk tillämpning. Michael Harner kan till och med anses vara grundare av den neoschamanska rörelsen, åtminstone är det hans metoder som praktiseras av flertalet neoschamaner i dag. Efter många perioder av antropologiskt fältarbete<sup>84</sup> bland schamaner började han lansera en form av nyschamanism

---

<sup>82</sup> Det finns dock författare inom New Age-kategorin som menar att det är fullt möjligt att praktisera den lära som don Juan introducerade för Castaneda. Se till exempel Lütge 1984. *Tensegrity* kallas det relativt nya kroppsorienterade rörelseschema som baserar sig på Castanedas beskrivningar (se till exempel <http://www.castaneda.com/>).

<sup>83</sup> Relationen mellan Castaneda och Harner kan sägas ha varit god. De rekommenderade varandras böcker och Harner har gått in i debatten om autenticiteten i Castanedas böcker med ett påstående där han gör gällande att vad de beskriver stämmer till 110% äkta (Drury 1996 s. 119). ”Harner had been on Castaneda’s dissertation committee. Perhaps because of that he told ... that the latter’s research was ’110 per cent valid,’ angrily defending...”. (Noel 1997 s. 92) Enligt de Mille var Castaneda och Harner vänner sedan 1963 och de Mille menar även att det finns många likheter i deras schamanismbeskrivningar som beror på medvetna lån trots att de inte uppger detta. (de Mille 1978 s. 114-117)

<sup>84</sup> Drury anser till och med att Harner är världens främsta expert på området schamanism (Drury 1996 s. 128).

som är anpassad för moderna stadsmänniskor.<sup>85</sup> Utbildningen<sup>86</sup> av moderna schamaner började i slutet av 1970-talet och 1979 grundade han *Center for Shamanic Studies*. Han var anställd som professor i antropologi fram till och med 1987 då han gav sin organisation namnet *Foundation for Shamanic Studies* och började arbeta med praktisk schamanism på heltid. I programförklaringen kan man läsa att vid sidan av undervisning i nyschamanska metoder strävar man här efter att bevara och återuppliva schamanism bland de folkslag där schamanism traditionellt funnits och är hotad. (<http://www.shamanism.org/research.html>; Vazeilles 2001 s. 370). I samband med terrorattacken mot USA den 11 september lät Harner ett brev cirkulera i vilket han hävdar att hans organisation hjälpt dem som lider såväl emotionellt och själsligt som fysiskt samt även de avlidnas andar. I brevet framkommer också att schamaner tidigare lidit på grund av majoritetsreligionernas förtryck. Orsaken till fanatism uppfattar han beror på att fanatikerna inte har egna andliga erfarenheter. Han anser att de är blinda i sin tro på grund av avsaknaden av förstahandskunskap. Harner avslutar brevet med att erbjuda sin organisations "forskningsprogram" som enligt honom leder till att alla individer kan erhålla bevis för förstahandserfarenheter av en icke-ordinär verklighet som är grundläggande i alla kulturer. Denna möjlighet erbjuder hans organisation inte enbart västerlänningar: "Outside of the West, The Foundation's Urgent Indigenous Assistance and Living Treasures of Shamanism programs help preserve and revive shamanism where it has been threatened, or even virtually eradicated, by political, theological, and other external forces". (Harner 2002 s. 27-28)

Information om verksamheten sprids för närvarande främst via Internet och medlemstidningen *Newsletter*. Flera av Harners elever har startat egna kurscenter för neoschamansk praktik. Sålunda har de harnerska

---

<sup>85</sup> Harners betydelse för den nyschamanism som praktiseras av det skandinaviska neoschamanska nätverket Yggdrasil är mycket viktig. Detta omnämns i flera nummer av deras egen tidskrift *Gimle* ( se till exempel nummer 7/1983 och 11/1986). Även i *Sejd-en vägledning i nordlig shamanism* 1988 s. 10, 12 poängteras Harners insats.

<sup>86</sup> En nyschaman som beskrivit kursverksamheten och de harnerska metoderna inifrån är Arthur Sørenssen (1990). En antropologs beskrivning av verksamheten kan läsas i Kehoe 2000 s. 81-87.

metoderna för tillämpande av schamanism utbredds även i Skandinavien.

Harner har mer än någon annan hjälpt till att lyfta fram shamanernas metoder från antropologiska specialister och gett dem en plats hos en större allmänhet. Han har gjort den shamanska upplevelsen mer tillgänglig för västerlänningar. Den metod han lär ut är en syntes anpassad för en västerländsk publik, utan att frånga shamanismens principer och han använder inga psykedelika. (Drury 1996 s. 128)

Harner har skapat en syntes av olika schamanska metoder från skilda håll i världen och denna syntes kallas för kärnschamanism, på engelska *core shamanism*. Den metod som hör ihop med kärnschamanismen lär han ut i boken *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing* som utkom 1980. I svensk översättning heter den *Shamanens väg – en vägledning till kraft och helande* och utkom 1983 på bokförlaget Korpen. Detta är en bok av ”gör det själv”-karaktär som även den fått sina uppföljare (Lindquist 1997 s. 3; Jakobsen 1999 s. 198). Enligt Noel är det i och med publiceringen av *The Way of the Shaman* 1980 och Harners kurser vid ungefär samma tid som det stora intresset för neoschamanismen tar vid och växer till en rörelse (Noel 1996 s. 5).

Jag återger i det följande kortfattat den nyschamanska ritual som Harner kallar för den första färden.<sup>87</sup> I mina fältstudier av den skandinaviska neoschamanismen deltog jag i en kurs i nyschamanism i vilken så gott som samma tillvägagångssätt presenterades av kursledaren och utfördes av kursdeltagarna.<sup>88</sup> Kursen hölls i centrala Stockholm sommaren 1995.

I den första färden skall man försöka gå in i en tunnel för att besöka underjorden. Det gäller för utövaren av denna elementära neoschaman-

---

<sup>87</sup> Den första färden åtföljs av flera mera avancerade tekniker och resor där deltagarna skall finna sina kraftdjur, återställa makt och så vidare.

<sup>88</sup> Kursledaren Mikael Hedlund nämnde också i ett telefonsamtal innan kursen startade att den skulle fungera som en introduktion i de harnerska metoderna. Fältdagboken om min deltagande observation finns arkiverad i Religionsvetenskapliga och folkloristiska institutionens arkiv. IF 1995/11 R

ska teknik att kunna visualisera en öppning i markytan som är känd från tidigare, till exempel ett grävlingsgryt, en brunn, ett kärr och så vidare. Tunnelfärden förbereds genom att man avstår från olika droger och alkohol under det närmaste dygnet före färden. I samband med avslappning och koncentration på uppgiften i ett mörklagt rum skall man lägga sig bekvämt på golvet. Därefter ber man en medhjälpare att slå på en trumma med en intensitet av cirka 210 slag per minut under cirka tio minuter. Kassetband med trumljud rekommenderas också. Efter cirka tio minuter skall medarbetaren slå fyra hårda slag på trumman för att markera tunnelfärdens avslutande varefter en halv minut av mycket hårt trummande skall uppfattas som ett ledsagande tillbaka upp ur tunneln. Resan är över med en ny markering som består av fyra hårda slag. Efteråt skall man redogöra för det som man sett i tunnelfärden. (Harner 1989 s. 52-53) Liknande ritualer finns återgivna i detalj i avhandlingar om den harnerska kärnschamanismen (se till exempel Lindquist 1997; Jakobsen 1999).

Ovanstående neoschamanska teknik och resa är den som praktiseras i samband med de flesta nybörjarkurser i nyschamanism. Det är Harner och senare hans lärjungar som introducerade denna metod i början och medlet av 80-talet på den amerikanska västkusten samt i Europa och några gånger i Sverige.<sup>89</sup> I *Shamanens väg* finns även andra tekniker beskrivna. Boken fungerar som en ABC- instruktionsbok, en lärobok i hur man skall gå tillväga för att lära sig nyschamanska metoder. Jag återkommer med en analys av *Shamanens väg*.

### 3.3 Antropologen Michael Harner

I motsats till Carlos Castaneda har Michael J. Harners liv inte omgärdats av rykten och legendomspunna historier. Harner har i kraft av sina antropologiska studier etablerat sig som en populär föredragshållare och kursledare. Dr. Michael J. Harner har en gedigen akademisk meritförteckning. Han har bland annat fungerat som professor vid Colum-

---

<sup>89</sup> Se till exempel Hoppál 1992 s. 200.

bia, Yale och vid *University of California*, Berkeley. Han har även undervisat vid *New School for Social Research* i New York (<http://www.shamanism.org/harnerbio.html>; Drury 1996 s. 128). Han föddes i Washington D.C. den 27 april 1929 och fick sin Ph. D.-grad vid *University of California*. Berkeley, 1963 med en opublicerad avhandling som heter *Machetes, Shotguns, and Society: An Inquiry into the Jivaro Indians*. I Harners *curriculum vitae* från 1977 (Harner 1977) framgår att han hållit föreläsningar i antropologi vid UCLA somrarna 1962-1964, 1971-1972 och 1975, det vill säga samtidigt som Carlos Castaneda från och till var inskriven vid universitet. Han är gift med Sandra Harner, Ph. D. vid Fordham University. Hennes ämne är klinisk psykologi. Under senare år har hon studerat förhållandet mellan schamanism och hälsa och fungerar som sin makes medarbetare i spridandet av neoschamanism.

Michael Harner har utfört antropologiskt fältarbete på många håll i världen. När han var yngre verkar han att ha varit speciellt intresserad av arkeologi (Harner 1977). De flesta studierna har han gjort i Sydamerika och dessa finns beskrivna i ett spännande introduktionskapitel till *Shamanens väg*.<sup>90</sup> I en biografi över Harner som finns på Internet framgår det att han förutom fältstudier i övre Amazonas även arbetat i västra Nordamerika, i det arktiska Kanada samt i Lappland (<http://www.shamanism.org/harnerbio.html>).<sup>91</sup> Sitt första fältarbete utförde han åren 1956 och 1957 i Ecuador bland jivaro-folket. Enligt Harners egen utsago var han enbart utomstående observatör vid detta tillfälle (Harner 1989 s. 28). Det var i Conibokulturen i Peru 1960-1961 som han initierades i schamanska metoder (Drury 1996 s. 128; Hammer 1997 s. 116; Harner 1989 s. 21). Förutom studier i schamanism bland jívaro- och conibofolken har han även studerat sioux-, salish-, pomo-, och wintun-schamanism (Drury 1996 s. 128). Harners studier koncentrerades till en början på bruket av hallucinogena växter och han prövade även flera av dem i samband med att han blev initierad i schamanism. De metoder som han använder för att lansera neoschamanism är

---

<sup>90</sup> Se Harner 1989 s. 21-40.

<sup>91</sup> Materialet finns utskrivet i författarens ägo.

dock drogfria.<sup>92</sup> Olav Hammer menar att det var i samband med de extraordinära upplevelserna bland jívaro<sup>93</sup> och conibofolket som Harner så småningom övergick från det vetenskapliga studiet av schamanism till praktiserande och undervisning av en egen form av schamanism (Hammer 1997 s. 116-117). Hammer har rätt i att Harner erfor extraordinära upplevelser bland såväl jívaro som conibo men jag noterar (se avsnitt 7.3.2.) att det var hos conibo som detta först skedde, nämligen år 1961. I samband med det första fältarbetet 1956-1957 bland jívaro finns inga uppgifter om att han skulle ha intagit hallucinogener, däremot nog när han återvände år 1964.

Harner har ett antal publikationer i vetenskapliga tidskrifter bland annat i *American Anthropologist* och *Natural History*. Hans intresseområden, förutom schamanism uppges vara: etnologi, kulturekologi och evolution. De böcker som han står som upphovsman för är *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls* 1973 samt *Hallucinogens and Shamanism* 1973 som han redigerat och skrivit tre artiklar i. *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing* 1980 och *Cannibal* från 1979 som han är medförfattare till (Se Hammer 2000) kan räknas till de böcker som har icke-vetenskaplig prägel. Han har även publicerat en artikel i *American Ethnologist* från 1977 vol. 4 s. 117-135 i vilken han diskuterar ekologiska skäl för aztekernas offerritualer. I *American Anthropologist* 1983 vol. 85 s. 403-406 kritiserar artikeln av Bernard R. Ortiz de Montellano för dels att överdriva antalet människoffer,

---

<sup>92</sup> Merete Jakobsen påpekar att såväl Castaneda som Harner med tiden klart distanserat sig från användandet av hallucinogener trots att den form av schamanism de studerat inbegripit drogbruk. Hon menar att de haft problem att rentvå sig från stämpeln som drogbrukare och att en orsak till revideringen i drogfrågan beror på de västerländska lagarna. (Jakobsen 1999 s. 161).

<sup>93</sup> Hammer kallar jívaro för Shuarfolket vilket kan kontrasteras mot Harners uppfattning i till exempel Harner 1962 s. 270; Harner 1973 s. 14 där han menar att jívaro använder *shuar* som beteckning för även övriga indianfolk. Marie Perruchon (1997 s. 357 skriver: ”*Shuar*, som betyder människa, tillhör tillsammans med tre närboende grupper i Ecuadors och Perus regnskog språkgruppen *jivaro*. I den äldre litteraturen kallas ofta alla medlemmar av språkfamiljen jívaros (eller jíbaros) oavsett gruppstillhörighet, men numera benämns grupperna oftast vid sina ’inhemska’ namn (*shuar*, *achuar*, *huambisa* och *aguaruna*, de två sistnämnda boende i Peru).”

dels för överdriven kulturmaterialistisk tolkning som går ut på att aztekerna behövde näring och därför utövade kannibalism. Den här kritiken tycker jag att är intressant med tanke på den utveckling som Harners livsbana genomgår.





## III En förändrad vetenskapssyn

### 4.1 Ett makrohistoriskt perspektiv

Avsikten här är att åskådliggöra den allmänna historiska och samhällsreliga bakgrund som jag anser vara viktig för religionsvetenskapens utveckling efter andra världskrigets slut. Även om jag skriver inom ramen för religionsvetenskap så inkluderar jag underförstått även andra discipliner inom vilka man i viss bemärkelse behandlar religion. Sådana discipliner är till exempel antropologi, arkeologi, etnologi, etnografi och folkloristik. Skälet till att jag vill teckna en allmän bakgrund och peka på generella faktorer som förändrat synen på vetenskapen efter andra världskriget är att jag uppfattar sätten att bedriva schamanismforskning på – och i förlängningen det nyvaknade intresset för schamanism – som intimt förknippade med vissa specifika historiska förändringar och förändrade vetenskapliga ideal och arbets sätt. En grupp av faktorer är skeenden man kan iaktta ur ett makrohistoriskt perspektiv. Världshistoriska förändringar påverkar självfallet även schamanismforskningen. Mitt antagande om denna relation presenterar jag i den tematiska analysdelen av avhandlingen. I det här kapitlet ger jag en summarisk framställning av vissa faktorer som inverkat på utvecklingen inom den moderna religionsvetenskapen och antropologin. Jag följer i stora drag Frank Whalings introduktion i *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion* 1995 s. 1-39. Jag väljer att referera Whaling både därför att jag vill hålla mig kort i ett ämne som lätt tenderar att bli för omfattande och därför att hans resonemang är klart och tydligt presenterat i ett verk som är väl känt i religionsvetenskapliga kretsar.

Enligt Whaling kan andra världskrigets slut markera en skiljelinje mellan äldre och nyare sätt att bedriva religionsvetenskap. Detta har enligt honom följande orsaker:

1. De europeiska kolonialmakternas dominans över de utomeuropeiska områdena minskar.<sup>94</sup> Därmed minskar även de europeiska missionärernas betydelse i övriga världen. Den kristna missionen läggs allt mer i händerna på afrikaner och asiater. Samtidigt revitaliseras de utomeuropeiska kulturerna. Islam får ett uppsving i samband med att oljeutvinningen ökar. Den hinduiska och buddhistiska renässansen börjar. Staten Israel grundas.

2. Studiet av livsåskådningar tar fart efter att marxismen i olika former vunnit framgång. Marxistiska studier av religion får ett visst inflytande.<sup>95</sup>

3. I samband med att de europeiska kolonialmakternas dominans minskar, uppstår självständiga stater. Relationen mellan nationalism och religion samt marxism och religion blir studieobjekt.

4. Moderniseringen och den ekonomiska utvecklingen där staten tar över hälsovård, skolgång, och så vidare leder enligt vissa forskare till sekularisering. Religion som institution och sekularisering blir viktiga forskningsteman. Studier över icke-västerländska samhällen som försöker att anpassa sig efter ett västerländskt mönster har gjort sambandet mellan ekonomi och religion till ett forskningstema.

5. Efter andra världskriget har naturvetenskaperna och teknologin gjort stora framsteg, vilket ledde till en kraftig betoning av empiri och positivism i motsats till det religiösa tänkandet. När man i mit-

---

<sup>94</sup> Jag antar att detta påstående avser direkt politisk administration. I många fall har de europeiska före detta kolonialstaterna fortsättningsvis en dominerande roll via främst multinationella företag som med sina ekonomiska strategier i många fall styr utvecklingen i före detta kolonier.

<sup>95</sup> En åskådlig sammanfattning av marxistisk teori och dess betydelse för kulturkritiken ges i Berger, Arthur A. *Kulturstudier. Nyckelbegrepp för nybörjare*. 1995 s. 46-68.

ten av 1970-talet insåg att tillämpningen av naturvetenskapen inte utan vidare löste problem, utan i vissa fall till och med har skapat flera problem, för mänskligheten, kom en motreaktion. Man inser att naturvetenskapen inte ger svar på de frågor om livet och döden som religionen vanligen handskas med. Detta leder till en diskussion om relationen mellan vetenskap och religion. Med vilka metoder kan man studera religion, och är vetenskapen i sig en sekulär religion hör till de frågor som blir aktuella.

6. Den snabba industrialiseringen har lett till urbanisering som också är snabb. Religiös förändring i samband med mobilitet har blivit ett tema för speciellt religionssociologer.

7. En sjunde faktor är de ekologiska katastrofer som människans dominans över naturen lett till. Religion och ekologi, speciellt med tanke på utsatta folkslag i periferin av de stora världsreligionerna, representerar ett samband som fått många religionsvetenskapare att engagera sig.

8. Förutom urbanisering har det även skett en explosionsartad ökning av migration och informationsutbyte. Frivilliga och ofrivilliga befolkningsflyttningar har gjort att religioner inte mera är geografiskt isolerade. Islam, hinduism, buddhism och sikhism har blivit naturliga inslag även i många europeiska storstäder. Likaså har det västerländska intresset för religioner med indiskt ursprung tagit sig uttryck i ett andligt sökande som brukar betecknas med paraplybegreppet *New Age*.<sup>96</sup> Informationsflödet och de snabba kommunikationerna gör det lättare för envar att bekanta sig med främmande kulturer och religioner.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Egentligen föredrar jag hellre beteckningen *Nya religiösa rörelser* eller engelskans *NRM:s* (förkortning av *New Religious Movements*) beroende på att dessa anses präglade av den specifika indiska bakgrunden.

<sup>97</sup> Jag vill här tillägga att denna möjlighet gäller de långt industrialiserade länderna, den största delen av världens befolkning står utanför dessa. Mitt tillägg kan förstås som en kritik av uppfattningen att vi lever i en global by. Att vissa multinationella företags produkter kan köpas nästan överallt i världen betyder inte betyda att människorna i för västerlänningar avlägsna trakter upplever en gemenskap med den västerländska kulturen, och vice versa.

9. Trots ökad interaktion har världen indelats i olika kulturella och religiösa block efter andra världskriget. Den västerländska kulturen med Europa och USA i spetsen präglas allt mera av att kyrka och stat åtskiljs – i Europa har den traditionen redan en lång historia medan situationen i USA är något annorlunda. Det marxistiska blocket har blivit mindre efter Sovjetunionens sammanfall. I de marxistiska länderna har man försökt att kontrollera religionsutövningen från statligt håll. För det västerländska blocket har islaminflytandet i flera avseenden ersatt den hotbild som det marxistiska blocket tidigare utgjorde. Friktioner mellan fundamentalister och liberaler och andra olägenheter som ibland förknippas med religionen islam gör att den islamska världen har uppfattats som instabil. I Indien har hinduismen revitaliserats och används inte sällan i politiska syften, även om Indien till sin författning är en sekulär stat. Israel med dess betydelse för judarna, både symboliskt och konkret, kan ses som ett block. Whaling räknar också med ett buddhistiskt block i Sydostasien där buddhismen har starkt inflytande. Kina, Japan, Taiwan, Hong Kong, Singapore och Sydkorea utgör med sina ekonomiska resurser och inslag av konfucianskt tänkande ännu ett block. På södra halvklotet finns ett antal områden: Afrika söder om Sahara, Latinamerika samt Stillahavs-övärlden som delvis har egna förkristna religioner som bas för sina oberoende kyrkor.

10. Den tionde faktorn som Whaling noterar är känslan<sup>98</sup> av att leva i en global värld. Denna globala känsla ser han som ett resultat av de ovanstående nio faktorerna. De snabba förändringarna både i miljö, kommunikation och kunskap om andra delar av världen skapar en grund även för global dialog om religionernas roll. I samma mån som det krävs en global dialog om hur man kan förhindra ekologiska katastrofer, om utjämnande av inkomstklyftor mellan nord och syd, och så vidare, har många religiösa ledare insett vikten av en global dialog för skapandet av en gemensam bättre värld. (Whaling 1995 s. 1-10)

---

<sup>98</sup> Angående denna känsla, antar jag att den inte gäller för en stor del av världens befolkning (jämför föregående fotnot). Frågan är om denna känsla är så allmän som Whaling antar. För forskare kanske den är allmän tack vare ökade möjligheter till interaktion med områden som tidigare ansågs svårtillgängliga.

## 4.2 Specifika förändringar inom religionsvetenskapen

Efter att i föregående avsnitt ha presenterat de generella faktorer och historiska förändringar som, enligt Whaling, utgör bakgrunden till attitydomställningarna på många håll vill jag nu fokusera på vissa mer detaljerade variationer mellan den förkrigstida och den efterkrigstida religionsvetenskapen. Jag följer även här Frank Whalings presentation om inte annat anges.

Enligt Whaling är det mest typiska för religionsvetenskapliga studier efter andra världskriget att de arbetar med en mångfald av infallsvinklar. Dessa har ökat i takt med en liknande explosionsartad ökning av både forskare och data angående religioner. Samtidigt sker en specialisering inom ett större antal studieområden. Bland annat bidrar samhällsvetenskaperna och humanvetenskaperna nu i högre grad med teorier och metoder vid studiet av religion än under förkrigstiden.

De allt snabbare kommunikationerna har gjort att forskarna i högre grad kunnat bekanta sig med studieobjektet på nära håll samtidigt som tillgängliga uppgifter om religionerna ökat lavinartat. Kommunikationsmöjligheterna har således lett till en koncentration av studierna på nulevande religioner. I flera av de samhällsvetenskapliga undersökningarna av religion har man sysslat med kvantitativa data och statistik. Därmed inställer sig frågan huruvida religionen är mätbar och vilka slag av data en dator kan behandla.

Inom den moderna religionsvetenskapen har man även starkt ifrågasatt att det förkrigstida västerländska perspektivet dominerat inom religionsvetenskapen. Vad betyder det för ämnets trovärdighet att religioner utanför västerlandet studerats på ett kristendomscentrerat sätt? Religionsvetenskap efter andra världskriget har även präglats av ett större medvetande om den betydelse sekulära religioner och dialogen mellan religioner haft för ämnet. Som exempel kan nämnas marxistiska studier av religion, sökande efter religionens rötter i termer av social konflikt, projektion och så vidare. Hur inverkar marxism, sekulär humanism, civil religion och nationalism på studiet av religion?

Vilken är ideologiernas betydelse? Hur påverkas tolkningar av nutida religiösa uttryck av den ökade mellan-religiösa dialogen?

Diskussionen gällande vilken status religionernas sanningspåståenden (*status of truth claims*) skall tillskrivas har intensifierats. Vad menar man med sanning (*truth claim*) i det här sammanhanget? På vilket sätt skall vi tolka begreppet och på vilken nivå kan vi använda begreppet sanning? Är det fråga om metodologi eller ontologi? Fenomenologer som van der Leeuw<sup>99</sup> kritiserade den tidigare religionsvetenskapen för att ha förbisett själva religionen i studiet. Den nya fenomenologin kritiserade även den kristna teologin för att undervärdera andras religioner. Genom metoden ”att sätta övertygelsen inom parentes” och genom att leva med ”den Andre” på ett empatiskt och sympatiskt sätt skulle man kunna undvika teologiska värdeomdömen, hävdade man. Denna typ av fenomenologi har även stött på kritik. Motståndarna till den här förståelsen av fenomenologin menar att man inte kan särskilja den specifikt religiösa faktor som skulle rättfärdiga ett studium av religion vid sidan av teologi och samhällsvetenskaperna. Hursomhelst kvarstår fenomenologins viktigaste ideal: försöken att undvika värdeomdömen och att satsa på förståelse och icke -värdeladdade jämförelser. Inom modern religionsvetenskap och speciellt inom fenomenologin har man blivit medveten om att metodologiska argument som är baserade på, och fungerar i en västerländsk kontext, inte är universellt gångbara.

Förhållandet mellan teologi inom ramen för kristendomsstudier och religionsvetenskap har varit ett av efterkrigstidens viktiga diskussionsämnen. Teologi arbetar, i motsats till religionsvetenskap, inom en viss religiös tradition och teologiska studier fokuseras på hur man inom en trostradition och praxis uppfattar det transcendentas natur. Men det finns också andra synsätt och teologi och religionsvetenskap uppfattas idag oftast inte som varandras rivaler. Inom teologin har man under

---

<sup>99</sup> Jag konstaterar att van der Leeuw var verksam även under mellankrigstiden men att hans vetenskapliga rön fick genomslagskraft främst efter andra världskrigets slut på grund av det avbrott som krigsåren medförde för diskussionen inom religionsvetenskapen.

de senaste åren strävat efter en universell teologi med utgångspunkt i de globala kriserna. Enligt förespråkare för den globala teologin kan människornas gemensamma behov föra de olika teologierna närmare varandra.

Religionsdefinitionerna har också ökat efter andra världskriget. Det har visat sig vara omöjligt att enas om en enda allmängiltig religionsdefinition. Whaling menar att ämnet religionsvetenskap eventuellt skulle ha fått en starkare position ifall man nått en överenskommelse om vilken datamängd som ingår i en allmän världsomfattande religionsdefinition. Strävandet efter exaktare definitioner har fortsatt och ingår som en del av en bred diskussion om metod och teori.

I modern religionsvetenskap har det även skett en intresseförskjutning. Förkrigstidens intresse för antiken, arkaiska religioner, de skriftlösa folkens religioner och världsreligionernas klassiska form har fått ge vika för mera ingående studier i nulevande religioner. Överlag kan vi dock säga att studierna har ökat, även på de områden som var mera typiska före år 1945. Det finns flera skäl till detta. Ett av skälen, enligt Whaling, är att den klassiska antropologin har mist sin stora betydelse när det gäller teoribildningen för studier i nulevande religioner. Med klassisk antropologi menar Whaling här den period som präglas av bland andra James G. Frazer och Edward B. Tylor. Whaling (1995 s. 22-23) skriver: "During the classical period, the data of the primal religions provided the jumping-off point for some of the early formative theories of religion. With the exception of the work of Lévi-Strauss, anthropology is now less significant in theory-formation."

En annan orsak är att sociologin fått större betydelse för religionsstudier. I modern sociologi fokuserar man på samtida religion och förändring. Även de nya nationerna som uppstod efter andra världskriget har återupptäckt sina egna religiösa arv. Av olika orsaker har västerlandets intresse för nutida och även klassiska former av världsreligioner ökat. Immigrationen till väst, konverteringen till österländska religioner, islams nya betydelse för världsläget, stormakten USA:s möten med Sydostasien och Mellanöstern i diverse krigsoperationer samt



efterdyningarna av det brittiska imperiets sönderfall och nya religiösa rörelers frammarsch i väst leder till en forskningsinsats som allt mera koncentreras på de stora religionernas nutida form men även på deras klassiska skepnad. Den situation som rådde före andra världskriget med en relativ stabilitet i fråga om religiös förändring existerar inte längre. Japan har med ett stort antal nya religiösa rörelser, många nya afrikanska kyrkor har bildats och sekternas antal i väst har ökat. Allt detta gör att studier av samtida religion och förändring är i fokus för modern religionsvetenskap. Whaling påstår även att det faktum att forskare oroar sig för den västerländska religionen och kulturen, med dess materialism och försvagade ställning för kristendomen, ytterligare har förstärkt religionsvetares intresse för den inverkan som samtida österländsk kultur medför. Historiska studier av religioner relateras idag allt oftare till samtida skeenden. Efter andra världskriget har även religionsvetenskapens roll ökat beroende på att religionsundervisningen<sup>100</sup> i högre grad inriktats på främmande religioner. (Whaling 1995 s. 11–39)

Vi kan alltså se att den dominerande trenden inom religionsvetenskapen är att antalet infallsvinklar markant har ökat efter andra världskriget. Kritiken av det positivistiska vetenskapsidealet i vilket idén om en självständig vetenskaplig självförståelse varit rådande har också ökat. Detta har i viss mån lett till en relativisering av vetenskapssynen. Men även förståelsen av att synen på vetenskap skiljer sig i olika kulturer har lett till relativisering inom forskningen. ”Forskarna ser också sina egna perspektiv på forskning, *sina paradigm*, som *kontextbundna och beroende av sociala och kulturella värderingar*.” (Bärmark 1984 s. 19) Det är viktigt att notera att antropologer som anställdes av kolonialmakterna i administrativt syfte direkt efter andra världskriget för det mesta ställde krav på att antropologens egna studier skulle få vara objektiva och tjäna ett vetenskapligt syfte. Forskningen skulle få vara värdefri. Detta antropologiska ideal kom under 1960-talet att ifrågasättas och istället krävdes socialt och moraliskt engagemang till förmån för de kolonialisierade. Objektivitetsidealet började ifrågasättas

---

<sup>100</sup>Religionsundervisningen har på många håll blivit lösgjord från den bestämde konfessionen. Ett exempel är religionsundervisningen i Sverige.

och en splittring inom antropologin blev tydlig. Skulle antropologen vara en aktivist eller passiv iakttagare? (Voget 1975 s. 585-588)

Antropologen Jonathan Friedman konstaterar att det sena 1900-talet präglas av en tydlig positionsförändring bland antropologerna som går från evolutionism till primitivism, från materialism till kulturalism och från kollektivism till individualism (Friedman 1994 s. 54-55). "If the late 1950s and 1960s were characterized by the development of a dominant cultural materialism, a 'new archaeology,' a Marxist anthropology, a development anthropology, today's emergent themes are culture as text, culture and identity, ideologies, culture and history, etc., all pervaded by a relativistic or even primitivistic standpoint." Friedman anser även att det inte är enbart antropologins fokus som flyttats. I takt med att tilltron har minskat till framstegssamhället har även nya rörelser uppkommit som betonar etnicitet, religionens återkomst och fjärde världens problem i ett kulturpolitiskt sammanhang. "The focus has shifted from class to ethnicity, from class to culture, from rationality to the need for religion." Vi har alltså att göra med uppkomsten av en ny primitivism, ett nyvaknat intresse för sökandet efter de kulturella rötterna och en ny fascination för det exotiska. (Friedman 1994 s. 78-79)

I *Snapping* skriver Conway & Siegelman att genomsnittsammerikanen redan i början av 1960-talet, i takt med att fritiden ökade och hon eller han fick mera pengar att röra sig med, de psykedeliska drogerna blev vanligare och det österländska tänkandet återupptäcktes, inledde sökandet efter det som ansågs vara en obrukad potential hos människan. Att upptäcka oanade sidor i människans tankeförmåga, att förstå sig på känslor och uttrycka dem, att ta vara på sin föreställningsförmåga och uttrycksförmåga blev vanligare (1978 s. 19). Conway och Siegelman ser strömningarna i det amerikanska samhället under 1960-talet som en revolt mot 1950-talets framstegstilltro. Kritiken under 1960-talet har enligt Conway & Siegelman sin grund i följande: "awareness of the empty rewards of most jobs and careers, the confining traditions of marriage and family relationships, worn-out social stereotypes and sex roles, the dangers of nuclear war, the threats of environmental

pollution and dwindling energy resources, and the moral bankruptcy of our political institutions” (Conway & Siegelman 1978 s. 59).

Hur dessa förändringar inverkat på schamanismforskningen och växelverkat med det allmänna intresset för neoschamanism återkommer jag till i analysdelen av avhandlingen. I följande avsnitt behandlas en av de många yttringar som mångfaldigandet av perspektiven lett till: postmodernismen.

## 5 Det postmoderna scenariot

### 5.1 Den postmoderna problematiken

Uppgiften i det här avsnittet är att spegla några av de tankegångar som rör sig i det moderna – eller enligt flera forskare – det postmoderna västerländska samhället för att eventuellt kunna belysa var neo-schamanismen har sin ”ideologiska hemvist”. Med ideologisk hemvist menar jag här teoribildningar, samhällskritik, vetenskapliga ideal, värderingar, och annat som påverkat såväl författarna av den schamanotropologiska litteraturen som dess avnämare. Daniel C. Noel anser att schamanotropologin kan ses som en paralleldiskurs till den postmoderna nya etnografien (Noel 1996 s. 6). Följande citat visar även på ett skäl att diskutera tankar om vad det postmoderna förhållningssättet medför för relationen mellan schamanotropologi, nyschamanism och vetenskap:

It is well known that 'shamanism' has been in vogue for more than three decades in the West. It is also well known that this vogue emerged from the counter-culture movement started in the late nineteen-sixties in California, in close interaction with the drug culture, which is a peculiar expression of it. It developed alongside postmodernism and its inherent New Age manifestations. Initially limited to small intellectual and artistic circles, it has gradually spread through mainstream society and even gained ground among scholars, the scientific relevance of whose work becomes thereby highly questionable insofar as basic epistemological principals are not respected. This could not but have an effect on specialised studies. (Hamayon 2001 s. 1)

Mina tankar söker sig då automatiskt till diskussionen om postmodernism kontra modernism. Associationen till denna debatt – ett menings-

utbyte som knappast kan sägas vara ett koncist sådant – kan verka långsökt och till en början omotiverad. Sådan kritik kan eventuellt vara befogad och kommer troligtvis från den vida krets av forskare som anser att diskussionen om postmodernismen inte är meningsfull. De här kritikerna anser att substansen i det postmoderna är ifrågasatt, och de menar att postmodernisternas syn på kultur, vetenskap och historia lider av trovärdighetsproblem och att teoretikerna i all sin diversitet och ibland även alltför höga problematiseringsnivå förverkat möjligheterna till förståelse och kommunikation med forskare utanför den postmoderna diskursen. Kritikerna av den postmodernistiska terminologin – som i hög grad konstruerats i syfte att förstå samtiden – hänvisar också till det faktum att de flesta forskare som använder terminologin är franskspråkiga<sup>101</sup> och att de därmed skulle vara svårförståeliga (Kivisto 1998 s. 372). Jag sällar mig också till den skara vetenskapsutövare som anser att postmodern teoribildning är svårbegriplig och luddig. Enligt min mening beror detta främst på de många olika förståelser som termen postmodernism förknippas med. Det vore därför egentligen skäl att alltid använda pluralformen postmodernism*er* – och för all del även modernism*er* – på grund av den förvirring och mångtydighet med vilken termerna behandlas. Att det franska språket skulle vara orsaken till konfusionen skriver jag inte under. Enligt min mening ligger förståelseproblemet i att termen postmodernism blivit ett modeord som används i alla möjliga sammanhang och med många olika betydelser. Definitionerna är alltså otaliga och varierar beroende på sammanhang. Trots detta ifrågasättande av termen postmodern och dess begriplighet anser jag att postmoderna tankegångar och idéer, hur olikartade de än må vara, har haft inflytande, förändrat och förändrar forskningen om schamanism och därmed även synen på neoschamanismens innehåll. Detta antagande leder till att jag ser mig nödgad till en presentation av relationen mellan några av de idéer som brukar kallas postmoderna och neoschamanismen.

Jag ger mig dock inte i kast med att utröna huruvida vi faktiskt lever i ett postmodernt, – alternativt: senmodernt, postindustriellt samhälle

---

<sup>101</sup> De mest kända postmoderna teoretikerna är Jean Baudrillard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan och Jean-François Lyotard.

eller mediasamhälle eller ej.<sup>102</sup> Jag ämnar inte heller närmare diskutera den allmänna åsikten att dagens västerländska samhälle befinner sig i ett övergångsstadium mellan modernism och postmodernism. Postmodern konst, litteratur och arkitektur samt debatten om hur dessa tar sig uttryck behandlar jag heller inte. En sådan diskussion blir helt enkelt för omfångsrik och faller därtill utanför ramarna för detta arbete. Jag kan helt sonika konstatera att det stora tvistefröet, det vill säga debatten om vi lever i ett modernt eller i ett postmodernt samhälle, i mångt och mycket beror på förståelsen av terminologin vid sidan av olika sätt att betrakta världen. Hur definierar de enskilda forskarna termerna? Vad finner de i sin omvärld som kännetecknar ”det moderna” – eller för vissa vetenskapare ”det postmoderna”? Vilka företeelser och idéer ute i samhället och i deras sätt att tolka verkligheten markerar en eventuell skillnad mellan ”modernism” och ”postmodernism”?

Samtidsforskningens problematiska natur kommer oundvikligen till uttryck i forskarens oförmåga att kunna lösgöra sig från sin egen historiska kontext – det vill säga samtiden – och betrakta den med distans. Insikten om det omöjliga projektet att ställa sig som en oberoende observatör har i vissa fall lösts med att i stället starkt positionera sig själv i kontexten. Distanstagandet är inte längre något ideal, utan i stället betonas möjligheterna med den subjektiva erfarenheten. Den egna subjektiviteten blir då ett medel som styr såväl val av teorier som val av representativa fakta. Jag anser det sålunda vara mycket svårt att påstå något generaliserbart om trender i dagens värld. Mitt antagande har flera orsaker men beror eventuellt mest på att när man talar om postmodernism så beskriver man kanske inte det samhälle som vi lever i för ögonblicket, utan det kan gott och väl hända att man är med och skapar det lika mycket som man beskriver den faktiska situationen. Med andra ord inbegriper termen postmodernism inte enbart existerande synsätt utan även synsätt inom modernismen som söker ett ideal<sup>103</sup> bortom modernismen – det vill säga postmodernism? För att

---

<sup>102</sup> Enligt Arthur A. Berger (Berger 1999 s. 35) finns det även forskare som anser att vi lever i en era som kunde kallas för postpostmodernism.

<sup>103</sup> Enligt flera forskare, bland andra Paul Heelas och Olav Hammer, kan detta ideal även sökas i det förmoderna samhället (Heelas 1998 s.1; Hammer 1997 s. 304).

ytterligare problematisera diskussionen kan man ännu, enligt Ralf Wadenström, säga att även det moderna anses definieras av det postmoderna.

Det postmoderna bestäms av det moderna, men det moderna bestäms numera även av det postmoderna. Detta gäller speciellt områden som tidigare saknat en "modern" stil eller epok. Genom det postmoderna har det moderna fått nya bestämmelser. (Wadenström R 1998 s. 83)

Postmoderna tänkare kritiserar även vanligen många aspekter av det moderna västerländska samhället. En av de mest slående signalerna inom det postmoderna tänkandet – och ett för den här avhandlingen centralt tema – är påståendet att den västerländska vetenskapliga objektiviteten som man tagit som given nu inte mera är självklar. En annan vanlig uppfattning om postmodernismen tillskriver denna påståendet att "de stora berättelserna" är döda. Detta är ett påpekande som jag finner intressant och därmed ägnar jag mera utrymme åt det i avhandlingen.

Postmodernity is a style of thought which is suspicious of classical notions of truth, reason, identity and objectivity, suspicious of the idea of universal progress or emancipation, of single frameworks, grand narratives or ultimate grounds of explanation. (Eagleton 1996 s. vii)

Hur har dessa tankegångar inverkat på förutsättningarna för uppkomsten av neoschamanism? På vilka sätt kan diskussionen om modernism/postmodernism sammankopplas med neoschamanska idéer? Blickfång i detta avsnitt utgör relationen mellan den postmoderna kritiken av modernismen och neoschamanism. Jag vill i det följande diskutera några av de kännetecken som forskare förknippat med postmodernismen och mitt syfte är att utifrån det beskriva en möjlig bakgrund för schamantropologin. Min uppgift är att applicera en del av innehållet i de postmoderna tankegångarna på den kontext i vilken forskning om schamanism och den neoschamanska litteraturen eventuellt möts. På så vis vill jag belysa idéer och samhällsförändringar vilka delvis möjliggjort såväl tillkomsten av neoschamansk litteratur som skapandet av den miljö i vilken dessa böcker läses och i viss mån

fått betydelse för läsarnas liv. Jag menar härmed att en diskussion om postmodernismens influenser på vetenskapen och samhället i stort aktualiserar och belyser idéer som råder i en kultur och tidsanda där fenomen som neoschamanism får utrymme i så väl föreställningar som praktik. Det är sålunda enligt min uppfattning ingen slump att neoschamanismen och debatten om ”det postmodernistiska” är ungefär jämgamla. De är samma andas barn. Vattentäta skott mellan tankegods och strävanden som leder till uppkomsten av neoschamanism och postmodern teoribildning anser jag vara nästintill omöjliga att finna. En sådan bevisföring skulle i så fall vara en slags bekännelse uttryckt i form av: jag, Castaneda har läst postmodern teori och inser nu att jag skall bygga upp nyschamanism på grund av att den postmoderna kritiken av det moderna samhället övertygat mig. För min egen del anser jag att man kan lyfta fram idélikheterna och på så sätt få ett sammanhang som eventuellt kan skapa en förståelse för den miljö där schamanotropologisk litteratur föds.

För att förtydliga mitt antagande krävs en kort diskussion kring vissa centrala termer och begrepp. Jag vill här kraftigt betona och uppmärksamma läsaren på att problematiken rörande översättningar av de centrala termerna i diskussionerna om modernism och postmodernism är omfattande och att jag i det här arbetet inte desto noggrannare definierar skillnader mellan ”modern”, ”modernitet”, ”det moderna”, ”den moderna tiden”, ”modernism” (eller motsvarande termer med förleden post,-) utan jag hoppas att läsaren på basis av min text skall kunna bilda sig en egen uppfattning om hur jag har förstått fenomenet som helhet och termernas inbördes förhållande och grammatikaliska uppbyggnad.<sup>104</sup>

Jag börjar med att kort återge några uppfattningar om vad modernismen innebär, innan jag i följande delavsnitt försöker mig på en diskus-

---

<sup>104</sup> För belysning angående denna problematik rekommenderar jag Ralf Wadenströms *Stora och små europeiska historier: en avhandling om vårt postmoderna Europa* 1998 s. 96-103 samt *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*. 1999 (1997) av Sven-Eric Liedman. Se även Allan Megills (1989 s. 129-151) artikel What Does the Term Postmodern Mean? för en diskussion om terminologiproblematiken.



sion om olika tolkningar av postmodernismens innebörd. Efter dessa korta introduktioner följer tillämpningen på det neoschamanska fenomenet. Denna uppläggnings har jag stannat för därför att de flesta forskare menar att hela diskussionen om postmodernism är beroende och styrs av förståelsen av modernism. Postmodernism kan alltså inte förstås utan kunskap om vad termen modernism betyder. (se till exempel: Anttonen 1993 s. 19; Berger 1999 s. 35-36) Dessutom är postmodernismen i mångt och mycket en kritik av modernismen.

## 5.2 Modernismen

Början på den era som allmänt betraktas som ”den moderna tiden” sammanfaller med upplysningstiden. Den franska revolutionen år 1789 är en händelse som många historiker relaterar till i den här kontexten. Den strömning i det västerländska samhället som i allmänhet anses utgöra bas för ”det moderna” är alltså de ideal som förknippas med upplysningen och upplysningstiden som i stort sammanfaller med 1700-talet. Incitamentet till den moderna tiden uppges ofta vara den tid i Europas historia som karakteriseras av övergången från medeltid och feodalism till industrisamhälle och penninghushållning. I och med övergången från agrarsamhälle till industrisamhälle och från självhushållning och byteshandel till penningekonomi gav den cykliska tidsuppfattningen vika för den lineära tidsuppfattningen som karakteriseras av framtidsorientering.<sup>105</sup> Kännetecknen för den moderna tiden anses ofta vara differentiering inom den sociala sfären och rationalisering inom det ekonomiskt-industriella området. De tankegångar som åtföljde dessa förändringar brukar kallas för moderna. Det vill bland annat säga att synen på människan förändras. En kollektivt definierad människosyn enligt vilken människan har en given och traditionsbunden livsuppgift lämnas och tänkesättet att varje enskild individ<sup>106</sup> har

---

<sup>105</sup> Detta är givetvis en grov förenkling. Den cykliska tidsuppfattningen lever kvar i exempelvis kalendariska riter.

<sup>106</sup> För en introduktion till diskussionen om identitetssynen och sambanden med modernitet och postmodernitet rekommenderar jag Gunnar Alsmark 1997 s. 13-16.

specifika värden och en specifik framtid börjar göra sig gällande. Familjens fundamentala betydelse gick tillbaka, medan större enheter som till exempel staten blir viktiga. (Jansson 1998 s. 12) I motsats till det traditionella samhället med dess komponenter religion, magi och kontinuitet, anses sålunda det moderna samhället utmärkas av innovationer, nymodigheter, dynamik och rationalitet. Källan till denna förändring är tron på förnuftet som kunskapsbas. (Best & Kellner 1991 s. 2) Den moderna tidens käpphäst – upplysningsprojektet – inbegriper tanken att ett mera rationellt tänkande leder till en mera humanistiskt orienterad värld. Utvecklingsoptimismen består av en stark tilltro till ständiga framsteg inte minst på vetenskapens områden och kan förstås som en av de ”stora Berättelserna” eller ”Narrativerna”.<sup>107</sup>

Som ett led i utvecklingsoptimismen och som en av de stora berättelserna räknas vanligtvis ”det cartesianska projektet”. Detta kan summariskt åskådliggöras med tankegången att det i den moderna världen finns en entydig gemensam sanning och att inga alternativa förklaringsmodeller kan fungera. Enligt detta synsätt är det möjligt att få fram säker kunskap och, som Martin Holmberg skriver, uttrycker denna grundläggande västerländska tankegång ett försanthållande som består av ”antingen eller...”(Holmberg 1998 s. 244). Filosofen René Descartes (1596-1650) anses, som bekant, vara förgrundsfigur för den moderna teoribildningen som utvecklades via upplysningen och senare av bland andra Auguste Comte, Karl Marx och Max Weber. Den moderna teoribildningen som varit – och i hög grad fortfarande är – rådande i västerlandet utmärks av sökandet efter en säker kunskapsbas, universella teorier, oemotsägliga sanningar och rationellt tänkande. Det är detta moderna paradigm som ifrågasatts av postmoderna tänkare. (Best & Kellner 1991 s. 4)

Vid sidan av tron på ständiga framsteg och på den rationella vetenskapen räknas också andra ”stora berättelser” till modernismens tidevarv. Dessa är bland andra kristendomen som trots sina för-moderna rötter ofta presenteras som ett modernt projekt. Anledningarna till detta är

---

<sup>107</sup> I en bokrecension i Hufvudstadsbladet den 20.7. 1999 kallar Ralf Wadenström de stora Berättelserna även för metaberättelser.

dels att kristendomen gör anspråk på att gälla för alla människor, dels att den anser sig stå för den ”allena rådande sanningen”. Dessutom har kristendomen genom missionsverksamhet bidragit till att likrikta människor från olika kulturer. Socialismen tillsammans med andra politiska ideologier räknas också till dessa ”stora berättelser” inom vilka man strävar efter övergripande gemensamma mål. (Hammer 1997 s. 303)

Sven-Eric Liedman poängterar att ett stort problem som genomsyrar diskussionen om det modernas framsteg eller misslyckande är, att man i debatten talar förbi varandra på grund av att forskarna inte tydliggjort om de betraktar teknisk, vetenskaplig och ekonomisk utveckling skilt från konstnärlig, religiös och etisk utveckling. Liedman menar att det går att urskilja en hård och en mjuk upplysning. Den hårda utvecklingen kallar han för basal och ”... den kan bestämmas i termer av mer och mindre, effektivare eller ineffektivare, mer eller mindre avancerad.” Moderniteten visar, enligt Liedman, även på ”... en variabel utveckling när det gäller politiska, rättsliga, etiska, religiösa och estetiska förhållanden.” Den variabla utvecklingen kan inte bestämmas enligt kvantitativa mått, utan kan tolkas på olika sätt. Det finns dock samband mellan basal-, och variabelutveckling men man skall enligt Liedman inte i första hand skall tolka dessa samband som kausala. (Liedman 1999 s. 40)

Enligt min mening kan studier av religiös förändring, fundamentalism och nya religiösa rörelser vinna mycket på att ta fasta på människans uppfattning om hur den så kallade hårda utvecklingen interagerar med den så kallade mjuka utvecklingen. På vad reagerar människan? Hur agerar hon?

### 5.3 Postmodernismen

Enligt Peter Kivisto kan man skönja åtminstone ett gemensamt mönster i de postmoderna teorierna. Detta mönster består av övertygelsen om att de stora berättelserna – eller på engelska *the Grand Narratives*

– skulle vara intellektuellt uttömda och förbrukade och borde ersättas av något nytt.<sup>108</sup> De stora narrativa är enligt postmodernisterna tveklaktiga i och med att de är utslag för logocentrism, med andra ord utmärks de av former för tänkande som hänvisar enskilda sanningspåståenden till universellt sanningsenliga påståenden. I den mest extrema formen av postmodern teoribildning krävs då ett totalt förkastande av hela den västerländska filosofiska traditionen. Därmed blir postmodernismen i dessa fall en extrem variant av relativism. Kritiker av denna sorts postmodernism hävdar att den utmynnar i nihilism, att den skapar en känsla av meningsförlust och underminerar tron på förmågan att översätta teori till praktik. (Kivisto 1998 s. 372)

I förordet till *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*<sup>109</sup> 1984 av Jean-François Lyotard skriver Fredric Jameson följande om skillnaden mellan modernism och postmodernism:

...since postmodernism as it is generally understood involves a radical break, both with a dominant culture and aesthetic, and with a rather different moment of socioeconomic organization against which its structural novelties and innovations are measured: a new social and economic moment (or even system), which has variously been called media society, consumer society or postindustrial society. (Jameson 1984 s. vii)

Påståendet att de vidsträckta förklaringsmodellerna inte längre kan anses vara trovärdiga är tydligt i följande citat vilket är ett typexempel på postmodernt tänkande:

The vitality of small narrative units at work everywhere locally in the present social system, are accompanied by something like a more glo-

---

<sup>108</sup>Det finns dock kritiker av de postmoderna teorierna, exempelvis Anthony Giddens, som anser att detta nya i så fall bildar en ny metanarrativ och i så fall borde denna utsättas för samma kritik som riktas mot de moderna teorierna. Bernice Martin skriver i artikeln From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism s. 102-103 att postmodern teori mera påminner om en förlängning av upplysningstidens sekulära metanarrativ än ett ordentligt avståndstagande från den västerländska intellektuella dominansen som postmodernisterna egentligen vill bort från.

<sup>109</sup> Det franska originalets titel från 1979 är: *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*.

bal or totalizing 'crisis' in the narrative function in general, since, as we have seen, the older master-narratives of legitimation no longer function in the service of scientific research- nor, by implication, anywhere else (we no longer believe in political or historical teleologies, or in the great actors and subjects of history -the nation-state, the proletariat, the party, the West etc.) (Jameson 1984 s. xi-xii)

Enligt Lyotard är utgångspunkten för en teori som är postmodern att den inbegriper hypotesen om att kunskapens status förändras när samhället går in i den postindustriella tiden och kulturen blir postmodern (Lyotard 1984 s. 3). John Eade skriver i introduktionskapitlet till *Living the Global City. Globalization as a local process* att man inom vetenskapliga discipliner, vid sidan av det stora allmänna intresset även noterat känslan av att mänskligheten i dag lever i en snabbt föränderlig värld. Sociologerna har av hävd studerat samhällsliga förändringar men har på sistone utmanats av, som Eade kallar dem; "those who have announced the 'end of the social' and, therefore, of conventional sociology." Dessa "those" är enligt Eade dekonstruktionisterna eller kritiker sprungna ur postmodernismen som ifrågasätter de stora narrativerna skapade av klassiska sociologer. Oppositionen, det vill säga de postmodernistiska teoretikerna, fokuserar enligt Eade i högre grad på lokalitet, partikularism, hybriditet och heterogenitet än sina föregångare, de klassiska sociologerna. (Eade 1997 s. 1)

Vi kan sammanfattningsvis konstatera att bland postmodernisterna söker man sig bort från det modernistiska tänkesättet att man kan er-hålla objektiv kunskap. Den positivistiska empirin förkastas och man söker en annan form av epistemologi<sup>110</sup> än den som härstammar från det kartesianska-kantianska tänkandet. Man ser i stället samhällsliga förändringar som en social konstruktion och verklighetsförståelsen som en fortgående process som konstrueras och återkonstrueras. Denna fortgående process av verklighetsskapande består av tolkning och kontextualisering. Sålunda är verkligheten enligt postmodernisterna

---

<sup>110</sup> Bernice Martin skriver (1998 s. 103) att man i de flesta postmoderna teoribyggen är angelägen om att studera *hur* människan vet, snarare än att studera *vad* människan vet.

upprätthållen, förmedlad och skapad av mänskligt berättande. (Anttonen 1993 s. 21)

Robert Layton redovisar i boken *Antropologisk teori* för fyra linjer eller drag inom den postmodernistiska traditionen. Det första draget som Layton nämner är att postmodernisterna kritiserar ”den modernistiska inbillningen att den vite europeiske mannen kan avskilja sig från sin kultur och inta en allsidig, objektiv utgångspunkt för utforskandet av världen.” Det andra draget som postmodernisterna, enligt Layton, vill göra upp med är existensen av teorier som skulle ge en kunskapsbild av världen ”sådan den verkligen är”. Det tredje draget är tillrättavisandet av ett ”kollektivt medvetande”. Enligt postmodernisterna skapas betydelser i stället genom interaktion. Det fjärde draget är kritiken av vetenskapens traditionella synsätt att teoribyggen är opolitiska till sin natur. Postmodernisterna menar att vetenskapsmannens ansatser alltid är bundna till samhällslivet och att värderingen av vetenskapen borde göras i relation till ”praktiska följder för människors liv.” (Layton 1999 s. 206)

## 5.4 Postmodernismens följder

Vilka följder för uppkomsten av nyschamanism får synsättet att övergripande förklaringsmodeller inte längre är möjliga, att skillnaden mellan ett studerande subjekt och ett studerat objekt suddas ut, att all sanning är en konstruktion och att känslan av att leva i en förvirrad samtid är allmän?<sup>111</sup> Vad händer när de stora politiska ideologierna och de religiösa organisationerna inte längre kan hålla samman ett stort antal människor inom ramen för gemensamma strävanden? Man brukar tala om ett ideologiskt vacuum som inträder när det moderna pro-

---

<sup>111</sup> Jag måste påpeka att min personliga åsikt om påståendet att mänskligheten idag på ett rent allmänt plan skulle leva i en mera kaotisk värld kan ifrågasättas. Genom historien har det visat sig att människor upplever just deras speciella tidevarv som en förvirrad brytningstid. Jag är sålunda i princip skeptiskt inställd till en så pass grov generalisering som att vår tid i högre grad skulle utmärkas av känslan av förvirring än någon annan tidsepok. Jag reserverar mig dock i viss grad med avseende på det massmediala intresse som millennieskiftet fick.

jektet faller samman – en omskrivning av dagens situation. I detta vacuum anses ideologierna vara upplösta, individualismen märkbar och relativismen allmän. Detta kan bli problematiskt i och med att det anses vara ett faktum att människornas intresse för livsåskådning inte minskat och att de fortsättningsvis är engagerade i samhällsfrågor, etik och politik – men i andra former. Inom religionens område har människorna i sitt sökande efter andlighet i allmänhet ansetts börja förhålla sig friare och mera kritiskt gentemot de klassiska världsreligionerna. De organiserade former som dessa står för anses oflexibla, konventionella och illa anpassade till den privatiserade och upplevelseorienterade ”postmoderna människan”. Den mångfald av möjligheter som uppstår i det postmoderna sammanhanget uppfattas ibland som en utmaning och stimulans i förhållande till den tidigare konventionella enhetssynen. Men det finns också människor som söker sig till mera hierarkiska organisationer i syfte att skapa kontroll. (SOU 1998: s. 30-31)

Enligt Paul Heelas kan religionens möjligheter i den postmoderna världen uppfattas på flera sätt. En möjlighet är att det i samband med att de stora traditionerna ifrågasätts, uppstår en utvecklingspotential för den andlighet som ofta benämns New Age. Ett annat resultat av postmodernismen kan vara att grupper av människor börjar uppvärdera det förmoderna förflutna. (Heelas 1998 s.1)

Olav Hammer för ett liknande resonemang i sin bästsäljare *På spaning efter helheten. New Age en ny folktro?* Han konstaterar att den nya andligheten – främst då representerad inom New Age – kritiserar det moderna projektet genom att falla tillbaka på traditionalism. Detta innebär att man omhuldar det förvetenskapliga och vill ersätta upplysningsidealet med ”myt, magi, religiositet och en passion för det gamla och enkla.” Samtidigt – hur häpnadsväckande det än kan förefalla – säger man inom New Age-kretsar att man står för något helt nytt. Enligt Hammer utmärks postmodernismen dessutom av benägenheten att se religiöst sökande som ett experimenterande, en lek och som en känsla i vilken individen kan vara inkonsekvent och fri att ständigt ändra åsikt. (Hammer 1997 s. 302-304) Det framställande dra-

get anses vara utmärkande. Ett nyschamanskt iscensättande av en ritual blir en artistisk föreställning. (Hamayon 2001 s. 2) Dessutom vill jag tillägga att ”gör det själv andan” och betonandet av individens egna erfarenheter är ett typiskt drag i den postmoderna tiden.

Ingvild Gilhus och Lisbeth Mikaelsson exemplifierar traditionalismens roll i den postmoderna världen med neopaganismen. Inom denna strävar utövarna efter att anpassa förkristna religioners ideal till postmodern kultur. (Gilhus & Mikaelsson 1998 s. 99) Nyhedendomen eller neopaganismen kan följaktligen ses som en del av den kulturkritik som vänds mot modernismen. Neopaganismen<sup>112</sup> är en strömning av olika grupper som försöker att återuppliva germanska, nordiska och keltiska förkristna religionsformer. Pagan eller hedning har till en början betecknat människor som bodde utanför stadsmurarna men senare fick dessa termer stå för människor som inte bekände sig till kristendomen. Inom religionsvetenskapen ansågs termerna tidigare ha en pejorativ klang men idag används de allmänt i och med att människorna som tillhör dessa grupperingar själva – och ibland med viss stolthet – kallar sig för just hedningar eller paganer. Gemensamma drag för dessa grupper anses vara: fokusering på livet i denna världen, stor vördnad för naturen, panteism, löst organiserade nätverk, pluralistisk tolerans och icke-dogmatisk lära samt individualistisk situationsbaserad ansvarsetik. Huvudriktningar inom neopaganismen är neoschamanismen, gudinnerörelsen, asatron,<sup>113</sup> wiccarörelserna och druidismen. (Se till exempel Hanegraaff 1996 s. 77-99; Hammer 1997 s. 124-125; Gilhus & Mikaelsson 1998 s. 99-100; Holmberg 1998 s. 231-235).

Kan man på basis av ovanstående resonemang påstå att postmoderna antropologer är så ödmjuka att de respekterar tankegångar och känslor hos icke-västerländska folk? Är det så att postmodernister anser att rationaliteten så som den utvecklats i västerlandet är värdelös när det gäller att förstå schamanism? Är det därför som postmodernisterna

<sup>112</sup> Graham Harvey (Harvey 1997) beskriver nypaganernas syn på nypaganismen i *Listening People, Speaking Earth*.

<sup>113</sup> En åskådlig introduktion till den rikssvenska asatron ges av Fredrik Skott (Skott 2000) i *Asatro i tiden*.



tänker och skriver i relativistiska tankebanor och försöker använda det förklaringsätt som den studerade alternativa kulturen använder? Vetenskaplig rationalitet ställs då mot magisk rationalitet. Leder relativismen till att postmodernisterna upplever en allmän rädsla för att skriva "fel" om den studerade kulturen och att de som en följd hellre skriver om sig själva och sitt förhållande till den studerade kulturen? För relativisterna är det omöjligt att se en gemensam rationalitet för alla olika kulturer, trots att postmodernism anses vara präglad av ett globalt tänkande. Är det möjligt så att pluralismen och individualismen i så hög grad omfattas inom vetenskapen att till exempel den vetenskapliga antropologin kan skapa förutsättningar för schamantropologin? Kollisionsfaran är uppenbar när kravet på att vi måste skriva inifrån den studerade kulturen möter objektivisterna idé om att det finns universella standarder som kan tillämpas för att förklara skilda företeelser.

Robert Layton delar in postmodernisterna i två skolor: den "hårda" eller extrema skolan och den "mjuka" eller moderata skolan. Den förstnämnda skolan representeras, enligt Layton, av Derrida som menar att det är omöjligt att översätta meningsstrukturer från en kultur till en annan. Denna omöjlighet beror enligt Derrida på att meningsstrukturen konstruerats autonomt "och att de inte är förankrade i den yttre världen genom referens". Den senarenämnda skolan, där Foucault är portalfigur anser att det finns en möjlighet att översätta meningsstrukturer tack vare existensen av "diskurser" som kan tänkas referera till gemensamma yttre ting och i förlängningen påverka diskursen. Foucault anser dock att "varje diskurs har sina egna regler". (Layton 1999 s. 207)

I vilken relation står de främsta företrädarna för schamantropologin – Carlos Castaneda och Michael Harner – till någon form av postmodernt tänkande och handlande? Det paradoxala med schamantropologerna Castaneda och Harner är att de delar det mesta i den kritik mot det moderna som uttrycks inom postmodernismen men samtidigt bidrar, särskilt Harner, till att skapa en ny metanarrativ i form av *core-schamanismen*. Harner är såtillvida modern i bemärkelsen att han fö-

respråkar en gemensam referensram för alla människor i form av en tillämpad schamanism anpassad till vår tid. Varken i Castanedas eller i Harners böcker finner jag några hänvisningar till de stora postmoderna teoretikerna. Det vore därför ur textintern synvinkel direkt felaktigt att påstå att schamantropologerna är influerade av den inomvetenskapliga postmoderna teoribildningen. Däremot finner jag tankegångar i schamantropologisk litteratur och inom nyschamanismen som tydligt sammanfaller på ett idéplan med det kritiska förhållnings-sätt som skulle kunna kallas för postmodernitet. Min tolkning av vad dessa tankegångar består av blir tydligare ifall jag i korthet refererar till kritiken av postmodern antropologi.

I motsats till positivistisk antropologi kan man ställa den tolkande antropologin. Den tolkande antropologin försöker att förstå en kontext och inomkulturella meningssystem. För att kunna tolka dessa meningssystem måste forskaren först nedmontera den vetenskapliga tolkning som dominerat. Kulturen har en mening i sig och den kan tolkas men den postmoderna antropologen söker inte lagbundenheter och metoder som skulle tillåta kvantifiering. Det finns enligt postmodernisten flera korrekta tolkningar av inomkulturella meningssammanhang. Därför måste tolkaren kontextualisera inte enbart den som observeras, utan även den som observerar. Att en beskrivning och tolkning reflekterar såväl det som beskrivs som den som beskriver har enligt Robert Borofsky insetts redan länge inom antropologin. Det som postmodernismen inför är iakttagelser som gör att ögonen öppnas för hur vissa former av vetenskaplig retorik blir normerande. Den kritik som riktas mot den postmoderna antropologin handlar bland annat om att den skulle underminera metod och teori till den grad att allting kan anses vara antropologi. En annan kritik handlar om att postmodern antropologi skulle koncentrera sig för mycket på den som beskriver på bekostnad av det som beskrivs, och sålunda få fältberättelser att framstå som antropologins enda och främsta problem. Den kritiseras alltså för att bli alltför navelskådande. Ibland kan kritiken mot den postmoderna antropologin sägas vara mördande. Följande citat av ett citat belyser kontentan av de mest kritiska rösterna mot postmodern antropologi. Borofsky citerar Sangren:

[O]ne is free to experiment and to criticize, delegitimate, demystify, deconstruct, ... any sort of 'other,' real or fabricated that suits one's purposes, without bearing responsibility for defending one's positions; ... [it involves] an openly acknowledged freedom to engage in mystification and creative self-empowering fabrication unaccountable to any challenge of logic or fact. (Borofsky 1994 s. 24-26)

En mycket mera nyanserad kritik av postmodernismen ger George W. Stocking Jr. i boken *The Ethnographer's Magic* i vilken han menar att det trots nyttan av att ibland dekonstruera olika diskurser även finns behov av att konstruera och bekantgöra en inomvetenskaplig kontinuitet. Detta ställningstagande emanerar ur hans eget forskningshistoriska intresse. (Stocking 1992 s. 8, 362) En annan diskussion som förs inom postmodern antropologi är att de etiska problem som uppstår i samband med deltagande observation inte kan lösas genom att skapa en distinktion mellan forskare och objekt. Lösningen på de representationsproblem som uppstår ur insikten att forskaren är en tolkande individ, kan bestå i att forskaren tar ansvar för sin text som en fiktiv skapelse.<sup>114</sup>

Med tanke på eventuella paralleller till den schamantropologiska litteraturen noterar jag att Marcus & Fischer (1986 s. 16) anser att de experimentella etnografierna har sin bakgrund i 1960-talet. Marcus & Fischer uppfattar att det redan under 1960-talet sker en övergång från försöken att skapa generella kulturteorier till en betoning på etnografisk reflektion och skrivandet i sig. Trots att Castanedas *Samtalen med don Juan*, enligt Marcus & Fischer, inte accepterats som god etnografi bland de flesta antropologer på grund av att man inte kan kontrollera källorna, anses boken ändå ha ett etnografiskt värde. Castanedas bidrag består i att hans text, trots att den är fiktiv, skapar: "... stimuli for thinking about alternative textual strategies within the tradition of ethnography" (Marcus & Fischer 1986 s. 40). Daniel C. Noels (1996 s. 6) påstående om att schamantropologin kan uppfattas som en parallell-diskurs till den postmoderna nya etnografien, blir här intressant. I *The*

---

<sup>114</sup> Se till exempel William G. Doty (1989 s. 267-287) för en kritisk diskussion av Clifford Geertz, James Clifford, Michael Fischer, George Marcus, med fleras bidrag till den postmoderna etnografien.

*Soul of Shamanism* (1997 s. 92-98) frågar Noel hur det är möjligt att forskare med en Ph.D. i antropologi, ett ämne som enligt honom är känt för värderingsfri objektivitet och för att syssla med distanserad observation, kommer att starta den nyschamanska rörelsen. Noel uppfattar schamantropologin som en bieffekt av utvecklingen inom postmodern etnografi. Han menar att steget från beskrivning av fakta till fiktivt skrivande är möjligt med tanke på de signaler som företrädare för den postmoderna etnografen ger. I det sammanhang där gränsen mellan konst och vetenskap, poesi och etnografi suddas ut nämner Noel kända forskare som James Clifford, Clifford Geertz, George Marcus och Steven Tyler. Som jag förstår Noel menar han att de postmoderna etnograferna legitimerat fiktiva berättelser genom att betona det gränsupplösande och kreativa i etnografiskt skrivande, exemplifierat med bland andra Castanedas texter. Noel skriver att de nya etnograferna, som Marcus och Fischer, vidgat antropologin till att inkludera fiktion. Den postmoderna antropologin legitimerar sålunda, enligt Noel, i efterhand den potentiella faktualiteten i Castanedas böcker.

Still, without Castaneda and his hoax there would have been no neoshamanism, private or public. And without the new ethnography – in a struggle for defining control of anthropology against a prior scientific model of objective representation – there would probably not have been a popular author named Castaneda. Or he may have simply become a novelist who never pretended to be anything else and never prompted anyone like Michael Harner to leave an academic career in anthropology and begin leading workshops in neoshamanism. (Noel 1997 s. 98)



## 6 Vetenskapen och schamantropologin

### 6.1 Vetenskapssamfundets inverkan på forskaren

Schamantropologernas fältmetoder, det vill säga i första hand aktiv deltagande observation<sup>115</sup> inkluderande en så gott som fullständig inlevelse i den kultur som studeras, har inte grundats enbart på deras personliga intresse och ”konvertering” till ifrågavarande tradition, i det här fallet, den schamanska kulturen. I hög grad inverkar också den vetenskapliga kulturen och förmedlar inblick i varför den process som schamantropologerna genomgått ser ut så som den gör. Det jag syftar på med det här antagandet, är att de ofta växlande och dominerande idealen samt trenderna rörande metodfrågor inom forskningssamfundet, även influerat Castaneda och Harner. Min uppgift i detta avsnitt är att åskådliggöra vissa trender inom etnografi och antropologi gällande fältmetoder som har beröringspunkter med den schamantropologi som Harner och Castaneda representerar. Dessa upphovsmän till neo-schamanismen skall jag sålunda försöka att placera in i ett vetenskaps-historiskt sammanhang. Jag vill syna de idéer som var trendriktiga inom den skolbildning som de verkat i – och som i förlängningen bidragit till förutsättningarna även för deras schamantropologiska verksamhet. Den vetenskapliga träning de fått inom den då rådande utbildningstraditionen har bidragit till de begreppsutställningar och

---

<sup>115</sup> Med ”aktiv” menar jag att den observerande forskaren spelar en aktiv roll i den situation som iaktas utöver att vara observerande åskådare, en så kallad inaktiv deltagare; se 6.7 i vilket olika roller i samband med deltagande observation behandlas.

det sätt att se på världen som Harner och Castaneda förmedlar i litteraturen. Forskningstraditionen och vetenskapskulturen som sådana samt deras historia behandlar jag här. Då den enskilde forskarens personlighet och personhistoria i kombination med den vetenskapliga traditionen och träningen inom denna antagligen leder till att forskarens resultat är knutna till alldeles bestämda tolkningssätt och slutsatser, anser jag att en belysning av kopplingen mellan personlighetsfaktorer och disciplinområde ökar förståelsen av de forskningsresultat och litterära alster som de belysta individuella forskarna producerar. I den här avhandlingen har inte djupintervjuer och religionspsykologi någon central plats. Jag fördjupar mig därför inte i personlighetsfaktorer, men däremot kan jag analysera problematiken i litteraturen i relation till förändringar inom vetenskapen. I kapitel 8 presenterar jag en sådan genomgång beträffande Harner och Castaneda med speciell fokusering på deras plats i vetenskapshistorien.

De vetenskapliga trender jag här önskar belysa är sammansatta och berör varandra i ett invecklat ömsesidigt förhållande med många påverkningsfaktorer. Dessa faktorer kan vara personliga erfarenheter, förändringar i samhället, nya skolbildningar inom vetenskapen, och så vidare. Jag är medveten om att när syftet är att åskådliggöra en vetenskaplig trend så kan på sin höjd förhållanden till tidigare trender belysas. Att söka efter någon absolut bestämmande faktor som gör att en bestämd trend ser ut som den gör, är ett alltför mekaniskt sätt att närma sig ett så komplext område som forskningshistorien. Jag gör här också en reservation till antagandet att en forskningshistorisk studie skulle kunna påvisa exakt vilka trender som direkt influerat Harner och Castaneda. Däremot anser jag mig allmänt kunna anta att trender som figurerar inom vetenskapsvärlden åtminstone indirekt influerar den enskilde forskaren. De trender jag belyser är också så pass dominerande att de bildat egna paradig. För ett förtydligande av min förståelse av begreppet paradigm hänvisar jag till Håkan Törnebohm i *Forskning om forskning*. Törnebohm anser att summan av forskarens målsättning, förmåga, vetenskapsuppfattning inkluderande forskningsmetodologi samt vetenskapsideal bildar ett paradigm (Törnebohm 1984 s. 24-25). Ett paradigm utmärks vidare av att perspektivet på forskningen är avhängigt av kulturella och sociala värderingar. Det är med

andra ord kontextbundet, en omständighet som forskarna idag i regel är medvetna om. (Bärmark 1984 s. 19) Ett paradigm kan även sammanfattas som de allmänt erkända reglerna för hur vetenskap skall bedrivas bland forskare inom en eller flera discipliner.

Antropologins forskningshistoria har genomgått några mer eller mindre tydliga paradigmskiften – eller för att använda George W. Stockings modifiering av Kuhns paradigmterminologi: paradigmatiske traditioner. Den evolutionistiska dominansen inom antropologi från ungefär år 1860 fram till cirka år 1900 uppfattar Stocking som en paradigmatiske tradition och den etnologiska från och med början av 1900-talet som en annan. Från och med cirka 1920 till omkring 1965 förekommer en tradition som med viss tvekan, enligt Stocking, kan betecknas som en paradigmatiske tradition som i brittisk antropologi präglas av struktur-funktionalism och i amerikansk antropologi av en betoning på kultur. Dessutom kan man som Stocking påpekar, spåra en strukturalistiske paradigmatiske tradition som i mångt och mycket har sitt upphov i Claude Lévi-Strauss. Antropologins fragmentarisering i slutet av den klassiska perioden leder i Stockings mening till att antropologin inte längre kan sägas bestå av en gemensam paradigmatiske tradition. (Stocking 1992 s. 342 – 346)

I fortsättningen är det sålunda min uppgift att visa på vissa trender och ange förhållandena mellan de behandlade trenderna och Harners samt Castanedas arbeten. Med trender avser jag här de förändringar som gör sig gällande inom vetenskapen. ”Förändringar” kan innebära allt från en starkare betoning av vissa teoretiske utgångspunkter, omformuleringar av disciplinens forskningsobjekt, terminologi och metoder, till omprioriteringar i valet av apparatur för materialinsamlande och när det gäller målsättningar. Inom ämnet vetenskapshistoria sysslar man med att systematisera och beskriva vetenskapens skiften och förändringsprocesser. Ur ett vetenskapshistoriske perspektiv strävar man sålunda efter att utröna grunderna för förändringar som ägt rum. Man sysslar dock inte med att försöka generalisera universellt giltige principer för förändring inom ramen för vetenskapligt arbete, detta är ett område som tillhör vetenskapsteorin. (Nilsson 1984 s.105)



Mitt fokus kommer främst att ligga på de förändringar som skett rörande fältarbetets teknik och metod. I viss bemärkelse kommer också de metodologiska förändringarna att behandlas eftersom dessa inte kan separeras från datainsamlandet på grund av att metodologiskt tänkande styr tekniken. Med metod avser jag i fortsättningen både teknik och metodologi.

Skillnaden mellan metodologi och fältteknik brukar åskådliggöras så här: man utgår från att tekniken avser den form av arbete som utförs då data insamlas samt de pragmatiska problem som relateras till denna process. Metodologin, å sin sida, utmärks av den logik man använder för att välja arbetssätt, det vill säga teknik, för att relatera data till de teoretiska antagandena samt för att fastställa datauppgifternas värde (Pelto 1970 s. 4).

## 6.2 Antropologins forskningshistoria – övergripande trender

För att förstå det sätt som Harner och Castaneda arbetar på måste vi ta i betraktande den utveckling som ägt och äger rum inom det praktiska fältarbetet. Syftet, vilket består i att återge trender inom antropologin som sammanfaller med schamantropologiska ideal, kräver en kort tillbakablick på den tidiga antropologin för att så småningom komma fram till den amerikanska antropologiska inriktning där Castaneda och Harner har fått sin utbildning.

Antropologins forskningshistoria är i stort sett lika lång som människosläktets historia. Men för att inte ytterligare komplicera synen på vad vetenskaplighet är och kan vara, väljer jag att börja min redogörelse från och med antropologins professionalisering. Olika berättelser om andra kulturer har på sitt sätt bidragit med material till antropologin. En kortfattad introduktion till antropologins förhistoria förmedlar Don D. Fowlers artikel *Notes on Inquiries in Anthropology: A Bibliographic Essay* (Fowler 1975 s. 15-32). En längre diskussion om antropologins förhistoria förs i John J. Honigmans *The Development*

of *Anthropological Ideas* (1993). Jag går in på ämnets utveckling efter att det har fått officiell status inom universitetsvärlden. I större översiktsverk som behandlar antropologins forskningshistoria kan man se olika periodiska indelningsgrunder. Fred Voget benämner dessa perioder efter studiefokus och dominerande teoribildning. Den första perioden som Voget noterar kallar han *developmentalism* och den sträcker sig enligt honom fram till och med cirka år 1890. Mellan cirka 1890 och 1940 har vi enligt Voget en period, *structuralism*, som följs av en period som Voget kallar *differentiative specialization*. Den sträcker sig fram till den tid då Vogets översiktsverk publicerades år 1975. (Voget 1975) Ett annat sätt att periodisera den antropologiska forskningen baserar sig på hur man samlat in data. Enligt George M. Foster kan följande fem perioder även uppfattas som skilda från varandra med tanke på teoribildning. De tre första perioderna följer på varandra i kronologisk ordning, medan de två senare formas ungefär samtidigt. Den första perioden kallar Foster för: *The Secondary Sources Period* och den sträcker sig nästan till slutet av 1800-talet. Kännetecknande för denna period är att antropologerna med undantag för några få, som Lewis H. Morgan<sup>116</sup>, inte kombinerade teoretisering och datainsamling. Teoretikerna använde sig mestadels av andrahandsmaterial – främst missionärernas nedteckningar. Den andra perioden som Foster noterar benämner han; *The Short Trip/Key Informant Period*. Den här perioden pågår enligt Foster fram till och med andra världskriget. Franz Boas och museernas verksamhet formade den här tiden det antropologiska fält- och teoriidealet. Kulturen som en helhet börjar att betonas. Den tredje perioden: *The Community Study* kännetecknas av längre fältstudier och av att fokus lades på en enskild grupp. Struktur och funktion blev nu viktiga teoretiska begrepp. Tidigare fokus på historia ersattes nu med forskning av dynamik. Ackulturation var den amerikanska antropologins huvudtema. *The Longitudinal, Repeat-Visit Study* har enligt Foster som underliggande syfte att studera förändring. *Contemporary Society/Urban Research* betyder för

---

<sup>116</sup> En introduktion till "... Amerikas 'förste antropolog' Lewis Henry Morgan..." ger Christer Lindberg (1997b s. 229-281) i artikeln Vetenskap eller spekulatation? Lewis Henry Morgan (1818-1881).

antropologin såväl en förändring i teoribyggandet som en förändring i själva studiesyftet. Metoderna måste också förändras, enligt Foster. (Foster 1982 s. 144-153) I det följande diskuterar jag de inslag i antropologins forskningshistoria som jag uppfattar vara av vikt för behandlingen av min problemformulering om relationen mellan schamantropologi och antropologi.

Slutet av 1800-talet och början av 1900-talet präglades av i huvudsak två riktgivande strömningar: evolutionismen och diffusionismen. Dessa teorier framfördes främst av så kallade skrivbordsantropologer.<sup>117</sup> Olika utvecklingsscheman och deras upphovsmän kan emellertid spåras långt tillbaka i tiden. Arvet från bland andra Georg Wilhelm Friedrich Hegel och Auguste Comte med teorierna om olika civilisationsstadier syns även bland antropologins pionjärer som Edward B. Tylor och Sir James G. Frazer.<sup>118</sup> Det material som dessa använde sig av bestod främst av missionärers och upptäcktsresandes beskrivningar av främmande kulturer. De tidiga antropologernas kontakter med de kulturer som de teoretiserade om var ofta förmedlade, sällan hade de studerat de här kulturerna öga mot öga. Ibland uttryckte de till och med att direktkontakt inte var önskvärd (Lindberg 1993 s. 11-22). William Halse R. Rivers och Alfred Haddon fortsatte på den evolutionistiska linjen men de arrangerade även de första studieresorna som bidrog till professionaliseringen av den brittiska socialantropologin (Kuper 1997 s. x.) Synsättet att det västerländska samhället representerar kronan på verket för kulturutvecklingens del framfördes rätt allmänt inom den dåtida antropologin. Denna etnocentriska inställning fick så småningom sina kritiker. James Clifford menar att den efterkrigstida utvecklingen inom ämnet antropologi samtidigt kan ses som en spegling av kritiken mot västerlandet och dess tidigare tolkningsmonopol (Clifford 1986 s. 10). I och med sistnämnda påstående tangeras den centrala frågeställningen i avhandlingen som behandlar schamantropologernas roll i kulturkritiken. Ett betydande verk om antropologin som kulturkritik är

---

<sup>117</sup> Det är dock intressant att notera att just när det gäller schamanismforskningen var finländare tidigt ute på fältet (Pentikäinen 2002 s. 20-44).

<sup>118</sup> Se till exempel översiktsschemat i Arne Martin Klausens översiktswerk *Antropologins historia* (Klausen 1984 s. 50-51).

*Anthropology as Cultural Critique* (1986) av George E. Marcus och Michael M. J. Fischer.

### 6.2.1 Franz Boas och den amerikanska kulturanthropologin

Franz Boas, den amerikanska antropologins förgrundsgestalt, är enligt James Clifford och Thomas Hylland Eriksen den sista stora antropologen som behärskade de fyra deldisciplinerna som antropologin bygger på: fysisk eller biologisk antropologi, arkeologi, kultur-, eller socialantropologi samt lingvistik. (Clifford 1986 s. 4; Eriksen 2000 s. 16) Den tysk-judiske forskaren Franz Boas (1858-1942) som till en början var naturvetenskapligt inriktad, kallas ibland för den moderna antropologins grundare.<sup>119</sup> Hans bidrag till disciplinen kan knappast överskattas. Bland annat skapade han tack vare sin långa aktiva karriär förutsättningar för antropologins professionalisering i USA. Han var dock inte den första som utförde fältstudier utan fältstudier hade redan utförts av *Peabody Museum at Harvard* och *University of Pennsylvania*. Antropologin var länge nära knuten till museerna. (Eggan 1963 s. 410) Kritiken av det rådande evolutionistiska och diffusionistiska tänkandet tog sig i Boas fall uttryck i det att han förespråkade historisk partikularism (Eriksen 1997 s. 27). Den historiska skola som han odlade gick ut på att vederlägga den evolutionistiska syn på kulturens utveckling som kallas för parallellism och som avser att mänsklig kultur av nödvändighet utvecklas i likadana och rätlinjiga stadier (Eriksen 1997: s. 27; Klausen 1984: s. 62; Lindberg 1993: s. 61-62). Boas betonade i stället att kulturella och sociala element skulle studeras som en helhet inom särskilda kulturområden som var noga geografiskt avgränsade. Det är den kulturella enheten som blir studieobjekt och denna enhet kan studeras enbart utifrån sina egna utgångspunkter eller

---

<sup>119</sup> Kortare översikter som behandlar Franz Uri Boas liv, betydelse och bidrag till antropologins framväxt presenteras i Crapo 1990 s. 16-17; Hatch 1973 s. 37- 73; Lindberg 1993 s. 49-72; Lindberg 1997a s. 55-76; Rudolf 1959 s. 19-21; Stocking 1992 s. 60-91 och i Sanjek 1990b s.193-203. Ett mycket informativt verk om Franz Boas och hans betydelse för den amerikanska antropologin är *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883-1911* (1982) redigerat av George W. Stocking Jr.

förutsättningar. För att kunna dra slutsatser om en enskild kulturs utvecklingshistoria krävs det, menade Boas, att kulturen först studeras i nuläge<sup>120</sup> och att alla influenser utifrån sällas bort, så att man, som det slutliga målet, når fundamentet i kulturen. Boas lyfte fram olikheterna i stället för de gemensamma dragen, vilket var ledmotiv för evolutionisterna. Enligt Boas var varje kultur unik. Han ansåg att de enskilda kulturerna aldrig är statiska, utan att de förändras, i regel på grund av växelverkan med omgivande kulturer.

I sin kritik av tankarna om en rätlinjig successiv evolution och genom motståndet mot rangordnandet av kulturer lade Franz Boas grunderna för den moderna kulturrelativismen (Eriksen 1997 s. 26-33; Eriksen 2000 s. 16; Layton 1999 s. 205). Kulturrelativismens influens inom antropologin är enligt min uppfattning av central betydelse för förståelsen om uppkomsten av schamanologisk litteratur. En åsikt som Boas betonade var att antropologisk forskning skulle användas för att försvara de folkslag som antropologen studerade (Eriksen 2000 s. 16) – en tanke som ständigt återkommer inom neoschamanismen.

Den amerikanska antropologin har vissa drag som skiljer den från den brittiska och övrig europeisk antropologi. Enligt Adam Kuper är den brittiska socialantropologin i hög grad ett arv efter Émile Durkheim. Den sociala strukturen har varit i fokus. Kulturbegreppet och studiet av ”kulturen” har inom brittisk antropologi bemötts med skepsis. Den amerikanska kulturantropologin, däremot, har i enlighet med Franz Boas studerat kulturen som det centrala. För Boas och hans adepter betydde kultur ungefär detsamma som tradition och enligt dem hade varje folk en specifik kultur. Men Alfred Kroeber, Edward Sapir och Ruth Benedict – framstående elever till Boas – menade också att det trots variationer kulturerna emellan finns ett mönster som forskaren kunde fånga genom intuition och med hjälp av konst och mytologi.

---

<sup>120</sup> Som kritik av detta historiskt fokuserade forsknings sätt kan man förstå Sanjeks citat av Stocking 'Like most anthropologists of this period, Boas directed his study to the past rather than the present'. Sanjeks tillägg är: Men dessutom såg han (Boas) inte de västerländska drag som influerat (kwakiutl)kulturen under flera hundra år. Om västerländska impulser skriver han emellertid i sina privata brev men inte i det material som var tillgängligt för forskarsamfundet. (Sanjek 1990b s. 196-197)

Clyde Kluckhohn, Kroeber och Sapir menade dessutom att de skilda kulturerna och invånare i dessa kulturområden var organiserade på liknande sätt och att varje kultur fostrade vissa personlighetstyper. Dessa forskare sökte sig till teoribildningar sprungna ur psykoanalysen för att studera förhållandet mellan individen och kulturmönster. I mitten av förra seklet skiljde sig den brittiska och amerikanska antropologin ytterligare från varandra genom det som brukar kallas det Parsonska projektet.<sup>121</sup> Talcott Parsons försökte koordinera Durkheims och Webers sociologi för att integrera olika socialvetenskapers analyser av sociala system, kulturella system och personlighet. Men det parsonska projektet tappade fotfäste på 1960-talet i och med att teorin visade sig bristfällig och på grund av att kritiken av de stora teorierna som försökte förklara allt blev tydligare inom antropologin. (Marcus & Fischer 1986 s. 10-11) Den amerikanska antropologin fjärrade sig nu ytterligare från studiet av social struktur – som blev sociologins område – och antropologin specialiserades i högre grad till att gälla studiet av enbart kulturen. Man understryker alltså kulturen som studieobjekt och som en följd av detta skapas en räckta kulturdefinitioner. Clifford Geertz tar upp manteln efter Parson och Kluckhohn och fortsätter i deras anda att definiera kulturen med hjälp av nyckelbegreppet ”symbol”. Adam Kuper betonar att den amerikanska antropologin på 1960- och 70-talen hade en idealistisk och kognitiv förståelse av kulturen genom att den ”...had to do with ideas and values, expressed in symbols” (Kuper 1997 s.186). Som en följd av detta tänkande fick den amerikanska antropologin, enligt Kuper, en inriktning där man studerar individen, ”självet” och kroppen som kulturella konstruktioner, som om de i sig själva vore texter. Som en motvikt till den mera formella Nya Etnografin eller *ethnoscience*<sup>122</sup> som den också kallas, formade Clifford Geertz ett program som betonar *thick description* (se till exempel Sjöblom 2002 s. 126-127). Enligt

---

<sup>121</sup> Det parsonska projektet diskuteras kortfattat i bland andra: Bashkow 1991 s. 177-178; Eriksen 2000 s. 126 och Kuper 1999 s. 40-41.

<sup>122</sup> Jag konstaterar alltså att det jämsides med den skolbildning som Boas formade fanns en amerikansk tradition som gick tillbaka på den evolutionistiska antropologin och fortlöpte i den starka behaviouristiska skolan i mitten av 1900-talet. Det är mot denna tradition som Parson, Kroeber och Kluckhohn och senare Geertz reagerar. (Kuper 1997 185-186)

detta program skulle etnografin vara informell, tolkande, ja, i högsta grad ett utövande av hermeneutik. Arvet efter Boas var således ständigt i förändring men Kuper betonar att det som oftast<sup>123</sup> återkommer inom den amerikanska kulturanthropologin är att den är relativistisk och idealistisk i bemärkelsen att man inte kan bedöma andra kulturer med västerländsk terminologi. I den amerikanska antropologins fokus har man ställt tro, begreppssystem, diskurser och värden. Dessa kan man enligt den amerikanska antropologin, i enlighet med Boas, försöka förstå men inte förklara eller reducera till något annat som till exempel sociala strukturer. (Kuper 1997 s. 184-189) Adam Kuper skriver: "The assumptions remains that people live in a world of symbols. Actors are driven and history is shaped by (perhaps unconscious) ideas. Mainstream American cultural anthropology, in short, is still in the grip of a pervasive idealism." (Kuper 2000 s. 19).

Eric J. Sharpe betonar att Boas i det längsta undvek abstrakta teoribyggen, han satsade allt på empiriska studier. Religionsstudiet var inte ett av Boas specialintressen men han hade bestämda idéer om förhållandet mellan myt och rit. Han ansåg att myten kunde studeras som ett element som hjälpte till för att förstå hur kulturer influerade varandra. Dessutom ansåg han att riten alltid kom före myten och att myten legitimerar riten. Men hos honom kom, som sagt, religion och mytologi ofta i skymundan för studiet av "kultur". Däremot visade några av Boas elever intresse för religion. Robert H. Lowie, Paul Radin, Alexander A. Goldenweiser och Ruth Underhill skrev, i mer eller mindre samma historiska tradition som Boas, monografier om de nordamerikanska indianernas religioner. (Sharpe 1986 s. 187-190)

---

<sup>123</sup> "American cultural anthropology was not, however, monolithic. Another tradition had persisted from Victorian anthropology. [...] Leslie White and Julian Steward renewed evolutionary theory in the mid-century, abandoning the old, unilinear models of progress and introducing a fresh and vital concern with ecological factors. In the 1960s, young scholars sympathetic to Marxist theory took up this programme, notably Eric Wolf and Marshall Sahlins. Marvin Harris was a successful popularizer of these interests, and, like Leslie White before him, he engaged in polemics against the cultural relativists in the Boasian tradition, and against social social anthropology." (Kuper 1997 s. 189-190)

### 6.2.2 Franz Boas och fältstudier

Franz Boas fältvistelser bland eskimåer bosatta i Cumberland Sound och på Baffin Island samt senare bland främst kwakiutlindianer på Vancouver Island och den amerikanska nordvästkusten utsträckte sig till inalles 29 månader, indelade i 12 kortare sejourer åren 1886-1931. Det är mellan 1886 och 1900 som hans intensivaste fältperioder infaller. Det är intressant att notera att Boas första fältarbeten bland eskimåerna i högre grad påminde om den klassiska formen för deltagande observation än de studier bland nordvästkustindianerna som han senare blev känd för. (Sanjek 1990b s. 193) I Franz Boas bidrag till synen på fältforskning kan vi, som i de flesta andra antropologiska förgrundsgestalters fall, konstatera att det förespråkade idealet skiljde sig från den faktiska situationen. De högt ställda kraven på deltagande i den studerade kulturen kontrasteras starkt av hans otålighet när informanterna avvek från de frågor som han sökte svar på. Han betonade även vikten av att forskaren bemästrar den studerade kulturens språk. På senare tid har man dock ifrågasatt graden av hans språkliga kunnande och insikter i nordvästkustindianernas språk. Det enorma material som Boas samlade in, cirka 10 000 publicerade sidor, kan i mångt och mycket tillskrivas de lokala infödda medarbetarna George Hunt, Henry Tate och James Tate. Ett bidrag till utvecklandet av antropologiska fältmetoder var att han tillsammans med dessa började använda skrivkunniga informanter som fick göra egna tillägg till antropologens fältanteckningar (Sanjek 1990a s. 107). Det Boas kanske mest kritiserats för idag är att han i sina fältstudier noterade enbart sådant som belyste vad han sökte svar på. Genom att anställa och betala utvalda informanter byggde han upp ett stort material som han sedan sysselsatte sig med att översätta. Hans fältteknik var sålunda inte inriktad på en kontextuell helhetsbild, utan koncentrerades systematiskt på frågorna om "fundamentet". Iakttagelser som tar fram helhetsaspekter på ett studerat samhälle framkom däremot i hans brevväxling. (Hastrup & Ovesen 1982 s. 40-42; Lindberg 1993 s. 49-72; Sanjek 1990b s. 193-203) Boas bidrag till antropologin, särskilt de högt ställda krav som han förmedlade i undervisningen, är dock den stomme kring vilken antropologin efter honom kom att byggas upp. Men Boas sätt att arbeta hamnade så



småningom i skymundan när deltagande observation blev praxis och det började läggas mera vikt vid vitt ompännande fältanteckningar.

### 6.3 Den klassiska antropologins period

Den så kallade klassiska perioden för amerikansk kulturanthropologi och brittisk socialantropologi inföll mellan cirka 1925 och 1960.<sup>124</sup> Med namn som Bronislaw Malinowski och Margaret Mead som största inspiratörer innebar utvecklingen under den här tiden en enorm förskjutning inom fältmetodik. Denna period präglas av ett skifte från studier av förgångna samhällen till studier i nulevande kulturer. Dessutom övergick man från studiet av kulturen som helhet till problemfokuserad forskning samt frångick användandet av en eller några få informanter och gick i stället mera in för deltagande observation. Trenden var att frånga transkribering och gå till inskription eller inregistrering och beskrivning, att frånga texter och ty sig till fältanteckningar, det vill säga trenden var att gå från etnologi till kulturanthropologi. (Sanjek 1990b s. 228) Transkribering, till skillnad från inskription, innebär rent konkret att antropologen och informanten möts öga mot öga i relativ avskildhet, både i tid och rum, utan beröring med exempelvis pågående ritualer. Informantens svar på specifika frågor ställda av fältforskaren i den här situationen noteras ordagrant för att först i ett senare skede analyseras och översättas. Inskription, däremot, är en teknik som handlar om att fältanteckningar görs i momentant samband med någon händelse, till exempel en fest. Inskriptionen blir av naturliga skäl inte ordagrann utan oftast krävs en transkribering som kompletterar fältanteckningarna. (Sanjek 1990a s. 103-105) Transkribering var Boas främsta arbetssätt. Med detta sätt att resonera kon-

---

<sup>124</sup> För att vara exakt så infaller den klassiska antropologins period år 1922 när Bronislaw Malinowskis och Alfred Reginald Radcliffe-Browns första stora fältarbeten publicerades och William Halse A. Rivers, en av de sista evolutionisterna, dog. Den klassiska perioden upphör, enligt Kuper, när den nya generationen på 1960-talet som var influerad av marxism och strukturalism placerar sig på lärostolarna. (Kuper 1997 s. x-xi) År 1922 anses även vara startskottet för modern antropologi och den varar till 1975 då postmodern antropologi kommer in i bilden (Geertz 2000 s. 51).

strueras ”den Andre” filologiskt som resultatet av insamlade diskursiva element. Metoden medför att materialet utformas till en text som i förlängningen kräver översättning och tolkning. Andra alternativ inom antropologin är att koncentrera sig på en beskrivning av det studerade objektet. Ett tredje alternativ som James Clifford noterar är att etnografen inte drar skarpa skiljelinjer mellan sitt eget sätt att arbeta och reseskildrarens. Med detta menar Clifford en inskriptiv inställning, som gör att forskaren tillåter sig att tolka händelser, göra anteckningar om dem och uttrycka sig om vad som sker samtidigt som det händer. Dessa tre olika arbetssätt bildar tillsammans aktivt fältarbete. (Clifford 1990 s. 66) Den sistnämnda formen är speciellt intressant för den här avhandlingen. Clifford beskriver det aktiva fältarbetet närmare så här: ”...many recent autobiographical, reflexive, ethnographies can be seen as signs of a rapprochement between ethnographies and travel genres” (Clifford 1990 s. 66). Den inskriptiva eller subjektivt inregistrerande inställningen som ideal är tydlig i flera av de verk som bidragit till populariseringen av schamanism.<sup>125</sup>

### 6.3.1 Margaret Meads betydelse

Den amerikanska historiska orienteringen inom antropologi var sålunda i mångt och mycket ett arv efter Franz Boas. Studier med inriktning på samtida kulturer och kulturell förändring i början av 1930-talet kom att i hög grad initieras av Margaret Mead, Ruth Benedict, Edward Sapir, Alfred L. Kroeber och James Redfield vilka alla kan anses vara elever till Boas. Men även de i huvudsak vid brittiska universitet verksamma antropologerna Malinowski och Radcliffe-Brown bidrog till omorienteringen av den amerikanska antropologin. (Rubenstein 1991 s. 4)

Speciellt Margaret Mead (1901-1979) är känd för att ha introducerat en form av subjektiv vetenskapsmetodologi i pragmatiskt syfte. Ge-

---

<sup>125</sup> Några exempel på titlar inom detta område är Florinda Donners *Shabono, Schamanens cirkel* av Olga Kharitidi och Marlo Morgans *Budskap från andra sidan*.

nom studier i främmande kulturer och rapporteringen om dessa såg Mead en chans att påverka och influera det amerikanska samhället. Jag drar här paralleller till Harner som med *Shamanens väg* försöker att introducera schamanska tekniker i Nordamerika och Europa för att skapa ett enligt honom sundare samhälle. Mead tog, å andra sidan, bestämt avstånd från alla försök att påverka<sup>126</sup> den kultur i vilken det antropologiska arbetet utförs. För Mead var det uttalade syftet med deltagande observation att förstå och inte att påverka. Att hon begav sig till Söderhavet för fältstudier har dock av en del forskare tillskrivits en exotisk längtan efter en oförstörd kultur. I denna längtan ingår viljan att bevara den unika och hotade livssynen. (Jamison 1993 s.131-133)

Margaret Mead kom genom åren att tillbringa långa perioder på fältet. Ett stort namn inom antropologin blev hon med *Coming of Age in Samoa* som publicerades redan 1928. Till skillnad från sin närstående kollega och tidigare lärare Ruth Benedict var hon inte lika starkt påverkad av deras gemensamma lärare Franz Boas' arbetsmetoder (se till exempel McGee 1996 s. 205-214). Benedict och Boas sökte vanligtvis upp de mest kunniga informanterna på orten som fick diktera medan forskaren antecknade. Meads fältmetod kännetecknades i stället av att hon bekantade sig och samtalade med de människor som hon studerade. Empati i fältforskning betonades av Mead. Fältanteckningarna gjorde hon vanligtvis direkt efter konversationen, i hennes fall även efter konversationerna informanterna emellan som antropologen inte deltog i. Dessa samtal, som kom att kallas *speech in action*,<sup>127</sup> styrdes dock oftast av de frågor som Mead själv var intresserad av.

---

<sup>126</sup> Påverka är kanske ett för tvetydigt ord i det här sammanhanget i och med att antropologens närvaro i en annan kultur givetvis influerar den studerade kulturen. I Meads fall så är det snarare biståndsarbete och mission som hon avvisar (Jamison 1993 s.133).

<sup>127</sup> Det är Audrey Richards, en av Malinowskis elever som myntar begreppet *speech in action*. Med detta menas att antropologen vid sidan av normala intervjuer lyssnar till samtal som förs mellan informanter i samband med till exempel en ritual för att i ett senare skede eventuellt kontrollera uppgifterna med en vanlig intervju. (Sanjek 1990b s. 212)

Mellan Mead och Malinowski uppstod en antagonism som i mångt och mycket berodde på att de båda sade sig stå för introduktionen av deltagande observation i fältarbete.<sup>128</sup> Kontroversen tog sig uttryck bland annat i form av att de författade nedsättande recensioner om varandras verk. Till en början fanns det en väsentlig skillnad mellan Malinowskis och Meads utgångspunkter i studiet av främmande kulturer. För Mead framstod problemfokuseringen som styrningsprincip för fältarbete. Frågeställningen strukturerade fältarbetets mönster. Malinowski var mera av en generalist. Han studerade totaliteten, det vill säga sociala, kulturella och psykologiska samhällsaspekter innan han gav sig i kast med det separata, till exempel skilda institutioners funktion. I slutskedet av sin karriär ändrade Mead sin inställning så att den i högre grad började påminna om Malinowskis. Hon betonar i *The Art and Technology of Fieldwork* från 1970 att fältanteckningar skall omspanna helheten i en kultur framom problemorienterade datainsamlingar. (Sanjek 1990b s. 215-226)

### 6.3.2 Bronislaw Malinowskis betydelse

Bronislaw Malinowski (1884-1942) är eventuellt den antropolog som påverkat fältarbetet mest i den riktning som av den moderna generationens antropologer uppfattas som den ideala formen. Detta ideal präglas av sympati och empati i syfte att förstå den kultur som studeras. Man strävar efter att få ett ”inifrånperspektiv” på den kultur man vill förstå. Mottot som används för att beskriva den här inställningen till fältarbetet lyder: *Grasp the native’s point of view!* Häri ingår även kravet på att forskaren skall kunna bedriva fältarbete utan hjälp av tolk. Kravet att forskaren skall behärska språk och känna till sederna i den kultur som studeras, ställde också Edvard Westermarck, sedermera rektor för Åbo Akademi, känd för sina fältstudier i Marocko där han studerade

---

<sup>128</sup> En intressant detalj i det här sammanhanget är att Mead innan hon begav sig ut på fältet högst sannolikt inte hade läst Malinowskis verk *Argonauts of the Western Pacific* 1922, i vilket han noggrant redogör för deltagande observation som metod. Därför kan man, enligt Sanjek, anta att hon utvecklade metoden självständigt. (Sanjek 1990b s. 216)

äkenskapet och familjelivet.<sup>129</sup> Westermarck använde sig av arabiskan och bemödade sig om att försöka lära sig olika berberdialekter (Suolinna 1996 s. 228). Som förebild för Malinowski kom säkerligen Westermarck med sina krav på språk- och kulturkunskaper att influera den kommande antropologin. Malinowski tillhör den första generationen av antropologer som fick en professionell utbildning i hur fältarbete skulle bedrivas. Hans viktigaste lärare och mentorer var Edvard Westermarck och C. Seligman (Salomaa 2002 s. 51). Seligman var ursprungligen patolog och hade deltagit i den kända forskningsexpeditionen till Torres Sund, beläget mellan Australien och Nya Guinea, år 1898.

Malinowskis mest kända fältarbeten utfördes under långa perioder mellan åren 1914 och 1918. Han uppdagade tidigt i samband med sitt första fältarbete i Nya Guinea två väsentliga brister som han måste åtgärda. Dessa var bristen på språkkunskaper och bristen på kontakt med de människor som han studerade. För Malinowski innebar språkkunskap inte ett mål i sig utan ett medel som tentativt möjliggjorde hans strävan att uppleva och tänka i likartade banor som hans informanter. Detta mål kunde enligt honom enbart uppnås genom att forskaren deltar i aktiviteter samt lyssnar på och pratar med informanterna. I samband med arbetet på Trobrianderna började han analysera sina fältanteckningar samtidigt som han befann sig på fältet. En annan stor innovation i fråga om fältarbetsmetod som skiljer honom från hans föregångare är att han inom ramen för fältdagböcker reflekterade över fältarbetet och fältanteckningarnas inbördes relation. (Sanjek 1990b s. 207-215)

Läsningen av Malinowskis dagböcker har dock lett till konstaterandet att det är stor skillnad mellan den idealiserande bild som han ville ge av sin roll som antropologen Malinowski och den faktiska privatpersonen som tänkte och kände på ett sätt som är svårt att förknippa med den ideala inställningen i samband med antropologiskt fältarbete.

---

<sup>129</sup> En illustrativ och koncis introduktion till Westermarck och hans livsverk kan läsas i artikeln Bilden av Marocko hos Edvard Westermarck av Tuomo Melasuo 1991 s. 45-85.

(Ekströmer 1993 s.73-89; Geertz 1998 s. 50-51; Suolinna 1996 s. 225-239) Det är dock Malinowskis studie av trobrianderna, *Argonauts of the Western Pacific*, som utkom år 1922 som kom att generera en helt ny syn på inställningen till fältarbete. Från och med nu blev idealet att man skulle leva i så nära kontakt som möjligt med de studerade människorna. Diskussionen om hur och om antropologen skall lära känna ”den Andre” tog nu fart. (Rubenstein 1991 s. 4-5)

Enligt Clifford intar den deltagande observationen som metod efter Malinowski positionen som en hållbar avvägning mellan objektivitet och subjektivitet. Betydelsen av forskarens erfarenheter och känslor som ett centralt element och instrument i forskningsprocessen var nu medvetandegjord. Men iakttagelserna av forskaren som subjekt hölls tillbaka i texterna som fortsättningsvis präglades av objektiv distans. Den klassiska periodens forskare särskilde sålunda mellan forskarens subjektivitet och den ”objektiva verklighet” som beskrivs. Känslor är uteslutna i den vetenskapliga rapporteringen. Clifford skriver att man som läsare emellertid kan urskilja den speciella stil som varje forskare lägger sig till med men att det här inte betyder att de bygger upp en värld som skulle kunna sägas vara till exempel Meads eller Malinowskis egen. För en antropolog verksam under den klassiska perioden var forskarens personliga reaktioner representerade enbart som en vag stilistisk krydda. Den klassiska antropologens skildring av en specifik kultur är sålunda inte i strikt bemärkelse jämförbar med skönlitterära författares konstruktioner av en miljö. Enligt Clifford kom balansen mellan subjektivitet och objektivitet att bringas i oordning på 1960-talet. Detta skedde när en kategori inom etnografin utmärkt av en stark betoning av självreflekterande uppkom och forskaren som subjekt blev mer och mer betonad som faktor i forskningsprocessen. Fält-erfarenheterna beskrevs nu på ett sätt som klart skilde sig från den klassiska antropologins krav. Den händelse som fick störst betydelse för trendskiftet var publiceringen av Malinowskis dagböcker 1967. (Clifford 1986 s. 13-14; Stocking 1983 s. 8-9)<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> För fördjupade studier i Malinowskis insatser och betydelse för antropologin rekommenderar jag *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology* (1992) och *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality* (1986) av George W. Stocking Jr.

Men det är inte enbart metodfrågorna om hur fältarbetet skall bedrivas och beskrivas som ställdes i centrum. Även begreppsbyggnaden i beskrivningarna av "den Andre" granskades grundligt. På 1960-talet började man även uppmärksamma den retoriska naturen i etnografier och en tendens till att sudda ut gränserna mellan forskare och "den Andre" började synas.

## 6.4 Emic-etnicdistinktionen och den nya etnografin

Ett problem som ofta ventileras inom human- och socialvetenskaperna är huruvida man lyckas med begreppsbyggnaden och de teoretiska konstruktionerna så att de resonemangsmässigt motsvarar den verklighet som studeras. I frågeställningarna behandlas hur tolkningen av särskilda kulturers begrepp skall översättas till begrepp som är gängse i vår kultur. Det krav som ställs av Den nya etnografien,<sup>131</sup> en skola som uppstod i mitten av 1900-talet i Yale, går ut på att det etnografiska klassificerandet av mänskligt beteende och språkbruk i en studerad kultur även beaktar inifrånbeskrivningar. Med andra ord skall den studerades definition och förståelse av den egna kulturen även styra det "språk" som forskaren lägger sig till med i struktureringen och teoribyggnaden. Den nya etnografien som försöker att förbättra analysen och beskrivningarna använder sig av lingvistiska tekniker för att nå en så precis operationalisering som möjligt. Här kommer emic/eticperspektivet in. Emic/eticdistinktionen<sup>132</sup> har utvecklats till en av

<sup>131</sup> Den kallas ibland även för *ethnolinguistics*, *ethnoscience* eller *ethnosemantics* (Harris 1969 s. 568; Klausen 1984 s. 78). Den nya etnografien skall här inte förväxlas med de senaste trenderna inom etnografien som Petri Saloperä diskuterar i *Styles and Positions* (2002 s. 230-248). Saloperä behandlar de allra senaste diskussionerna och kraven på etnografierna. Krav som emanerar ur den postmoderna kritiken av klassisk etnografi och som åtgärdas genom att forskaren i sin forskning medvetandegör att denna återger många olika röster i den interkulturella kommunikationen. Dessutom skall forskaren reflektera över hur denna som subjekt ger sig i kast med forskningen och påverkas av de olika politiska och sociala omständigheterna samt olika former för berättande som influerar själva etnografien. Intresset för hur man återger sitt eget samhälle ställs i fokus. En tendens till att "antropologin vänder hem" blir tydlig, det vill säga, antropologiska studier utförs av representanter uppväxna i det samhälle som studeras. (Saloperä 2002 s. 232-234)

<sup>132</sup> På svenska används även emisk- och etiskanalis, se till exempel Klausen 1984 s. 77. Jag föredrar att använda emic/eticperspektiv eller emic/eticdistinktion

de ledande riktlinjer som nutida antropologi går efter för att förstå och tolka. I presentationen av Castaneda noterade jag att de Mille visat att Castaneda plockade in emicbegreppet i efterhand för att beskriva sitt påstådda fältarbete.

Det är intressant att notera Peltos åsikt att Boas och den skolbildning som uppstod kring honom var en förelöpare till emicperspektivet eller Den nya etnografien. I den metod som Boas utvecklade för att samla in information betonades att texten skulle återges så ordagrant som möjligt för att de studerades ursprungliga andemening inte skulle gå förlorad. (Pelto 1970 s. 68) Det är emellertid lingvisten Kenneth L. Pike som ursprungligen infört termerna *emic* och *etic* i det vetenskapliga språkbruket. Detta skedde år 1954 i och med att *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour* kom ut.

Once I had an approach that went beyond verbal behaviour to include nonverbal behaviour, the terms *phonemics* and *phonetics* were awkward. So I deleted the *phon-* from both, since it referred to sound; and I left the *-emics* and *-etics* to be utilized to cover both verbal and nonverbal behaviour. My book *Language in Relation To ... Behaviour* (1954) began right then. (Pike 1990 s. 31)

Sedan dess har termerna blivit allmänt antagna och används främst inom antropologin för att senare spridas till en mängd olika vetenskapliga discipliner under 1970-talet. Jag ämnar i det följande inte åskådliggöra Pikes syn på vad emic/etic distinktionen innebär. En sådan diskussion<sup>133</sup> förs i *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*

---

i och med att termerna inte enbart influerat analyssteget inom forskning utan inverkat på forskningens helhetssyn och på forskarens kategorisering och tolkning. För en noggrann redogörelse över Den nya etnografiska skolan hänvisar jag till Harris 1969 s. 568-604.

<sup>133</sup> En introduktion till emic/etic perspektivet enligt Pike finns även i citaten i Pelto 1970 s. 68 och i artikeln *Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior* s. 28-36 av Kenneth L. Pike som ingår i McCutcheon, Russell T (ed.) *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion* 1998. Se även McCutcheon R 1998 s. 15-19 och Marander-Eklund Lena 200 s. 74 samt introduktionen till *Styles and Positions* (2002 s. 4-17) i vilken Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom och Terhi Utrianen diskuterar problematiken då forskaren tvingas välja mellan termer som motsvarar den studerade kulturens förståelse och den vetenskapliga kulturens tolkning. Se även Sjöblom, Tom (2002 s. 126-128).



från 1990. I stället är det de ofta förenklade uppfattningarna som är intressanta för den här avhandlingen. Det finns sålunda många förståelser för vad *emic* och *etic* innebär. Termerna är ofta illa definierade men de har medfört en ökad medvetenhet om skillnaden mellan innanför- och utanförperspektiv. Bland andra Klausen anser att *emic/etic* termerna inte tillför forskningen något nytt i och med att det som enligt honom tidigare kallades för ”native theory” redan omfattade en distinktion mellan kulturens ”...egen uppfattning av kategorier och systemsammanhang” och den generalisering som kan bedömas inom det vetenskapliga samfundet (Klausen 1984 s.77).

I introduktionen (s.13-27) till *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate* noterar Thomas N. Headland de vanligaste och ofta ytliga förståelserna och användningarna av distinktionen. Jag vill här översätta dessa för att visa vilken genomslagskraft *emic/etic*distinktionen fått. Med detta tangerar jag en möjlighet att urskilja de olika polariseringar som moderna antropologer är medvetna om vid studiet av främmande kulturer. Enligt Headland är några av de vanligaste förståelserna bland olika forskare av *emic/etic* distinktionen ett jämförelse av *emic* med: verbal, specifik, intervju, subjektiv kunskap, god, beskrivning, det ideala beteendet, privat, etnografisk (i betydelsen idiomatiskt ojämförbar), informell, kulturell/innanför, mjukdata, den etnografiska situationen eller en som är innanför, och så vidare. *Etics*sidan framställs ofta som: nonverbal, universell, observation, vetenskaplig kunskap, dålig, det faktiska beteendet, allmän, etnologisk (i betydelsen tvärkulturellt jämförbar), formell, konventionell/utanför, hårddata, avstånd från den situation där händelsen sker, eller en som är utanför etcetera. (Headland 1990 s. 21) Ett exempel på hur distinktionen kan uppfattas framgår av följande citat:

... an *emic* concept-meaning that it is defined in terms of the categories and concepts regarded as meaningful and appropriate by the members of particular cultures; it is not an *etic* concept, one defined in terms of the categories and concepts regarded as meaningful and appropriate by the community of scientific observers (Lett 1997 s. 109).

Om jag summerar ovanstående diskussion, så kommer jag fram till att *emic*perspektivet bygger på en strävan efter förklaringar, tolkningar

och förståelser som nära formulerar den studerade kulturens egna regler och antaganden. Etiperspektivet inkluderar, å andra sidan, förklaringar, tolkningar och förståelser som primärt är relaterade till de aktuella trenderna inom vetenskapen samt till rådande strömningar i det samhälle i vilket forskningen initieras.

## 6.5 Den extremt kvalitativa metoden

Inom amerikansk antropologi har spänningarna mellan humanistiskt orienterade och naturvetenskapligt utbildade forskare varit tydliga ända sedan 1950-talet. Inom den kvantitativa och naturvetenskapligt inriktade antropologin söker man erhålla hårddata, ett statistiskt mätbart material och möjlighet att testa resultaten. En extremt kvalitativ etnografisk metod uppstod som motvikt till de kvantitativt och naturvetenskapligt grundade argumenten som framfördes av forskare med en logisk-positivistisk kunskapssyn. I denna humanistiska reaktion ingår bland annat kraven på totalt engagemang och identifikation med den kultur som studeras. Några av de kvalitetskrav som ställs på observanten är sensitivitet, fantasi, intuition och flexibilitet. (Sanjek 1990b s. 237-243) Forskarens egen personlighet eller forskarens subjekt blir ett redskap dels för att skaffa en bättre kunskap om forskaren själv, dels för att skapa insyn i andras situation. Denna erfarenhet skall kunna användas i fältforskningen.

Problemet är här att metodresonemanget är diffust när det kommer till kritan. När metodologin inom ett ämne, i det här fallet etnografien, inte är klarlagd leder det enligt Gerald Berreman till en tudelad splittring. Den ena ytterligheten präglas av att forskarna tar sin tillflykt till det vetenskapliga språket<sup>134</sup> vilket i förlängningen kan leda till att innehållet, insynen och förståelsen beträffande den kultur som studerats hamnar i skymundan och göms i en rigorös strävan efter vetenskaplighet. Den andra ytterligheten är när forskare säger sig avstå från veten-

---

<sup>134</sup> "... Gerald D Berreman criticized already in the 1960s the overestimation of method and theory in anthropology" (Salomaa 2002 s. 62).

skaplighet men menar att de likväl kan vara kreativa och insiktsfulla skribenter. Deras rapporter brister dock i validitet. Detta framtids-scenario förutspådde Berreman 1968. (Sanjek 1990b s. 242-243) I överensstämmelse med Berremans antaganden menar Rubenstein att det problem som framkommit i och med att olika antropologer skildrat olika ”verkligheter”, har lett till att det inom antropologin har bildats två olika läger rörande synen på hur epistemologiska problem skall lösas. Den ena kategorin söker en noggrann avgränsning av antropologins natur och omfattning i syfte att säkra, för det första kvaliteten på de data som insamlats, och för det andra, tolkningen av dessa data. Detta har lett till att man lagt tonvikten vid metodfrågor på bekostnad av övriga antropologiska aspekter. Den andra kategorin, som är intressantare för detta avhandlingsarbete, är det synsätt på antropologiskt arbete som Rubenstein kallar postmodernism. Den post-moderna inställningen är komplex och representerar egentligen flera varierande synsätt som i allmänhet har det gemensamt att de kritiserar vissa positivistiska självklarheter inom modernitetens verklighetstolkning och kunskapsteori. Sektorvis har postmodernismen dominerat sedan cirka år 1970 och den utmärks inom antropologins disciplin av ett starkt ifrågasättande av hur antropologi i regel har utövats – och utövas.<sup>135</sup> Forskarna inom den här traditionen har självreflexion som ledande arbetsmetod och är vanligtvis av den åsikten att den form som rapporteringen från fältet tar sig uttryck i snarast måste bli skönlitterär till sin karaktär och imaginativ i stället för strikt socialvetenskaplig. (Rubenstein 1991 s. 12-13) Karakteristiskt för publikationer inom postmodernistisk tradition är att de behandlar de subjektiva upplevelserna i samband med fältarbetet och inte bara fältarbetet som sådant (Rubenstein 1991 s.15). Syftet med dessa rapporteringar är att spegla hur fält-erfarenheterna formar synen på kunskap. I bästa fall kan de här publikationerna bidra med epistemologiska och metodologiska lösningsförsök som erbjuder hela den antropologiska disciplinen nya

---

<sup>135</sup> År 1975 skriver Fred Vogt i sitt inflytelserika verk om etnologins historia ”The present emphasis on the validity and necessity of the subjective experience poses a serious challenge to science as the ideal of the orderly process of reason. The new subjectivism is linked to a rising tide of protest against the failure of the complex institutional arrangements of contemporary society to guarantee individual rights and participation on both legal and moral grounds.” (Vogt 1975 s. 790)

metoder.<sup>136</sup> Det problematiska med publikationer som domineras av antropologens självförståelse i den här bemärkelsen är att de kan leda bort från den gemensamma antropologiska verksamheten och i stället enbart rapportera om den enskilde forskarens subjektivitet. (Rubenstein 1991 s. 20) Ytterligare kan man anföra att om man ser de post-modernistiska betoningarna som kritik av och reaktioner mot modernismens objektiverande tänkesätt och positivistiska slutledningar, så blir bilden ännu mångtydigare. Attityden är ännu mera kopplad till enskilda forskares grundläggande verklighetstolkning och livsvärderingar och representerar den andra ytterligheten i förhållande till modernitetens extrema komponenter. Ytterligare kompliceras problemställningen av att begreppet kunskap inte närmare bestäms och motiveras – det kan handla om allt från en strävan efter ”mening” till konstaterandet av sakliga fakta, teorier, utsagor och filosofi.

Ett exempel på en sådan publikation är Florinda Donners *Shabono: A True Adventure in the Remote and Magical Heart of the South American Jungle* från 1982. Donner medger själv att hon har åstadkommit en subjektiv beskrivning och att hon inte klarat av att hålla sig så distanserat och objektivt betraktande som hennes antropologiska utbildning förutsätter att man strikt håller sig till som forskare (se till exempel Donner 1983 s. 7-8, 84). Det som är intressant med boken är att många antropologer anser den vara ett gott exempel på hur etnografiskt arbete eventuellt skall beskrivas – och bedrivs. Med tanke på den här avhandlingen är det särskilt spännande att notera Carlos Castanedas bedömning av *Shabono* som ”superb social science”. I artikeln *Fieldwork in Common Places* skriver Mary Louise Pratt att hon intresserat sig för kontroverserna kring *Shabono* på grund av att de speglar den

---

<sup>136</sup> Jag noterar att Carlos Castanedas beskrivningar av hur han flyger används i en kulturanthropologisk handbok som ett exempel på hur svårt det är för forskaren att ”översätta” enskilda kulturella förståelser. Enligt handboken lyckas Castaneda med antropologens första uppgift som består i att för sig själv översätta och begripliggöra don Juans förståelse av vad det innebär att flyga. Det är sedan upp till läsaren av Castanedas beskrivning att avgöra om han lyckas med det andra steget, att få oss läsare att förstå. Handboks författarna Henry Selby och Lucy Garretson anser att ett genomgående problem för kulturanthropologin är att ju mer en forskare känner till en kultur desto svårare blir det att rapportera denna kunskap utan att våldföra sig på den studerade kulturens egen tolkning. (Selby & Garretson 1981 s. 100)

spänning som råder mellan personligt berättande och objektivt beskrivande inom ämnet etnografi. Debatten om boken lyfter fram de brännande frågorna om förhållandet mellan etnografisk auktoritet, personlig erfarenhet, scientism och möjligheterna till ett originellt uttrycksätt. Frågan om hur forskarsamfundet förhåller sig till personligt färgade beskrivningar ”not having been killed by science” ställs här på sin spets. (Pratt 1986 s. 28-31)

## 6.6 Reflexivitetstänkandet

I samband med genomgången av Malinowskis betydelse för antropologins utveckling nämnde jag att bland annat publiceringen av hans dagböcker 1967 ledde till en markant trendförskjutning i det sätt på vilket etnografer inom post-klassisk antropologi börjar skriva och reflektera över sin egen roll på fältet. Detta är en roll som inte längre ses som oproblematis. Följande citat illustrerar en inriktning som är av största betydelse för att förstå uppkomsten av schamantropologisk litteratur:

A subgenre of ethnographic writing emerged, the self-reflexive ”fieldwork account.” Various sophisticated and naive, confessional and analytic, these accounts provide an important forum for the discussion of a wide range of issues, epistemological, existential, and political. The discourse of the cultural analyst can no longer be simply that of the ”experienced” observer, describing and interpreting custom. Ethnographic experience and the participant-observation ideal are shown to be problematic. Different textual strategies are attempted. For example, the first person singular (never banned from ethnographies, which were always personal in stylized ways) is deployed according to new conventions. With the ”fieldwork account” the rhetoric of experienced objectivity yields to that of the autobiography and the ironic self-portrait. (See Beaujour 1980, Lejeune 1975.) The ethnographer, a character in a fiction, is at center stage. He or she can speak of previously ”irrelevant” topics: violence and desire, confusions, struggles and economic transactions with informants. These matters (long discussed informally within the discipline) have moved

away from the margins of ethnography, to be seen as constitutive, inescapable (Honigman 1976). (Clifford 1986 s. 14)

Antropologen Stephen A. Tyler framhåller i artikeln *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document* 1986 att postmoderna etnografier blir fragmentariska som en naturlig följd av att fältarbetet i sig är fragmentariskt samt att man som etnograf är medveten om splittringen i den västerländska kulturen. Syftet med postmodern etnografi är enligt honom att den som forskar integrerar sig själv i samhället så att man förstår vardagslivet; detta nås genom att man undviker distinktionen mellan observatören och den observerade. Dialog mellan den som är ”observatör” och det som forskaren interagerar med och ett naturliggörande av den etnografiska situationen är ett ideal vid fältstudier, inte forskarens distansering och marginalisering i förhållande till den studerade kulturen. (Tyler 1986 s. 126-135)

Inom den klassiska antropologin särskilde man, som sagt, mellan forskaren och privatpersonen. Den kultur och de människor som studerades kunde sålunda beskrivas känslomässigt – ofta på ett överlägset sätt – i privata dokument, medan man i den officiella versionen, det vill säga i den vetenskapliga rapporteringen behandlade ”den Andre” med den terminologi och metod som för tiden ansågs kännetecknas av objektivitet. Ett exempel på detta är Malinowskis arbetsätt som behandlades ovan. Som en reaktion på denna tudelning har man i modernare – postmodern – antropologi fört en metoddebatt i vilken antropologens roll som ”tänkande och kännande” människa i analys och tolkning lyfts fram. Reflexivitet är nyckelbegreppet i denna diskussion. Forskarens roll som ”själv”, ett jag, en individ och en del av det studerade accentueras i och med att distansen till ”den Andre” anses vara ett hinder för en verklighetstrogen forskning. Tanken att fältforskning går ut på ett iakttagande subjekt, å ena sidan, och ett objekt som studeras, å andra sidan, försöker man eliminera inom den aktuella antropologin. Åsikter som ofta yttras är att forskarens subjektivitet är ett hjälpmedel och att det fenomen som studeras påverkas av forskaren. Därför har man velat betona insikten om att forskarens närvaro

till exempel vid en deltagande observation ställer krav på reflexivitet, det vill säga ”tänkandet om sitt egna tänkande”. (Ehn & Klein 1994 s. 11) Det som forskaren konfronteras med i det antropologiska fältstudiet återverkar på honom själv och sätter igång reflektioner där självmedvetandet och blicken för faktorerna på fältet relateras till varandra. Med andra ord är reflexivitet även en process som handlar om hur man erhåller kunskap.

Två begrepp som Jonathan Friedman anser spegla de krav som ställs på etnografen i den relation som uppstår mellan forskaren och ”informanterna” vid etnografiskt arbete är ”insikt” och ”resonans” (Friedman 1993 s. 9). ”Resonans” och ”insikt” är enligt min mening de två viktigaste komponenterna som reflexivitetstänkandet bygger på. Men det stora problemet kvarstår: hur förverkligas de här intentionerna och hur förstår den enskilda forskaren rapportera från sin inlevelse på fältet så att reflexivitetstänkandet utmynnar i en tolkning som både svarar mot vetenskapssamfundets och den berörda kulturens förväntningar?

Enligt Rubenstein är reflexivitet som bäst en process då erfarenheterna från fältarbetet även inverkar på tolkningen av data så att tolkningen mera uttömmande svarar mot fenomenet:

At their best, reflections on fieldwork are also *reflexive* in that they both inform the interpretation of data and offer honest instruction about how particular fieldwork activities affected the kind and quality of the data collected (Rubenstein 1991 s. 22).

Erfarenheterna från fältet influerar alltid på något sätt men Rubenstein vill ytterligare påpeka att erfarenheterna skall inverka så att de får vara med och bestämma utgången av processen och själva formuleringarna av förståelsen. En mycket aktuell diskussion i dag är även frågan om hur lokalkulturens förväntningar på forskningsresultatet skall synas. Denna diskussion undersöker jag inte närmare i den här avhandlingen.

Carlos Castanedas första bok *Samtalen med don Juan* präglas i min tolkning av vad man med en gängse term kallar ett reflexivt betrak-

tande av förhållandet till don Juan, trollkarlen som samtidigt kan ses som ”studieobjekt”, ”lärare” och ”ambivalent vän”. Följande citat ur *Från erfarenhet till text* skriven av de svenska forskarna Billy Ehn och Barbro Klein, kunde samtidigt fungera som en sammanfattning av Castanedas metodologimedvetenhet såsom den kommer till uttryck i *Samtalen med don Juan*:

I fältarbetet är vi som antropologer eller etnologer en sorts deltagare i andras liv samtidigt som vi observerar det. Deltagarobservation är därför ett intensivt reflexivt tillstånd då man som aktör och åskådare är på helspänn och ständigt undrar över sina relationer till andra och vilket intryck man gör på dem. Åter vid skrivbordet skall engagemanget och avståndstagandet omvandlas till vetenskapligt godtagbar text. Det skall bli en logisk analys av personliga möten och upplevelser, av samtal och konflikter, av ångest och svårbegripliga händelser. Hur medveten kan man bli om de olika faserna i en sådan process? Går den att reproducera eller blir det mest fråga om en nyskapelse där det viktigaste glöms eller göms bakom en ridå av uppriktighet? (Ehn & Klein 1994 s. 10-11)

Det är vid sammanställningen av de olika uppgifterna i samband med arbetsfasen vid skrivbordet som problemen uppstår för de flesta antropologerna. Hur skall den engagerade fältforskningen förmedlas och bli en vetenskapligt godtagbar text?

## 6.7 Deltagande observation

Robert G. Burgess noterar i *In the Field. An Introduction to Field Research* från 1984 att deltagande observation är metoden framför andra för att kunna skildra den sociala verkligheten. Detta är en verklighet som skiljer sig från naturvetenskapens förståelse av verkligheten i och med att det sociala verklighetsbygget inkluderar de subjektiva förståelserna och erfarenheterna som samhällsmedlemmarna erfar. För kultur- eller socialantropologen är samhällsaktörernas egna tolkningar av händelser av största intresse. Metoden att studera dessa tolkningar är att forskaren deltar i den samhällskontext där den här förståelsen



accentueras. (Burgess 1984 s. 78-79.) Den deltagande observatören antar enligt Burgess som diskuterar Raymond L. Golds artikel *Roles in Sociological Field Observations* (1958) vanligtvis en av följande fyra fältroller: 1) fullständigt deltagande, 2) deltagande som observatör, 3) observatör som deltagare och 4) fullständigt observerande.<sup>137</sup>

Roll nummer ett inbegriper att forskaren låter bli att antyda sina ambitioner att observera en social situation. Forskaren döljer alltså sina vetenskapliga intressen för att kunna bli involverad och accepterad i till exempel en rörelse som annars vore slutet för utomstående insyn. Burgess pekar på flera problem som uppstår om man som forskare accepterar en sådan fältroll. Bland annat menar han att forskaren kan ha så stark inverkan på exempelvis rörelsen att den förändras i väsentliga avseenden. Ett annat problem som kan framkomma är hur forskaren skall förhålla sig till sin roll som forskare om man inom rörelsen börjar förvänta att hon/han skall ta en mera dominerande, ledande position än vad forskaren ursprungligen hade planerat. Jag antar att Burgess här avser den ambivalens som kan uppfattas existera mellan rollen som forskare och till exempel rollen som ritualförrättare, en sammanställning som kan upplevas som en konflikt. Det mest intressanta problemet för den här avhandlingen när det är fråga om den fullständigt deltagande rollen består i att forskaren lyckas så väl i sin roll som deltagare att han inte förmår utföra den ursprungliga uppgiften: att samla information och analysera den. Burgess lösning på ett sådant problem<sup>138</sup> är att forskaren periodvis lösgör sig från fältet. (Burgess 1984 s. 80-81)

Den andra rollmöjligheten, deltagande som observatör, inkluderar att forskaren tydligt markerar sina ambitioner att studera ett socialt fenomen. Därmed skapar detta alternativ också möjlighet för forskaren att observera vad hon eller han själv väljer, förutsatt att forskaren lyckats

---

<sup>137</sup> Min översättning av the complete participant, the participant-as-observer, the observer-as-participant, the complete observer (Gold 1958 s. 217-223; Burgess 1984 s. 80).

<sup>138</sup> Se även Gothóni 1993 s. 165-166.

med att etablera förtroende. Det huvudsakliga problemet i denna forskarroll är frågan om huruvida forskaren faktiskt deltar i händelserna. (Burgess 1984 s. 81-82)

Den tredje och fjärde rollen, observatör som deltagare och fullständigt observerande, är enligt Burgess, som refererar till Gold, inte speciellt vanliga i modernt fältarbete. Den tredje rollen utmärks av en officiell roll som observatör. Till åtskillnad från den andra rollen har i det här fallet forskaren klarlagt sin observerande status både för gruppen som studeras och det omkringliggande samhället. I rollen av deltagande som observatör behöver nödvändigtvis inte myndigheterna eller motsvarande "utanförinstanser" känna till att forskaren deltar som observatör. "Innanförgruppen" är dock fortsättningsvis informerad. I den tredje rollen är forskarens ställning i förhållande till dem som studeras sålunda officiell och har därmed en tendens att bli ytlig – ytlig ur den studerade gruppens perspektiv men kanske inte ur ett teoretiskt perspektiv. Forskarens kontakt leder inte till ett så engagerat innanförskap att förståelsen och diskussionen hos forskaren bygger på omständigheter som helt speglar gruppens tolkning. Den fjärde forskarrollen, fullständigt observerande, betyder att forskaren ställer sig utanför aktiviteten för att iakttä och som Burgess uttrycker det, tjuvlyssnar. Detta förhållningssätt leder inte till interaktion med informanterna och i och med att kontakt och levande samspel saknas, omöjliggörs ofta en representativ rapportering. I värsta fall kan forskaren förkasta informanternas tolkningar och representera etnocentrismen i dess tydligaste "imperialistiska" form vilken är ett resultat av att forskaren totalt avskärmat sig från det som studerats. (Burgess 1984 s. 82)

Benson Saler för en intressant diskussion om etnocentrismens roll i samband med antropologiska studier i *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, & Unbounded Categories*. Saler menar att religionsforskare alltid i en viss mån är etnocentriska i och med att förståelsen, begreppsliggörandet och känslan för vad som utmärker det religiösa är bundet till den västerländska kategoriseringen av exempelvis "religion". När deltagande observation i en för den forskande främmande kultur utförs har det varit van-

ligt att antropologen försökt nollställa sig själv och sin egen förståelse i syfte att förstå ”den Andres” kategoriseringar. Men Saler anser att antropologen aldrig kan börja från en position som är helt tom på kognitiva förståelser – som dessutom är emotionellt laddade. Det nya som antropologen möter på fältet iscensätter en process som i viss mån kan omforma och i viss grad ifrågasätta hennes/hans verklighetsförståelse men aldrig helt utesluta den gamla kultur som forskaren är en del av. Forskarens kulturella bakgrund och personlighet är således allestädes närvarande, detta gäller inte minst den antropologiska utbildningen. Man har med sig teorier, kategoriseringar, metoder och motiveringar som man lärt sig omhulda – och samtidigt kritiskt ifrågasätta. (Saler 1993 s. 227-228) Saler poängterar även en annan mycket viktig aspekt av forskningsarbetet som ofta glöms bort och som mer eller mindre är en självklarhet, nämligen att antropologen efter att ha införskaffat förståelse och insyn i den främmande kulturen småningom måste återvända till universitetsmiljön och ånyo tillägna sig det språkbruk och de förklaringar som anses vara giltiga (Saler 1993 s. 231). Därmed slår Saler fast att antropologi i grund och botten är en jämförande disciplin. Alla försök att frångå idén om jämförande studier som bas och huvudgrepp ur metodhänseende är enligt Saler en omöjlighet. Det jämförande perspektivet har av olika orsaker ansetts vara etnocentriskt men man kan som forskare vara uppmärksam så att man undviker jämförelser som innebär värderingar efter någon skala. Resultaten av en studie beror enligt Saler därför på hur väl forskaren formulerar begreppen i samband med analytiska kategoriseringar. (Saler 1993 s. 262-263)

René Gothóni använder en dikotomi engagemang och avskiljande som han benämner *involvement/detachment* för att förklara de vanligaste momenten som en deltagande observation innehåller. Beståndsdelen engagemang förutsätter helt enkelt att man delar erfarenheter med de människor som studeras. Engagemanget består inte enbart av muntlig kommunikation utan även av deltagande i de rutinmässiga uppgifter som hör det dagliga livet till, samt, i de fall som Gothóni beskriver, i religiösa ritualer. Ett totalt engagemang är intensivt och involverar avståndstagande från det liv som fältarbetaren i normala fall lever.

Sedan krävs ett avskiljande från denna inlevelse. Fältarbetaren tar viss distans till upplevelserna och denna distansering reflekterar de erfarenheter som fältforskaren gör. Åtskillnaden mellan deltagande och observerande sker vanligtvis när forskaren sammanfattar sina erfarenheter i fältdagböcker. Gothóni skriver att kraven som ställs på fältforskaren är att denne skall kunna skilja mellan upplevelser och observationer så att dessa faller rätt i tid. (Gothóni 1993 s.165-166)

Efter denna diskussion kring några av de viktigaste trenderna och idealen som var, och delvis är, rådande inom antropologin kommer jag i det följande att diskutera den amerikanska schamanismforskningens särdrag. När jag fokuserat den amerikanska schamanforskningen knyter jag samman synen på schamanen i amerikansk forskning med den forskningshistoria som presenterats här för att i kapitel 8 och 9 undersöka Harners och Castanedas anknytningspunkter till dessa. Vilka var Harners och Castanedas inställningar till ”den Andre”? Hur utförde de sina fältstudier? Vilka forskningsideal präglades de av? Hur skulle vi placera in Harner och Castaneda i den forskningshistoriska tradition som jag beskriver?



## 7 Amerikansk schamanismforskning

I det här avsnittet skildrar jag grova drag i den amerikanska schamanismforskningen. Hur har de amerikanska forskarna studerat och definierat schamanism? Vad betyder bilden av den amerikanska indianen för förståelsen av schamanism? Finns det särdrag i amerikansk schamanismforskning? Den här genomgången behövs för att utröna huruvida det är möjligt att placera Castaneda och Harner i en bestämd tradition eller ej. Finns det med andra ord föreställningar om de amerikanska indianerna och uppfattningar om schamanism i den amerikanska forskningshistorien som kan emanera i schamantropologi? Jag indelar avsnittet i tre underavsnitt som jag kallar för Indianbilder, Schamanuppfattningar och Återupprättanden. I det första om Indianbilder diskuterar jag några av de stereotypier som förekommit och förekommer i forskningen om de amerikanska indianerna. Avsnittet med rubriken Schamanuppfattningar fokuserar i första hand amerikanska schamanismdefinitioner. Det tredje underavsnittet, Återupprättanden, handlar om hur olika försök att revidera tidigare forskning om indianerna uttrycks i text och avspeglas i nyschamanskt tänkande. Jag går inte in i detalj på beskrivningar av schamanismvariationer på olika håll i Amerika. Jag vill närmast diskutera idéer och motiv bakom synen på schamanism för att på så vis leda diskussionen in på incitamenten för schamantropologisk litteratur.

### 7.1 Indianbilder

Antropologen Christer Lindberg konstaterar i ett opublicerat föredrag, *The Image of the Native American in the Early Days of Anthropology*,

presenterat vid *Sociedad de Anthropologie*, Paris, 1993 att de amerikanska indianerna speglats utifrån ett antal stereotypier.<sup>139</sup> Lindberg refererar till etnomusikologen Bradley D. Knopffs forskning om Frances Densmore<sup>140</sup>, för att visa hur tidiga antropologer studerat indianer. För det första kan man notera att studierna utgått från en eurocentrisk fokusering på ett drömligt förflutet, till förfång för studierna av nuet. (se även Lindberg 1998 s. 99) För det andra fanns det bland antropologer en strävan efter att vara den första att inringa ett eget forskningsområde och en rivalitet rådde inom antropologskräuet om att bli den mest framstående experten inom sitt specifika område. För det tredje kom antropologerna i kontakt främst med indianer som redan tvingats till assimilation för att överleva. Dessa tre överläggande observationer om antropologens möte med den Andre bidrar enligt Lindberg till ett visst antal stereotypier. I fokus kommer antropologen och antropologens världsbild – inte indianen. Jag översätter här de fem stereotypier som Lindberg noterar i samband med representationer av indianen som den Andre:

1. Den ädle vilden som en representant för ett förlorat paradys. Lyckliga samhällen. Ädel vildhet som uttrycks i barnslig oskuld.<sup>141</sup>
2. Motbilden. Vildheten som ett tecken på att Satan är verksam, ett incitament för kristen omvändelseverksamhet.
3. Det vilda samhället saknar sociala och politiska organisations-system.
4. Det vilda tänkandet uppfattas som oförutsebart och/eller ologiskt. En tematik som täcker moral, religion och språk.
5. Vilden som ett erotiskt hot.

---

<sup>139</sup> För en utförligare diskussion om stereotypiernas roll i antropologiska studier rekommenderar jag *Den gode och den onde vilden* av Christer Lindberg (Lindberg 1998). Ruth Illman (Illman 2000) definierar kulturell stereotypi i boken *Kulturer i allmänhet* och visar hur stereotypier tar sig uttryck i kulturmöten.

<sup>140</sup> Frances Densmore (1867-1957) är känd främst för att hon samlade in ett stort material indiansånger och för att hon i likhet med Franz Boas kämpade för indianernas rättigheter. (se till exempel [http://www.news.mpr.org/features/199702/01\\_smiths\\_densmore/docs/](http://www.news.mpr.org/features/199702/01_smiths_densmore/docs/) för en kortfattad presentation av hennes liv och verksamhet.

<sup>141</sup> Myten om den ädle vilden är en gammal europeisk tanke och uttrycks speciellt livligt bland 1700-talets franska filosofer (Lindberg 1998 s. 37).

Det är den första stereotypin som jag finner intressantast i det här sammanhanget. Jag uppfattar att det i den schamantropologiska litteraturen förekommer sökanden efter ett idealtillstånd som kan anpassas till västerländska moderna kontexter. Schamanen och de ideal som schamanens handlingar och världsåskådning tillskrivs, utgör inom nyschamanska kretsar ett alternativ till det rådande västerländska samhällets tillkortakommanden. Speciellt i frågor som handlar om miljösyn och ekologi blir idealiserandet tydligt.

Dessutom nämner Lindberg ett antal mer eller mindre generella stereotyper som uttrycks i myterna om Amerikas historia och kultur. Bilden av landet som otämjt, de fria viddernas land och den heroiska kampen att kultivera det vilda landet anser han vara några av de allmänna stereotypierna. (Lindberg 1993)

George E. Marcus och Michael M. J. Fischer konstaterar också att bilden av den primitive andre och dennes tillvaro i ett paradisiskt Eden går tillbaka till upplysningstiden. De menar vidare att bilden av den ädle vilden rättfärdigat etnografiskt skrivande som ett försök att bevara de studerade kulturerna och på så vis motiverat i synnerhet amerikansk antropologisk verksamhet (Marcus & Fischer 1986 s.134)

Bakgrunden till de specifika amerikanska dragen inom kulturstudier kan sökas i det faktum att USA som nation inte bygger på etniska, territoriella eller historiska rötter. Populärkulturforskaren John Hartley anser att nationsbygget påminner om ett samhällsexperiment och att man tillämpar kunskaper från kulturstudier för att planera ”amerikaniseringen”. Därför kan man från vårt tidsperspektiv se att identitetsfrågor, frågor om makt – eller kunskap – och kultur får en särställning när ”amerikastudier” möter kulturstudier. (Hartley 2000 s. 8) I ett historiskt perspektiv kan man se att nationsbygget har skett på bekostnad av amerindianernas land men även deras kultur tvingades till en underordnad ställning. Till en början exploaterades landet västerut delvis med hjälp av vapenmakt men småningom övergick kolonialmakten till något som Ward Churchill, forskare med amerikanska indianer som specialitet, kallar för ”Self-Colonization”. Inom skönlitteraturen kan detta ta sig uttryck i ett försvar av kolonisationen: kolonialisterna



gör det för ”vildarnas” eget bästa. Kolonisationen legitimeras via litteraturen och kolonialistens ideal överförs på vissa indianer för att de i sin tur till andra indianer skall överföra bilden av att Amerika koloniserades för ursprungsinvånarnas bästa. Enligt Ward Churchill kan till exempel Castanedas böcker läsas som ett resultat av den samverkan mellan kolonialisternas och de koloniserades bild av sig själva som upprätthölls för att legitimera kolonialmaktens anspråk. (Churchill 2000 s. 183-184)

Ett tidigt frö till den amerikanska antropologins professionalisering såddes när man i slutet av 1700-talet och i början av 1800-talet skickade ut frågelistor för att klassificera språk och därmed studera amerikaindianernas ursprung. Förebilder till dessa frågelistor fanns i Europa. Småningom började man även i allt högre grad efterfråga data om kultur och seder. En sådan frågelistas cirkulerade redan år 1798, den så kallade *Circular* under Thomas Jeffersons ledning. Senare tillkom flera andra listor. Den som *The Smithsonian Institution* började skicka ut på 1860-talet bör nämnas, för den användes av Lewis Henry Morgan.<sup>142</sup> Småningom blev dessa frågelistor alltmer detaljerade och krävde utbildade insamlare. (Fowler 1975 s. 20-22) Ett viktigt steg på vägen till den amerikanska antropologins professionalisering och ett uttryck för intresset för schamanismforskning finner vi i *Bureau of American Ethnology* som grundades år 1879 av USA:s regering på initiativ av John Wesley Powell. Syftet med grundandet var att studera Amerikas indianer. Man ville lära sig deras språk och kultur och på så sätt skaffa regeringen redskap för att assimilera dem. De första professionella antropologerna sändes ut på fältet. Bland de första utbildade antropologerna nämns oftast Frank H. Cushing<sup>143</sup> som studerade zuni-indianerna. Det vetenskapliga studiet och museerna var inte längre beroende av enbart resenärers och missionärers beskrivningar. (Keesing 1958 s. 14; Keesing 1971 s. 377; Klausen 1984 s. 21). Men såväl negativa som positiva indianstereotyper fortsatte att bestå och frodas.

---

<sup>142</sup> Morgans bidrag till antropologin diskuteras av Lindberg 1997b s. 229-281 och Lindberg 1998 s. 85-90.

<sup>143</sup> Cushing väckte stor uppmärksamhet genom att vara en av de första antropologerna som gick ”native” (Lindberg 1998 s. 165-166).

I boken *Jorden skall gråta. Historien om Nordamerikas indianer* beskriver James Wilson (2001) den tragiska historia som indiankulturen gick till mötes när den europeiska kolonisationen av Amerika inleddes. I Wilsons framställning läser jag även in en kritik av att klichén om den ädle vilden som en andlig och naturälskande person ideligen lyfts fram inom miljörelserna, i New Age-sammanhang och inom populär- och massmediekulturen. Denna framställning cementerar bilden av indianen som ett offer och bidrar till svårigheterna för indianerna att aktivera sig politiskt.

Är det måne så att myten om den ädle vilden som står nära naturen och sin egen spiritualitet som får presentation i forskningen, möjliggör övergången från traditionellt studium till romantisering och praktiserande av schamanism? Olav Hammer hävdar att myten om den ädle vilden lyfts fram i slutet av 1960-talet, av Castaneda och Harner: "For a generation of people hungry for a different way of life, the message was clear. Native Americans possessed a vast wisdom, a spirituality lost to us." (Hammer 2001 s. 136) Jag är beredd att understöda Hammers antagande om att Castanedas och Harners texter präglas av positiva indianstereotyper: " ... Castaneda's and Harner's books saw native Americans as positive Others because they could offer something distinctively *different* ..." (Hammer 2001 s. 137) Olav Hammer konstaterar att en gemensam nämnare för läsare av Castaneda, Harner och andra schamanologer är att de omhuldar budskapet om att " ... s. k. naturfolk besitter överlägsna kunskaper ..." (Hammer 2000 s. 212). Den nostalgi som olika kulturer utanför den västerländska industrialiserade världen tillskrivs är vanligt förekommande i schamanologisk litteratur men även bland forskare. I artikeln *Kondoren och örnen. Panindianismen möter New Age* (Hammer 1998 s. 148-167) ger Hammer exempel på hur positiva indianstereotyper fått agera som civilisationskritik av det moderna samhället inom New Age och hur New Age-impregnerat tankegods i sin tur överförts till indianerna.

Den religionshistoriker som oftast nämns i samband med nostalgi och religionsforskning är Mircea Eliade. Ronald Hutton anser att Eliades bok om schamanism är mycket viktig för nyschamanerna på grund av

att den präglas av synsättet att schamanismen är nästintill världsomspännande och arkaisk. ”It is hard to imagine that neoshamanism would have developed, at least in the form which it has taken, without the excitement with which that work [*Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*] infused the subject. In many ways it represents a democratization and liberalization of Eliade’s concept” (Hutton 2001 s. 159)

## 7.2 Schamanuppfattningar

Åke Hultkrantz sammanfattar den tidiga amerikanska schamanismforskningen från slutet av 1800-talet och början av 1900-talet med att det inte fanns något speciellt sätt att närma sig studiet av schamanism på. Detta beror enligt Hultkrantz på att det inte förekom någon större gradskillnad mellan vad varje manlig ung indian skulle genomgå för att skaffa sig en skyddsande och den religiösa expertens visionsökande. Dessutom menar Hultkrantz att den amerikanska schamanens uttrycks-sätt inte var lika exceptionellt som den sibiriska varianten och därför studerade amerikanska antropologer hellre exempelvis danser och ceremonier (Hultkrantz 1999 s. 2). Hultkrantz anser sålunda att Robert H. Lowies iakttagelse av en demokratiserad schamanism, det vill säga att alla, såväl schamaner som vanliga visionsökare betedde sig ungefär på samma sätt ledde till att amerikansk forskning i början av förra seklet inte uppmärksammade schamanism i högre grad. (Hultkrantz 1998 s. 60) Roland B. Dixon försökte år 1908 vidga schamanismdefinitionen och han uppfattade att schamanen förekom i så gott som i alla skriftlösa samhällen och att schamanens karaktär och position var påfallande lika överallt. (Dixon 1908 s. 1) Dixon skrev även att den amerikanske schamanen är mest känd som botare och medicinman (Dixon 1908 s. 6) och att: ”In large degree, the shaman in America may be said as a type to exemplify one of the most characteristic attributes of the Indian as race” (Dixon 1908 s. 12). Jag citerar Dixon i ett påstående som jag anser att har haft betydelse för relationen mellan amerikansk schamanismforskning och schamantropologi:

The American shaman thus, in his lack of dependence on ancestral spirits and the greater deities, and in deriving his powers from animals and natural phenomena, exemplifies strikingly the spirit of the American Indian as a race; and in the general uniformity of these characteristics throughout both continents serves as an illustration of the belief that in spite of minor differences as among themselves the culture of the American Indians is fundamentally one in type, influenced perhaps slightly here and there by other cultures, but yet in spite of this autochthonous. (Dixon 1908 s. 12)

I *Encyclopedia of Religion* när man slår upp på sökordet *Shamanism* finns en artikel som behandlar nordamerikansk shamanism, skriven av Sam D. Gill. Gill noterar att termen schaman i litteraturen om Amerikas indianer används synonymt med alla sorters präster, botare, rituella specialister och spåmän. Alla religiösa specialister bland de skriftlösa kan i vissa populärvetenskapliga sammanhang komma att kallas för schamaner. Han menar att det i generella framställningar om indianer är tydligt att romantiska och primitivistiska ideal framförs. Men det är också svårt att diskutera schamanism i Nord-Amerika, forskare emellan, på grund av att det, de facto, finns en så stor schamansk diversitet. Gill refererar i första hand till litteratur skriven av Åke Hultkrantz.<sup>144</sup> (Gill 1987 s. 216-219) En annan svårighet som överlappningen av termerna – speciellt mellan schaman och medicinman – beror på grundar sig, enligt Hultkrantz, på att de magisk-religiösa experterna i Nord-Amerika förekommer på samma geografiska område (Hultkrantz 1985 s. 514).

---

<sup>144</sup> Åke Hultkrantz konstaterar angående amerikanska schamanismuppfattningar: "In a more general sense, however, shamanism is supposed to include all activities peculiar to the medicine-man. Anglo-Saxon and French scholars in particular interpret shamanism in this broader aspect. The result is that all manifestations of the American medicine-men may be called shamanism, and shamanistic." (Hultkrantz 1967 s. 32) I *Temenos* vol. 1 1965 diskuterar Hultkrantz studiet – eller snarare avsaknaden av specifikt jämförande religionsvetenskapliga studier – av de amerikanska indianernas religioner. (Hultkrantz 1965 s. 87-121). Se även Hultkrantz 1973 s. 25-37 och Hultkrantz 1999 s. 1-9 för en diskussion om schamanismdefinitioner och amerikansk schamanismforskning.

Christer Lindberg anser att om man utgår från en schamanismdefinition som baserar sig på forskning om sibirisk schamanism kan man urskilja ”starka och svaga zoner av schamanism i Amerika” (Lindberg 2000 s. 128) Lindberg skriver även att begreppet schaman används som en jargong snarare än som en vetenskapligt preciserad term. I litteraturen har medicinman och schaman ofta blivit använda som synonymer – ett problem som Hultkrantz ofta påpekat. Lindberg vill klargöra begreppsproblematiken genom att utgå från en öppen definition för att på så vis studera användningarna av schaman och schamanism. Han söker nå ett komparativt perspektiv. Lindberg eftersträvar en beskrivning av fenomenets allmänna och centrala drag. (Lindberg 2000 s.129). Ett tidigt försök att se schamanism som ett enhetligt system gjordes av Roland Dixon (se citatet ovan), som väger analysen av den amerikanska schamanen mot den lexikala definitionen emanerad i sibirisk kontext. Inom amerikaforskningen verkar det även råda en allmän uppfattning om att det fanns ett jägarfolk som invandrat från Sibirien och som därmed skulle utgöra orsaken till liknande schamanska drag på de amerikanska kontinenterna. (Lindberg 2000 s. 130-132)

Jag har redan i inledningskapitlet nämnt Åke Hultkrantz åsikt om att den nordamerikanska antropologin bidragit till ett utslätat schamanbegrepp. Bland annat försöker de amerikanska schamanismforskarna undvika att använda extaskriteriet i schamanismdefinitionerna. Detta har enligt Hultkrantz att göra med att de tidiga amerikanska antropologerna ville inkludera medicinmän inom begreppet schaman trots att många medicinmän tydligt arbetar utan den extas som oftast ingår i europeiska schamandefinitioner. (Hultkrantz 2000 s. 31-33). Orsaken till att amerikanska forskare valde schaman termen framom termen medicinman har enligt Hultkrantz sin orsak i att termen schaman lät mera vetenskaplig (Hultkrantz 1985 s. 511).

Med tanke på Hultkrantz anmärkning på hur amerikanska antropologer använder termen schamanism konstaterar jag att författarna till en grundbok i kulturanthropologi definierar schamanen som: ”Shamans are religious specialists who control supernatural power ... They are frequently associated with curing and are often represented in the

popular literature as medicine men and witch doctors.” (Spradley & McCurdy 1989 s. 268). I det här citatet synliggörs Hultkrantz kritik av det amerikanska inkluderandet av medicinmän i schamandefinitionen. Felix M. Keesing skriver att när det handlar om religiös organisation så skiljer man i antropologisk litteratur vanligtvis mellan prästerskap och schamaner. Prästerskapet utmärks, enligt Keesing, av att de religiösa specialisterna bildar en organiserad ledarnivå, schamaner däremot är oorganiserade och agerar ensamma.<sup>145</sup> Intressant är även att Keesing anser medicinman eller medicinkvinna vara en mindre lyckad benämning för de oorganiserade religiösa experterna. (Keesing 1958 s. 338) Detta kan eventuellt ligga i linje med Hultkrantz påpekande om att de amerikanska antropologerna föredrar termen schaman framom medicinman beroende på att schaman låter som en mera vetenskaplig term. I ett inflytelserikt verk om amerikanska indianer *Indians of North America* uttrycker Harold E. Driver en divergerande åsikt. Han skriver att termen medicinman tillämpas då det är svårt att göra åtskillnad mellan präst och schaman. Religionsantropologen Morton Klass anser att en av termerna som antropologer idag använder för religiösa experter på deltid är schaman. Det finns några negativa konnotationer med termen schaman som enligt Klass beror på att schaman kan härledas från sanskrit och termen *sramana*, som betyder ungefär fattig tiggare eller asket. Det är ju omdiskuterat (se till exempel Hultkrantz 1973 s. 26; Svanberg 1999 s. 152) huruvida termen skulle härstamma härifrån och det är första gången jag läst att man skulle kunna associera till något negativt på grund av denna härledning – som kanske även är felaktig. Men enligt Klass är schaman i alla fall en bättre benämning än häxdoktor, medicinman och spåman. (Klass 1995 s. 72). I en handbok för kulturanthropologer skriver Frank Robert Vivelto att karakteristiskt för jägar- och samlarsamhällen är att de vanligtvis inte hade en fulltidsexpert för religiösa ändamål. Deltidsexperter på religion och magi kallas enligt Vivelto för schamaner. (Vivelto 1978 s. 39) Intressant är även att Vivelto poängterar att medicinman och häxdoktor är de termer som schamanen beskrivs med i utomvetenskapliga sammanhang. Vivelto betonar även det individualistiska draget i schaman-

---

<sup>145</sup> I den ordlista som Keesing bifogar beskrivs termen schaman kort och gott som ”an individual religious expert.” (Keesing 1958 s. 431)

funktionen, schamanen ses i Vivelos tolkning inte som en talesman för gruppen. (Vivelo 1978 s. 188)

Hultkrantz noterar även ett inslag inom amerikansk antropologi efter andra världskriget som består i uppfattningen om schamanska ytt-ringar ”som självständiga skapelser inom olika kulturer”. Detta synsätt delar inte Hultkrantz. (Hultkrantz 2000 s. 32)

Franz Boas som haft en enorm influens på den amerikanska antropologins utveckling menar att schamanen – eller medicinmannen som han ser som en synonym – påkallas när den amerikanske indianen försöker skydda sig mot sjukdomar med hjälp av övernaturliga krafter. Sjukdomsorsaker diagnostiseras endera som en följd av att ett främmande föremål trängt in i kroppen eller av att själen flytt kroppen. Schamanen kan då med hjälp av sina skyddsandar eller i kraft av sin egen magiska förmåga endera suga och dra ut det onda föremålet eller så beger sig schamanen ut för att leta efter den försvunna själen för att hämta den tillbaka till patienten. Franz Boas anser att båda dessa former av schamanskt botande är vanligt i hela Nordamerika men att föremålsintränet verkar vara en mera utvecklad idé i Kalifornien medan själsförlusten är tydligare på andra håll. När schamanen botar patienten använder han olika medel för att nå ”a state of excitement”. Detta tillstånd nås genom att schamanen sjunger, använder trumma eller skallra och dansar. Platsen för den schamanska ceremonin måste även renas. Inga störande element får förekomma. Det kan också finnas onda schamaner som förorsakar sjukdomarna genom att stjäla själen och införa skadliga föremål. (Franz Boas 1982 s. 264-265) Enligt min mening kommer en schamanismbeskrivning av Boas typ tydligt till uttryck i nyschamanska texter och utövanden. Michael Harner referar även till Boas i *Shamanens väg*. Boas influerade vidare Alfred L. Kroebers, Robert H. Lowies och Paul Radins schamanismstudier (Hultkrantz 1999 s. 3). De två förstnämnda finns med i Harners litteraturförteckning.

Mircea Eliades syn på religion är speciellt viktig för de amerikanska schamanismforskarna. Efter översättningen av Eliades stora verk om

schamanism 1964 ökar användningen av termen schamanism markant i amerikansk forskning och med det även de lösa och varierade schamanismdefinitionerna. Ronald Hutton som refererar till Ioan Myrddin Lewis studie *Ecstatic Religion* från 1971 menar att amerikanska forskare – i motsats till den brittiska skolan men i enlighet med Eliade – tenderar att studera religion som ett tros- och symbolmönster oberoende av de sociala strukturerna. Detta tangerar den skillnad mellan betoning på ”kultur” inom amerikansk antropologi och studiet av sociala strukturer inom brittisk antropologi som jag noterat tidigare. Om brittiska forskare fokuserade sina studier på det sociala sammanhang i vilket religion utövas och in i det längsta undviker termen schamanism och andlighet, kan motsatsen sägas om amerikansk schamanismforskning. Lewis och Hutton anser att den amerikanska inställningen att man studerar religion som ett självständigt fenomen även tilltalar religiösa sökare. Lewis överträffar dock själv, enligt Hutton, de nostalgiska drag som Eliade ofta förknippas med genom att beskriva schamanen som en symbol för hopp och jämlikhet och då han menar att ”schamanska religioner” lyckats med att förverkliga gudskontakt, medan kristendomen inte kan förmedla sådan. (Lewis 1971 s. 15, 49, 189, 205; Hutton 2001 s. 124-125)

The floodgates of the academic imagination were now open. There was a widespread impression that shamanism was something important, and exciting, and global in its scale, and relevant to contemporary concerns, and that in some way the template of it could still be located in Siberia. (Hutton 2001 s. 124-125)

### 7.3 Återupprättanden

Ett problem som uppmärksammas inom antropologin är att man i regel inte skrivit ut indianernas och schamanernas eget perspektiv. I samband med den period som kan kallas antropologins kris framkom kritik mot att, bland andra, amerikanska etnologer, historiker och antropologer inte i tillräckligt hög grad noterat de studerades egen tolkning av vad som är viktiga historiska händelser och vilka som är viktiga



historiska personer. Som forskare ställs man inför avväganden som borde kontrastera synen på vad som är "objektiv" etnohistoria mot ursprungsbefolkningarnas historia – som även kan kallas för etno-etnohistoria. (Kan 1999 s. 42) Att indianernas självrepresentation lyser med sin frånvaro i den antropologiska litteraturen är mera regel än undantag. Detta är en problematik som jag anser att schamantropologerna tydligt markerar. Jag ifrågasätter ändå liksom den amerikansk-danske experten på hopiindianer Armin W. Geertz och Christer Lindberg, huruvida indiantolkare som Harner och Castaneda och deras anhängare lyckas lösgöra sig från etablerade stereotypier i sina försök att förstå. Armin W. Geertz konstaterar i sin doktorsavhandling *The Invention of Prophecy. Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion* (1992) att bland andra New Age-förespråkare och ekologiska aktivister försökt bidra till hopiindianernas självbild. Geertz listar ett antal sätt på vilka euroamerikanska intressen för hopiindianerna tar sig uttryck. Geertz nämner explicita identifikationsförsök, försök att använda och integrera deras symboler, eklekticism/synkretism, aktivism och turism/hobbyism. Inom New Age-kretsar lyfts vissa stereotypa drag fram ifråga om de amerikanska indianerna, bland annat att indianerna har ett alternativt sätt att se på världen, att de är intuitiva och känsliga. Enligt Armin Geertz representerar Castaneda New Age-tänkande och bidrar till befastandet av kulturstereotypiska indianbilder. Geertz visar på två olika indianska sätt att förhålla sig till Castanedas, och även Harners, indianframställningar. Den ena reaktionen är klart negativ och uppfattar Castanedas och Harners aktivitet som, i bästa fall, hobbyverksamhet men i allmänhet som uttryck för kulturimperialism.<sup>146</sup> Den andra reaktionen går ut på att schamantropologisk litteratur bereder väg för välutbildade indianer att slå mynt på exempelvis schamanismintresset bland vita amerikaner. Denna reaktion kan leda till att unga indianer som tappat kontakten med sina rötter söker sig tillbaka till traditionen och har med sig en New Age-variant av den förlorade religionen. (Geertz 1992a s. 183, 335, 348-350; Lindberg 1998 s. 189-190)

---

<sup>146</sup> I en dansk sammanfattning av sin avhandling betecknar Armin Geertz tendenserna inom New Age att ignorera kulturella särdrag för "andlig imperialism" (Geertz 1992b s. 33).

I förordet till Åke Hultkrantz bok *Shamanic Healing and Ritual Drama* (1992) skriver Martin E. Marty:

Curiosity about Native Americans has grown in recent years. First came the self-assertion movements by the peoples themselves ... the Native Americans began to speak up to their neighbors. ... the message was this: Don't do all the defining. ... The interaction of health, medicine, and religion was one part of their culture that attracted notice. Next came response from various non-Native Americans: 'hippies,' environmentalists, advocates of holistic health movements. Perhaps often romantically and with a spirit that rejected technological medicine, they oversimplified the Native American heritage. To them, the wisdom of that heritage was easily accessible. Whoever wished could borrow from it, acquire its modes, and counter the modern clinic, laboratory, or hospital, where herbs and potions, rituals and incantations, were rejected. (Marty 1992 s. X-XI)

Ovanstående citat återger, enligt min uppfattning, ett synsätt som är typiskt i nyschamanska sammanhang.

Fred Voget anser att kulturrelativismen, som han påpekar har sitt starkaste fotfäste inom existensialismen, och som i sin tur leder till en neo-Rousseansk känsla, färgat delar av amerikansk antropologi. I denna anda ställdes kulturen mot människan och naturen, och subjektiva tendenser frambringades inom forskningen efter andra världskriget. Enligt Voget exemplifierar Castaneda hur tron på den subjektiva verklighetsuppfattningen och engagemanget nådde antropologin. Självförverkligande blir viktigt inom antropologin. Odlandet av subjektiviteten ligger dock mycket djupare, den utmanar hela den vetenskapliga processen. Objektivitet ses som en vetenskaplig myt förorsakad av dem som tjänade etablissemang. ”Commitment – not objective neutrality in the collection, analysis, and evaluation of factual evidence – flowed from the demand for involment.” De som studeras måste bli hörda, inte enbart tas som vetenskapliga studieobjekt, ”The Indian is no longer a museum piece” skriver Fred Voget (Voget 1975 s. 791-792) John J. Honigman hävdar att den ökade politiska medvetenheten efter andra världskriget hos de människor som antropologerna studerat, exempelvis Amerikas indianer, ledde till att fältforskare inte längre

självständigt kunde välja infallsvinkel i sina studier, utan forskarna tvingades lyssna till de samhällen som skulle studeras. (Honigman 1993 s. 248-249)

Enligt R. Jon McGee och Richard L. Warms har Ruth Benedicts beskrivningar av de amerikanska indianernas kulturer spelat en mycket stor roll för kommande generationer av amerikanska antropologer. Hon följde i mångt och mycket Boas kulturelrelativistiska ideal. Till exempel när hon skrev om drogbruk beskrev hon bruket som ett faktum utan att ta in värderingar. Hon menade även att kulturen i sig har ett internt logiskt sammanhang och att vi skall se kulturen holistiskt, den har enligt henne ett mönster. Benedicts forskning präglades även av att hon vill undersöka hur de som agerade i de studerade samhällena tolkade sina egna ageranden, hon betraktade med andra ord inte själva agerandet som huvudsak. Jag observerar att Benedict sade sig börja uppfatta antropologi som en tolkande konst. Detta har enligt McGee och Warms gjort henne viktig för postmoderna antropologer – och enligt min uppfattning för Castaneda och Harner. På grund av att hon så väldigt gärna ville se ett logiskt mönster inom kulturen har hon av sina kritiker även anklagats för att ha manipulerat sina datauppgifter. (McGee & Warms 1996 s. 205-214) Margareth Mead i sin tur influerades av Ruth Benedict och Boas och hennes syn på schamanism är ett gott exempel på hennes kulturelrelativism. Det som vi i västerlandet kanske skulle kalla för ett sjukt beteende kan i exempelvis ett sibiriskt sammanhang enligt Mead integreras och ges en socialt viktigt betydelse. (McGee & Warms 1996 s. 215-216) Ruth Benedict finns med i litteraturförteckningen i *Shamanens väg*.

I förordet till *Encyclopedia of Native American Shamanism. Sacred Ceremonies of North America* (1998) skriver William S. Lyon, bland annat, att han saknat en heltäckande antropologisk studie över de amerikanska indianernas schamanism ur deras egen infallsvinkel (Lyon 1998 s. xiii). Lyon går till hårt angrepp mot den tidiga akademiska antropologin. 1800-talets schamanismforskning sysslade enligt Lyon mest med att beskriva hur schamanismen tog sig uttryck individuellt och rituellt. Tidig antropologi var intresserad av frågor om härkomst

och försökte se hur schamanismen utvecklats. På 1920-talet sysslade antropologerna enligt Lyon med att studera schamanens psyke och då uppkom tanken att schamanism är ett uttryck för hysteri. På 1960-talet kom forskarna fram till en diametralt motsatt ståndpunkt och konstaterade att schamanen är välanpassad i respektive samhälle. På 1950-talet introducerade Åke Hultkrantz, med flera, jämförande studier. Etnologisk teoribildning och etnografi förlorade enligt Lyon – och Hultkrantz som han refererar till – den medicinska kraften ur sikte och koncentrerade sig i stället på : ”ritual organization, content, design, change, and symbolism”. Här citerar Lyon Hultkrantz: när mystiska aspekter av schamanism noterades, klassificerades de som excentriska eller absurda. Med tanke på denna korta och mycket kritiska kommentar till tidigare antropologisk forskning om schamanism hävdar Lyon att det först under de två senaste decennierna utkristalliserats en liten grupp etnografer som tar schamanismen på allvar. All tidigare forskning hade mer eller mindre, enligt Lyon, tvingats till avståndstagande eller till att dölja sina övertygelser om schamanismens verkliga funktion på grund av att de i annat fall inte skulle ha tagits på allvar inom den akademiska världen. Enligt Lyon kan man inte studera schamanism vetenskapligt i bemärkelsen att man som forskare tvivlar på effekterna. Schamanerna själva ser enligt Lyon vetenskaparna som naiva. Men vetenskapen har enligt Lyon på sistone börjat uppmärksamma resultaten av schamanskt helande. Han anser att antalet antropologer som verkligen börjar ”go native” och att antropologer som verkligen deltar i schamanska ritualer har ökat. I den här encyklopedin säger sig Lyon försöka undvika alla slags etnocentrism. Han konstaterar även att han inte ämnar diskutera det lämpliga i huruvida vi kallar något fenomen för schamanism eller ej. Han vill heller inte diskutera den lokala benämningen, det finns många slags benämningar på dem som han i encyklopedin ämnar kalla schamaner. (Lyon 1998 s. xiii-xv).

Ett annat verk, vid sidan av ovannämnda, som ger uttryck för strävan att ge schamanismen viss återupprättelse är *Shamans Through Time. 500 Years on the Path to Knowledge* (2001) sammanställt av Jeremy Narby och Francis Huxley. I detta låter redaktörerna olika schamanforskare och schamanismobservatörer lägga fram sina egna skrifter

och de visar på en utveckling som i grova drag går från nedlåtande åsikter till en upphöjande idealbild av schamanism. Michael Harner som bidrar med utdrag ur några av sina publikationer citeras även på omslagets baksidesreklam och han sammanfattar boken så här:

*Shamans Through Time* is a fascinating and compelling five-hundred-year compilation of writings on shamanism that dramatically shows the West's shift from deriding and decrying shamanism as devil worship, hoax, or evidence of psychosis to finally beginning to recognize it as a complete and remarkable system of spiritual knowledge and practice. (Harner 2001)

## IV Vetenskapstradition och tematik

### 8 Den vetenskapliga bakgrunden i relation till Castaneda och Harner

#### 8.1 Carlos Castaneda på fältet

Som tidigare nämnts råder det delade meningar om huruvida Castaneda de facto bedrivit fältstudier eller ej. Detta spörsmål går jag inte in på här. I stället utgår jag från hans egna beskrivningar av fältarbetet så som de presenteras i hans åtta första böcker om mötena med don Juan. Jag tar här fasta på fältteknik, etiska spörsmål och metodologi och försöker sätta in Castanedas arbetssätt i den diskussion som förts om förändrade krav på forskningen inom antropologin. Jag har redan kortfattat behandlat Castanedas fältstudier i avsnitten 3.1.5 och 3.1.6 och presenterat olika tolkningar av hans produktion. Men jag anser det vara berättigat och intressant att ytterligare fördjupa detta studium i relation till den antropologisk-forskningshistoriska kontext jag redogjort för i föregående avdelning.

Enligt egen utsago bedrev Carlos Castaneda fältstudier mellan åren 1960 och 1971. I den första boken *Samtalen med don Juan* framgår det dock att han avslutade fältarbetet i september 1965. Detta påstående måste läsas in i sammanhanget att *Samtalen med don Juan* gavs ut 1968. Intressant ur min undersöknings synvinkel är att Castaneda åtskiljer tiden tillsammans med don Juan i två olika skeden, det vill säga

tiden som etnograf och tiden som lärling. Lärlingsskapet började enligt Castaneda i juni 1961. Före det hade han i egenskap av etnograf träffat don Juan några gånger. Tekniken för att samla in uppgifter – i början var han främst intresserad av kulturspecifika medicinalväxter – bestod vid den här tiden av att han memorerade samtalen och smygantecknade. Banddokumentation och fotografering gav don Juan inte tillstånd till. Men så småningom, när Castaneda övergick från att vara etnograf till att vara lärling, fick han tillåtelse att öppet göra fältanteckningar. Castaneda menar att de oregelbundna perioderna av studier på fältet, det vill säga några dagar i följd och längre tider under somrarna 1961 till 1964, gjorde det omöjligt för honom att ”känna den totala hängivenhet som krävs för att bli trollkarl.” Samtidigt anser han intervallerna vara nyttiga för att de ”ju gav mig en viss distans och detta i sin tur gav mig impuls till en kritisk granskning, som inte varit möjlig under en oavbruten lärotid.” Castaneda skriver att han först efter det första avbrottet i fältstudierna år 1965 började systematisera och klassificera sina fältanteckningar. På så vis kom han fram till olika kategoriseringar av betydelsen av don Juans begreppslära. Castaneda och don Juan använde spanska som samtalspråk. (Castaneda 1984 s. 16-17)

I den andra boken i serien om mötena med don Juan Matus beskriver Castaneda ingående hur kontaktetableringen gick till. I en episod reflekterar Castaneda över att han försökte imponera med sina kunskaper förvärvade i universitetsmiljön för att snabbare bli accepterad av don Juan, men detta var något som han genast ångrade. Men de blir så småningom vänner. Ett lärare-lärlingsförhållande uppstår som tar sin ände i slutet av år 1965. Orsaken till att relationen upphör är enligt Castaneda att engagemanget blev för betungande för honom själv och att den lära som don Juan förmedlade alltför starkt ifrågasatte Castanedas världsbild. Det som fick Castaneda att återknyta kontakten med don Juan var publiceringen av *Samtalen med don Juan* år 1968. Castaneda ville visa don Juan manuskriptet. Fastän Castaneda beslutat sig för att han aldrig mera ville träffa don Juan, blev han ånyo involverad i lärlingsskapet. ”Vårt förhållande som lärare och lärling kom då på något mystiskt vis att återknytas och jag kan säga att jag vid det tillfället inledde en ny lärlingsperiod, mycket olik den första. Min

fruktan var inte lika stark som förut.” I syfte att göra sin andra bok *En annorlunda verklighet* tillgänglig för läsaren har Castaneda redigerat sina fältanteckningar så, att den period han tillbringade ute i fält får formen av ett samtal där Castaneda frågar och don Juan svarar. I överensstämmelse med Castanedas samhällsvetenskapliga ambitioner valde han också medvetet att förtydliga vissa begrepp i don Juans lära. (Castaneda 1987a s. 5-15) Castaneda var mycket medveten om svårigheterna med att göra tolkningar vilket framkommer i följande citat:

Som utövare försökte han göra sitt system av vettiga tolkningar tillgängligt för mig. I det här fallet var tillgänglighet lika med en resocialiseringsprocess där man lärde sig nya sätt att tolka varseblivna fakta. Jag var ”främlingen”, den som saknade förmåga att åstadkomma intelligenta och sammanhängande tolkningar av de begreppsenheter som ingick i häxkonst. Don Juans uppgift som utövare var att göra sitt system tillgängligt för mig och att underminera just den visshet jag delar med alla andra, nämligen att våra ”förnuftiga” uppfattningar om världen är slutgiltiga. Genom att använda sig av hallucinogena växter och välregisserade kontakter mellan mig och det främmande systemet lyckades han göra klart för mig att min uppfattning om världen inte kan vara en slutgiltig eftersom den bara är en tolkning. (Castaneda 1987a s. 15)

Dateringarna för fältarbetet i *En annorlunda verklighet* rör sig mellan den 2 april 1968 och den 18 oktober 1970.

I den tredje boken, *Resan till Ixtlan* (1987b), som småningom blev godkänd som doktorsavhandling, för Castaneda läsaren tillbaka till tiden när den första kontakten med don Juan etablerades 1960. Vi får här läsa att efter den första träffen med don Juan begav sig Castaneda tillbaka till universitetsmiljön för att under ett halvt års tid läsa allt han kunde finna om peyotekulten. Han träffade don Juan ånyo i slutet av december 1960. Castaneda skriver om hur han försökte etablera sin relation till don Juan genom att erbjuda honom betalning för information och för tiden som informant. Don Juans motförslag var att Castaneda skulle betala tillbaka med sin tid. En annan intressant skildring är den om hur don Juan ertappar Castaneda med att anteckna i smyg. Castaneda gjorde fältanteckningar i jackfickan. Detta är något



som han försvarar med att han inte ville avleda uppmärksamheten från berättandet. Don Juan tillät omedelbart Castaneda att göra fältanteckningar. Jag noterar här att i den första boken får läsaren uppfattningen att smygantecknandet skulle ha pågått en längre tid. I *Resan till Ixtlan* återger Castaneda också försöket att få lov att fotografera och banda samtalen med don Juan. Don Juan svarar blankt nej och konstaterar på Castanedas vädjan att det enda som är viktigt är ”ande”. Intressant är även episoden då Castaneda beskriver hur han försöker förmå don Juan att fylla i ett släktträd. Att fylla i släktskapsdiagram och dessutom försöka få don Juan att kryssa för kulturdrag som han kände igen utifrån en lista som Castaneda konstruerat, misslyckades enligt Castaneda, totalt. Den metoden att införskaffa information som Castaneda lärt sig vid universitet visade sig enligt honom vara totalt meningslös i det här fallet. (Castaneda 1987b s. 1-25)

Det som jag anser vara det gemensamma draget i de två ovan behandlade böckerna – uppföljarna till *Samtalen med don Juan* – är att författaren rekapitulerar kontaktetableringen och ger olika versioner som syftar till att förtydliga metoderna för närmandet och metodologiska avväganden i fältarbetet. I de två följande böckerna, *Berättelser om makt* och *Maktens andra ring* finner jag inget av större intresse med tanke på ansatsen i det här avsnittet av min avhandling. Däremot är inledningen till *Örnens gåva* högintressant läsning för förståelsen av Castanedas förhållande till antropologin och dess metoder. Jag uppfattar Castanedas förtydliganden i fråga om sin positionering och sina metodval i inledningen till denna sjätte bok i serien om mötena med don Juan som en uppgörelse och ett försvar mot den kritik som hans böcker fått. Här är det viktigt att komma ihåg att utgivningsåret för *The Eagle's Gift (Örnens gåva)* är 1981. Vid denna tidpunkt har bland andra de Mille redan i flera år fört en offentlig och mycket kritisk diskussion om Castanedas vetenskapliga trovärdighet. I inledningen till *Örnens gåva* försöker Castaneda visa på sina ståndpunkter i den debatt som förts om honom och hans produktion. Castanedas klargöranden är mycket tydliga och jag ser dem som ett avståndstagande från de positioner som han tidigare framfört. Nu skriver han att utgångspunkten för hans böcker om mötena med don Juan till en början var

kulturanthropologiska, men att han fjärrmat sig från det vetenskapliga betraktelsesättet. Han menar dock att bakgrunden till böckerna finns i kulturanthropologin och fältarbetet som han utförde. Castaneda lämnade dock sina, som han uttrycker det, planlösa betraktanden av sin uppgift som antropologisk forskare i och med att de kontakter han fick, gjorde att de blev lärare i stället för uppgiftslämnare och informanter. Alla hans försök att klassificera, strukturera och förstå don Juans lärosystem ur vetenskaplig synvinkel blev enligt Castaneda fruktlösa på grund av att han själv och hans egna erfarenheter blev en del av det som skulle studeras. Han blev sålunda själv instrumentet för att förstå don Juans kultur. Han karakteriserade därmed även sina skriftliga alster som självbiografiska. Den garanti som Castaneda gav dem som betvivlade att det han beskriver är upplevelser i verkligheten, är försäkringar om att det han berättar är samvetsgranna skildringar och att han i sitt dagliga liv följer de riktlinjer som don Juans lära förutsätter. Han garanterar sålunda att han inte lever något dubbelliv. Kritiken av Castanedas böcker som pekar på att han blandar samman olika trossystem i böckerna besvarar han här med att han nått så djupt in i denna speciella värld att ingen annan antropolog känner till den. Dessutom framgår det i inledningen till *Örnens gåva* att det är ett ”trossystem som tycktes skära över gränserna till åtminstone två kulturer.” (Castaneda 1986 s. 7-9)

I boken *Tystnadens Makt* konstaterar Castaneda i förordet att han allt sedan den första boken publicerades svarat på spørsmålet om det som han skrivit är fakta eller fiktion. Castaneda skriver att han ärligt redogjort för lärlingstiden. Ett annat intressant resonemang i förordet handlar om en jämförelse mellan vardaglig inläring och utbildning sådan den går till i don Juans värld. Båda kräver enligt Castaneda en lång tid och noggrannhet. (Castaneda 1989 Förord) Detta förstår jag, med stor risk för att dra förhastade slutsatser, som Castanedas försvar mot kritiken som riktats mot att han skrivit så många böcker om samma tematik. Kritiken gör, som sagt, gällande att han fortsätter att skriva flera böcker när han märker att de säljer. Bland dem som läser Castanedas böcker som läseschamanism förekommer ett försvar av hans bokproduktion som i korthet går ut på, att det är ett ideellt arbete han gör

som stillar behovet av kunskap. I följande avsnitt behandlar jag Castanedas beskrivningar av sitt fältarbete i relation till utvecklingen inom antropologin.

## 8.2 Resumé av analysen

Jag finner det vara ett överflödigt arbete att försöka dela in Castanedas fältarbete i en tidigare och senare period. Castaneda gör själv denna indelning och jag uppfattar hans åtskiljande av etnografperioden och lärlingsperioden vara av central betydelse för förståelsen av hans egen positionering och relation till förändrade trender inom antropologisk fältmetod. Jag tolkar Castanedas egna omnämmanden av sina så kallade försök till fältstudier som en svidande kritik och som ett förlöjligande av både den förklassiska fältforskningen och delar av den klassiska antropologin. Jag baserar mitt långtgående antagande på iakttagelsen att *etnografen* Castaneda misslyckas med allt han företar sig, medan *lärlingen* Castaneda visar på möjligheter att sakteliga närma sig och börja förstå den främmande kulturen. De tidiga, förklassiska fältmetoderna framställs i ett löjeväckande skimmer i Castanedas text. Castaneda kan emellertid inte helt lösgöra sig från forskarsamfundets yttre krav på redovisning för hur materialet samlats in. Därav hans fältanteckningar, vilka han har ett minst sagt ambivalent förhållande till. Castanedas fältdagböcker har forskarsamfundet ännu inte fått tillgång till men vid läsningen av Castanedas böcker sluter jag mig till att han följer Malinowskis krav på att forskaren skall reflektera över fältarbetets gång och fältanteckningarnas inbördes sammanhang. Systematiseringen av fältanteckningarna påbörjade han dock först efter att den första fältperioden avslutats.

Den läxa som Castaneda lärt sig – och ville lära ut? – består i att antropologen måste sträva efter ett innanförperspektiv. Jag har tidigare konstaterat att han infört termen *emic* för att visa på denna inställning. Språket, spanskan, hade han ju som sagt redan gratis. Idealet att forskaren skall leva i så nära kontakt som möjligt med det som studeras

blev såväl ett problem som ett framväxande krav för Castaneda. Den nära relationen och det totala engagemang som don Juans lära förutsatte, var problematiskt ända fram till dess att Castaneda insåg att han inte kunde strukturera och förstå läran utifrån en västerländsk akademisk kulturanthropologisk synvinkel. När Castaneda övergav de vetenskapliga ambitionerna lyckades han också bättre med idealet att under en längre tidsperiod tränga in i den komplicerade läran.

Om jag följer Cliffords resonemang kan jag konstatera att Castaneda i högsta grad är medveten om att forskarens erfarenheter och känslor avspeglas i forskningsprocessen. Detta är en kunskap som redan finns i den klassiska antropologin. Men han skiljer sig klart från den klassiska antropologin i och med att han låter det forskande subjektet synas i texten. Castaneda suddar i sin skildring ut distansen mellan forskarens subjektivitet och den objektiva verkligheten. Castaneda närmar sig sålunda det post-klassiska idealet och det trendskitte som Clifford förlägger till slutet av 1960-talet och vars största incitament var publiceringen av Malinowskis dagböcker 1967. Självreflekterande blev ett ideal – och Castaneda följde med sin tid. Eventuellt kan vi även påstå att han är med och formar idealet. Utan att dra några slutsatser av omständigheten påminner jag läsaren om att Castanedas första bok utkom redan år 1968.

De olika uppfattningar och förståelser om skillnaden mellan emic- och eticperspektiven som Thomas N. Headland anser att forskare lagt sig till med, vill jag tolka in i de böcker som Castaneda skrivit. Castaneda tar enligt min mening starkt avstånd från eticuppfattningarna och strävar efter de kännetecken som tillskrivs emicsidan. Castaneda vill, enligt min mening, främst betona subjektiv kunskap, mjukdata, det specifika, det privata, den etnografiska situationen eller en innanförposition.

Jag anser sålunda att Castaneda otvetydigt kan placeras i ett forskningshistoriskt sammanhang och skede då man inom forskningen började ifrågasätta de traditionellt vetenskapliga antropologernas tolkningsföreträde. Castaneda eftersträvade en tolkning inifrån indianens egen

tolkning. Myten om den ädle vilden är tydlig i Castanedas återgivning och kan tolkas som en motreaktion mot de negativa stereotypierna.

I *Beyond Anthropology. Society and the Other* (1989) för Bernard McGrane en diskussion om hur bilden av den Andre konstruerats i västerlandet. Han hävdar att bilden av den Andre avspeglar den västerländska betraktarens egna förväntningar och tillkortakommanden. McGrane uppfattar Castanedas böcker som en kritik och ett ifrågasättande av antropologins självbild. Castanedas text kan ses som en epistemologisk diskussion huruvida deltagande observation skall ha sin tyngdpunkt på observation och därmed vara en monolog om den Andre eller om betoningen skall ligga på deltagande och på en dialog med den Andre. Om deltagande observation har som mål att internalisera den studerade kulturens förståelse krävs det att antropologen har kunskap om vad det innebär att vara medlem i den studerade kulturen. Men medlemskap i en kultur förutsätter även engagemang och inte enbart kunskap om vad engagemanget innebär på ett rent kunskapsmässigt plan. Castanedas och den antropologiska fältmetodens problem kan illustreras så här: om antropologen gör sitt yttersta för att själv bli en av de studerade och kanske lyckas, med det, då är han eller hon något annat än en antropolog. ”As Castaneda’s works make manifest, if he *becomes a native*, if he submits to that absolute laceration that alone gives him access to the ‘other world’, he can no longer *be an anthropologist*, he can no longer *do* anthropology, for the tiny yet pivotal reason that then ‘anthropology’ does not exist. It ceases to be conceivable. Doing our ‘anthropology’ is not within the parameters of membership, not within the form of life (Wittgenstein 1958), of that alien ‘culture’. The conditions of anthropology’s possibility – in all their subterranean depth – are no longer there.” McGrane anser att förutsättningen för att antropologin skall kunna upprätthålla sin självbild kräver att de studerade kulturernas eget språk tonas ner i antropologens analyspråk. Den antropologiska beskrivningen får för Castaneda ge vika så snart han ser det som möjligt att ta den studerade kulturens världsbild på allvar och låta den tala för sig själv. (McGrane 1989 s. 118, 124-126, 128)

## 8.3 Michael Harner på fältet

I och med att jag inte har tillgång till Michael Harners opublicerade doktorsavhandling *Machetes, Shotguns, and Society: An Inquiry into the Jívaro Indians* från 1963 får jag försöka karaktärisera hans inställning till fältmetoder utifrån de publicerade verk som jag har tillhanda (se litteraturförteckningen). Har till exempel hans syn på vad deltagande observation innebär förändrats – och i så fall på vilket sätt? Hur ser han på sin roll som antropolog i relation till det studerade samhället? Vilka förpliktelser och ambitioner uppfattar han sig ha med tanke på vetenskapssamfundet? Vilka vetenskapliga trender är han influerad av? Dessa frågor är ständigt aktuella för mig när jag vill förstå vad som finns med i Harners vetenskapliga bagage då han så småningom övergår till att bli neoschamanismens starkaste förespråkare. Hans intentioner får en organiserad form år 1979 när han grundar *Center for Shamanic Studies* och publicerar *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing* 1980. Finns det något i Harners vetenskapliga produktion som implicerar en övergång till praktiskt utövande av schamanism?

Enligt Joan B. Townsend tillhör Michael Harner en liten grupp antropologer som på 1960-talet skilde sig från tidigare forskare i den bemärkelsen att Harner med flera ”were willing to apprentice themselves and learn shamanic systems firsthand” (Townsend 1988 s. 75). Får den här bedömningen stöd i Harners skriftliga alster och hur kommer saken i så fall till uttryck?

### 8.3.1 Tidiga fältstudier

Jag börjar med en genomgång av *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls* från år 1973.<sup>147</sup> Denna monografi är baserad på Harners fältstudier från i första hand 1956-1957 med vissa komplement från åren 1964 och 1969. Den sammanlagda tiden för fältstudierna bland

---

<sup>147</sup> Studien recenserar av William H. Crocker i *American Anthropologist* vol 76. 1974 s. 592-593.

jívaro utgjorde fjorton månader. Den första fältperiodens studier som omfattar tio och en halv månader har även publicerats i artikeln Jívaro Souls som återfinns i *American Anthropologist* 1962 vol. 64. Jag konsulterar även denna för att skapa mig en bild av hur den unge Harner såg på fältarbetet.

I introduktionen till studien om jívaro (Harner 1973a s. 1-8) kan vi läsa att Harner fascinerades av jívaros självständighet i förhållande till de omkringliggande och påträngande kulturerna. Även de många rykten om detta folkslag som florerade – också utanför de vetenskapliga sammanhangen – gjorde att Harners iver att bege sig till Sydamerika och områdena kring Amazonfloden väcktes. Jívaros strävan efter att bevara sin kultur så som den traditionellt sett ut inspirerade honom till fältstudier. Många skulle, med andra ord, och ur den omgivande dominerande kulturuppfattningens synpunkt konstatera ett exotiserande drag hos Harner när han gav sig i kast med att studera jívaros. Den här spännande kulturen har ju blivit känd för sin tradition att krympa fiendehuvuden vilka tagits som krigstroféer. Men som redan introduktionskapitlet i boken visar kom även rent vetenskapliga intressen att leda honom till fältet. Harner konstaterar nämligen att det som skrivits om jívarokulturen oftast är motsägelsefullt och otillförlitligt. Bristerna i sensationssökande reportage och skönlitterära alster baserade på otillräckligt empiriskt material motiverade honom att söka sig ut på fältet för att granska uppgifterna självständigt och omsorgsfullt samt att närmare undersöka jívarokulturen. Harner noterar att det vid den tidpunkt då han inledde sina fältstudier endast fanns två egentliga vetenskapliga verk om jívaros tillgängliga. Dessa är *Head-hunters of Western Amazonas* från 1935 av Rafael Karsten<sup>148</sup> som var professor i praktisk

---

<sup>148</sup> För läsare som är intresserade av att ta del av Karstens fältstudier rekommenderas till exempel hans dotter Maggie Karsten-Sveanders artikel Rafael Karsten (1856-1956) Från Kvevlax prästgård till Amazonas djungel vilken ingår i *Antropologiska porträtt* Christer Lindberg (red.) Studentlitteratur. Lund. 1993. s. 111-126. En mycket informativ artikel om Karstens fältstudier och vetenskapliga inställning kan läsas i Ilona Salomaas artikel *The Fall of British Evolutionary Anthropology. Reasons and background* (Salomaa 2002 s. 46-80). En utförlig genomgång av Karstens religionsvetenskapliga bidrag kan läsas i Salomaas doktorsavhandling *Rafael Karsten (1879 – 1956) as a Finnish Scholar of Religion. The Life and Career of a Man of Science* (2002). Se även *Acta Americana* 1993 vol. 1, No 2/Special issue: Rafael Karsten.

filosofi vid Helsingfors Universitet samt *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians* av Matthew W. Stirling från 1938. De här två ovannämnda monografierna förde Harner med sig ut i fält. Hans syfte var att evaluera dem via jämförelse med verkligheten och därmed erbjuda en introduktion angående kulturell förändring bland jívaro. Huvudorsaken till att han ville undersöka hur dessa tidigare rapporteringar överensstämde med den faktiska situationen i jívarokulturen var att Karsten och Stirling, i de fall där de tangerar samma intressen, ofta betonade motsatta tolkningar. Enligt Harner berodde detta på att Stirlings data samlades in under en alltför kort period och på att den tolk – en personlig bekant till såväl Stirling som Harner, och medarbetare till Stirling – tillät sig mycket personliga tolkningar av jívaro. Samma problem noterade Harner att präglar Karstens studier. Även om Karsten tillbringade flera år bland jívaros behärskade inte heller han folkgruppens språk och måste i första hand förlita sig på utomstående tolkar som gav andrahandsinformation vilken i sin tur måste återtolkas. Det verkar dock som om det råder mycket delade åsikter om huruvida Karsten behärskade språket eller ej (Salomaa 2002 s. 63-64).

Harner anser att ett av metodproblemen som Karsten och Stirling hade, var att de tolkar som de använde var personer som växt upp inom jívarokulturen men som lärt sig spanska vid missionsstationerna. Detta hade enligt Harner färgat tolkarnas åsikter och begreppsanvändning. Harner poängterar att valet av tolkar är mycket viktigt för att få fram den bästa informationen. Informationen kontrollerade han här genom att ställa samma fråga till ett flertal informanter vid olika tillfällen och med olika tolkar. I kapitlet som behandlar kulturell förändring framgår att han förlitade sig särskilt på äldre informanter. Deras åsikter respekterar han högt. De bifogade ofta en tolkning som enligt hans bedömning var bättre än de antaganden som han testade vid intervjuerna (Harner 1973a s. 194-195). Harner nämner dock att det egentliga organiserandet och analyserandet av det insamlade materialet skedde först efter avslutat fältarbete. För att få fram information om jívaros syn på religion intervjuade han ett antal informanter enskilt under en hel dag. Dessutom ökade hans egna möjligheter att kontrollera de tolkningar han presenterar småningom, i takt med att hans språkkunskaper



fördjupades. Betydelsen av språkkunskaper betonas i högsta grad av Harner och han bemödade sig själv om att lära sig språket hos den civilisation han ville förstå. Om detta vittnar hänvisningar till språkstudier och kontakt med lingvister före och efter fältarbetet. Harner ser också en fara i att fältforskaren okritiskt börjar överskatta sin egen språkförmåga. Därför rekommenderar han en ständig interaktion med tolkarna.

Det som jag upplever som ett problem i Harners strategi är urvalskriterierna vid valet av tolkar. Harner skriver att de skall vara välutbildade, intelligenta och pålitliga. Av intresse vore att få veta hur han spårade upp tolkar med de här egenskaperna samt hur han bedömde deras kvaliteter, utöver förfaringsättet att använda flera tolkar för att möjliggöra jämförelser mellan deras tolkningar. Samma problematik ser jag med urvalskriterierna av informanter. Utgående från vilka premisser har han valt dessa? Någon sådan information får läsaren inte.

Harner nämner även att han vid sidan av användningen av tolkar praktiserar så mycket deltagande observation som möjligt<sup>149</sup> i syfte att komplettera intervjuerna. Hur denna deltagande observation genomförs får vi ingen kunskap om vare sig i introduktionen till *The Jívaro* eller i artikeln *Jívaro Souls*. Däremot redogör han noga för hur han betalar och anställer tolkar samt informanter. Harner anser att kontaktabableringen bäst sker genom gåvor, bland annat krut var en uppskattad gåva. Man kunde eventuellt spekulera i frågan om hans omnämnande och redogörelse för betalningssättet har att göra med den kritik som framförs inom antropologin emot betalning av informanter och att han vill förklara den speciella situationen samt komma undan eventuell framtida kritik. Jag lämnar dock dessa spekulationer till läsaren. För mig framstår det emellertid som högst osannolikt att Harner, som ju är en utbildad antropolog, skulle vara omedveten om de kontroverser som uppstått inom klassisk amerikansk antropologi rörande fältforskningsetiken i samband med frågan om betalning av informanter.

---

<sup>149</sup> I en fotnot skriver Harner att han till och med erbjöds att delta i en krigsexpedition vilket han dock betackade sig för (Harner 1973a. s. 225).

Det som förvånar mig mest angående Harners rapport från fältstudierna är sålunda det minimala redovisandet för hur han gått tillväga och tystnaden ifråga om grundläggande förutsättningar och utgångsposition som forskare. I litteraturförteckningen återfinns inga hänvisningar till verk inom antropologin där fältmetoder betonas. Harners sätt att närma sig och intressera sig för jívarokulturen är bredast möjliga. Hans studie *The Jívaro* täcker tidig historia, kontakter med vita, handelskontakter, samhället som helhet inkluderande sociala relationer, byggnadsteknik, näringsintag, religion, familjestruktur, jakt, och så vidare. I artikeln *Jívaro Souls* är han mera specifikt inriktad på själsuppfattningar. Här tar han hjälp av lingvistiska metoder för att erhålla variationer i syfte att kategorisera själsbegreppen.

Typiskt för Harners sätt att skriva i *The Jívaro* är detaljerad och saklig information om nästan alla aspekter av samhället. Mycket sällan nämner han sin närvaro i studien. Reflexioner över hans observationer utsträcker sig till noteringar om att han har sett, han har observerat, de har berättat för honom, han har närvarat, och så vidare, utan att desto närmare precisera sin egen roll i situationen (Harner 1973a s. 118, 164, 165, 192). De få gånger som han problematiserar sin observerande roll rör han sig på ett generellt praktiskt plan, som i fråga om iakttagelsen att det är viktigt att antropologen inte sprider sjukdomar till den studerade kulturen (Harner 1973a s. 37). Dessutom medger han att det kan vara svårt att göra fältobservationer om sexuella relationer (Harner 1973a s. 82). Skildringen i fältdagbokens form är alltså inte särskilt öppen eller utlämnande, utan Harner förhåller sig distanserat beskrivande och reflekterar inte kring den problematik som hans närvaro som kulturforskare onekligen föranleder.

I epilogen till *The Jívaro* uttrycker Michael Harner dock en nostalgi för svunna tider som jag vill relatera till den exotisering som får uttryck i inledningen till boken. Denna bok är till största delen baserad på fältmaterial från hans första fältperiod åren 1956-1957 och han reflekterar här, i samband med ett nytt besök år 1969, över hur mycket samma kultur, som han under den perioden studerade, med tiden har förändrats. Han beklagar att innovationer och kontakter med omgi-

vande samhällen i hög grad hade förändrat en civilisation som han uppskattar på flera plan. (Harner 1973a s. 215)

Om vi relaterar Harners två ovan behandlade publikationer till de trender som anses vara kännetecknande för den klassiska perioden inom amerikansk antropologi, som inföll mellan cirka 1925 och 1960, kan vi konstatera att Harner följer vissa trender, medan han, å andra sidan, förefaller vara distanserad från vissa andra tidstypiska studiesätt och forskningsideal. Harner är intresserad av jívarokulturen i såväl historia som nutid. En annan intressebetoning gäller samtida förändringar. Denna fokusering kan enligt Sanjek (se avsnittet 6.3) anses vara tidstypisk. Harner är dock i viss grad förklassisk<sup>150</sup> i och med att han bemödar sig om att relatera studierna till belysande tillgängliga historiska uppgifter. Han skiljer sig från den klassiska epokens betoning av problemfokusering och tematiserade analyserande då han studerar kulturen som en helhet. I artikeln *Jívaro Souls* frångår han emellertid det kontextuella greppet och koncentrerar sig på ett ”problem”, det vill säga självsbegreppet. Men också här har själva fältstudien, som ligger till grund för artikeln, en bred infallsvinkel som inkluderar de flesta möjliga samhällsaspekter.

Materialinsamlingstekniken hos Harner påminner i hög grad om den som Boas och Benedict praktiserade i och med att han söker upp de kunnigaste informanterna och anställer intervjuer med dem med hjälp av tolkar. Tyvärr får vi i texten inte veta huruvida detta skedde i avskildhet eller i direkt anslutning till exempelvis ritualer eller andra signifikanta skeenden. Att Harner praktiserade deltagande observation som är en klassisk metod, torde stå utom allt tvivel, men vi får inte veta hur han utförde denna. Det sistnämnda är en vanlig brist i studierna före den klassiska perioden och denna brist åtgärdades senare av Malinowski med flera. Om vi enbart på basis av de knapphändiga uppgifterna i *The Jívaro* vill klassificera den form av deltagande observation som Harner utförde, kan vi anta följande: Harner har knappast haft möjlighet att dölja sina intentioner att skaffa sig kunskap om di-

---

<sup>150</sup> Med förklassisk menar jag tiden före den klassiska antropologin, det vill säga före cirka 1925.

verse faktorer i indiankulturen. Han kan knappast ha försökt dölja att han utöver att vara intresserad av jívaros för deras egen skull också är en utomstående observatör som vill få insyn i deras sätt att leva och tolka världen. Rollen som *fullständigt deltagande* kan med dessa kriterier avskrivras. Däremot kan vi eventuellt benämna hans roll *deltagande som observatör* i och med att den inkluderar en tydlig markering av ambitionerna att studera. Huruvida han faktiskt deltar i de händelser han vill förstå på ett djupare sätt och lyckas med förtroendetableringen i samhället är svårt att utröna. Intrycket är snarast att kontakten med tolkarna verkar vara det centrala.

I *Shamanens väg* reflekterar han däremot kortfattat över innehållet och meningen med antropologiskt fältarbete. Han nämner att han i samband med sitt första stora fältarbete enbart sysslat med antropologiskt arbete och att han först senare kom att bemöda sig om förstahandsinformation, bland annat genom erfarenhetsmässig och personlig närhet till materialet. Han tillstår att det material som den första fältstudien inbringade var värdefullt men upplever det som en brist att han ”förblev en utomstående observatör av shamanernas värld.” (Harner 1989 s. 21, 28). För mig framstår detta som ett kontroversiellt, – och i samband med detta avhandlingsarbete om schamanantropologi – synnerligen intressant påpekande. För förståelsen av den unge Harners form av deltagande observation leder detta retroaktiva påpekande dock till ett antagande om att han eventuellt inte praktiserade ett för tiden idealt fältarbete à la Malinowski och Mead. En annan möjlighet är att han inte delade det traditionella synsättet men inte heller ännu hade funnit kriterier, medel och mål för ett sätt att bedriva studier som han kunde omfatta helhjärtat. Jag vill dessutom tillägga att det första, undersökande fältarbetet knappast heller uppfattas eller framställs som en önskvärd arbetsform av den senare schamanismpraktiserande Harner.

Harners fältarbeten åren 1956-1957 kan, sammanfattningsvis, på basis av en läsning av *The Jívaro* och *Jívaro Souls*, inte anses vara studier utmärkande för en extremt kvalitativ metod med krav på reflexivitet och totalt engagemang. Detta är kanske inget att förvåna sig över i och med att detta ideal blev tydligare och mera dominerande – i vetenskaps-

samfundet överlag men också hos Harner – först några decennier senare. Harner lyckas dock väl i sin strävan att undvika etnocentriska beskrivningar. Den bild han förmedlar av jívaros utmärks av starka objektivitetsideal. Berättarjaget lyser nästan helt med sin frånvaro. Det är i stället informanterna som med hjälp av tolkar redogör för sin kultur. Dessa redogörelser sammanställs i sinom tid av Harner till en informativ studie i vilken vi kan finna några få tydliga drag av nostalgi och exoticism men i stora drag utmynnar *The Jívaro* i en modernistiskt sett saklig, nästintill torr vetenskaplig rapport.

### 8.3.2 Senare utveckling

I det följande granskar jag några senare skrivna artiklar av Harner för att undersöka om det går att finna uppgifter och ansatser som visar på en utveckling hos honom som så småningom sedan leder fram till presentationen i *Shamanens väg* – den första handboken i hur studieresultat från exotisk miljö praktiskt kan tillämpas i storstadsjungeln. Detta långa steg kan efter en genomgång av *The Jívaro* verka omöjligt att ta. I skrivande stund är även jag förvånad över att inte ha funnit flera ”schamantropologiska” drag hos den unge forskaren Harner.

På förlagets baksidesreklam till *Hallucinogens and Shamanism*<sup>151</sup> från 1973 i vilken Michael Harner skrivit tre artiklar, förordet och introduktionen samt stått för redigeringen finns i alla fall några intressanta påståenden att läsa. För min avhandlings tema är följande noteringar av största vikt:

Unlike most earlier anthropological reports on shamanism, these essays go beyond objective observation. Most of the authors have succeeded in penetrating the primitive mystical experience by taking the psychotropic catalyst and participating in the native ceremonies. Almost uniformly, their fascinating accounts speak of the deep experience of another reality and a profound duality of body and spi-

---

<sup>151</sup> *Hallucinogens and Shamanism* recenserar i *American Anthropologist* 1974 vol. 76 s. 369-370 av Michael Lieber.

rit. In this regard, *Hallucinogens and Shamanism* not only illuminates the thought patterns and religious views of many non-literate societies, but adds a new dimension to the psychology of religion.

Vad är det i Harners texter som gör att förlaget skriver att han och flera andra av artikelförfattarna överskrider objektiv observation? Hur kommer det sig att deltagande i ceremonier betonas så starkt i ovanstående citat? Med tanke på hur nedtonad inlevelsen hos den utifrånkommande iakttagaren var i *The Jívaro* är det intressant att se hur Harner i *Hallucinogens and Shamanism* ser på sin roll som antropolog.

Michael Harner uttrycker i introduktionen (Harner 1973b s. xv) sin glädje över att antropologer äntligen börjat med deltagande observation i bemärkelsen att de även prövar på hallucinogener i samband med fältarbetet. Här hänvisar han till Castanedas vid den tidpunkten publicerade produktion. Harner menar att deltagande observation som metod och resultaten av denna metod skall bli intressant att följa i framtiden, särskilt med perspektiv på hur metoden kan tänkas förändra inställningen till studier av främmande kulturer.

I bokens andra artikel, *The Sound of Rushing Water*<sup>152</sup> som är skriven av Michael Harner, noterar han det som vi kunde anta utifrån genomgången av *The Jívaro*. Han skriver att han i samband med det första fältarbetet 1956-1957 inte insåg vikten av hallucinogenernas betydelse för jívaros verklighetskonstruktion. Denna insikt fick han i samband med ett annat fältarbete inom en annan, mera nordligt situerad grupp indianer år 1961 då han själv prövade på hallucinogener. I samband med den första fältstudien prövade han alltså inte själv de hallucinogener som han skrev om. Det som Harner uppfattar som initiationen i den schamanska världsåskådningen sker sålunda flera år efter hans första fältarbete. De upplevelser som han får av hallucinogenen är omskakande men enligt honom själv ovärderliga för att förstå kulturen. Därför begav han sig på nytt ut till den grupp av jívaros som han tidigare studerat som en distanserad observatör. Detta

---

<sup>152</sup> Denna artikel är tidigare publicerad i *Natural History Magazine* vol. 77 no. 6. 1968.

skedde 1964. Med sig i bagaget hade han nu erfarenheter av hur hallucinogener påverkar honom. (Harner 1973b s. 16-17) De upplevelser som han erfor under påverkan av hallucinogenen *banisteriopsis* år 1961 finns livfullt skildrade i *Shamanens väg* (Harner 1989 s.21-28). I övrigt är The Sound of Rushing Water ingen informativ artikel i fråga om fältmetod. Harner påpekar att antropologen själv behöver erfarenhet av hur hallucinogener fungerar och att den här erfarenheten hjälper antropologen att förstå hur indianernas världsbild är konstruerad. Antropologen behöver också blottlägga de visioner han själv har haft i trancetilstånd. (Harner 1973b s. 16-17). Mycket mera än de här påpekandena finns inte i artikeln. Harner försvinner nästan helt ur texten. Ett litet undantag gör Harner då han skriver om att han deltar i en helandeceremoni (Harner 1973b s. 25).

I samma volym ingår artikeln The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft (1973b s. 124-150) där Harner, såsom rubriken antyder, behandlar vilka hallucinogener som användes av häxor i Europa och vilken funktion de olika preparaten hade. Här baserar han sin artikel främst på äldre forskning men några intressanta avvikelser finns dock i artikeln. Bland annat nämner Harner att han stött på uppgifter bland yaquiindianer om att de skulle använda *datura* för att få visioner. Spännande i samband med detta är att han refererar till ”my colleague and friend Carlos Castaneda” som Harner gett i uppdrag att undersöka huruvida yaquiindianerna använder *datura* i sin schamanistiska verksamhet – och i så fall vilka dess effekter är. Harner citerar Castanedas redogörelse för upplevelsen att själv inta *datura* som ett bevis för drogens funktion. (Harner 1973b s. 140) Att – och hur – drogen påverkar brukare i olika kulturer blir enligt Harners resonemang ett bevisat faktum i kraft av att en antropolog kan redovisa för sina egna erfarenheter av drogens verkan.

I samma artikel behandlar Harner föreställningen att människor kan förvandla sig – eller förvandlas – till djur. Han konstaterar att hallucinogenernas inverkan på fenomenet blev tydliga för honom efter det att han hade läst vad en psykiater som testat en drog erfarit. (Harner 1973b s. 140-141) Det som är intressant med denna notering är att den moderna forskarens erfarenhet och förmåga att beskriva

hallucinationerna leder till antagandet att den förmoderna människan nyttjat likadana preparat. Den västerländska människans förmåga att "upprepa" vad den "primitiva" människans föreställningar och erfarenheter placerade i den mytologiska världen, uppfattas sålunda som en metod som ger belägg för och verifierar existensen av likartade vägar till själva upplevelsen hos människor av idag. Att upplevelsen är ett faktum är sålunda klart, enligt resonemanget. Hur upplevelsen sedan uttrycks och formuleras är enligt Harner kultur- och situationsbundet. (Harner 1973b s. 140-147)

Common Themes in South American Indian Yagé Experiences är en artikel som också ingår i boken från 1973 och i den träder Harner fram som den engagerade antropologen som bemödar sig om att "gå in" i kulturen. Följande citat belyser hans "fullständiga deltagande observation" i samband med studier av hur hallucinogenen *ayahuasca* påverkar upplevelserna bland sydamerikanska indianer:

In 1961, while engaged in ethnographic fieldwork among the Conibo Indians of Eastern Peru, I partook of *ayahuasca* to try to understand the nature of the personal revelations occurring to these people under its influence. So impressive were the effects of the drug that a number of questions were raised in my mind as to the cross-cultural importance of the hallucinogenic in shamanism and religion. (Harner 1973b s. 155)

I början av artikeln hänvisar Harner även till andra forskare som har personliga erfarenheter av *ayahuasca*s effekter och jämför dessa erfarenheter sinsemellan med sig själv som sagesman. Han skriver även att det är väldigt få västerlänningar som har denna personliga erfarenhet. Med risk för att göra mig skyldig till övertolkning vill jag påstå att man kan läsa in en önskan hos Harner om att flera skulle ha den här erfarenheten. Jag stöder detta antagande på några ordval som han gör. Bland annat menar han att de flesta rapporter som skrivits av personer utan erfarenhet av drogen i fråga, präglas av lösryckta resonemang och otillräcklig detaljkännedom. Han redogör i fortsättningen av artikeln för dessa rapporteringar som gjorts av observatörer som betraktat kulturen med hjälp av ett utanförperspektiv. I slutet av artikeln återknyter han till sina egna erfarenheter: "Both Jívaro and Conibo-Shipido Indians who had seen motion pictures told me that the *ayahuasca*



experiences were comparable to the viewing of films, and my own experience was corroboratory.” (Harner 1973b s. 173) Det i det här sammanhanget viktiga påståendet i citatet är uttalandet enligt vilket Harners egna erfarenheter bekräftar informanternas utsago. Forskaren använder sålunda sig själv som ett instrument för studiet, ett instrument som förutom att se, iaktta, analysera och kategorisera även – med hjälp av hallucinogener – erfar samma sak som informanterna upplever – och får sina egna upplevelser och tolkningar bekräftade enligt samma mönster.

I förordet till *Shamanens väg* skriver Jörgen I. Eriksson, att det mesta som skrivits om schamanism ur ett vetenskapligt perspektiv är bristfälligt på grund av forskarnas utanförskap i förhållande till det fenomen de studerar. Däremot står Michael Harner, enligt Eriksson, för något som är mera givande:

Michael Harner är en av de få vetenskapsmän som utan förutfattade meningar har studerat shamanismen på det enda verkligt givande sättet, nämligen genom att själv pröva metoderna. Han har initierats i shamanernas visdom bland Jivaros och Conibos i Sydamerika och bland nordamerikanska indianer i västra USA. Han är den ende som sammanfattat sina erfarenheter i en bok som beskriver shamanismen *inifrån*. (Eriksson 1989 s. 11)

I en intervju som Eriksson gjort med Harner framgår det vidare att Harner påstår sig lära av indianerna i stället för att studera dem som de flesta forskare gör (Eriksson 1989 s. 12). Den praktiska vägledningen som Harner lär ut i *Shamanens väg* är ett konglomerat av vetenskapliga beskrivningar och, som han uttrycker det, ”egna personliga destillationer och tolkningar av en del av de tusenåriga shamanska metoder jag lärt mig direkt av syd- och nordamerikanska indianer...”. (Harner 1989 s. 17)

Kapitel ett i *Shamanens väg*<sup>153</sup> som heter Att upptäcka vägen (Harner 1989 s. 21-40) består av en lång och spännande redogörelse för två

---

<sup>153</sup> I Robert Murphys recension av *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing* i *American Anthropologist* vol 83. 1981 s. 714-717 avslutar han såhär: ”I suspect that Harner will be criticized for this book by some

upplevelser i samband med fältstudier hos conibo-indianerna 1960-1961 respektive jívaro 1964. Här får läsaren följa Harners känslor och visioner när han intar hallucinogener. Han skriver medryckande och detaljerat om sina erfarenheter. Nu träder människan och initianden Harner fram – en upplevande och reflekterande Harner. Det här är annorlunda jämfört med när Harner som den distanserade forskaren var nästintill osynlig i *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*.

## 8.4 Resumé av analysen

Vilka slutsatser kan vi dra av denna redogörelse över Harners texter och fältmetoder? Vi kan för det första säga att han tycks ha utvecklats i en riktning som allt mer betonar fullständig inlevelse i den kultur som skall studeras. Det här innebär att han satsar på beskrivning av fenomenet inifrån och detta innanförperspektiv når han i samband med sina senare fältstudier. Det är främst fälterfarenheterna 1961 som gör honom till en deltagande observatör i egentlig mening. Åren 1956-1957 styrdes hans tillvaro på fältet av förklassiska antropologiska principer. De senare fältstudierna präglas av en klassisk inställning som betonar bland annat närhet, intuition, reflexivitet, emicbeskrivningar – krav som tillsvidare mest var medvetandegjorda inom forsknings-samfundet men som inte dominerade i Harners och andra antropologers texter. När Harners fältmetoder utvecklades från ett utanförskap och ”objektivt” betraktande till deltagande som blev intensivt erfarenhetsmässigt i bemärkelsen att han själv provade på kulturspecifika hallucinogener, etcetera, fick han en konkret kontakt med den studerade kulturen och, som det verkar, en större förståelse och positivare inställning till den här kulturen. Man kunde anta att det är skeenden i samband med fältarbetet som gör att han började skriva mera inlevelsefullt. Det personligt upplevda ger material till ny tolkning och nya erfarenheter. Mot den här bakgrunden menar jag att vi på basis av

---

anthropologists whose scientific rigor has atrophied their imaginations. That he wrote it, however, showed both conviction and courage. More important, it reveals Michael Harner as a person who went to the Indians not to learn about them, but to learn from them. Few anthropologists have paid their people this honor.”

Harners vetenskapliga produktion inte kan påstå att det är metodmedvetenheten inom den klassiska antropologin som är den starkaste påverkningsfaktorn och som gör att han väljer metoden ”going beyond going native”. I referenserna finner vi inga sådana hänvisningar. Däremot vill jag inte utesluta möjligheten att Harner redan i universitetsmiljön satte värdet på idealet om fullständigt deltagande och reflekterande över forskarens egen roll i kulturmötet. När man beaktar kapitel ett i Harners *Shamanens väg* får man intrycket att han reparerar det som han upplevt som brister i sin tidiga produktion. Här får läsaren i fältdagbokens form insyn i fältforskarens utlämnade situation – ett ideal som blivit allt vanligare med tiden. Om vi följer Cliffords resonemang som jag redogjort för i kapitel 6, kan vi se att Harner i sin vetenskapliga produktion framstår som en tidstypisk klassisk antropolog även om han publicerar en stor del av sina alster utanför den egentliga perioden. Att hans produktion, bortsett från *Shamanens väg*, präglas av objektiv distans och att författarjaget – eller forskaren i texten – står i bakgrunden är tydligt. Det trendskitte som uppstod på 1960-talet innebar att gränserna mellan forskarens subjektivitet och rapporteringens objektivitet tenderade att suddas ut på grund av att en form av etnografi som betonade självreflexion framträdde. Denna förändring med sin bestämda tyngdpunktsförskjutning framträder i publicerad form hos Harner först i hans schamantropologiska bok *Shamanens väg*. Sammanfattningsvis vill jag – med risk för att dra förhastade slutsatser – konstatera att vid läsningen av Harners publikationer framstår den faktor som initierar övergången från teoretiskt vetenskapligt studium till engagerat praktiskt utövande och förespråkande av schamanism vara de erfarenheter som Harner gjorde i samband med de hallucinatoriska visionerna som han efter hand upplevde mer och mer av. Men även en faktor som de samtida postklassiska sätten att skriva etnografi – där forskarens närvaro och känslor betonas i texten – underlättade troligen den här övergången och möjliggjorde även den framgång som *Shamanens väg* har fått bland en stor läsande allmänhet.

## 9 Tematisk analys av neoschamansk litteratur

### 9.1 Litteraturvalet

I det här kapitlet behandlar jag olika teman i den neoschamanska litteraturen. De böcker som jag väljer att analysera är Carlos Castanedas verk *Samtalen med don Juan*, *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge* 1968 samt Michael Harners *Shamanens Väg*, *The Way of the Shaman. A Guide to Power and Healing* 1980 och Yggdrasil-gruppens (Jörgen I. Eriksson, Marie Eriksson, Mikael W. Gejel, Mikael Hedlund) framställning *Sejd – en vägledning i nordlig shamanism* 1988 (andra upplagan). Jag använder mig av Carl G. Liungmans översättning av *The Way of the Shaman* från 1989 och Anna Pyks översättning av *The Teachings of Don Juan* från 1994.

Jag motiverar valet av denna litteratur för min analys med att *Samtalen med don Juan* är den bok som ger de första impulserna till det nyvaknade intresset för schamanism bland allmänheten. Dessutom är *Samtalen med don Juan* en bästsäljare som översatts till många språk. I denna första bok i en följetong som så småningom kommer att utsträcka sig till sammanlagt elva stycken är dessutom innehållet bäst strukturerat för en möjlig innehållsanalys. Detta beror på att den till en början var tänkt som en doktorsavhandling. Valet av *Shamanens Väg* är inte svårt att motivera. Boken är den mest spridda praktiska handledningen i de neoschamanska kretsarna. Men den innehåller inte enbart anvisningar om hur en shamansk resa skall genomföras, utan den är också riktgivande i ideologiska frågor. *Shamanens Väg* är boken framför alla andra i dagens neoschamanism. Boken *Sejd – en väg-*

*ledning i nordlig shamanism* vill jag granska för att kunna anknyta till den nordiska kontexten.

De teman som jag närmast kommer att behandla är synen på medvetandetillstånd, teknologisyn och ekologiska värderingar. Via analysen av dessa teman får man även en viss insyn i hur neoschamanerna ser på västerlandet samt förhållandet mellan vetenskap och religion. Valet av synen på medvetandetillstånd som ett analysystema beror på att det i de flesta definitioner och beskrivningar av schamanism som används av neoschamanerna ingår en förutsättning om att schamanen skall agera i ett annat tillstånd än det som uppfattas som det normala. De övriga teman har jag valt på grund av att de är centrala inom neoschamanismen och därmed speglar många av de idéer som är av betydelse för förståelsen av vår samtid. I uppläggningsen av avsnittet behandlar jag de tre ovannämnda böckerna var för sig och i kronologisk ordning. Harner och Castaneda har influerat varandra sedan tidigt 1960-tal och Yggdrasil-gruppen har påverkats av bägges skrifter.

## 9.2 Medvetandetillstånd

Inom religionspsykologin och inom psykologisk antropologi<sup>154</sup> har det utförts ett stort antal arbeten som behandlar det förändrade tillstånd som människan kan befinna sig i i samband med religiösa upplevelser. Dessa upplevelser kan ha varierande intensitet. Det utmärkande för det förändrade tillståndet är att personen i fråga erfar sig vara avskärmad från den verklighet i vilken man normalt verkar. Man upplever att jaget, tiden och rummet upphör att existera för en viss tid. Från ett utanförperspektiv kan man beskriva det som om schamanen då det här sker skulle befinna sig i den ”mytiska världen”. Detta är något som inte är typiskt enbart för kulturer där schamanism är det dominerande religiösa inslaget, utan det förekommer i de flesta kulturer. Vi rör oss nu inom det område som brukar kallas mystik. I en bred syn på mystiska erfarenheter, det vill säga intensiva upplevelser, inbegrips sådana fenomen som extas eller trance, visioner och kallelser.

---

<sup>154</sup> Se till exempel Bourguignon, Erika (1979).

Tidigare ansågs det att schamanernas beteende var ett resultat av mentala avvikelser.<sup>155</sup> Nuförtiden accepteras schamanernas beteende som en naturlig del av den beteendemässiga repertoar vilken ingår i den friska människans utrustning. Från att schamanens psyke ansetts vara ett utslag av abnormal art är den nutida forskningen sålunda inne på en linje där schamanskt beteende anses vara en universell psykobiologisk kapacitet. Ett etablerat begrepp för det förändrade tillståndet är *altered states of consciousness* som förkortas *ASC*. Den amerikanske religionspsykologen H. Newton Malony anser att det kännetecknande draget för de flesta religiösa upplevelser är att de inkluderar *ASC* till en viss grad. Även i de mest invanda rituella sammanhang menar han att det existerar ett antagande bland de religiösa utövarna om att något överempiriskt inträffar. (Malony 1995 s. 383) Wallace och Fischer definierar en mystik erfarenhet på följande vis: 'belief in a power (supernatural or other) that plays a key role in helping to produce what appears to be an altered state of consciousness'. (Spilka & McIntosh 1995 s. 423) Denna definition är viktig i och med att den inkluderar "kraft", *power*, en allmänt förekommande term inom neoschamanismen och New Age.

Extas och trance, det förra begreppet etablerat av Mircea Eliade, det senare mera använt inom beteendevetenskapen, ingår numera allt oftare i det mera allmänt täckande begreppet *ASC*. Forskningen om scha-

---

<sup>155</sup> Det är mycket intressant att ur ett forskningshistoriskt perspektiv följa med hur man skildrat schamanens beteende och relatera dessa beskrivningar till ett ökat västerländskt medvetande om etnocentrism. Grovt taget kan vi säga att schamanen till en början ansågs vara besatt av djävulen, senare att schamanen var besatt av onda andar. En kuriositet är förklaringen arktisk hysteri som inbegriper undernäring och långa mörka dagar i diskussionen om varför schamanen betar sig som han eller hon gör. I början av 1900-talet ansågs schamanen vara en psykiskt instabil person, i medlet av 1900-talet var det vanligt att man menade att schamanen haft psykiska problem som ung, men lärt sig bemästra dessa. Med Eliade börjar man i forskarsammanhang sedan att anse att de andar som schamanen har kontakt med är goda och att han dessutom kan kontrollera dem. Förklaringarna extas (oftare använt av religionshistoriker) och trance (vanligare bland beteendevetare) som senare kallas för *alternative* eller *altered state of consciousness* till *shamanic state(s) of consciousness* ser vi en klar strävan efter att undvika pejorativa begrepp och att överbrygga klyftan mellan studieobjektet och forskaren. (Se även Svanberg 1999 s. 151-161)

manism och ASC har i hög grad sammanknippats<sup>156</sup> även om detta stött på kritik i vissa kretsar. Kritiken grundar sig på att ritualer, social dynamik och symbolik ställts i bakgrunden när de psykologiska processerna och de psykobiologiska funktionerna överbetonats. Denna kritik är delvis orsakad av att sociala, kulturella och psykologiska företeelser reducerats till biokemiska och neurologiska termer. Denna reduktion blev aktuell i samband med upptäckten av endorfiner.<sup>157</sup> En annan orsak till att det biokemiska studiet av ASC fick en stark position var experimenterandet med hallucinogener på 1960- och 70-talen. Vetenskapligt studium av den psykedeliska schamanismen är ännu aktuell men utgör enbart en mindre del av forskningen om *altered states of consciousness*. (Atkinson 1992 s. 309-312)

Erika Bourguignon skriver: "In the 1960s there were veritable drug cults, many of which attached religious or mystical meanings to experiences with hallucinogens. ... but there has also been a major interests in books dealing with altered states and related experiences. The success of the writings of Carlos Castaneda is a case in point ... The counterculture of the 1960s has gone, but the interest in religious experiences and in altered states has remained as its heritage, together with a skeptical stance concerning rationality, technology, and a society based on them." (Bourguignon 1979 s. 267-268).

Richard Nolls artikel *Mental Imagery Cultivation as a Cultural Phenomenon: The Role of Visions in Shamanism* i *Current Anthropology* 1985 vol. 26 No 4 är ett exempel på att forskningen om uppkomsten av ASC inte alltid numera ses som det primära syftet med studierna om schamanismen. Noll betonar att målet inom schamanismen i sig inte är att uppnå ASC. Enligt honom är ASC i stället ett medel för att öka den mentala föreställningsförmågan. (Noll 1985 s. 447) Det som bör tilläggas i detta sammanhang är att ASC har visat sig vara ett resultat av normal hjärnfunktion (Winkelman 1997 s. 397-

---

<sup>156</sup> Se till exempel Winkelman, M 1997.

<sup>157</sup> En belysande introduktion till den roll som upptäckten av endorfiner spelat för forskningen om ASC ges i Wulff David M. *Psychology of Religion Classic & Contemporary*. Second Edition. 1997 s. 88-89.

402). Inom traditionell schamanism strävar man sålunda efter en kontakt med andevärlden, i Castanedas fall handlar det om att införskaffa en bundsförvant, det vill säga: ”en makt med förmåga att förflytta en människa utanför jagets gränser” (Castaneda 1994 s. 227). Vägen till andevärlden nås med hjälp av ett förändrat verklighetstillstånd. Metoderna för att nå detta förändrade verklighetstillstånd varierar. De mest kända medlen är suggestivt trummande, fasta och intagande av hallucinogener. Ofta förekommer dessa i en kombination som tillsammans hjälper schamanen att framkalla extas. I extasen eller trancen anses schamanens frisjäl, tillsammans med ett så kallat kraftdjur, kunna resa i de andra världarna. Världen anses vanligtvis vara strukturerad i tre skikt. Själsresan kan företas endera till underjorden eller överjorden/himlen. I andevärlden får schamanens frisjäl kunskap som han/hon sedan använder för gruppens bästa. Skillnaden mellan en person som anses vara besatt av andar och en schaman är att schamanen frivilligt företar en ”resa” och i hög grad behärskar skeendet i andevärlden, medan den ”besatte” ofrivilligt och utan egen kontroll anses domineras av andar, endera genom intrusion eller själsförlust. Den ovan givna beskrivningen av schamanism påminner i hög grad om Eliades beskrivning och sammanfaller med nyschamanernas tolkning av schamansk verksamhet.

### 9.2.1 Det extraordinära verklighetstillståndet i *Samtalen med don Juan*

Det genomgripande temat i *Samtalen med don Juan* kan sägas vara beskrivningen av vad som kan passera i ett annorlunda medvetandestillstånd.<sup>158</sup> I det följande vill jag återge vad Castaneda menar med extraordinära verklighetstillstånd (*states of non-ordinary reality*). En

---

<sup>158</sup> Titeln på Castanedas följande bok är *A Separate Reality. Further Conversations with Don Juan* i svensk översättning; *En annorlunda verklighet*. På pärmens baksida finns en text som beskriver relationen mellan den ”vanliga” verklighetsuppfattningen och den extraordinära verklighetsuppfattningen; ”Tillsammans färdas de [Castaneda och don Juan] genom den skymning, den spricka i universum, som finns mellan dagsljus och mörker, in i en värld som inte bara är en annan än vår, utan också en annan sorts verklighet.”



introduktion till detta tema ger jag i avsnittet Schamantropologerna om Castaneda. Det särskilda varseblivningstillstånd som Castaneda avser, framkallas i första hand med hjälp av hallucinogena växter. I *Samtalen med don Juan* rör det sig om *datura innoxia*, *psilocybe mexicana* och *lophophora williamsii*. Här vill jag inflika att Castaneda, för att skapa en förståelse av sin lärare, reflekterar i en relativistisk anda när han påstår att uttydningen av don Juans lära enbart kan förstås med utgångspunkt i den terminologi som don Juan använder. Walter Goldschmidt, som för sin del anser att vår förståelse av världen är en social konstruktion och därmed företräder en kunskapsrelativistisk syn som är vanlig bland postmodernistiska tänkare, menar i förordet till *Samtalen med don Juan* att Castaneda, trots att "vår logik" skiljer sig från den värld som yaquiindianerna uppfattar, under inverkan av hallucinogener lyckas skildra denna värld inifrån. Castaneda skriver: "Av mig som västerlänning erfors de [trolldomskunskaperna] som så egendomliga att jag inte kunde förklara dem med vardagliga ord. Jag tvingades till den slutsatsen att varje försök att klassificera dem med mina egna termer skulle vara lönlöst." (Castaneda 1994 s.18-19). För Castaneda framstår sålunda den kunskap som don Juan förmedlar som omöjlig att förstå, innan han lärt sig kategorisera begreppen i samma bemärkelse som don Juan. Castanedas problem är hur han skall relatera det som don Juan lär ut, till det som han i egenskap av akademiskt utbildad har i bakgrunden. De kulturanthropologiska begreppen blir i Castanedas tolkning för snäva. Inom don Juans kunskapsystem är de erfarenheter som görs i det extraordinära verklighetsstillståndet, enligt Castaneda, lika verkliga som erfarenheter i den vanliga verkligheten – de är enbart en annan kategori vid sidan av den "normala" verkligheten. Castaneda menar också att den värld som man kan uppleva i det extraordinära tillståndet inte är av privat karaktär – den kan delas av flera människor. Den extraordinära verkligheten är enligt Castaneda inte heller jämförbar med sömntillstånd och drömmar i och med att den enligt honom är stabil och konkret (Castaneda 1994 s. 231). Det tillstånd som Castaneda kallar extraordinärt är enligt don Juan det tillstånd i vilket "den magiska kraften" och "den pragmatiska inlärningen" kan förvärvas. Här sammanfaller don Juans lära med Nolls påpekande ovan. Castaneda särskiljer sålunda den ordinära verkligheten från den

extraordinära verkligheten med påståendet att den extraordinära verkligheten är det tillstånd som kännetecknas av sann potentialitet och grundläggande mening. Detta tillstånd är enligt Castaneda förnimbart enbart i samband med intensiva andliga upplevelser. Häpnadsväckande i detta sammanhang är användningen av personlighetsklyvning som synonym till tillstånd av extraordinär karaktär. Detta ordval förekommer en enstaka gång i texten (Castaneda 1994 s. 189).

I den andra delen av boken *Samtalen med don Juan* som Castaneda kallar för *En strukturanalys* strävar han efter att strukturera den lära som han praktiserat och beskrivit i första delen av boken.<sup>159</sup> I egenskap av lärling till don Juan undervisas Castaneda för att bli en ”kunskapens man”. Skillnaden mellan ”vanliga” människor och dem som kallar sig ”kunskapens män” består i att de senare har en eller flera bundsförvanter. Bundsförvantens funktioner är att möjliggöra ett gränsöverskridande från den vanliga verkligheten till den extraordinära verkligheten och att kunna nyttjas som en makt samt som hjälpmedel i den extraordinära verkligheten. I bundsförvantens funktion av gränsöverskridare kallas bundsförvanten för ett färdmedel. Färdmedel är en relativt vanlig och återkommande term i beskrivningar av kulturer med schamanska inslag. Det vanligaste beskrivningssättet är emellertid att trumman kallas för ett färdmedel. Det är dock viktigt att notera att uppnåendet av den extraordinära verkligheten, det vill säga mötet med bundsförvanten, även kan uppnås utan användandet av hallucinogena växter. Mötet kan alltså iscensättas genom en viljeakt. Detta kräver dock en längre träning och är sålunda inte möjligt för en novis. Castaneda får lära sig att nyttja två olika bundsförvanter. Dessa finns i

---

<sup>159</sup> Den inre logik som Castaneda säger sig finna kan förklaras på det sätt som Hannerz uttrycker i *Över gränser*: ”Det kan finnas ett par skäl, tror jag, till att antropologer gärna uppehållit sig vid kulturernas inre sammanhang, förutom att dessa faktiskt finns. För det första har det fallit på antropologens lott att framträda som de exotiska kulturernas försvarare, och i försvarets retorik har det blivit ett naturligt inslag att påvisa det främmande tänkandets logik och fullgånghet. För det andra har det legat nära till hands att uppfatta en antropolog som finner sådana sammanhang som skickligare än den som inte gör det. Den som kommer tillbaka från ett fältarbete och deklarerar att Bongo Bongos världsbild och moral är ett virrvarr löper risken att bli betraktad som en klåpare”. (Hannerz 1983 s. 151)

daturaplantor (nattskatteväxter) och i en svampart tillhörande släktet *psilocybe*. Det som är viktigt enligt don Juans lära är att tämja bundsförvanterna så att man utnyttjar den makt som de anses besitta. I don Juans lärosystem uppfattas bundsförvanten som osynlig, det vill säga som en negation till en bestämd form. Trots denna formlöshet anses bundsförvanten som en ”egenskap” vars effekter är skönjbara i det beteende som utövaren lägger sig till med.

### 9.2.2 Det shamanska medvetandetillståndet i *Shamanens väg*

Castaneda lanserade begreppet ”den extraordinära verkligheten” som ibland även kallas ickeordinär verklighet. Michael Harner, å sin sida, introducerar en distinktion mellan det vanliga medvetandetillståndet (VM) och det shamanska medvetandetillståndet (SM).<sup>160</sup> Enligt Harner är schamanen en person som förmår alternera mellan de två olika medvetandetillstånden, en alternering som sker frivilligt, och i motsats till Castaneda försöker han lära ut hur detta sker helt utan droger. Harner skriver att det är mera undantag än regel att schamaner intar droger. Då intagande av medvetenhetsförändrande substanser blir aktuella är det sålunda schamanen och inte hans patient som nyttjar dessa. Det är schamanen som skall gå in i det shamanska medvetandetillståndet för att kunna identifiera sjukdomen och i förlängningen avlägsna skadliga krafter eller återställa förlorade. Detta avviker från den syn som förekommer inom modern västerländsk medicin. Inom modern syn på läkararbetet är det sällsynt att det är läkaren som uppmanas förändra sitt medvetandetillstånd, det är snarare förändringen av patientens livsstil som enligt synen på ideal modern vård borde stå i fokus.

Harner åskådliggör det förhållande som råder mellan de två olika verklighetsförhållandena genom ett relativistiskt synsätt. Harner påstår att erfarenheten av vad som kan anses vara äkta kunskap och verklighet måste förstås med utgångspunkt i det medvetandetillstånd som

---

<sup>160</sup> Intressant i det här sammanhanget är att Harners benämning *shamanic states of consciousness* (SSC) fått genomslagskraft även i den vetenskapliga litteraturen om ASC och schamanism (se till exempel Townsend 1997).

upplevelserna erfars i. Det vill säga, det som man i det vanliga medvetandetillståndet anser vara fantasifoster, till exempel visioner av drakar, är i det shamanska medvetandetillståndet relevant. Det omvända förhållandet är enligt Harner också uppenbart: en person som befinner sig i det shamanska medvetandetillståndet uppfattar det vanliga medvetandetillståndets upplevelser som illusioner. Men för en schaman kvarstår möjligheten att leva i det vanliga medvetandetillståndet och i detta omfatta och dela den uppfattning som är rådande bland det stora flertalet. Han exemplifierar detta med att schamanen bemästrar båda tillstånden och inser att den verklighet som denna skall befinna sig i när hon eller han till exempel korsar en gata är det vanliga medvetandetillståndet, medan det shamanska medvetandetillståndet uppnås sporadiskt och då enbart i seriösa syften som för att bota patienter.

Michael Harner försöker förklara varför många moderna västerlänningar har så svårt att acceptera den shamanska verklighetens natur som ett empiriskt faktum och ta det på allvar. Det är dock ett i mitt tycke kontroversiellt resonemang som leder honom till antagandet att det finns andra verklighetstillstånd än det vanliga. Hans argument kan sammanfattas på följande sätt: den empiriska verklighetsuppfattningen är baserad på observationer och ingen empiriker har hittintills lyckats bevisa att det skulle finnas enbart ett enda verklighetstillstånd. Därför måste förstahandsobservationer från det shamanska medvetandetillståndet äga samma giltighet som det vanliga verklighetstillståndets egenskaper.<sup>161</sup> Harner utvecklar detta resonemang med en jämförelse i vilken han ställer likhetstecken mellan etnocentricitet och kognicentricitet. Den tidigare fördomsfullheten baserar sig på kulturbetingade erfarenheter, medan den senare rör sig om den inskränkthet som avsaknaden av erfarenhet av icke-ordinära medvetenhetstillstånd med-

---

<sup>161</sup> Här beskriver Harner något som kunde kallas för en omvänd bevisbörda. Alice Beck Kehoe (2000 s. 82-83) som studerat ett föredrag som Harner höll år 1998 menar att Harner tolkat det vetenskapliga förhållningssättet fel i och med att han utgår från att vetenskapen *a priori* utesluter existensen av vissa fenomen som andar och själar. Enligt Kehoe handlar vetenskaplighet i stället om att man med de till buds stående förklaringarna som grundar sig på empiri sluter sig till accepterade av ett fenomenens existens. Exempelvis uppfattningen om andars existens har inte fått vetenskaplig validitet.

för. På samma sätt som antropologen arbetar i en kulturrelativistisk anda för att fördomsfritt beskriva främmande kulturer kan schamaner, enligt Harner, bidra till en kognitiv relativism som så småningom leder till en större acceptans av upplevelser i det shamanska medvetandetillståndet. Enligt Harner kan schamanernas beskrivningar av sina upplevelser leda till en respekt som bidrar till ett fördomsfritt studium av SM-upplevelser med etablerade vetenskapliga metoder, det vill säga med det språk som VM-tillståndet tillhandahåller. Till exempel inom den neurokemiska forskningen har man upptäckt ämnen som finns naturligt i hjärnan vilka kan förändra medvetenhetstillståndet. För Harner framstår detta som ett bevis för att evolutionen tillhandahållit människan möjligheten att förändra medvetandetillstånd och att denna möjlighet utnyttjats av schamaner i tusentals år. I något som jag påstår vara en exotisering och romantisering av schamanismen framhåller Harner att schamanerna dragit fördel av sin förmåga att förändra tillstånd och att de har en kunskap som är mera fördelaktig och överlägsen ”den vanliga människans” förmåga. ”Shamanen ... vet när en förändring av medvetandetillståndet är lämplig och till och med nödvändig.” (Harner 1989 s. 17)

### 9.2.3 Det vidgade medvetandet i *Sejd – en vägledning i nordlig shamanism*

Skribenterna i boken *Sejd*, som även bildar kärntruppen<sup>162</sup> i det nordiska nätverket för neoschamanism, utvecklar inte Harners och Castanedas resonemang om själva arten av medvetandetillstånd. Deras bok innehåller i stället praktiska råd om hur Castanedas ”extraordinära verklighetstillstånd” och Harners ”shamanska medvetandetillstånd” kan nås och vad man kan utträta i samband med att man når ett vidgat medvetande. Författarna i *Sejd -en vägledning i nordlig shamanism* använder gärna begreppet ”ett vidgat medvetande” om detta

---

<sup>162</sup> Jag kallar de mest tongivande skribenterna inom den rikssvenska neoschamanismen för kärntruppen. Dessa är i stort sätt samma personer som Galina Lindquist 1997 noterar som *key figures* i sin studie av den svenska neoschamanismen.

tillstånd. Andra beskrivningar som används är ”ett större vetande”, ”ett annat seende”, ”klarsyn” och ”upplösande av gränser för det egna jaget”. Det som genomgående betonas i boken är att schamanismen skall anpassas efter nordliga, närmare bestämt nordiska, förhållanden. *Sejd*-författarna säger sig känna ett behov av att söka sig till inhemska ursprungliga tekniker (s. 127). Denna anpassning till specifika nordiska metoder utesluter inte lån och tillämpningar av tekniker som utarbetats av schamanska kulturer på andra håll i världen. I syfte att applicera schamanismen på nordiska förhållanden utgör Harners kärnschamanism en förebild. Sålunda anser de trumman fortsättningsvis vara det kraftigaste hjälpmedlet för att uppnå en förändring av medvetandet. De karakteristiskt nordiska metoderna som tillfogas av skribenterna i *Sejd* är utesittning, sjungandet av galdrar, lyssnandet till vardlokkur och sejdutövande.

Jag beskriver här inte i detalj hur de olika teknikerna enligt kärntruppen skall utföras. Några förtydliganden som belyser synen på medvetandetillstånd kan dock vara på sin plats. För utesittningen tas modell av de nordamerikanska indianernas *vision quest*. Vid en utesittning – ofta i skogen eller på någon höjd – är målet att erfara upplevelser som ger kunskap om den visdom som naturen kan erbjuda. Dessutom kan syftet vara att möta hjälpdandar och få goda råd. Jörgen I. Eriksson, som skrivit kapitlet om utesittning (s. 33-35), betonar att om man skall lyckas med sitt uppsåt är följande mycket viktigt att tänka på: ”Sinnet bör vara öppet och mottagligt utan hämmande inverkan av intellektuella definitioner och analyser” samt ”Det allra viktigaste är attityden av passivt, stilla lyssnande och iakttagande både inåt och utåt, utan våra på förhand dömande definitioner. Det handlar om att låta naturen, både den inre och den yttre, komma till en, på sitt eget sätt, och att själv gå upp i det större”. Dessa citat visar på ett förhållningssätt och en teknik som i stort överensstämmer med de flesta beskrivningar av den klassiska mystikerns inställning vid uppgåendet i gudomen.

Galderkonsten är en rytmisk repetition av särskilda sånger som utförs i ett visst tonläge. I *Sejd* (s.17-20) betonas att galdersången kan påverka förnimmelselförmågan och att resultatet av upprepat galder-

sjungande kan leda till ett vidgat medvetande och ge upplevelser av ökad vakenhet. Vid sidan av befrämjande av andlig utveckling används galdrar också för att bota sjukdomar.

*Vardlokkur* betyder enligt *Sejd*-författarna själslockare.<sup>163</sup> Termen betecknar en sång som sjungs i samband med en sejdsession och när sejdaren, det vill säga huvudpersonen i sejden, lyssnar till denna så anser det att förändringar i medvetandet inträffa (s. 24).

För deltagarna i en sejdceremoni<sup>164</sup> (beskrivning av denna finns på s. 21-24 i *Sejd*) uppges de huvudsakliga avsikterna vara att bota sjukdomar och få kunskap. I en sejdsession antas att sejdarens frisjäl kan lämna kroppen. Kvinnor anses vara speciellt starka sejdutövare, de kallas i det här sammanhanget för völvor (sing. völva). En sejdseans arrangeras med sejdaren i mitten sittande på en sejdpall eller sejdhjäll, med förbundna ögon och särskilda attribut som förknippas med den fornnordiska mytologin och djurvärlden. De övriga deltagarna ordnar sig runtomkring enligt olika väderstreck. Genom sång, dans och trummande försätts völvan i extas. Platsens betydelse för utövande av neoschamanska ritualer uppfattas även vara viktig. Gamla kultplatser anses i sig själva vara tillräckligt kraftfulla för att kunna frammana ett förändrat medvetande (s. 48-51)

I ett speciellt kapitel om psykedeliska droger (s. 119-130) i *Sejd* redovisas möjligheterna att stimulera uppkomsten av förändrade medvetandetillstånd med hallucinogener. I detta kapitel förekommer dock lika många varningar för eventuella negativa följder som exempel på växter i den nordiska naturen som med sina effekter kan bidra till processer som ger psykedeliska upplevelser.

---

<sup>163</sup> En mera utförlig förklaring av benämningen *vardlokkur* ges i Ström, Folke *Nordisk Hedendom* 1967 s. 224-225.

<sup>164</sup> I Galina Lindquists doktorsavhandling *Shamanic Performances on the Urban Scene. Neo-shamanism in Contemporary Sweden* 1997 s. 131-143 finns en noggrant dokumenterad beskrivning av en modern sejdseans utförd av Yggdrasil-gruppen.

Synen på medvetandetillstånd bland schamantropologerna fungerar som ett exempel på deras mera omfattande inställning till den moderna västerländska kulturen. Vi kan säga att den kritiska hållningen gentemot den allmänna teknologisynten och synen på förhållandet mellan vetenskap och religion tar sig uttryck i den kognitiva relativism som speglas i Castanedas, Harners och Yggdrasil-gruppens behov av att framhålla ”ett annorlunda medvetandetillstånd.”

### 9.3 Teknologisyn och ekologiska värderingar

Att den ”gröna rörelsen”, det vill säga fröet till en allmän ekologisk medvetenhet, och det neoschamanska intresset ibland sammanfaller, är ungefär lika gamla och delar flera gemensamma idéer, kan vid första anblicken verka förvånande. Det har dock visat sig att många av de människor som i början av 1970-talet engagerade sig i miljöfrågor även utgör kärntruppen i det neoschamanska nätverket (se till exempel IF mgt 1995/144-149 R). En av förklaringarna till detta är att man i nyhedniska kretsar drar paralleller mellan den dominerande politiken och den dominerande religionen. Kritiken av det moderna framstegstänkandet tar sig sålunda uttryck i en protest som riktar sig mot såväl ”icke-naturvänlig” politik som mot den kultur i vilken denna politik anses ha sin uppkomst. Kristendomen blir på så vis uppfattad som icke-naturvänlig. Wouter Hanegraaff menar att ett av de viktigaste kännetecknen för neopaganismen är följande:

The problems of the modern world, particularly the ecological crisis, are regarded as a direct result of the loss of pagan wisdom about man's relationship to the natural world, and a recovery of this wisdom is regarded not only as desirable but as urgently needed. (Hanegraaff 1996 s. 77)

Givetvis är inte alla ekologiskt intresserade människor neoschamaner, liksom inte heller alla neoschamaner i första hand engagerar sig i miljöfrågor men jag ser det som nästintill oundvikligt att det inom neo-



schamanska kretsar diskuteras alternativa<sup>165</sup> synsätt på människans relation till naturen. Detta beror på flera omständigheter. Incitamentet till diskussionen har kanske främst att göra med att de traditionella schamanska samhällena så intimt sammankopplats med djur och natur och därigenom gett mytologiskt stoff för nutida betraktelser av bland annat de tidigarenämnda själsresorna och det praktiska utövandet. Låt oss nu se vad de schamantropologiska tungviktarna säger om människans förhållande till naturen.

### 9.3.1 Teknologisyn och ekologiska värderingar i *Samtalen med don Juan*

I Castanedas första bok *Samtalen med don Juan* framkommer de intressantaste gröna värderingarna i samband med att författaren tillsammans med mentorn don Juan samlar in hallucinogena växter som de skall använda för att nå det extraordinära verklighetstillståndet. Läsaren får en relativt god inblick i hur flora och fauna ser ut i det område<sup>166</sup> där de befinner sig. Dessutom undervisas Castaneda av don Juan om de ”egenskaper” som olika växter och djur har. En signifikant episod som utmärker förhållandet till naturen återges när boken beskriver hur don Juan och Castaneda tillsammans samlar in djävulsört, *datura innoxia*. Castaneda framstår som vanligt som den okunnige men frågvisse lärlingen och novisen, medan don Juan vet hur man gör. På sitt hemlighetsfulla sätt initierar han Castaneda så småningom i kunskaperna. Scenen är denna: don Juan har stannat vid en liten planta som han försöker gräva upp med händerna. Han misslyckas med att nå tillräckligt djupt för att frilägga roten. Plötsligt beger don Juan sig bort

---

<sup>165</sup> Med alternativa synsätt menar jag här andra tankegångar än att naturen finns till för att människan skall utnyttja den för eget gottfinnande. Synsättet att människan står över naturen håller på att ge vika även bland den breda allmänheten. Därför är kanske ekologisk medvetenhet inte längre ”alternativ” utan integrerad i vanligt västerländskt tänkande. Alternativ är på så vis kanske inte det mest lämpade ordvalet.

<sup>166</sup> Enligt Castaneda befinner de sig först i Arizona och sedan i Sonora, Mexiko (Castaneda 1994 s. 17). Detta har av flera forskare ifrågasatts liksom, vilket tidigare noterats, att han överhuvudtaget utförde fältstudier.

för att söka ett grävredskap. Castaneda frågar då varför han inte använder den medhavda spaden. Don Juan svarar:

Den skulle kunna skära av och skada plantan. Jag var tvungen att skaffa en käpp som hörde hemma här. För om jag då stötte emot roten skulle skadan inte bli lika allvarlig som den blivit med en spade eller något annat främmande föremål. – Vad för slags käpp skaffade ni? – Det duger med *paloverde*, vilken torr gren som helst. Finns det inga torra grenar får man skära av en frisk gren. – Kan man använda grenar från något annat träd? – Jag sa ju bara *paloverde* och inget annat. – Hur kommer det sig, don Juan? – Jo, djävulsörten har mycket få vänner och *paloverde* är det enda trädet häromkring som kommer överens med henne – det enda som kan hugga tag ... Skadar man roten med en spade vill hon inte växa när man planterar om henne, men skadar man henne med en sådan här käpp, så är det möjligt att plantan inte ens känner det. (Castaneda 1994 s. 60-61)

På andra ställen i boken framkommer den nära relationen mellan växtlighet och människa mycket tydligt: ”Plantorna som jag grävde upp och skar är mina, sa han. Det är som om de vore jag själv ... (Castaneda 1994 s. 62).” Ett annat ofta förekommande drag är att växterna anses ha känslor: ”Don Juan ... påpekade ... att djävulsörten förmodligen tyckte om mig (Castaneda 1994 s. 64).” Växter kan även förutom att visa känslor ”manipulera” människan: ”...roten ger dom en angenäm känsla, vilket innebär att de är starka och häftiga naturer – något som örten tycker om. Det är på det sättet som hon snärjer en. Den enda nackdelen är att man till sist blir djävulsörtens slav i utbyte för den makt hon ger en” (Castaneda 1994 s. 66). Växterna omtalas alltså som om de skulle ha en egen vilja, egenskaper och känslor på samma sätt som människor. Bland annat skriver Castaneda att växterna ”ville återvända till marken” (Castaneda 1994 s. 111). På ett annat ställe beskrivs djävulsörten som en kvinna och då ”som en kvinna som kan smickra män” (Castaneda 1994 s. 175). Dessa egenskaper – konstaterar Castaneda – som ger vissa växter en speciell makt genom deras medvetenhetsöverskridande funktion leder till utsagan: ”Plantan hedrades med många uttryck för aktning och var föremål för djup vördnad” (Castaneda 1994 s. 240).

På samma sätt är det med olika djur som beskrivs i *Samtalen med don Juan*. De tillfogas mänskliga egenskaper och visas vördnad: ”Han rådde mig att be ödlan om ursäkt för att jag måste orsaka henne obehag och lova henne att jag i gengäld skulle vara snäll mot alla ödlor” (Castaneda 1994 s. 124).

Till frågan om allting kan anses vara levande i don Juans värld skriver Castaneda: ”Rör sig berg inuti? Nej, inte berg och inte döda djur eller döda träd. Men de är vackra att se på” (Castaneda 1994 s. 191). Don Juans naturfilosofi är sålunda ingen strikt organisk sådan. Allt är med andra ord inte levande.

Castaneda antyder i *Samtalen med don Juan* ingenting om don Juans syn på den västerländska teknologin. Men genomgående låter Castaneda oss förstå att don Juan uppmuntrar honom att glömma bort det rationella tänkande som han lärt sig, om han vill förstå det som händer i det annorlunda tillståndet.

Överlag är inte den ekologiska medvetenheten speciellt dominerande i *Samtalen med don Juan* och detta förvånar mig inte med tanke på att boken utgavs år 1968. Den västerländska ökade ekologiska medvetenheten spirade på allvar fram först några år senare. En faktor som inverkar är oljeprisförhöjningarna år 1973. Ändå har en stor läsekrets tagit till sig texten och gjort den till en auktoritet inom kretsar där vördnad inför naturen är en självklarhet. Castanedas böcker har ansetts ge ett alternativ till den västerländska mekanistiska människosynen i och med att han uppfattar människan som en integrerad del av naturen (*Time Magazine* 1973 March 5 s. 32) Hur är då fallet med Michael Harners *Shamanens Väg*?

### 9.3.2 Teknologisyn och ekologiska värderingar i *Shamanens väg*

Michael Harners praktika är, till skillnad från Castanedas böcker, en oas att gräva i för den som vill förstå kopplingen mellan ekologi och neoschamanism. Här får sig den moderna teknologin och västvärldens

naturesyn en ordentlig känga.<sup>167</sup> Men Harner är samtidigt mycket mån om att betona att schamanska metoder borde integreras i den västerländska synen på helande. Tillsammans skulle de, enligt Harner, komplettera varandra och bilda ett oslagbart system som hjälper och stöder människor i tillfrisknandet. Problemet hur schamanska helandemetoder och ortodox västerländsk medicin skall kunna dra nytta av varandra ligger enligt Harner inte hos förespråkare av schamanism, utan hos västerlänningarna:

Den västerländska och teknologiska medicinens landvinningar är givetvis mirakulösa i sig själva. Men jag hoppas att shamansk kunskap och shamanska metoder slutligen skall respekteras av västerlänningar precis som shamaner respekterar västerländska teknologiska medicinska prestationer. Med ömsesidig respekt kan båda strategierna hjälpa till att förverkliga den holistiska inställning till botande och sundhet, som så många människor söker. För att kunna använda oss av shamanismen behöver vi inte i vetenskapliga termer kunna förstå varför den fungerar, precis som vi inte behöver förstå varför akupunktur fungerar för att dra nytta av den. Det finns ingen konflikt mellan shamansk praktik och modern behandling. Varje nord- och sydamerikansk indiansk shaman jag någonsin har tillfrågat rörande detta håller med om att det inte föreligger någon som helst konkurrenssituation. Jivaroshamaner är fullt villiga att låta sina patienter besöka en missionsläkare till exempel. Faktum är att de uppmuntrar sina patienter att skaffa sig all teknologisk behandling som är möjlig att erhålla.

---

<sup>167</sup> I vår/sommarnumret av tidskriften *Shamanism* 1999 framför Harner en mycket intressant idé som kortfattat går ut på att det är evolutionsläran som så småningom får den moderna människan att inse att den schamanska uppfattningen om relationen mellan människa och natur är korrekt: "Shamans have long acted on the principle that humans are part of the totality of nature, related to all other biological forms, and not superior to them. This 'pagan' principle was one of the many reasons that European shamans were persecuted by the Inquisition and that indigenous shamans elsewhere were likewise condemned by Western missionaries who considered such a view as contrary to the Biblical account of the origin of man and woman. Indeed, it was not really until Darwin's *The Origin of Species* and *The Descent of Man*, that Westerners began, often reluctantly, to return to a general recognition of humankind's kinship to all other life forms. In other words, the West, through science, finally adopted a position for which it had long persecuted and ridiculed shamans." (Harner 1999 s. 5) Det är sålunda den kristna läran om skapelsen som enligt Harner är en av orsakerna till problemen för den schamanska världsuppfattningen och en faktor i miljöförstörelsen.

Shamanen önskar först och främst att få se patienten frisk. Varje slag av teknologisk behandling eller medicinering som kan bidra till patientens återhämtning, som kan hjälpa till att bekämpa varje typ av sjukdom, är välkommen. (Harner 1989 s. 164-165).

Harners projekt går sålunda ut på att vinna respekt för schamanism och samtidigt informera västerlänningar med traditionell vetenskaplig teknologisynd om att schamanismen har något att tillföra det moderna högteknologiska samhället (se även Harner 1989 s. 163-164, 166-167).

Naturens väl och ve är av lika stort intresse för Harner som människans helande. Den obalans som den västerländska människan förorsakat i relationen mellan människa och djur menar Harner att kan återställas genom att västerlandet lär av de schamanska kulturerna. Enligt Harner har man i det han kallar de schamanska kulturerna en inlärd kunskap om att – och hur – allting är besläktat. Därför närmar sig schamanen i såväl det vanliga medvetandet som i det schamanska nedvetandetillståndet naturen med vördnad. (Harner 1989 s. 76-77, 80) Han menar dock att det finns en gradskillnad i den kraft som växter och djur bistår schamanen med. Tamdjur och odlade växter besitter inte lika stark kraft som sina vilda släktingar. (Harner 1989 s. 140-141) Jag antar att detta har att göra med en schamansk syn på att styrkan och egna initiativ hos växter och djur blir förutsägbara och försvinner när de odlas och domesticeras.

### 9.3.3 Teknologisynd och ekologiska värderingar i *Sejd – en vägledning i nordlig schamanism*

På omslaget till den andra upplagan av *Sejd* kan man läsa att: ”Sejdtraditionens botarkunskaper kan användas på allt i naturen, både människor, djur, växter och mineraler. Ty den nordiska schamanismen visar på ett sätt att leva i jämvikt, i harmoni med hela skapelsen.” Boken marknadsförs som en skrift som kan ”lägga grunden för ett liv i harmoni med universums grundton – kärleken till livet och allt levande.” Och mycket riktigt – på inledningskapitlets första sida, skriven av

Jörgen I Eriksson, betonas att schamanismen, förutom att den är en teknik för helandet av människan, dessutom kan skapa jämvikt i människans förhållande till naturen. (s. 5) Den här uppgiften, som anses vara särskilt viktig för neoschamaner, nämns på ett flertal sidor (s. 10, 11, 25, 33, 36, 43, 49). Det genomgående draget i *Sejd* är att naturen och allt levande är värt att skydda och detta görs bland annat med hjälp av schamanska tekniker. Naturen i sig uppfattas som värdefull och de "krafter" och "energier" som anses existera i världsalltet kan enligt neoschamanerna bistå människan i hennes göromål. Man har alltså rätt att nyttja naturen men inte förbehållslöst, utan i ett samspel som går ut på att man vördar och respekterar denna. Naturens krafter skall man nyttja i goda syften. Ett mycket känt exempel på hur Yggdrasil-gruppen gått tillväga för att skydda naturen kan läsas i *Shamanic Performances on the Urban Scene. Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. (Lindqvist 1997 s. 144-153) Samma exempel på det intima sambandet mellan naturvård och neoschamanism gav Mikael W. Gejel mig i en intervju år 1995. Episoden handlar om hur medlemmarna i Yggdrasil, enligt egen utsago, bidrog till att stoppa exploateringen av ett naturområde strax utanför Stockholm. I en ceremoni tillkallade de naturväsen som förorsakade en så sträng köld att grävmaskinerna inte startade. På så vis bidrog Yggdrasil-gruppens ceremoni, enligt den neoschamanska tolkningen, till en respit som så småningom fick politikerna att omtolka beslutet till förmån för skogen. (IF mgt 1995/144-149 R)



## 10 Schamantropologin och samhället – övergripande tematik

### 10.1 Perspektivval

Avsikten med det här avsnittet är att presentera vissa teman, perspektiv och förändringar i samhället efter andra världskriget som bidragit till omprioriteringar i fråga om vetenskapssyn. Den omformulerade vetenskapssynen, i detta fall särskilt inom religionsvetenskap och antropologi, granskar jag här i relation till schamantropologin. Tonvikten kommer inte att i första hand läggas på enskilda texters art och innehåll, utan snarare på de gemensamma yttre omständigheter som påverkat valet av infallsvinklar och problemställning. Det är mot bakgrunden av uppfattningen om att metodval och teoretiska perspektiv ofta reflekterar forskarens omgivning som man skall förstå det här kapitlet. Följaktligen sluter jag mig, på basis av detta, till att även schamantropologernas och neoschamanernas, liksom antropologernas strävanden, är intimt knutna till samhället och dess förändrade attityder. Min infallsvinkel tangerar förhållandena mellan religionsvetenskapens, antropologins och schamantropologins sätt att problematisera uppgiftsbestämning, metodfrågor och sättet att närma sig studieobjektet på samt målet med själva studien.

Till att börja med vill jag bilda mig en förståelse av de teman och speciella synsätt som utmärker schamantropologin sett ur ett makrohistoriskt perspektiv. Med ett makrohistoriskt perspektiv menar jag i det här sammanhanget de generella faktorer och den allmänna historiska bakgrund som ligger bakom vissa bestämda förändringar i synen



på vetenskapens mål, uppgifter och undersökningobjekt efter andra världskriget. Men även de specifika förändringar som religionsvetenskapen genomgått reflekteras i schamantropologin. Schamantropologin är, enligt mitt antagande, i högsta grad influerad av de generella trender som präglat vetenskapssamfundet. Jag vill med en presentation av dessa generella drag visa på speciella trender som enligt min uppfattning har stor andel i schamantropologins uppkomst. När allt kommer omkring är det givetvis inte uteslutande dessa trender som format schamantropologins och neoschamanismens förändringar under den tid som gått sedan fenomenet aktualiserades. Personliga intressen, till exempel, har sannolikt också viss betydelse. Däremot har jag svårt att se hur historiska, sociala och inomvetenskapliga trender eller strömningar annorlunda än de som förekommit och övat inflytande under de senaste årtiondena skulle ha kunnat skapa förutsättningar för uppkomsten av den typ av schamantropologi som presenteras i den här avhandlingen. Jag anser snarast att det är tydligt att de strömningar och trender som de facto präglat vetenskapens utveckling skapar grogrund för en schamantropologisk riktning. Den fortsatta utvecklingen av det neoschamanska nätverket och nyare schamantropologisk litteratur har givetvis influerats av samtida trender, av enskilda personer med nya idéer, kommersialism och andra faktorer. Fokus i det här kapitlet placeras emellertid på förutsättningarna inom det västerländska samhället som schamantropologin, religionsvetenskapen och antropologin vilar på. Med tanke på de generella förändringarna i världshistorien och de religionsvetenskapliga och antropologiska prioriteringarna i detta sammanhang kan det vara av intresse att se var schamantropologernas idéer sammanfaller med de olika punkterna som presenterades i kapitel 4. I ett jämförande perspektiv är det av yttersta vikt att betona likheter och överensstämmelser men i det här fallet kan vi också se vissa tendenser till motreaktion på vedertagna uppfattningar. I enlighet med avhandlingens syfte är de viktigaste förändringar i vetenskapssynen de som har speciell betydelse för att den populärantropologiska, särskilt den schamantropologiska, grenen har vuxit fram under de senaste tre decennierna. Förändringar i vetenskapssyn har samband med historiska och samhälleliga förändringar och självfallet inverkar många olika faktorer i denna växelverkan. Men det finns vissa faktorer som spelat en större roll än andra i skapandet av förutsätt-

ningarna för en grogrund i vilken den litteratur som Harner, Castaneda och den skandinaviska gruppen bakom *Sejd- en vägledning i nordlig shamanism* kom att växa fram. Dessa faktorer presenteras i det följande.

### 10.1.1 Uppgörelsen med kolonialism

I det här avsnittet tar jag upp några uppgörelsepunkter och betoningar som har bidragit till framväxten av generella och specifika förändringar i synen på schamanismen bland antropologer och religionsvetare. En viktig del i schamantropologernas och antropologernas tänkande tangerar uppgörelsen med arvet efter kolonialmakternas dominans och den nya situation som uppkom efter att deras politiska herravälde minskade. Vilken betydelse har det för antropologiska skildringar att de skrivits ur ett maktperspektiv är en fråga som ofta ställs inom antropologin. Den västerländska hegemonin i tredje världen som var tydlig före andra världskriget upplevs inom forskarsammanhang som en mörk period i västerlandets historia. Schamantropologerna försöker nu att gottgöra överlägsenheten som ibland var förhärskande även i vetenskapliga sammanhang. Traditionell kristen mission, västerländska idéer, kommersialisering och modernisering av de områden där schamanism förekommer eller förekommit kritiserats. I stället vill schamantropologerna återuppliva och beskriva ett ideal, ett paradisi där människan levit i samklang med naturen. I och med att dessa "naturfolk" enligt schamantropologerna anses ha ägt en genuin känsla för naturen har de också en intimare och mera oförstörd kontakt med det heliga och med andevärlden eftersom andarna förknippas med naturen. De "villfarelser" som västerlandets inflytanden medfört för de olika kulturerna måste bort och det "äkta", det egna, tas till heders. Samma ståndpunkt gäller angående vetenskapliga beskrivningar: det västerländska perspektivet anses inte vara representativt för schamanska kulturer. Denna idealisering brukar kallas för primitivism och har även utmärkt tidig västerländsk vetenskap (Geertz 1999 s. 74). Schamantropologerna vill dekonstruera den förvanskade bild som kristna missionärer och västerlänningar, och inte minst antropologer, med en *von oben* attityd givit av schamanismen. Schamantropologerna

vill även bevara det förflutna, försöka skapa en ny förståelse opåverkad av kolonialismens sätt att beskriva ”den Andre” och de vill försvara de – som de uppfattar – utsatta. Detta tar sig även ett konkret uttryck i att schamantropologerna reser till områden där schamanism har ansetts vara dominerande för att hjälpa till med restaureringen av schamanism (se till exempel den av Harner ledda organisationens, *The Foundation for Shamanic Studies*, hemsida <http://www.shamanism.org/index.html> på vilken olika restaureringsprojekt listas).

### 10.1.2 Uppgörelsen med etnocentrism

Schamantropologerna och antropologerna har i hög grad tagit fasta på den efterkrigstida diskussionen om problemet med att främmande religioner och kulturer studerats på ett etnocentriskt sätt. En av orsakerna till denna diskussion är att den antropologiska disciplinen ägnat stor möda åt att utröna vad kolonialtiden inneburit för de tolkningsramar och vetenskapliga filter som vi silat förståelsen av det främmande genom. Jag uppfattar schamantropologins och neoschamanismens ideologi som intimt sammankopplade med denna ständigt aktuella debatt inom antropologin. Dessutom är det intressant att notera att schamantropologin, diskussionen om postmodernism och strävandena efter en postkolonial teoribildning är ungefär jämngamla. Inom antropologin och religionsvetenskapen har man försökt lösa problemet med att främmande kulturer presenterats ur ett västerländskt perspektiv bland annat genom att stöda inhemska forskare i de forna kolonierna. Ett annat sätt är att i högre grad låta de människor som studeras kontrollera forskning och forskningsrapporter och komma med sin egen syn. Men framför allt har man försökt reflektera över vad det innebär att forska i främmande kulturer när man själv som forskare kommer från en maktposition. Hur skall man med insikt i detta problem formulera teorier som är mindre etnocentriska? Antropologer som arbetar i denna anda strävar efter att utgå från att den språkdräkt som andra kulturer klär sin världsförståelse i inte utan vidare är baserad på förment, ologiskt eller irrationellt tänkande.<sup>168</sup> En generell trend som anses ut-

<sup>168</sup> För vidare diskussion se till exempel Winch, Peter (1994 s. 153-195) i essän Att förstå ett primitivt samhälle.

märka antropologin, och som är nära anknuten till teoribildningen, är uppfattningen att den klassiska antropologin beskriver *vad* man lärt sig under fältarbetet, medan man sedan början av 1970-talet skriver om *hur* man gått tillväga. Detta nya tillvägagångssätt kallas på engelska för *observation of participation*. (Follér 1992 s. 23-32)

### 10.1.3 Debatten om vetenskapens framsteg

Debatten om vetenskapens framsteg får återverkan även på intresset för schamanism. Den naturvetenskap som under det förra seklet gav oss mediciner, teknologiska innovationer och dylikt anses utgöra enbart ett komplement till den kunskap som de ”genuina” schamanerna besitter. Positivism och västerländsk rationell kunskapssyn uppfattas vara otillräckliga för att förstå och förklara schamanism och religion överhuvudtaget. Ett talande exempel på detta är den starka motreaktionen bland schamantropologerna mot scientistiskt, psykoanalytiskt och marxistisk-leninistiskt präglade teorier om att schamanen är en psykiskt instabil person. Dessa tre infallsvinklar representerar synsätt som anses reducera den religiösa erfarenheten och gör den till offer på vetenskaplighetens altare. (Townsend 1997 s. 455).

Ett måtto för schamantropologerna är att etablerade religionsvetenskapliga förklaringsmodeller måste kompletteras med erfarenhet av den värld som schamanen lever i. Den empiriska undersökningen av schamanismens världsbild försöker de genomföra med hjälp av aktivt deltagande i schamanska ritualer.<sup>169</sup> Den objektiva yttervärld som man traditionellt, i sträng empirisk mening, ansett sig kunna erhålla kunskap om kompletteras av schamantropologernas egna subjektiva upplevelser och schamanismens beskrivningar av den verklighet som skådas främst i förändrade medvetandetillstånd men som även åskådliggörs och traderas i schamanska kontexter. Schamantropologernas upp-

---

<sup>169</sup> Här vill jag påpeka att ett av de utmärkande dragen som anses känneteckna postmodernismen och därmed den postmoderna människan är att hon vill pröva på, aktivt delta samt forma aktiviteter hon deltar i, åtminstone övergående. Teaterföreställningar i vilka publiken deltar och styr handlingen är ett exempel som påminner om schamantropologernas och neoschamanernas ritualdeltagande.

fattning att det går att erhålla empirisk kunskap om den religiösa eller mytologiska världen blir problematisk i inomvetenskapliga sammanhang. Denna problematik handlar även om svårigheterna med tolkning och ”översättning” av den studerade kulturens förståelse av världen. Castaneda och Harner skapar därför helt nya begrepp för att förklara det som de erfarit. De menar att det finns en annan slags logik och rationalitet som vi med vår västerländska inskränkthet inte klarar av att förstå. Enligt schamantropologerna kan den värld som schamanen färdas och lever i under extasen inte förklaras med traditionell vetenskaplig terminologi. Deras kunskapsteoretiska infallsvinkel bygger således på en kombination av erfarenheter som är resultat av sinnesförnimmelser och av tilltro till förnuftet – i omprövad version – samt ett relativistiskt synsätt inom vilket den andra kulturens begreppsapparat behöver involveras för att nå adekvat förståelse. I och med att schamantropologerna bland annat inför begreppet ”en annan verklighet” i den kunskapsteoretiska förståelsen är jag beredd att kalla deras syn på hur man erhåller kunskap för epistemologisk individualism. Den klassiska skillnaden mellan det rationellt begripliga och vetenskapliga, och det upplevelsemässiga så som till exempel den religiösa erfarenheten, raderas ut i och med att schamantropologerna sammankopplar undersökandet av specifika religiösa erfarenheter och föreställningar med tro på samma religiösa fenomen.

Jag tycker mig spåra en vacklan bland schamantropologerna rörande synen på huruvida kunskap är relativ eller realistisk. Schamantropologerna är relativister i bemärkelsen att de anser att man måste respektera förklaringar och synen på vad rationellt tänkande är med hänsyn till respektive kulturs egna förutsättningar. Men samtidigt tvingas schamantropologerna in i en fälla som till synes vilar på tanken att det finns en reell kunskap som förenar människor i alla kulturer. Detta påstående baserar jag på att man även inom schamantropologin eftersträvar en förståelig beskrivning av skilda kulturer och tror sig nå ett plan där man faktiskt förstår vad som händer i den andra kulturen. Denna realistiska syn speglas i det faktum att man försöker skriva vetenskapliga texter om schamanism. Schamantropologerna vill således även utveckla vetenskapen.

Men i huvudsak anser jag att schamantropologerna representerar en variant av relativism som kallas exocentrism. Detta är en term som står i motsatsförhållande till etnocentrism. Exocentrism, i den form som härrör ur relativism, betyder ungefär att man accepterar olika verklighetstolkningar och skilda uppfattningar som verkliga i deras specifika sociala och kulturella kontext – och samtidigt idealiserar dessa annorlunda synsätt. I kritiken av relativism framgår att det relativistiska synsättet ofta leder till en uppsjälkning av relativistens syn på tillvaron i kategorier av ont och gott. Schamantropologin kan alltså sägas vara ett exempel på exocentrism och denna exocentrism kan ta sig uttryck på följande vis: schamantropologerna utgår från ett relativistiskt synsätt i vilket ingår att vi inte skall tro att vi med utgångspunkt i traditionell vetenskaps- och kunskapssyn kan förstå och förklara allt i den främmande kulturen. Här betonar de den egna erfarenheten som ett viktigt medel. I motsats till ett etnocentriskt synsätt, där konstaterandet av olikheter kulturer emellan leder till antagandet att den egna kulturens förståelse och tolkning av tillvaron är bäst eller mera meningsfull, ser exocentrikern de andra kulturens förståelser, göromål och tolkningar som bättre än exocentrikerns egen kultur.<sup>170</sup> De andra kulturens tolkningssätt och livsstil ser schamantropologerna i regel som något eftersträvansvärt även för den västerländska kulturen. Exempel på exocentrism är mycket vanliga inom schamantropologisk och neoschamansk litteratur. Som framgår i den här avhandlingen är idealisering av schamanska kulturers naturuppfattning och nostalgin för det ursprungliga vanliga i sammanhanget och parallellerna mellan antropologins och schamantropologins exotisering av det främmande är tydliga. Diskussionen om exoticism i antropologin har varit livlig men då har exoticismen allmänt kallats för primitivism. Bland andra George W. Stocking diskuterar de intellektuellas sökande efter ”genuin” kultur i USA efter andra världskriget. (Stocking 1992 s. 290-292)

Även kvantitativa data och statistik lyser med sin frånvaro i deskriptionerna som producerats i den schamantropologiska andan.

---

<sup>170</sup> Jag bygger detta resonemang främst på Jan Bärmarks (1992 s. 43-45) artikel Att tänka genom kulturer. Om kunskap, förnuft och kultur.

Detta kan eventuellt tolkas som en motreaktion till vissa tendenser inom samhällsvetenskaperna som vanligen betonar kvantitativa metoder. Schamantropologerna är emellertid överlag positivt inställda till humanistiskt orienterade ämnen. I stort sett kan man säga att de följer den humanistiska och samhällsvetenskapliga motreaktion mot överbetoningen av positivistiska ideal. De negativa modernistiska följderna som anses följa på en överbetoning av det naturvetenskapliga sättet att studera kultur och samhällen vill man undvika. En av de följder som anses negativ är till exempel reducerandet av mänskliga fenomen och processer till blott och bart neurokemiska processer.

#### 10.1.4 Sambandet mellan religion och ekologi

Sambandet mellan religion och ekologi är en annan av drivkrafterna för schamantropologerna. De uppmuntrar till studium och praktiserande av den holistiska<sup>171</sup> synen på tillvaron som de tillskriver schamanska kulturer. Oron för ekologiska katastrofer uttrycks i en önskan om att även den västerländska människan skulle ta till sig synsättet att människan, naturen och andevärlden bildar en enhet som inte får rubbas på någondera partens bekostnad. Detta hör intimt samman med kritiken av modernitetens följder. Känslan av att leva i en global värld, där strävan att förhindra ekologiska katastrofer ingår, har gjort många antropologer till självutnämnda språkrör för de utsatta folkslagen i vår värld. Schamantropologerna delar även detta intresse. Olika intresseorganisationer i västvärlden, till exempel Fjärde världen och andra liknande föreningar, är verksamma med försök att sammanföra religiösa ledare från de så kallade ursprungsbefolkningarna. U-landsmedvetenhet och försök att kombinera antropologin som vetenskap med pragmatiska strävanden i syfte att förbättra förhållandena utanför den industrialiserade världen har efter andra världskriget tidvis varit

---

<sup>171</sup>Jag försöker mig här inte på att definiera holism utan konstaterar att holism och holistiskt tänkande är termer som används särskilt ofta inom New Age, vissa feministiska grupperingar och neopaganism. Holistiskt ställs ofta i motsats till atomistiskt och då skulle ett holistiskt sätt att se på tillvaron betona helheten framom de enskilda delarna och också det att helheten är mer än alla delar sammantaget, en synergi.

ett omhuldat ideal. Detta ideal har flera neoschamanska grupperingar tagit fasta på. I sådana fall handlar verksamheten inte enbart om att hjälpa till med praktiska göromål utan även om att höja självkänslan hos de människor som har ett schamanskt arv. Detta anser neoschamanerna att uppnås genom att förmedla, restaurera och skapa kunskap om de utsatta kulturernas religion och tradition. Här kan vi se att neoschamanismen i hög grad tangerar samma intressen som vissa strömningar inom antropologin och religionsvetenskapen. Känslan av att leva i en global värld påverkar sålunda även schamantropologer och antropologer. Det är med andra ord inte enbart de religiösa ledarna och politikerna som vill föra en diskussion och sammanföra människor kring vissa bestämda gemensamma intressen.

### 10.1.5 Tre sammanfattande synpunkter

I min tillämpning av Whalings antaganden om generella och specifika orsaker till förändringar inom religionsvetenskapen har jag konstaterat att det är några faktorer som spelar en större roll än andra för förändringar i studiet av schamanism. Den första faktorn har att göra med kolonialmakternas minskade dominans. Som jag ser det har den förändrade världspolitiska situationen efter andra världskrigets slut och de därmed minskade europeiska kolonialistiska ambitionerna i utom-europeiska länder lett till en omvärdering i studiet av främmande kulturer. Schamantropologerna har i högsta grad noterat den inomvetenskapliga diskussionen och kritiken av den tidigare forskningen som var intimt sammanbunden med kolonialmakternas intressen.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Ett stort problem som rör generaliseringen av den situation som uppstod efter att de europeiska koloniala intressena minskade efter andra världskriget har att göra med att, som jag anser, den nya situationen också påverkar synsättet inom antropologin i USA. Historiskt sett ökade USA:s politiska inflytande i bland annat Latinamerika och Asien efter krigsslutet. USA stärkte snarare sin roll som kolonialmakt i motsats till de forna europeiska stormakterna, främst England, Frankrike och Tyskland som trappat ner på engagemanget i de forna kolonierna. Det som jag tror konstituerar den stora skillnaden, som medför att den nordamerikanska antropologin och religionsvetenskapen så lätt kan ta till sig den europeiska efterkrigstida diskussionen, handlar om att USA:s inflytanden inte i lika hög grad handlar om att stora populationer USA-medborgare är stationerade och bosatta i de länder som man vill styra efter andra världskriget. Jag



Mänskliggörandet av studieobjektet, de studerades rätt till insyn i forskningen, relativiseringen av kunskapen och ifrågasättandet av det västerländska kunskapsmonopolet samt förändrad pragmatisk inställning till studiernas målsättning – jag tänker i detta fall bland annat på intresset för miljön – har blivit teman inom antropologin. Schamantropologin i egenskap av utlöpare från antropologin har anammats och understrukit de flesta av de ingredienser som nutida antropologi bygger sin etik, metod och teoribildning på.

Den andra viktiga faktorn som Whaling nämner handlar om motreaktionen mot de naturvetenskapliga försöken att studera kultur och religion. Problematiken och diskussionen mellan de så kallade inexakta och exakta vetenskaperna ställs i schamantropologiska sammanhang på sin spets. Trots upptäckten av endorfiner, elektroniska mätningar av olika hjärt- och hjärnvågor samt kemiska analyser av hallucinogener säger dessa naturvetenskapliga hjälpmedel inget om hur människan erfar och berättar om sina religiösa upplevelser eller tillskriver dem mening. Traditionerna, språket och tolkningarna inom en specifik kultur kan enligt den humanistiska motreaktionen inte reduceras till kemiska formler. Å andra sidan finns det en tendens, speciellt hos Michael Harner, att söka vetenskapliggöra – i bemärkelsen naturvetenskap – schamanska fenomen genom att införa naturvetenskaplig terminologi, till exempel refereras till endorfiner, i förklaringarna om likheterna inom olika schamanska kulturer. Men Harner sträcker sig inte längre än till att säga att liknande biologisk och kemisk struktur i alla människor förklarar *en* av förutsättningarna hos människor att uppleva liknande fenomen. Överlag konstaterar jag att schamantropologin positionerar sig i förlängningen av den extremt

---

jämför då med fransmännens långa närvaro i till exempel Algeriet och andra afrikanska stater samt Indokina, briterarnas epok i Indien och så vidare. USA:s politiska ledning uppfattar heller inte sina förehavanden som kolonialistiska efter andra världskriget. Däremot har vetenskapsmän i USA anammats de nya synsätten om hur antropologi skall bedrivas i överensstämmelse med den europeiska kritiken av kolonialistisk forskning och då har vetenskapare i USA ett liknande exempel på närmare håll, det vill säga i den konfliktfyllda relationen till Amerikas ursprungsinvånare. Det postkoloniala synsättet i USA härstammar, i min tolkning, i hög grad från uppgörelsen med detta arv kombinerat med influenser från den europeiska diskussionen.

kvalitativa skolbildningen som jag redogjort för i avsnittet 6.5. I syfte att förstå de studerades förståelse ställs i denna skolbildning krav på emicbeskrivningar, totalt engagemang, forskarens flexibilitet, intuition, fantasi och sensitivitet. Detta ser jag som en motreaktion mot de långt drivna försöken att alltid kunna testa resultaten och att välja ett statistiskt mätbart material. Ett sådant logiskt-positivistiskt synsätt fick periodvis ett visst inflytande inom humanvetenskaperna efter andra världskriget. Härmed inställer sig frågan som Whaling lyfter fram: kan vi se vetenskapen som en religion? Om det förhåller sig så att vetenskapens språk förklarar saker, företeelser och människors handlande med en terminologi som kan uppfattas som ett religiöst språkspel i sig – förståeligt enbart för invigda – är det inte långsökt att tänka sig uppkomsten av uppfattningar som vill framhålla att alla sätt att studera kulturer och mänskliga fenomen som lika berättigade. Speciellt intressant blir denna uppfattning i studier av religionen om det är så att naturvetenskapen inte kan ge svar på de stora frågor som tillhör religionens värld.

En tredje faktor som jag anser vara mycket viktig för att förstå växelverkan mellan schamantropologi och samhället är slutligen den ekologiska omsorgen som är nära förknippad med den fjärde faktorn jag nämnt, det vill säga betydelsen av känslan av att leva i en global värld. När man debatterat och diskuterat modernitetens och industrialiseringens följder – speciellt de negativa – har folk i utkanterna av den industrialiserade världen lyfts fram i en speciell bemärkelse. ”Ursprungsbefolkningarnas” rätt till naturrikedomar och den skog och mark som de levt av samt frågan om vad ”civilisationens” frammarsch medför för dessa folk är laddade frågor inom antropologin. Etiska problem infinner sig när det gäller frågan om huruvida det är korrekt att överhuvudtaget studera människor som haft relativt liten kontakt med den västerländska civilisationen. Vad medför en antropologs närvaro för detta folk? Ifall man ändå beslutar sig för att studera en hotad kultur, brottas antropologerna med frågan om vem som kan och skall dra nytta av resultaten. Tidigare var det kolonialmakterna, idag försöker man sträva efter att skapa självkänsla och medvetenhet hos de studerade, liksom en visshet om att deras ekologiska synsätt och kulturella iden-

titet är värda att hålla fast vid. Den pragmatiska inriktningen inom antropologin, som även mår om att studera vilka förutsättningar och följder modern sjukvård och utbildning medför i olika fall, brottas hela tiden med betänkligheter om vad som händer ifall kunskapen hamnar i ”fel händer” och nyttjas på fel sätt. Multinationella företag, missionsverksamhet och politiska ideologier som får en ny marknad för sina ”produkter” i takt med att kontakten med västerlandet utökas, har på många sätt blivit en barlast som antropologisk forskning får leva med. I syfte att reparera dessa misstag motiveras dagens pragmatiska antropologi av forskning som problematiserar och analyserar följderna av till exempel internationella företags utvidgning på områden som legat utanför den västerländska domänen. Via studier av traditionell skogshushållning och odling försöker antropologer aktivt medverka till förhindrandet av till exempel Amazondjungelns exploatering. Och för att skapa medvetenhet om vad sätten att livnära sig, och framför allt vad förändrad syn på tillgodoseendet av näringen, kan medföra för negativa ekologiska följder, såväl lokalt som globalt, sammanknippar antropologerna de rent materiella faktorerna med historiska, kulturella och religiösa traditioner. Genom att restaurera den kulturella miljön menar man sig även återställa den rent biologiska miljön. För att säkerställa att de goda resultat som uppnåtts på vissa håll, får global spridning, finns det även strävanden till att ”ursprungsbefolkningar” hjälper och stöder varandra sinsemellan. Till och med västvärlden kan komma till insikt om hur man i framtiden skall lösa ekologiska problem och handla med ett globalt ansvar för ögonen bara man här lyssnar till de personer som tack vare pragmatiska antropologer fått göra sina röster hörda. Jag uppfattar schamantropologin som en mycket tydlig gren inom detta svårdefinierade globala nätverkstänkande.

Schamantropologin faller enligt min mening tillbaka på den kulturkritiska traditionen inom antropologin som under 1900-talet reagerade mot evolutionismens framstegstänkande. Jag citerar Marcus & Fischer för att åskådliggöra tankegången om att schamantropologin befinner sig i en etnografisk tradition med anor från den kvalitativt inriktade kulturrelativistiska strömningen från 1920- och 1930-talen:

The idea was that we in the West have lost what they – the cultural other – still have, and that we can learn basic moral and practical lessons from ethnographic representations. Generally and simplistically, ethnography has offered three broad criticisms. They – primitive man – have retained a respect for nature, and we have lost it (the ecological eden); they have sustained close, intimate, satisfying communal lives, and we have lost this way of life (the experience of community); and they have retained a sense of the sacred in everyday life, and we have lost this (spiritual vision). (Marcus & Fischer 1986 s. 128-129)



# V Sammanfattning och slutdiskussion

## 11.1 Avhandlingen steg för steg

Uppgiften i min avhandling är att diskutera växelverkan mellan schamanismforskning, schamantropologi och nyschamanism. För ändamålet har frågor behandlats om hur strategier och målsättningar inom främst den antropologiska disciplinen sammanfaller med schamantropologiska strävanden. I min undersökning har jag inledningsvis målat upp det scenario som jag anser att man behöver känna till för att kunna förstå hur viktigt det är att begrunda den betydelse forskningen kan ha som inspirationsfaktor för till exempel uppkomsten av ett nytt religiöst fenomen. Min förmodan i den allmänna introduktionen går ut på att det förutom forskning i traditionell schamanism inte skulle ha funnits förutsättningar för nyschamanism. Den poängen har jag i behandlingen försökt belysa närmare. Jag har visat att den nyschamanska läschamanismen bygger på forskningsresultat, bland annat från antropologi och religionsvetenskap. I den så kallade schamantropologin är det de vida schamanismdefinitionerna som tillämpas. De vida definitionerna inbegriper i beskrivningen oftast extas eller trance. Trots att de flesta schamantropologer i huvudsak bygger sina texter på forskning av religiös praktik i Nord- eller Sydamerika, syns i texterna den klassiska schamanismforskningens rön som baserar sig på studier av sibirisk schamanism.

I och med att jag i egenskap av forskare delvis studerar den forsknings- tradition jag själv är en del av har jag ansett det befogat att inledningsvis även reflektera över min egen förförståelse och inställning till

forskningsområdet. En sådan positionering har, enligt min uppfattning, hjälpt mig som skribent och underlättar också för läsaren förståelsen av problemformulering, metodval och tyngdpunkt i framställningen. Speciellt intressant har jag funnit det faktum att mitt val av forskningsområde – åtminstone i början av mina studier – i hög grad styrdes av mitt intresse för exotisering. Samtidigt påpekar jag att exoticism är ett tydligt iakttagbart drag i såväl schamanismforskning, till exempel hos Mircea Eliade, som bland schamantropologerna. Det har under arbetets gång för mig själv varit givande att se hur min positionering i inledningen, sammanfallit med flera av de trender som enligt min mening har styrt den extremt kvalitativa forskningssinriktningen in i det vetenskapliga landskap där gränserna mellan så kallat objektivt beskrivande och aktivt deltagande, tenderar att suddas ut. Med detta menar jag att min bild av hur forskning kunde utövas i några avseenden baserar sig på en sådan vetenskapssyn som interagerar också med schamantropologin. Enligt min uppfattning är det bland annat önskvärt att forskarens kulturtolkning efterhand genomgår en reflektion över vad forskarmiljön stipulerar för tolkningsföreträden. Att sådana tolkningsföreträden ventileras i relation till den studerade miljöns tolkning finner jag oundvikligt. Men samtidigt uppfattar jag många av de krav som den här formen av antropologi ställer på forskaren som orimligt svåra att lära sig i universitetsmiljön. Hur skall man till exempel lära sig att använda fantasi och intuition? Vad betyder det att man som forskare skall vara empatisk i kulturmötet? Många krav inom nutida antropologi ställer helt enkelt forskarens personlighet i främsta rummet.

I del I behandlade jag således, förutom min egen positionering, även de frågor som styrt metodvalet. I och med att jag allmänt utgått från att forskarens sätt att arbeta i vissa avseenden är avhängigt av samhället och dess prioriteringar, mål och ideal, ville jag närma mig området mellan schamanismforskning och schamanismutövande med möjligast breda infallsvinkel. Med min förförståelse och syn på diskussionerna i forskningshistorien valde jag att utgå från ett antal dikotomier som i det stora hela avspeglar prioriteringar mellan en hård och en mjuk vetenskapssyn. Schamantropologin är i min tolkning influerad av de flesta krav och ideal som uttrycks inom den mjuka vetenskapssynen.

Min ansats är sålunda forskningshistorisk och det innebär att tidigare forskares arbeten utgör ett viktigt material. Detta material kommer huvudsakligen från antropologi, religionsvetenskap och angränsande discipliner. Det schamantropologiska materialet kontrasterar jag i förhållande till den inomvetenskapliga litteraturens syn på disciplinernas utveckling och förhållande till samhället.

Del II, Nyschamaner och schamantropologer, ger en beskrivning av den miljö som kunde kallas för neoschamansk. Dessutom presenterar och behandlar jag de viktigaste lanseringarna och utövarna av nyschamanism i västerlandet. Jag har även visat hur inställningen bland nyschamanskt intresserade till det västerländska samhället tar sig uttryck. Här noterar jag ett nostalgiskt drag i nyschamanismen. Vidare preciseras termen schamantropolog. Mest utrymme har Michael Harners och särskilt Carlos Castanedas liv och verksamhet fått. De har utbildats inom den antropologiska disciplinen och deras skrifter accepterades även inledningsvis inom facket. Men det finns även andra författare som jag väljer att kalla för schamantropologer. Exempelvis flera av *Sejd*-författarna har studerat religionshistoria. En viktig ingrediens i schamantropologibeskrivningen tangerar frågan om legitimitet. I analys och behandling får antagandet stöd att anknytningen till vetenskap om schamanism legitimerar schamantropologernas texter bland läsare och utövare.

I syfte att fördjupa kontextualiseringen och bakgrunden till relationerna mellan schamantropologin, nyschamanismen och schamanismforskningen lyfter jag i avsnittet En förändrad vetenskapssyn fram frågor som så att säga ”rör sig i tiden” och i vårt västerländska samhälle. Ett sådant forskningshistoriskt grepp löper lätt risken att bli en studie över världshistorien. Därför beslöt jag mig för att i första hand referera till Frank Whaling och kort ange de förändringar som han anser att grovt taget efter andra världskriget har haft särskild betydelse för utvecklingen inom främst religionsvetenskap. Det behöver knappast tilläggas att Whalings uppställning i hög grad motsvarar min egen syn på vad som är relevant för religionsvetenskapen.

Det är ett faktum att religionsvetenskapens infallsvinklar ökat markant efter andra världskriget och att forskningen samt synen på vad



forskning är och hur den skall utövas har diskuterats oavbrutet. Resultat av tidigare forskning ifrågasätts och omtolkas i allt högre grad. Eurocentrismen ifrågasätts inom forskningen och den här kritiken möter på samhällsplanet liknande ideal och betonanden av globalt ansvar. Schamanismen och samhällen som ansetts ha utövat schamanism uppmärksammas av såväl schamantropologer, nyschamaner som forskare med intresse för ekologiska värden i det moderna globala samhället. Allt detta leder enligt min uppfattning in på diskussionen om postmodernismen. Flera av de idéer som sammanknippats med postmoderna tänkare visar sig vara tillämpliga på såväl forskare i schamanism som neoschamanska utövare. Speciellt det synsätt inom postmodernismen enligt vilket ”de moderna stora berättelserna är döda”, och de följer detta synsätt har för åtminstone en del av forskningen och samhällsdebatten, behandlar jag. En mycket viktig iakttagelse i sammanhanget är att företrädare för den postmoderna nya etnografien legitimerar det sätt på vilket bland andra Castaneda beskriver sitt möte med don Juan. Skildringen betonas och gränserna mellan vetenskap och skönlitteratur ifrågasätts.

I och med avsnitten Vetenskapen och schamantropologin och Amerikansk schamanismforskning för jag in diskussionen på tematiken om hur vetenskapen, särskilt antropologin i USA, har förändrats under 1900-talet. Antropologin är, som sagt, det universitetsämne som vid sidan av intresset för schamanism förenar Castaneda och Harner. Jag beskriver de generella antropologiska trenderna. Kulturrelativismens betydelse för schamanismstudierna är speciellt viktig. I kapitlet Vetenskapstradition och tematik fördjupar jag ytterligare studiet i den schamantropologiska litteraturen för att belysa vissa karakteristiska teman som är viktiga i sig. De belyser hur jag har uppfattat att schamantropologin kan sammankopplas med strömningar i vetenskaps-samfundet. Fältstudierna är här det centrala temat. I dem ser jag en förskjutning från kunskap *om* till betoning på erfarenhet *av*. Schamantropologerna betonar betydelsen av sin inlevelsefulla erfarenhet och av sitt prövande av shamanska tekniker.

Kapitel 9 återger en genomgång av viktiga teman inom schamantropologin. Den karakteristiska tematiken sammanfaller tidsmässigt med

teman som då också diskuteras livligt inom forskningen. Forskningen om och intresset för skiftande medvetandetillstånd som framträdde inom olika forskningsgrenar i slutet av 1960-talet och det psykedeliska intresset inom motkulturen och schamanthropologin möttes. Vartefter drogkritiken ökade minskade även betonandet av hallucinogener inom schamanthropologin och nyschamanismen. Den gröna medvetenheten ökade och syns såväl inom schamanthropologisk litteratur som i forskningen i stort. Också i fråga om intresset för ekologiska frågor kan man alltså se att fokuseringar inom forskningen växelverkar med ett samhälleligt intresse.

Schamanthropologin och samhället (kapitel 10) bereder väg för min resultatredovisning. Jag kopplar här samman förutsättningarna för inomvetenskaplig förändring med några stora trender som har direkt beröring med schamanthropologin. Diskussionen i det här avsnittet knyter samman början av avhandlingen med slutet i och med att jag här återknyter till några av de viktigaste förutsättningarna för den här interaktionen mellan teori och praxis. Tydligast framkommer de kritiska synpunkterna och önskan om förändrade synsätt och ageranden när det kolonialistiska arvet dryftas. Jag vill härmed lyfta in schamanthropologin i det stora sammanhang som den är en liten bricka i.

Min avhandling är således strukturerad i fem större delar. Inledningen, del I, följs av korta beskrivningar av nyschamanismen, schamanthropologin och schamanthropologerna i del II. Del III behandlar först makrohistoriska förutsättningar och speglar en viss form av samhällskritik – den postmoderna – varpå en fördjupning av den antropologiska kontexten tar vid. Omedelbart därefter följer i del IV en analys och tillämpning som implicerar det att antropologins olika trender har betydelsefulla beröringspunkter till schamanthropologin samt hur detta tagit sig uttryck. I denna analysdel fokuserar jag det specifika område som berör vissa inomvetenskapliga förändringar, dessutom presenterar jag den schamanthropologiska litteraturen utifrån valda teman.

Resultatet av min forskning har redan tangerats i denna avslutande del. I följande avsnitt vill jag sammanfattningsvis och som resultat av min genomgång lyfta fram några resonemang som jag anser att borde

poängteras när man försöker förstå det komplexa sammanhang i vilket schamantropologi och neoschamanism växelverkar med forskning om schamanism och med vissa mer eller mindre tongivande samhällsideal i dagens värld.

## 11.2 Centrala iakttagelser

I vår tid har vi ett fenomen som neoschamanismen. Men det är inte beskrivningen av detta fenomen som här har varit den primära uppgiften. Min uppgift har varit att se på växelverkan mellan forskning och nyschamanism, mellan forskning och samhällssyn, mellan schamantropologin och dess förutsättningar av skilda slag. Jag vill framhålla att undersökningen som helhet ger en fördjupad syn på komplexa sammanhang. Som ett resultat av min undersökning konstaterar jag att det finns en nyschamanism i dagens värld som saknar historia i egentlig mening, men som hämtar sina föreställningsinnehåll och motiveringar för tro och praktik från den antropologiska forskningens rön. Genom kontakter på skilda plan med antropologisk kunskap via schamantropologin har nyschamanerna fått tillgång till material som kan användas inom ramen för nyschamansk praxis. Det har framgått att det inom vissa kretsar av den postmoderna antropologin är legitimt att skriva på ett skönlitterärt sätt. Dessa skönlitterära verk har haft sin betydelse för den intresserade allmänheten utanför det akademiska sammanhanget. I undersökningen har jag också kunnat visa att emicperspektivet har lyfts fram i antropologisk forskning och att det i sin tur ger utgångspunkter för schamantropologisk litteratur och nyschamansk verksamhet.

På det allmänvetenskapliga planet innebär resultaten av avhandlingen att en bild har tecknats av utvecklingen och av element som ingår i den. Jag har visat hur antropologiska forskningsstrategier har utövat inflytande på schamantropologin och hur det i sin tur lett till att nyschamanismen har fått förutsättningar att existera. Att framställa en sådan bild är ett resultat i sig. I den här helhetsbilden får delarna belysning som ger fenomenet som helhet meningsfull förståelse. Bilden av hur det antropologiska studiet under vissa förutsättningar ger möj-

lighet till nyschamansk utövning är inte helt och hållet unik. Det finns en del liknande utvecklingar att peka på och de här parallellerna stöder på sitt sätt det förlopp och den diskussion jag hanterat för nyschamanismens del. Jag har visat på växelverkan. Nu vill jag ytterligare sammanfatta centrala trender och teman i sammanhanget.

Jag har i min undersökning visat på det nära samband som på vissa punkter föreligger mellan så kallad etablerad religionsvetenskap, antropologi, schamantropologi och en del motsvarande samhällseliga intressen. Mitt antagande att schamantropologin – och den omkring 30-åriga neoschamanism som uppkommit i nära anslutning till denna – har viktiga bakgrundsfaktorer och förutsättningar i vissa förändrade sätt att se på antropologins metoder, etiska värderingar och i fråga om teoretiska grunder och målsättningar har jag kunnat styrka. Jag har allmänt utgått från att de förändringar som sker inom vetenskapen är intimt sammankopplade med den sociala, politiska och historiska miljö där vetenskapen bedrivs. Forskare i det akademiska sammanhanget är som aktiva medlemmar av sin tids samhällen öppna för kritik, nya intryck och strömningar i tiden. Inte alla forskare drar samma slutsatser av sin tids frågor. Men en del handlar aktivt och engagerat på aktuella frågeställningar och utmaningar, vilket får konsekvenser också för deras verksamhet som forskare. Sättet att bedriva vetenskap är enligt detta synsätt bundet till den samhällseliga kontext inom vilken vetenskapen utövas. Den historiskt-samhällseliga kontexten blir intressant. Den kontext för forskningen som jag pekat på i den här avhandlingen är den västerländska.

Genom att i behandlingen sammanställa disparata uppgifter och iakttagelser och ge resonemangen belysning och sammanhang har jag kunnat visa på en betydande växelverkan mellan viss akademisk forskning och utövande av nyschamanism. Det här betraktar jag som ett viktigt resultat av materialbehandlingen och de frågor som inbegrips i avhandlingens syfte.

Några faktorer som enligt min tolkning spelat en mycket stor roll för inomvetenskapliga omprioriteringar är uppbyggnaden med kolonialtidens

sätt att studera utomeuropeiska kulturer, motreaktionen mot teknologins och naturvetenskapernas dominans, den uppvaknande känslan av att leva i en global värld och det ekologiska intresset. När dessa faktorer förs samman och tillskrivs betydelse påverkas de vetenskaper och forskare som studerar främmande kulturer. Vissa vetenskapliga prioriteringar kan komma att betonas mer än andra och bli viktigare för en del forskare än andra. Till prioriteringarna hör en stark önskan om inifrånbeskrivningar i etnografier, betoning av extremt kvalitativa metoder, ifrågasättande av det västerländska kunskaps- och tolkningsmonopolet. Detta kan i sin tur leda till relativism i form av exoticism och pragmatism i den bemärkelsen att man anser att studier av främmande kulturer skall göras för deras eget bästa. När de nya forskningsideal som jag nämnt här möter likartade ideal bland en given grupp människor i det västerländska samhället utanför universiteten, samverkar synsätten. Detta leder till att vetenskap och ett religiöst-ideologiskt sökande influerar varandra, enligt viss mening på ett fruktbart vis. Denna växelverkan kan göra att ett nytt religiöst fenomen får sin början. Följaktligen kan religionsforskning som bedrivs i enlighet med värderingar som i studiet tillåter en stor frihet i fråga om metod, tolkning och syfte samt omständigheten att dessa ”öppna” vetenskapspremissar möter en liknande öppenhet bland en grupp motiverade människor ute i samhället, leda till att forskningsresultatet kommer att tillämpas i överförd bemärkelse. Med andra ord, ett religiöst fenomen undersöks inte enbart, det börjar också användas som något att tro på och praktisera.

Den schamantropologi som jag beskrivit och bildat mig en uppfattning om ur ett forskningshistoriskt perspektiv uppfyller ovannämnda krav på öppenhet i forskningsmässigt avseende. Jag har i min undersökning visat att de här förutsättningarna för vissa forskare möjliggör identifikation med de personer som de studerar och att en del forskare kan komma att ta till sig och börja praktisera studieobjektets lära och ritual. När schamantropologerna, som ju utbildats att omfatta ett västerländskt antropologiskt ideal – som de sedan omvärderar – möter människor med likartade ideal, uppkommer förutsättningarna för neoschamanism. Givetvis spelar andra faktorer en avsevärd roll för att en

ny religiös gruppering också skall bli livskraftig. Utöver att forskningens intressen och metoder bör sammanfalla med en icke-aktiv vetenskapsutövande grupps intressen krävs bland annat att forskningsprodukten är tillgänglig, det vill säga läsarvänlig och förståelig utanför facket, så att den kan omfattas och användas som handledning för praxis. Populariseringen av vetenskapen är sålunda en mycket viktig faktor och därför måste det finnas kommersiella intressen som tangerar ämnet. Dessutom har förmågan hos personerna bakom forskningen att göra tillämpningen attraktiv en mycket central betydelse. Castaneda och Harner har lyckats mycket väl med detta.

Men det är inte dessa förutsättningar som jag i första hand behandlat. Vad jag koncentrerat mig på är den förändrade synen på metoder och mål inom antropologin som lett till det vi kan kalla för schamantropologi. Här har en växelverkan med samhället utanför det akademiska inspirerats som direkt eller indirekt kommer att medverka till neoschamanismens uppkomst. Den stora frågan som givetvis infinner sig berör problematiken huruvida Castaneda och Harner redan före studierna, och de förändringar i metod som medger närhet till studieobjektet, var benägna att överta en schamansk världsbild. Kan det helt enkelt vara så att schamantropologerna med forskningens hjälp bekräftar den redan personligt tillägnade religiositeten och att schamantropologin sedan sprider sig som ett resultat av de ledande schamantropologernas verksamhet? Eller uppstår denna benägenhet som något alldeles nytt hos Castaneda och Harner? Med tanke på det material som jag haft till mitt förfogande anser jag att jag överhuvudtaget inte kan spekulera i dessa frågor. Denna frågeställning kräver helt andra undersökningsmetoder. Men jag konstaterar att ifall Castaneda och Harner redan före sina studier kände dragning till och visste att de ville bli schamaner, så finns det i alla fall en intressant aspekt i min frågeställning. Den tangerar frågan vad det är för vetenskaplig trend forskare som de här kan bruka sig av för att nå målet att själva bli utövande schamaner i dagens värld.

I min redogörelse över samspelet mellan neoschamanismens uppkomst och några antropologiska forskares vetenskapliga studium av schamanism och samhällseliga ideal har jag sammanfattningsvis kunnat kon-

statera att ett flertal faktorer och förändringar kan tänkas ha medverkat till ett händelseförlopp där forskaren och intresset för schamanism har mötts. Som den viktigaste faktorn som möjliggör att antropologin och schamanskt utövande får med varandra att göra, ser jag i det här sammanhanget den antropologiska kritiken av hur västerlandet tidigare tolkat "den Andre". De förändrade metoderna inom antropologin går även på flera andra plan hand i hand med kritiken av västerlandet. I Castanedas och Harners fall handlar det bland annat om mycket vida tolkningar av vad ett emicperspektiv innebär. Dessutom strävar dessa schamanantropologer, i enlighet med kraven inom vissa delar av postmodern antropologi, efter att förena forskarrollen med lärlingsrollen i samband med fältarbetet. Det totala engagemanget i studiet på fältet följs inte av den distansering som vanligtvis ställs som villkor för bearbetningen av det material som insamlats. Kravet på att forskarens känslor beaktas även i rapporteringen följs noggrant av Castaneda. I *Shamanens väg* anammar även den senare Harner detta nya etnografiska ideal. Ett problem med Castaneda och Harner är att emotionerna involverade i fältarbetet inte hjälper läsaren att förstå hur kunskap om det som studerats skall relateras till en "traditionell västerländsk förståelse". Däremot uppfyller schamanantropologernas beskrivningar ofta kraven på sådan närhet till den andra kulturens miljö att läsaren kan känna sig förtrogen med de händelser som beskrivs. Emicbeskrivningarna dominerar sålunda på bekostnad av eticförklaringar. Schamanantropologerna talar inte längre "vårt språk".

Ett tredje resonemang i min undersökning gäller diskussion om sambanden mellan tre olika nivåer eller plan som alla har betydelse för den fråga som avhandlingen vill belysa. Det så att säga översta och mest svärgeneraliserade planet handlar om makroförändringar och deras inflytande på forskningsstrategier och folks sätt att tolka sin verklighet. Som ett resultat kan jag konstatera att förändringar på detta övergripande plan med all sannolikhet har bidragit till utvecklingen i stort. Man kan se konsekvenserna av den förändrade synen i bland annat sättet att bedriva vetenskap. Vad betyder till exempel det ökade u-landsmedvetandet på 1960- och 70-talen? Vad innebär det att människor drabbas av dåligt samvete på grund av utsugningen av de forna

kolonierna och hur ser människor i västerlandet på främmande kulturer i efterkrigstiden?

Det andra planet i den genomgående diskussionen handlar om hur förändringar inom vetenskapen sammankopplats med nya västerländska synsätt. Ett påvisbart problemområde som berör forskningen är ifrågasättandet av de teoretiska eller epistemologiska tolkningsmodellerna för fältarbete. Hur skall fältforskaren och antropologen förhålla sig till verklighetsbeskrivningar som går stick i stäv mot en materialistisk världsbild? Den metod som blivit vanlig består i att antropologen skall sträva efter att ställa sina västerländska förklaringsmodeller åt sidan och i stället delta i till exempel den schamanska aktiviteten för att senare applicera tolkningsmodeller på sin upplevelse. En för mig mycket extrem relativistisk infallsvinkel låter förstå att i och med att vi aldrig kan vara helt objektiva så finns det heller ingenting som säger att den schamanska verklighetsuppfattningen inte skulle vara en korrekt återgivning av verkligheten. Den västerländska ontologismen anses i ett sådant resonemang inte vara exklusiv. Det brännande problemet återstår: hur skall antropologen återge och tolka erfarenheter så att de blir förstådda i en vetenskaplig kontext, ifall man inkluderar den schamanska verklighetsförståelsen och jämför den med de rationella och empiriska epistemologierna och ontologierna? Frågan är om de är jämförbara. Ett av kraven som ställs på forskaren är att denna skall ha personlig erfarenhet som motsvarar vad han studerar. Schamanska seanser i vilka man kan söka alternerade medvetandetillstånd, till exempel, arrangeras numera i så gott som varenda storstad, men garanterar en sådan kontext att vi också förstår till exempel en sibirisk seans? Enligt min mening kommer problemet att bestå så länge som forskaren försöker tyda och översätta kulturen och upplevelsen till en gripbar vetenskaplig tolkning. Väljer man emicperspektivet, det vill säga den tolkning som respektive kultur själv representerar, kan forskaren möjligtvis införa nya termer i den vetenskapliga förklaringsmodellen men i det långa loppet mötas aldrig de tu. Det är här som styrkan av en klagörande teoribildning kommer in. En religionsvetenskaplig målsättning som består i att med sammanfatta grepp skapa förståelse för olika fenomen kan med hjälp av nog-



grann beskrivning och genom teoretiska resonemang utveckla ny kunskap.

Det tredje planet berör förhållandet mellan förändringar inom vetenskapen och mål som man sätter upp för övrigt i det västerländska samhället. En del forskare känner starkt att ”vi inte lever som vi borde”. I mångas liv och verksamhet avspeglas ekologisk medvetenhet och etik, i såväl forskningsprocessen som samhällsdebatten. Här vill jag påstå att de schamantropologer som jag studerat personifierar den västerländska medvetna människan som avser att göra sin samtid bättre genom att introducera schamanska tänkesätt i såväl litteratur som praktik. Via studiet av schamanism anses det inom nyschamanismen vara möjligt att förena ekologisk medvetenhet med kritik av västerlandets självtrickliga syn på ”den Andre”. Ofta handlar nyschamanismens hållning om exotisering och nostalgisering av den främmande kulturen. Schamantropologernas öppenhet i fråga om inlevelse och tolkningsalternativ implementeras inom antropologin via förändrade krav på metod. Diskussionen om samband och växelverkan på de angivna tre planen illustrerar de djupgående strävanden och motiveringar som karakteriserar schamantropologi och nyschamanism.

En schamantropolog är med andra ord en person som fått sin utbildning inom antropologi och som fortgående studerar schamanism. Metoder som schamantropologen använder är deltagande observation, vilket inbegriper aktivt deltagande i ritualer och sympatisk inställning till den schamanska världsbilden. Den forskningsrapport som schamantropologen skriver är inte enbart en beskrivning och ett försök till vetenskaplig förståelse i traditionell bemärkelse, den innefattar även apologi för, i det här fallet, det han eller hon betecknar med begreppet schamanism. Schamantropologen vill med sin förvärvade kunskap tillföra såväl det bestämda studerade samhället som det västerländska samhället, inklusive vetenskapssamfundet, de ideal och praktiker som han eller hon anser vara nödvändiga i syfte att få till stånd en bättre värld.

### 11.3 Diskussion och nya perspektiv

Redan i samband med att jag skrev min avhandling pro gradu i mitten av 1990-talet förvånade sig många människor som jag diskuterade mitt forskningsområde med över att neoschamanismen fått utrymme på det religiösa fältet. Speciellt människor med längre erfarenhet inom ämnet religionsvetenskap menar att man i mitten av 1960-talet inte kunde ana sig till att schamanismen skulle få den genomslagskraft som den haft i västerlandet under de senaste årtiondena. I samband med den här studien har åtminstone jag upphört att förvåna mig över att nyschamanismen och neopaganismen eller nyhedendomen fått fotfäste i vår kultur. Jag har i den här avhandlingen diskuterat flera av de förutsättningar som ligger till grund för detta. Den enskilda schamantropologens psykologiska konstitution och eftersträfvansvärda ideal har jag inte kunnat studera närmare i det här arbetet. Djuppsykologi och studier i Harners och Castanedas personliga erfarenheter skulle säkert klarlägga en fördjupad förståelse av orsakerna till att de lanserar schamanism i västerlandet. Jag har i stället valt att se på samspelet mellan samhällseliga ideal och vetenskapliga trender och relaterat dessa till det specifika studiet samt förespråkandet av schamanism.

Fortsatt forskning längs de här linjerna borde enligt min mening ingående studera vad populariseringen av vetenskap betytt och betyder för uppkomsten av nya religiösa fenomen. Sven Öhman diskuterar detta område i artikeln *Vetenskaplighetens öde* som är publicerad i *Finsk Tidskrift* 6/1999 (s. 333-352). Populariserad schamanismforskning tycks vara en litteraturgenre som säljer. Det ställs ofta höga krav på läsaren om denne vill skilja mellan faktabaserade skildringar och rent påhittade historier och var det ena övergår i det andra. Båda formerna fyller sin egen funktion. En försiktig forskare får emellertid ibland helt enkelt undersöka det mesta av populärvetenskapen som om den bestod av bekännelseskriter – även om apologetiseringen ibland är undanskymd. Därför sluter jag mig till att populariseringen av antropologi och religionsvetenskap kan vara ett mycket fruktbart – och krävande – studieobjekt då syftet är att bilda sig en uppfattning om vår samtid. Ifall det förhåller sig så att marknadsreglerna faktiskt stämmer

i den klassiska meningen att det finns ett intimt samband mellan efterfrågan och utbud gäller det att undersöka dels hur efterfrågan uppstår, dels på vilket sätt produkterna – bland annat böckerna – motsvarar behovet. Man kunde fråga sig hur önskemålen om att humanvetenskapen måste gå att sälja kommer att inverka på den framtida uppkomsten av nya religiösa fenomen. Betyder kulturstudier i framtiden att man, förutom skildringen och tolkningen av ett fenomen, även måste se till att den nya kunskapen går att tillämpa på ett praktiskt plan? Jag konstaterar att skillnaden mellan kulturproducenter, kulturens avnämare och människor som försöker förstå kulturens roll i samhället tenderar att suddas ut. Detta gränslandskap kan skapa en möjlighet för forskningen, men samtidigt leda till en splittring i vilken icke-marknadsanpassad forskning tvingas in i en undanskymd fälla där några få verksamma kulturgranskare sitter i det så kallade vetenskapliga elfenbenstornet och blickar ned på händelsernas gång.

För att ytterligare fördjupa diskussionen om nya religiösa fenomen och deras genomslagskraft krävs ingående studier i massmediernas betydelse. Vilken roll spelar massmedia i dag för att snabbt sprida idéer, termer och begrepp och för att ge upphov till sociala nätverk och gemenskapsformer som ett resultat av att idéerna sprids? I en föga vetenskapligt upplagd läsning av några dagstidningars kultursidor har jag konstaterat att termerna schamanism och schamanistiskt i stort sett fått betyda allt mellan det vilda, extatiska, primitiva, innovativa å ena sidan och det kontemplativa, inåtvända, esoteriska och konservativa å den andra sidan. Vad betyder det för samhället att vissa religiösa termer och idéer uppmärksammas och inlemmas i kulturkritiken så att de får sekulära, men ändå också mycket känslomässigt färgade, kvaliteter? Hur formas förståelsen av främmande kulturer och religioner beroende på de språkliga filter som journalisterna tvingas använda för att nå ut till en bred läsande allmänhet? Till vad leder kraven på att vetenskapliga definitioner omformuleras för att bli gångbara i olika kretsar och för att tillfredsställa kraven på läsarvänlighet?

I den här avhandlingen konstaterar jag att schamanismforskningen för närvarande befinner sig i en fas då många av de intressanta frågor som

handlar om kulturforskningens framtid ställs på sin spets. Är det måne så att den schamantropologiska litteraturen avspeglar kritiken av ”den gamla vetenskapssynen” i en populariserad form? Blir det måne så att den här formen av forskning och litteratur kommer att stå i brä-schen för en ny form av kulturforskning?



# Summary

## Shamanthropology

### In the borderlands between research and practice

A study of the relationship between Shamanism research and neo-Shamanic practice

### The dissertation step by step

The task of my thesis is to discuss the interaction between research into Shamanism, Shamanthropology, and the practice of neo-Shamanism. The analysis of this relationship falls within the field of the history of religions or, more precisely, research history. For the purpose of study, questions have been asked concerning the way in which strategies and goals, primarily within the discipline of anthropology, overlap with ambitions represented by shamanthropological strivings. In my introduction I present a picture of the scenario with which, in my opinion, we must be familiar, in order to realize the importance of reflecting on the impact of research as an inspirational factor in, for example, the rise of a new religious phenomenon. My general assumption is that, without the research done in traditional Shamanism, the conditions for living neo-Shamanism would not have existed. This point has been further elucidated in my discussion. I have shown that the institution of reading Shamanism within neo-Shamanism is built upon results from research from, for example, anthropology and comparative religion. Within so-called shamanthropology, broad definitions of Shamanism are applied. In their descriptions, such broad definitions mostly include ecstasy or trance. Although most shamanthropologists base their texts above all on research focusing on the religious prac-

tices of North or South America, their accounts still point to results from classic research based on studies of Siberian Shamanism.

Since, from my own vantage point, I am partly studying a research tradition of which I myself am part, I find it necessary to reflect, by way of introduction, on my own predisposition (*Vorverstehen*) and attitude to this field of research. Stating my own position has, in my opinion, been personally helpful as a scholar and author, and it will hopefully facilitate the reader's understanding of problem formulation, as well as the choice of methods and focus in presentation. I found it particularly interesting to note that — at least in the beginning of my studies — my choice of focal points in research for a higher degree was guided by my interest in exoticism, which is, by the way, a clearly noticeable trait among shamanthropologists. It has been rewarding to note in the course of work how my initial positioning coincided with several trends which, in my view, have oriented the highly qualitative research perspective and led research into a scientific landscape where the borderlines between the strategies of so-called objective description and active participation tend to be blurred. By this I mean that my comprehension of how research could be done is founded to some extent on a view of science which also interacts with shamanthropology. Among other things, the interpretation of culture held by a person doing research should, in my view, be worked through in a process of reflection on the kind of interpretive presuppositions that the research environment itself stipulates. The articulation of such preferential rights of interpretation in relation to the interpretation of the environment under study, is inevitable. At the same time, I find many of the demands of this form of anthropology extremely difficult for the researcher to learn in the academic world. How can one acquire the use of imagination, or the capacity of empathy in encounters with the phenomena of another culture? Many requirements within contemporary anthropology simply place central importance on the personality of the researcher.

Part I, in short, besides dealing with the matter of positioning, contains a discussion of choice of methods. I have generally begun from

the premise that the methods used depend in some respects on the society in which the researcher lives, on societal priorities, goals and ideals. Keeping this in mind, I wanted to approach the field between the research into, and practice of, Shamanism from the broadest possible angle. I therefore chose to start with a number of dichotomies which generally reflect the priorities represented by hard and soft views of science.

As previously mentioned, my approach falls within the field of research history. This means that previous works in this field constitute important material, mainly studies from within the disciplines of anthropology, comparative religion and neighbouring fields. The shamanthropological material is contrasted to the way in which research literature views developments within these disciplines and their relationships to society at large.

Part II, Neo-Shamans and Shamanthropologists, describes what might be called the neo-Shamanic milieu, in addition to which I present the most important introducers and practitioners of neo-Shamanism in the West. I also show how the attitude to Western society of people interested in neo-Shamanism is expressed. In this respect, I have noticed a tendency to nostalgia in neo-Shamanism. The term shamanthropologist is then defined more precisely, with due attention to the life and work of Michael Harner and, above all, Carlos Castaneda. These two were trained within the discipline of anthropology, and their works were initially accepted within the field. I have nevertheless also chosen to consider other authors as shamanthropologists: many of those connected with *Sejd*, for example, have studied the history of religions academically. An essential component of the description of shamanthropology concerns the question of legitimacy. Analysis and discussion substantiates the assumption that the connection with scientific knowledge about Shamanism legitimates the texts of shamanthropologists for readers and practising believers.

In order to provide a deeper perspective on the context and background of relationships between shamanthropology, neo-Shamanism and the



study of Shamanism, I consider various questions relating to changing views of science current in contemporary Western society. To keep this discussion within reasonable limits, I chose to follow Frank Whaling's presentation: I find his estimation of what constitutes the vital factors influencing, above all, comparative religion to be highly relevant.

As a matter of fact, perspectives on comparative religion have increased remarkably since World War II. Research, as well as views on what research represents and how it should be carried out, are under constant discussion. Results of previous research are increasingly questioned and reinterpreted. Within the research milieu Eurocentrism is criticized, and this criticism corresponds to a similar ideal of global responsibility in society at large. Shamanism, as well as societies considered to have living Shamanic traditions, attract attention from shamanthropologists, neo-shamans and ecologically interested researchers in the modern, global world. In my opinion, all this leads us to a discussion of postmodernism. It seems possible to apply many of the ideas associated with postmodern thinking both to persons who study Shamanism and to those who practise neo-Shamanism. I examine, above all, the postmodernist view according to which the "grand narratives" are dead, as well as the consequences of this approach for at least part of current research and public debate. Highly significant in this connection is the observation that representatives of the postmodern, new ethnography, give legitimation to the way Castaneda, for example, describes his encounter with Don Juan. Stress is laid on descriptive representation, and the borderlines between science and literary writing are questioned.

The sections entitled Science and Shamanthropology, and American research in Shamanism, centre the discussion on the fact that changes have occurred within science, especially within anthropology in the USA, during the 1900s. As already stated, anthropology represents the university subject common to Castaneda and Harner, besides their interest in Shamanism. I describe general anthropological trends: the impact of cultural relativism on the study of Shamanism is particu-

larly significant. In the chapter, Science – tradition and thematics, I have gone even further into the shamanthropological literature, in order to shed light on certain characteristic themes, which are important in themselves. They illustrate how it is possible to connect shamanthropology to current trends within the society of sciences. Field study is the central topic here. In field study I see a shift from *knowledge of* to a stress on *experience of*. Shamanthropologists emphasize the significance of their strong experiential involvement and their personal testing of Shamanistic techniques.

Chapter 9 includes a review of essential themes in shamanthropology. These eventually coincide with themes which were being eagerly discussed at the same time in research circles. The interest in altered states of consciousness emerging in different areas of research at the end of the 1960s met the interest in psychedelia prevailing within counter culture and shamanthropology. As the critique of drugs increased, the emphasis on hallucinogens in shamanthropology and neo-Shamanism decreased. Ecological awareness grew stronger. This is apparent both in the shamanthropological literature and within research at large. Thus, also when it comes to interest in ecological issues, it is apparent that research perspectives interact with a broader societal interest.

Chapter 10, entitled Shamanthropology and Society, helps pave the way for my account of results. In this section I connect changing research conditions with some major trends towards direct contact with shamanthropology. As some of the most important preconditions for interaction between theory and praxis are reconnected here, my discussion in this section will link the beginning of my thesis to its conclusion. The critical points and the desire for modified views and methods become most clearly visible with regard to the heritage of colonialism. In dealing with the issues of this chapter, I attempt to place shamanthropology in the greater context of which it is a small part.

My thesis is arranged in five major sections. The introductory part I is followed in part II by short descriptions of neo-Shamanism, shamanthropology and shamanthropologists. Part III considers macro-

historical preconditions and reflects a certain kind of critical attitude in society – a “postmodern view” – followed by a more detailed analysis of the anthropological context. Immediately after this, in part IV, analysis and application are presented to suggest that various anthropological trends have significant points of connection with shamanthropology. There is also an account of how this has been manifested. In this analytical section, I focus on the specific area pertaining to certain intra-scientific changes and also present the shamanthropological literature on the basis of selected themes.

The results of my research are touched on already in this concluding section. In the following section I sum up and, based on a review of the material, point out some conceptual fields which I find crucial to understanding the complex related fields in which shamanthropology and neo-Shamanism interact with Shamanism research – and with certain more or less central social ideas in today’s world.

## Central observations

At the present time, we have the phenomenon of neo-Shamanism, although a description of this phenomenon has not been the primary object of my thesis. It was my task to investigate the interaction between research and neo-Shamanism, between research and views in and on society, between shamanthropology and its various preconditions. I would like to stress that my research as a whole offers a way of understanding more deeply the complex interrelated conditions involved in the subject of study. On the basis of my research, I would claim that there is, in the contemporary world, a form of neo-Shamanism which has no history in the proper sense of the word, but which obtains ideas and motivations for maintaining its beliefs and practice from the fruits of anthropological research. Through contact at various levels within shamanthropology, the neo-shamans have gained access to material suitable for use within the frame of neo-shamanic practice. It has become evident that it is legitimate within certain cir-

cles to write in a literary fashion. These literary works have had their influence on an interested public outside the academic establishment. I have also been able to show in my dissertation that the emic perspective has been emphasized in anthropological research and that this, in turn, has helped pave the way for shamanthropological literature, as well as for neo-shamanic activities.

On the general scholarly level, the results of my dissertation mean that a picture may be drawn of this development and the elements it involves. I have pointed out how anthropological research strategies have influenced shamanthropology and how this, in turn, has created conditions for the existence of neo-Shamanism. Presenting this picture is a result in itself. Within this total view, however, light is also shed on the elements which contribute to a meaningful understanding of the phenomenon as a whole. The account of the way in which anthropological studies, under certain conditions, make neo-Shamanism practices possible is not entirely unique. Certain similar developments can be pointed out, and these parallel phenomena, in their own way, support the course of events and the discussion I have provided with regard to neo-Shamanism. Having demonstrated the interaction, I would then like to list further central themes and trends in this context.

My study shows the close relationship, in certain issues, existing between the so-called established sciences of religion, anthropology or shamanthropology, and certain corresponding societal interests. I have been able to confirm my presupposition that shamanthropology – and the phenomenon of neo-Shamanism about thirty years of age, which has come into being in close connection with this — have important background factors and preconditions in specific changes within anthropology concerning study methods and ethical evaluations, as well as theoretical bases and aims. I have generally started from the assumption that changes in the fields of science are intimately connected with the social, political and historical environment in which the science is carried out. As active members of their own societies, researchers in an academic context are exposed to the critical views and the new impressions and trends of the time. Not all of these researchers

draw the same conclusions to current questions, but some of them engage actively in contemporary issues and respond to challenges, with particular consequences for their own research activity. Viewed in this way, scientific methods may be seen as bound to the society and the cultural context in which the scientific work is carried out. The historical and societal contexts become of interest. The context I have examined in my own research is that of the Western world.

By combining, in my discussion, disparate details and observations, and by offering illustrative perspectives and contexts in the course of my arguments, it has been possible to demonstrate the existence of an influential interaction between a certain genre of academic research and the practice of neo-Shamanism. In my opinion, this represents an essential result of the analysis of my material and of the issues involved in my object of study.

Certain factors have, according to my interpretation, played very important roles in the reconsideration and specification of new priorities within the framework of scientific research. Such factors including dealing with the colonial way of studying non-European cultures, the counter-reaction to the dominating position of technology and natural sciences, people's awakening sense of living in a global world, as well as the ecological interest. When these factors are united and given significance, they have an influence on scientific fields and on researchers into other cultures. Some priorities within science may receive more emphasis than others, and may become more important to some researchers than to others. Such priorities include a strong desire for ethnographic descriptions given from an inside perspective, an emphasis on highly qualitative methods and the questioning of the Western monopoly of knowledge and interpretation. This can in turn lead to relativism, in the form of exoticism, and pragmatism in the sense that it is felt that the study of other cultures should be performed for their own best. When the new research ideals mentioned here encounter similar principles held by a given group of people in Western society outside the universities, these views interact. As a result, science and religious, ideological aims have an impact on each other – fruit-

fully, in the opinion of some. This interaction can activate a new religious phenomenon. Consequently, research in religion where ample freedom is allowed in the contexts of methods, interpretations and aims, as well as the fact that these “open” scientific premises encounter a similar openness among motivated persons out there in society, can induce the application of scientific results in a transferred sense. In other words, in the perspective of the shamanthropologists a religious phenomenon is not just being studied, but people begin to use it as an object of faith and personal practice.

The shamanthropology which I have described, and of which I have formed a comprehensive view on the basis of my research, meets the above mentioned requirements of openness with regard to research strategy. I have shown in my dissertation that these premises make it possible for some researchers to identify with the persons under study and for some researchers persons to adopt and begin practising the teachings and rituals of the object of study. When the shamanthropologists, educated as they are to embrace a western anthropological ideal, which they then reevaluate, encounter people who endorse similar ideals, conditions for neo-Shamanism are created. Of course, other factors, too, play an important role in keeping a new religious group vital and strong. Besides the fact that research methods and interests must coincide with the interests of a group of people not actively involved in scientific work, it is also necessary, among other things, for the research product to be accessible, that is, readable and comprehensible, outside the professional context, so that it can be enhanced and applied in praxis. The popularisation of science, then, is a very important factor and commercial interests associated with the subject are therefore also needed. Furthermore, the capacity of the people behind the research to make its application attractive, is of utmost significance. In these respects, Castaneda and Harner have succeeded very well.

However, I have not dealt primarily with these preconditions. I have concentrated instead on the changed attitude in anthropology towards methods and goals, leading to what could be called shamanthropology.

In this matter, an interplay has been activated, which directly or indirectly has contributed to the rise of neo-Shamanism. Naturally, the big question in this context is the issue of whether or not Castaneda and Harner, previous to their studies, and previous to the changes in method allowing closeness to one's object of study, were already inclined to adopt a shamanic world-view. Could it simply be that the shamanthropologist, with the help of research, confirms an already internalized religiosity, and that shamanthropology is then spread as a result of the activity of leading shamanthropologists? Or does this inclination rise in Castaneda and Harner as something entirely new? With regard to the material at my disposal, I conclude that I cannot begin to speculate on questions such as these. The points at issue demand quite other research methods. I would claim, however, that if Castaneda and Harner already felt drawn to Shamanism before they began studying it and knew that they wanted to become shamans, there still is an interesting aspect to my research problem. This is related to the question of the trend in science, which can be useful to researchers like these two, striving to become practising shamans themselves in the world of today.

To sum up: in my account of the interplay between the rise of neo-Shamanism and the scientific research of some anthropologists and societal ideals, I have been able to point out that several factors and changes theoretically may have contributed to a course of events where the researcher and an interest in Shamanism have met. As the most important factor enabling anthropology and practising Shamanism to come together, I see here an expression of the anthropological criticism of the earlier way of the West of interpreting "the Other". On several other levels, too, the modified methods of anthropology go hand in hand with a criticism of the west. In the case of Castaneda and Harner, this is connected, among other things, with very broad interpretations of what is implied by an emic perspective. Furthermore, these shamanthropologists strive, in accordance with the demands within elements of postmodern anthropology, to combine the role of scholar with that of disciple in the context of field work. Total engagement in study of the field is not followed by a taking of distance, as is

usually the condition for the working through of data. The demand that attention should also be paid to the scholar's feelings is carefully observed by Castaneda. As we can see in *The Way of the Shaman*, the later Harner, too, adopts this new ideal in ethnography. One problem with Castaneda and Harner is the fact that emotions involved in field work do not allow the reader to understand how knowledge present in what has been studied should be related to "traditional western understanding". However, the descriptions of the shamanthropologists often meet the demands for such closeness to another cultural milieu, so that the reader can feel familiar with the events depicted. Thus, emic descriptions dominate, at the expense of etic explanations. The shamanthropologists no longer speak "our language".

A third line of reasoning in my dissertation has to do with the discussion of the interconnectedness of three different standards or levels, which are all significant to the question the dissertation attempts to illuminate. The highest level, so to speak, and the one most difficult to generalize, has to do with changes in the macro-perspective, and their impact on research strategies and the way people interpret reality. As a result, I would claim that modifications on this comprehensive level have in all probability contributed to the overall development. It is possible to see the consequences of the changed view, for example, in the way scholarly work is done. What does it mean, for example, that the awareness of developing countries increased in the 1960s and 1970s? What is implied by the fact that people get a bad conscience over the exploitation of former colonies? How do people in the western world look upon other cultures in the post-war period?

The second level of discussion running through the dissertation as a whole is concerned with the way in which change in science has been connected to new western views. An apparent field of problems related to the research is constituted by the questioning of the theoretical or epistemological models of interpretation pertaining to fieldwork. How should the field scholar and the anthropologist relate to descriptions of reality which are quite contrary to a materialistic world view? According to the method which has become customary, the anthro-



pologist should try to put aside his or her western models of explanations, and instead participate in, for example, shamanic activity and then later apply interpretative models to his experience. A perspective which I find extremely relativistic suggests that, since we can never be completely objective, there is nothing to say, either, that the shamanic comprehension of reality is not a correct representation. In the framework of such reasoning, western ontology is not considered exclusive. A serious problem nevertheless remains: how is the anthropologist to represent and interpret experiences so that they can be understood in a scientific context, if the shamanic understanding of the world is included and placed on a level with rational and empirical types of epistemologies and ontologies? The question is whether they are compatible. One of the requirements of the scholar is that he or she should undergo personal experience corresponding to what he is studying. Shamanic seances, for example, where it is possible to strive for altered states of consciousness, are nowadays arranged in almost every city, but does such a context guarantee that we understand, for example, a Siberian seance, too? In my opinion, this problem will last as long as the scholar tries to interpret and transform the culture and the experience into a sensible scientific interpretation. If the scholar chooses the emic perspective, that is, the interpretation represented by the respective culture itself, he can possibly introduce new terms into the scientific model of explanation, but in the long run, the two will never meet. It is at this point that the strength of a clarifying theoretical construct clearly comes to the fore. A research goal guided by the aims of a comparative, scientific perspective on religion, that is, an attempt assisted by complex conception and formulations trying to create understanding of the various phenomena included in the subject of study, and helped by careful description and theoretical argumentation, can develop new knowledge.

The third level is associated with the relationship of scientific changes to goals of other kinds held in western societies. Some scholars feel deeply that “we do not live the way we should”. In the lives and work of many people, ecological consciousness and ethical concerns are reflected, in the scholarly process as well as in the societal debate. I

would argue that the shamanthropologists (whose works) I have studied personify in themselves the conscious Western human being who intends to improve his or her contemporary world by introducing Shamanic ways of thinking in both literature and praxis. It is felt within neo-Shamanism that, through the study of Shamanism, it is possible to unite ecological consciousness with a critical attitude to the self-sufficient Western view of “the Other”. Often the position of neo-Shamanism is connected with exoticism and an overly nostalgic interpretation of the other culture. The openness of shamanthropologists when it comes to engagement and alternatives of interpretation is implemented in anthropological research by way of modified requirements with regard to method. The discussion of connections and interplay on the three levels indicated here illustrates the fundamental aims and motivations of shamanthropology and neo-Shamanism.

In other words, a shamanthropologist is a person who has received his training within anthropology and is successively studying Shamanism. The method used by the shamanthropologist consists of participatory observation. This includes active participation in rituals, as well as a sympathetic attitude to the Shamanic world view. The research report written by the shamanthropologist is not just a description and an attempt at scientific understanding in the traditional sense, but also includes an apologia, in this case, for what this person designates as the concept of Shamanism. With his or her acquired knowledge, the shamanthropologist attempts to transmit both to the society he has studied and to societies of the West, including the world of science, the ideals and the practices found necessary in order to establish a better world.



## Käll- och litteraturförteckning

### *Opublicerat material:*

Donovan, Corey

1999 *Castaneda's Early Years: Prelude to don Juan.*

[http://www.sustainedaction.org/Chronologies/Castaneda\\_early\\_years.htm](http://www.sustainedaction.org/Chronologies/Castaneda_early_years.htm)

Green, Dave

2001 Technoshamanism.Cyberspace and schizophrenia

<http://religiousmovements.lib.virginia.edu/cesnur/green.html>

Harner, Michael J.

1977 *Curriculum Vitae.* (I författarens ägo)

<http://www.shamanism.org/harnerbio.html> (I författarens ägo)

<http://www.shamanism.org/research.html> (I författarens ägo)

<http://www.multiart.nu/ratatosk/> (I författarens ägo)

Høst, Annette

2003 Modern Shamanic Practise. Thoughts on Core Shamanism, Neo Shamanism, Urban Shamanism, and Modern Western Shamanism.

<http://www.shaman-center.dk.html>

Karjala, Matti

1980 *Antropologi ja intiaani: yrityys luodata yaqui-noita don Juanin oppien traditionaalista taustaa shamanistisen viitekehyksen puitteissa.* Avhandling pro gradu i religionsvetenskap/Åbo Universitet. Arkivmaterial.

Lindberg, Christer

1993 The Image of the Native American in the Early Days of Anthropology

<http://w1.402.telia.com/~u40211489/PDF/Texter/PARIS.PDF>

Noel, Daniel C.

1996 Shamanthropology: Assessing Neoshamanism as a New Ethnographic Movement. (I författarens ägo)

Svanberg, Jan

1994 *Den skandinaviska nyshamanismen. En revitaliserande rörelse.* ÅAB:s handskriftsavdelning.

Wallis, Robert, J.

1998 Journeying the Politics of Ecstasy: Anthropological Perspectives on neoshamanism. *The Virtual Pomegranate. A New Journal of Developmental Neopagan Studies.* Issue 6: Samhein  
<http://www.interchg.ubc.ca/fmuntean/POM6a2.html>

### *Arkivmaterial:*

Religionsvetenskapliga och folkloristiska institutionens arkiv  
IF mgt 1995/144-149 R (intervju med Mikael Gejel)

### *Publicerat:*

Ahlbäck, Tore and Jan Bergman (eds.)

1991 *The Saami Shaman Drum. Based on papers read at the Symposium on the Saami Shaman Drum held at Åbo, Finland, on the 19th-20th of August 1988.* Almqvist & Wiksell International. Stockholm.

Allwood, Carl Martin & Jan Bärmark

1996 Förord. Forskningsproblem i forskningsprocessen. *VEST.* Nr. 2. Vol. 9.

Alsmark, Gunnar

1997 Inledning. *Skjorta eller själ? Kulturella identiteter i tid och rum.* Gunnar Alsmark (red.). Studentlitteratur. Lund.

Anttonen, Pertti J.

1993 Folklore, Modernity, and Postmodernism. A Theoretical Overview. *NORDIC FRONTIERS. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries.* Edited by Pertti J. Anttonen and Reimund Kvideland. NIF Publications 27. Turku.

Atkinson, Jane Monnig

1992 Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology.* Vol. 21.

van Baaren, Th. P.

1972 *Vi människor. De skriftlösa folkens religion och kultur.* Läromedelsförlagen. Stockholm.

Bahn, Paul G.

2001 Save the Last Trance for me: An Assessment of the Misuse of Shamanism in Rock Art Studies. *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses.* Edited by Henri-Paul Francfort and Roberte N. Hamayon in collaboration with Paul G. Bahn. Bibliotheca Shamanistica vol. 10. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Baird, Robert, D.

1971 *Category Formation and the History of Religions.* Muoton. The Hague. Paris.

Bancroft, Anne

1976 *Twentieth Century Mystics & Sages.* Heinemann. London.

Bashkow, Ira

1991 The Dynamics of Rapport in a Colonial Situation: David Schneider's Fieldwork on the Island of Yap. *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge.* Edited by George W. Stocking Jr. History of Anthropology. Volume 7. The University of Wisconsin Press. Madison.

Baumann, Zygmunt

1998 Postmodern religion? *Religion, Modernity and Postmodernity.* Edited by Paul Heelas with the assistance of David Martin and Paul Morris. Blackwell Publishers. Oxford.

Berger, Arthur A.

1999 *Kulturstudier. Nyckelbegrepp för nybörjare.* Studentlitteratur. Lund.

Best, Steven and Kellner Douglas

1991 *Postmodern Theory. Critical Interrogations.* Macmillan. London.

Boas, Franz

1982 The Religion of American Indians. *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883-1911.* Edited by George W. Stocking, Jr. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Bourguignon, Erika

1979 *Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences.* Holt, Rinehart and Winston. New York. Chicago. San Francisco.

Boyce, Mary

1985 *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge & Kegan Paul. London. Boston. Henley.

Borofsky, Robert

1994 *Assessing Cultural Anthropology*. Edited by Robert Borofsky. McGraw-Hill, Inc. New York.

Bowie, Fiona

2000 *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Blackwell Publishers. Oxford.

Brunstad, Paul Otto

1998 *Ungdom og livstolkning. En studie av unge menneskers tro og fremtidsforventninger*. KIFO Perspektiv 3. Tapir. Trondheim.

Burgess, Robert G.

1984 *In the Field. An introduction to Field Research*. Contemporary Social Research Series 8. George Allen & Unwin. London.

Bärmark, Jan

1984 Visionen om en forskning om forskning. *Forskning om forskning eller Konsten att beskriva en elefant*. Red. Jan Bärmark. Natur och Kultur. Stockholm.

Bärmark, Jan

1992 Att tänka genom kulturer. Om kunskap, förnuft och kultur. *VEST* Nr. 2.

Carson, Phil

1985 Castaneda en riktig shaman trots allt. *Gimle-tidskrift för shamanism* nr. 9.

Castaneda, Carlos

1986 *Örnens gåva*. Norstedts Förlag AB. Stockholm.

Castaneda, Carlos

1987a *En annorlunda verklighet*. Norstedts Förlag AB. Stockholm.

Castaneda, Carlos

1987b *Resan till Ixtlan*. Norstedts Förlag AB. Stockholm.

Castaneda, Carlos

1989 *Tystnadens makt*. Norstedts Förlag AB. Stockholm.

Castaneda, Carlos

1994 *Samtalen med don Juan*. Nordstedts Förlag AB. Stockholm.

Churchill, Ward

- 2000 Literature as a Weapon in the Colonization of the American Indian. *American Cultural Studies. A Reader*. Edited by John Hartley and Roberta E. Pearson with Eva Vieth. Oxford University Press. New York.

Clifford, James

- 1986 Introduction: Partial Thruths. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Edited by James Clifford and Goerge E. Marcus. A School of American Research. Advanced Seminar. University of California Press. Berkeley. Los Angeles. London.

Conway, Flo & Siegelman, Jim

- 1978 *Snapping. America's Epidemic of Sudden Personality Change*. J. B. Lippincott Company. Philadelphia. New York.

Cook, John W.

- 1999 *Morality and Cultural Differences*. Oxford University Press. New York. Oxford.

Clifford, James

- 1990 *Fieldnotes. The makings of Anthropology*. Edited by Roger Sanjek. Cornell University Press. Ithaca and London.

Coerper, Hellmut

- 1981 *Der Zugang zum Wissen. Tiefenpsychologische Deutung der Literatur Castanedas*. Psychologisch gesehen 39. Bonz. Fellbach.

Crapo, Richley H.

- 1990 *Cultural Anthropology. Understanding Ourselves & Others. 2nd Edition*. The Dushkin Publishing Group. Sluice Dock, Guilford, Connecticut.

Crocker, William H.

- 1974 The Jívaro: People of the Sacred Waterfalls. (rec. av). *American Anthropologist* vol. 76. 1974.

Demanget, Magali

- 2001 Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec Region (Mexico). *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Edited by Henri-Paul Francfort and Roberte N. Hamayon in collaboration with Paul G. Bahn. Bibliotheca Shamanistica vol. 10. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Dixon, Roland B.

- 1908 Some Aspects of the American Shaman. *The Journal of American Folklore*. No LXXX. Vol. XXI.



- Donner, Florinda  
1983 *Shabono*. Wahlström & Widstrand. Stockholm.
- Doty, William G.  
1989 Writing the Blurred Genres of Postmodern Ethnography. *Annals of Scholarship. Studies of the Humanities and Social Sciences*. Vol 6 Nr. 2-3
- Douglas, Mary  
1975 *Implicit Meanings. Essays in Anthropology by Mary Douglas*. Routledge & Kegan Paul. London and Boston.
- Driver, Harold E.  
1975 *Indians of North America*. Second Edition, Revised. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- Drury, Neville  
1978 *Don Juan, Mescalito and Modern Magic. The Mythology of Inner Space*. Routledge & Kegan Paul Ltd. London, Boston and Henley.
- Drury, Neville  
1996 *Shamanism*. Forum. Göteborg.
- Duerr, Hans Peter  
1982 *Drömtid. Om gränsen mellan det vilda och det civiliserade*. Samhällsvetenskapligt Bibliotek. Symposion Bokförlag. Stockholm.
- Eagleton, Terry  
1996 *The Illusions of Postmodernism*. Cambridge, Mass: Blackwell Publishers. Oxford.
- Edsman, Carl-Martin  
1996 Nathan Söderblom om "Rus och religion". *Rus & Rit. Om droger och religioner*. Rydving Håkan (red.) Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 9. Libris. Örebro.
- Eggan, Fred  
1963 The Graduate Program. *The Teaching of Anthropology*. Edited by Mandelbaum David G. and Gabriel W. Lasker and Ethel M. Albert. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.
- Eliade, Mircea  
1974 *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Bollingen series LXXVI. Princeton University Press.

Elzinga, Aant & Andrew Jamison

1984 Forskningssociologi. *Forskning om forskning eller Konsten att beskriva en elefant*. Red. Jan Bärmark. Natur och Kultur. Stockholm.

Eriksen, Thomas Hylland

1993 *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives*. Pluto Press. London.

Eriksen, Thomas Hylland

1997 Andras oseder och vår kultur. *Moderna Tider*. Augustinumret 1997.

Eriksen, Thomas Hylland

2000 *Små platser - stora frågor. En introduktion till socialantropologi*. Nya Doxa. Nora.

Eriksson, Jörgen I.

1988a Shamanism – att använda kraft i goda syften. *Sejd – en vägledning i nordlig shamanism*. Vattumannen förlag. Stockholm.

Eriksson, Jörgen I.

1988b Fara a Finnmaerkr at syrja spå. Förord till andra upplagan. *Samisk Shamanism*. Vattumannen förlag. Stockholm.

Eriksson, Jörgen I.

1989 Förord. *Shamanens väg. En vägledning till kraft och helande*. Michael Harner. Bokförlaget Korpen. Göteborg.

Ekströmer, Melcher

1993 Bronislaw Malinowski (1884-1943). *Antropologiska porträtt*. Christer Lindberg (red.) Studentlitteratur. Lund.

Fikes, Jay Courtney

1993 *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Millenia Press. Victoria, B.C.

Follér, Maj-Lis

1992 Reflektioner över ett kulturmöte: Fältarbetet som kontext. *VEST* Nr 2.

Fort, Carmina

1996 *Carlos Castanedaa tapaamassa*. Unio Mystica. Helsinki.

- Foster, George M.  
 1982 Relationship Between Anthropological Field Research and Theory. *Crisis in Anthropology. View from Spring Hill, 1980*. Edited by E. Adamson Hoebel, Richard Currier and Susan Kaiser. Garland Publishing, Inc. New York & London.
- Fowler, Ron D.  
 1975 Notes on Inquiries in Anthropology: A Bibliographic Essay. *Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology*. Edited by Timothy H. H. Thoresen. Mouton Publishers. The Hague. Paris
- Friedman, Jonathan  
 1993 Inledning. *Antropologiska porträtt*. Christer Lindberg (red.) Studentlitteratur. Lund.
- Friedman, Jonathan  
 1994 *Cultural Identity and Global Process*. SAGE Publications. London. Thousand Oaks. New Delhi
- Frisk, Liselotte  
 1998 *Nyreligiositet i Sverige. Ett religionsvetenskapligt perspektiv*. Bokförlaget Nya Doxa. Nora.
- Geertz, Armin W.  
 1992a *The Invention of Prophecy. Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*. Stakbogladen, University of Aarhus. Aarhus.
- Geertz, Armin W.  
 1992b *Dansk opsummering af afhandlingen The Invention of Prophecy. Continuity and Meaning in Hopi Indian Religion*. Brunbakke Publications. Knebel.
- Geertz, Armin W.  
 1999 Ethnohermeneutics in a Postmodern World. *Approaching Religion. Part 1. Based on papers Read at the Symposium on Methodology in the Study of Religions Held at Åbo, Finland, on the 4th - 7th August. 1997*. Edited by Tore Ahlbäck. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. XVII: 1 Almqvist & Wiksell International. Stockholm.
- Geertz, Armin W.  
 2000 Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion. *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions Mexico City, 1995*. Edited by Armin W. Geertz and Russell T. McCutcheon with the assistance of Scott S. Elliott. Brill. Leiden. Boston. Köln.

- Geertz, Armin W and Russell T. McCutcheon  
 2000 The role of method and theory in the IAHR. *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions Mexico City, 1995*. Edited by Armin W. Geertz and Russell T. McCutcheon with the assistance of Scott S. Elliott. Brill. Leiden. Boston. Köln.
- Geertz, Clifford  
 1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Polity Press. Cambridge.
- Geertz, Clifford  
 1998 "From the Nativ's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*. McCutcheon, Russell T(ed.)Controversies in the Study of Religion. Cassell. London and New York.
- van Gennep, Arnold  
 1903 De l'emploi du mot «Chamanisme». *Revue de l' Histoire des Religions*. Vol 47 no. 1. Paris.
- Gilhus, Ingvild och Mikaelsson, Lisbeth  
 1998 *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Gill, Sam D.  
 1987 North American Shamanism. s. 216-219. *The Encyclopedia of Religion*. vol. 13. Mircea Eliade (Editor in Chief) Macmillan Publishing Company. New York.
- Gold, Raymond L.  
 1958 Roles in Sociological Field Observations. *Social Forces* vol. 36 no. 3.
- Goldschmidt, Walter  
 1994 Förord till Castanedas *Samtalen med don Juan*. Nordstedts Förlag AB. Stockholm.
- Goodman, Felicitas D  
 1993 Masked Trance Dances at Cuyamungue: A Modern-Day Shamanistic Performance. *Shamanism and Performing Arts. Papers and Abstracts for the 2nd Conference of the International Society for Shamanistic Research July 11-17, 1993, Budapest, Hungary*. Edited by Mihály Hoppal and Pál Páricsy. Ethnographic Institute, Hungarian Academy of Sciences. Budapest.

Gothóni, René

1993 *Paradise within reach. Monasticism and pilgrimage on Mt Athos.* Helsinki University Press. Helsinki.

Gothóni, René

1995 Principles of Studying Religions. *Temenos*. Tore Ahlbäck (ed.) Vol 31. Helsinki.

Grimes, Ronald L.

1995 *Beginnings in Ritual Studies.* University of South Carolina Press. Columbia.

Hamayon, Roberte N.

1993 Are "Trance," "Ecstasy" and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism? *Shaman*. Vol. 1. No. 2.

Hamayon, Roberte N.

2001 Shamanism: Symbolic System, Human Capability and Western Ideology. *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Edited by Henri-Paul Francfort and Roberte N. Hamayon in collaboration with Paul G. Bahn. Bibliotheca Shamanistica vol. 10. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Hammer, Olav

1997 *På spaning efter helheten. New Age en ny folktro?* Wahlström & Widstrand. Stockholm.

Hammer, Olav

1998 Kondoren och örnen. Panindianismen möter New Age. *Röster. Religionsantropologiska perspektiv*. Catharina Raudvere & Leif Stenberg (red.) Brutus Östlings Bokförlag Symposion. Stockholm/Stehag.

Hammer, Olav

2000 Senmodern schamanism – om två kanoniska texter. *Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Thomas P. Larsson. Red. Nya Doxa. Nora.

Hammer, Olav

2001 *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Numen Book Series. Studies in the History of Religions. Vol. XC. Edited by W.J. Hanegraaff. Brill. Leiden. Boston. Köln.

Hanegraaff, Wouter J.

1996 *New Age Religion & Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Studies in the History of Religions. (NUMEN Book Series) Volume LXXII. E.J. Brill. Leiden. New York. Köln.

- Hannerz, Ulf  
1983 *Över gränser. Studier i dagens socialantropologi*. LiberFörlag. Lund.
- Harner, Michael J.  
1962 Jívaro Souls. *American Anthropologist*. Vol. 64.
- Harner, Michael J.  
1968 The Sound of Rushing Water. *Natural History*. Vol 77 (6).
- Harner, Michael J.  
1973a *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*. Robert Hale & Company. London.
- Harner, Michael J.  
1973b *Hallucinogens and Shamanism*. Edited by Michael J. Harner. Oxford University Press. London. Oxford. New York.
- Harner, Michael  
1989 *Shamanens väg. En vägledning till kraft och helande*. Bokförlaget Korpen. Göteborg.
- Harner, Michael  
1999 Science, Spirits and Core Shamanism. *Shamanism*. Vol 12. No 1.
- Harner, Michael  
2002 Notes from Shamanism. *The Journal of Transpersonal Psychology*. Vol. 34, No. 1
- Harris, Marvin  
1969 *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. Routledge & Kegan Paul. London.
- Harris, Marvin  
1980 *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Vintage Books. New York.
- Hartley, John  
2000 Introduction: "Cultural Exceptionalism" Freedom, Imperialism, Power, America. *American Cultural Studies. A Reader*. Edited by John Hartley and Roberta E. Pearson with Eva Vieth. Oxford University Press. New York.
- Harvey, Graham  
1997 *Listening People, Speaking Earth, Contemporary Paganism*. Hurst & Company. London.

Hastrup, Kirsten och Ovesen, Jan

1982 *Främmande kulturer. Den moderna etnografins grunder*. Gidlunds. Stockholm.

Hatch, Elvin

1973 *Theories of Man and Culture*. Colombia University Press. New York & London.

Headland, Thomas N.

1990 Introduction. *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*. Edited by Thomas N. Headland, Kenneth L. Pike, Marvin Harris. *Frontiers of Anthropology*. Volume 7. Sage Publications. Newbury Park California. London. New Delhi.

Heelas, Paul

1998 Introduction: on differentiation and dedifferentiation. *Religion, Modernity and Postmodernity*. Edited by Paul Heelas with the assistance of David Martin and Paul Morris. Blackwell Publishers. Oxford.

Herrmanns, Matthias

1970 *Schamanen - Pseudoschamanen. Erlöser und Heilbringer. Eine Vergleichende Studie Religiöser Urphänomene*. 1-3. Franz Steiner Verlag. Wiesbaden.

Holmberg, Martin

1998 Nyhedendomen som kulturkritik. *Att se det dolda. Om New Age och Ockultism inför millennieskiftet*. Owe Wikström (red). Natur och Kultur. Stockholm.

de Holmes, Rebecca B.

1983 Shabono: Scandal or Superb Social Science. *American Anthropologist* 85, 1983.

Honigmann, John J.

1993 *The Development of Anthropological Ideas*. University Microfilms International. Ann Arbor.

Hoppál, Mihály

1992 Urban Shamans. *Studies on Shamanism*. Edited by Siikala A-L and Hoppál M. *Ethnologica Uralica*.2. Finnish Anthropological Society. Helsinki. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Hornborg, Anne-Christine

2000 Djävulsdyrkare, trollkarl eller schaman: det europeiska mötet med *buoin* hos kanadensiska mi=kmaqindianer. *Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Thomas P. Larsson. Red. Nya Doxa. Nora.

Horwitz, Jonathan

- 1993a Shamanic Rites Seen from a Shamanic Perspective. *Shamanism and Performing Arts. Papers and Abstracts for the 2nd Conference of the International Society for Shamanistic Research July 11-17, 1993, Budapest, Hungary*. Edited by Mihály Hoppal and Pál Páricsy. Ethnographic Institute, Hungarian Academy of Sciences. Budapest.

Horwitz, Jonathan

- 1993b Shamanic Rites Seen from a Shamanic Perspective. *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th-16th of August 1991*. Edited by Tore Ahlbäck. Almqvist & Wiksell International. Stockholm.

Hultkrantz, Åke

- 1965 The Study of North American Indian Religion: Retrospect, Present Trends and Future Tasks. *Temenos*. Vol. 1. Helsinki.

Hultkrantz, Åke

- 1967 Spirit Lodge, a North American Shamanistic Séance. *Studies in Shamanism. Based on Papers read at the Symposium on Shamanism held at Åbo on the 6th-8th of September, 1962*. Edited by Carl-Martin Edsman. Almqvist & Wiksell. Stockholm.

Hultkrantz, Åke

- 1973 A Definition of Shamanism. *Temenos*. vol. 9. Helsinki.

Hultkrantz, Åke

- 1985 The Shaman and the Medicine-Man. *Social Science and Medicine*. vol 20:5. Oxford.

Hultkrantz, Åke

- 1998 On the History of Research in Shamanism. *Shamans*. Editors; Juha Pentikäinen, Toimi Jaatinen, Ildikó Lehtinen and Marjo-Riitta Saloniemi. Tampere Museums' Publications 45. Tampere.

Hultkrantz, Åke

- 1999 The Specific Character of North American Shamanism. *European Review of Native American Studies*. vol 13:2.

Hultkrantz, Åke

- 2000 Schamaner i öst och väst - om schamanismens fenomenologiska enhetlighet. *Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Thomas P. Larsson. Red. Nya Doxa. Nora.



Hutton, Ronald

- 2001 *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. Hambledon and London. London and New York.

Hyry, Katja

- 2000 *Ethnography is a Heavy Rite. Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen*. Nils G. Holm (Editor in Chief). Religionsvetenskapliga skrifter No 47. Åbo

Illman, Ruth

- 2000 *Kulturer i allmänhet. Stereotypin som verktyg i kulturmötet*. Åbo Akademi. Åbo.

Jakobsen, Merete Demant

- 1999 *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. Berghahn Books. New York. Oxford.

Jameson, Fredric

- 1984 Förordet till: Lyotard, Jean-François 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Theory and History of Literature. Volume 10. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Jamison, Andrew

- 1993 Margaret Mead (1901-1979). *Antropologiska porträtt*. Christer Lindberg (red) Studentlitteratur. Lund.

Jansson, Sören

- 1998 Galna kor i moderna landskap. Frågor om mat och tillit i det nya Europa. *Kulturella perspektiv* 1998: 3.

Johansen, Ulla

- 2001 Shamanism and Neoshamanism: What is the Difference? *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Edited by Henri-Paul Francfort and Roberte N. Hamayon in collaboration with Paul G. Bahn. Bibliotheca Shamanistica vol. 10. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Johnson, Paul C.

- 1995 Shamanism from Ecuador to Chicago: A Case Study in New Age Ritual Appropriation. *Religion* 1995: 25.

Joy, Morny

- 2000 *Beyond a god's eyeview: Alternative perspectives in the study of religion. Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion. Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions Mexico City, 1995.* Edited by Armin W. Geertz and Russell T. McCutcheon with the assistance of Scott S. Elliott. Brill. Leiden. Boston. Köln.

Junnonaho, Martti

- 1996 *Uudet uskonnot – vastakulttuuria ja vaihtoehtoja. Tutkimus TM-, DLM- ja Hare Krishna-liikkeistä suomalaisessa uskonmaisemassa.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 644. Helsinki.

Kan, Sergei

- 1999 *Shamanism and Christianity. Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past. Across the Boundaries of Belief. Contemporary Issues in the Anthropology of Religion.* Edited by Morton Klass & Maxine K. Weisgrau. Westview Press. Oxford.

Kehoe, Alice Beck

- 2000 *Shamans and Religion. An Anthropological Exploration in Critical Thinking.* Waveland Press, Inc. Prospect Heights.

Keesing, Felix M.

- 1958 *Cultural Anthropology. The Science of Custom.* Holt, Rinehart and Winston. New York. Chicago. San Francisco.

Keesing, Roger M and Felix M. Keesing

- 1971 *New Perspectives in Cultural Anthropology.* Holt, Rinehart and Winston, Inc. New York. Chicago. San Francisco.

Kivisto, Peter

- 1998 *Postmodernism. Encyclopedia of Religion and Society.* Edited by William H. Swatos, Jr. Altamira Press. Walnut Creek. London. New Delhi.

Klass, Morton

- 1995 *Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion.* Westview Press. Boulder. San Francisco. Oxford.

Klausen, Martin Arne

- 1984 *Antropologins historia.* P A Norstedt & Söners förlag. Stockholm.

Kuper, Adam

- 1997 *Anthropology and Anthropologists. The Modern British School.* Routledge. London and New York.

- Kuper, Adam  
1999 *Among the Anthropologists. History and Context in Anthropology*. The Athlone Press. London & New Brunswick, NJ.
- Kuper, Adam  
2000 *Culture. The Anthropologists' Account*. Harvard University Press. Cambridge & London.
- Larsson, Thomas P.  
2000 Schamanen och schamanismen - några inledande ord. *Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Thomas P. Larsson. Red. Nya Doxa. Nora.
- Laufer, Berthold  
1917 Origin of the Word Shaman. *American Anthropologist*. Vol 19.
- Layton, Robert  
1999 *Antropologisk teori*. Bokförlaget Nya Doxa. Nora.
- Lechner, Frank J.  
1998 Modernism. *Encyclopedia of Religion and Society*. Edited by William H. Swatos, Jr. Altamira Press. Walnut Creek. London. New Delhi.
- Lett, James  
1997 Science, Religion, and Anthropology. *Anthropology of Religion. A Handbook*. Edited by Stephen D. Glazier. Greenwood Press. Westport. Connecticut. London.
- Lewis, Ioan Myrddin  
1971 *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Penguin Books. Harmondsworth.
- Lieber, Michael  
1974 Hallucinogens and Shamanism (rec. av) *American Anthropologist* vol. 76.
- Liedman, Sven-Eric  
1999 *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*. Bonnierpocket 1999. Albert Bonniers Förlag.
- Lindberg, Christer  
1993 Franz Uri Boas (1858-1942). *Antropologiska porträtt*. Christer Lindberg (red.) Studentlitteratur. Lund.

Lindberg, Christer

1997a Franz Boas (1858-1942) och utvecklingen av kulturbegreppet. *Antropologiska porträtt 2*. Christer Lindberg (red.) Lund Monographs in Social Anthropology 5. Lund.

Lindberg, Christer

1997b Vetenskap eller spekulaton? Lewis Henry Morgan (1818-1881). *Antropologiska porträtt 2*. Christer Lindberg (red.) Lund Monographs in Social Anthropology 5. Lund.

Lindberg, Christer

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

Lindberg, Christer

2000 Schamanens vandring i indianland. *Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Thomas P. Larsson. Red. Nya Doxa. Nora.

Linde, Peter

1989 *Droger och diktare*. Carlssons Bokförlag. Stockholm.

Lindquist, Galina

1997 *Shamanic Performances on the Urban Scene. Neo-shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm Studies in Social Anthropology, 39. Stockholm.

Lindquist, Galina

2001 Nyschamanismen: kursgårdar, årsfester och heliga platser. *Flera fält i ett. Socialantropologer om translokala fältstudier*. Ulf Hannerz (red.). Carlssons Bokförlag. Stockholm.

Lopez, Donald S. Jr.

1998 *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Lütge, Lothar Rüdiger

1984 *Carlos Castaneda und die Lehren des Don Juan*. Verlag Hermann Bauer. Freiburg im Breisgau.

Lyon, William S.

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

Lyotard, Jean-François

1984 *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Theory and History of Literature, Volume 10*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Malony, Newton H.

- 1995 Behavioral Theory and Religious Experience. *Handbook of Religious Experience*. Edited by Ralph W. Hood JR. Religious Education Press. Birmingham. Alabama.

Marander-Eklund, Lena

- 2000 *Berättelser om barnafödande. Form, innehåll och betydelse i kvinnors muntliga skildring av födsel*. Åbo Akademis förlag. Åbo.

Marcus, George E. & Fischer Michael M. J.

- 1986 *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

Martin, Bernice

- 1998 From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism. *Religion, Modernity and Postmodernity*. Edited by Paul Heelas with the assistance of David Martin and Paul Morris. Blackwell Publishers. Oxford.

Marty, Martin E.

- 1992 Foreword. *Shamanic Healing and Ritual Drama Health and Medicine in Native North American Religious Traditions*. by Åke Hultkrantz. Edited by James P. Wind and Martin E. Marty. Crossroad. New York.

McCutcheon, Russell T.

- 1998 *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader. Controversies in the Study of Religion*. Cassell. London and New York.

McGee, Jon R. & Richard L. Warms

- 1996 *Anthropological Theory. An Introductory History*. Mayfield Publishing Company. Mountain View, California. London. Toronto.

McGrane, Bernard

- 1989 *Beyond Anthropology. Society and the Other*. Columbia University Press. New York.

McNierney Michael och Patrick

- 1985 Trollkarlens Lärjunge; Intervju med Jose Cuellar *Gimle - tidskrift för shamanism* nr 9.

Meadows, Kenneth

- 1995 *Where Eagles Fly. A Shamanic Way to Innervisdom*. Element. Shaftesbury. Dorset.

Megill, Allan

1989 What Does the Term "Postmodern" Mean? . *Annals of Scholarship. Studies of the Humanities and Social Sciences*. Vol 6 Nr. 2-3.

Melasuo, Tuomo

1991 Bilden av Marocko hos Edvard Westermarck. *Islam i forskningens ljus*. Nils G. Holm (Red.) Religionsvetenskapliga skrifter nr 21. Åbo.

Miegel, Fredrik & Fredrik Schoug (red.)

1998 *Dikotomier. Vetenskapsteoretiska reflektioner*. Studentlitteratur. Lund.

de Mille, Richard

1978 *Castaneda's Journey. The Power and the allegory*. ABACUS Sphere Books Ltd. London.

de Mille, Richard

1980 *The Don Juan Papers. Further Castaneda controversies*. Edited by de Mille. Ross-Erikson Publishers. Santa Barbara.

de Montellano, Bernard, R. Ortiz

1983 Counting Skulls: Comment on the Aztec Cannibalism Theory of Harner-Harris. *American Anthropologist* vol. 85 s. 403-406.

Moore, Henrietta L.

1999 Anthropological Theory at the Turn of the Century. *Anthropological Theory Today*. Edited by Henrietta L. Moore. Polity Press. Cambridge.

Motzki, Harald

1977 *Schamanismus als Problem Religionswissenschaftlicher Terminologie*. Arbeitsmaterialien zur religionsgeschichte 2. E. J. Brill. Köln.

Murphy, Robert

1981 The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing. (rec. av) *American Anthropologist* vol. 83.

Needham, Rodney

1985 *Exemplars*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London.

Nilsson, Ingemar

1984 Vetenskapshistoria. Att studera vetenskapens förändring. *Forskning om forskning eller Konsten att beskriva en elefant*. Red. Jan Bärmark. Natur och Kultur. Stockholm.

Noel, Daniel C.

- 1976 *Seeing Castaneda. Reactions to the "Don Juan" Writings of Carlos Castaneda. Edited, Selected, and with Introductions by Daniel C. Noel.* Capricorn Books. G. P. Putnam's Sons. New York.

Noel, Daniel C.

- 1997 *The Soul of Shamanism. Western Fantasies, Imaginal Realities.* Continuum. New York.

Oláh, Andor

- 1993 *The Role of Shamanism in Contemporary Therapeutics. Shamanism and Performing Arts. Papers and Abstracts for the 2nd Conference of the International Society for Shamanistic Research July 11-17, 1993, Budapest, Hungary.* Edited by Mihály Hoppal and Pál Páricsy. Ethnographic Institute, Hungarian Academy of Sciences. Budapest.

Pelto, Pentti J.

- 1970 *Anthropological Research. The Structure of Inquiry.* Harper & Row. New York, Evanston, and London.

Pentikäinen, Juha

- 1992 Introduction. Northern Peoples in the Focus of Religious Studies. *Northern Religions and Shamanism.* Edited by Hoppál Mihály and Pentikäinen Juha. Ethnologica Uralica. Akadémiai Kiadó. Budapest and Finnish Literature Society. Helsinki.

Pentikäinen, Juha

- 1997 *The Revival of Shamanism in the North. Shamanism and Culture. Essays by Juha Pentikäinen.* Etnika Co. Helsinki.

Pentikäinen, Juha

- 2002 *Northern Ethnography. On the foundations of a new paradigm. Styles and Positions. Ethnographic perspectives in comparative religion.* Edited by Heikki Pesonen, Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom, and Terhi Utriainen. Comparative Religion 8. University of Helsinki, Department of Comparative Religion. Helsinki.

Perruchon, Marie

- 1997 *Nunkuis gåva: parallella tendenser i överföringen hos shuarindianerna i Ecuador. Amerikas indiankulturer.* Jan-Åke Alvarsson (red). Kultur i fokus. En skriftserie från Institutionen för kulturanthropologi och etnologi. Uppsala universitet. Uppsala.

Pettersson, Jari

- 1996 *Shamaaneja, sankareita ja arkkityyppjä. Myyteistä C. G. Jungiin ja poikkeaviin tajunnantiloihin.* Aquarian Publications.

Picchi, Debra

- 1983 *Shabono: A Visit to a Remote and Magical World in the Heart of the South American Jungle.* (rec. av) *American Anthropologist* 85, 1983.

Pike, Kenneth L.

- 1990 *On the Emics and Etics of Pike and Harris. Emics and Etics. The Insider/ Outsider Debate.* Edited by Thomas N. Headland, Kenneth L. Pike, Marvin Harris. *Frontiers of Anthropology. Volume 7.* Sage Publications. Newbury Park California. London. New Delhi.

Pratt, Mary Louise

- 1986 *Fieldwork in Common Places. Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Edited by James Clifford and Goerge E. Marcus. *A School of American Research. Advanced Seminar.* University of California Press. Berkeley. Los Angeles. London.

Riesman, Paul

- 1972 *The Collaboration of Two Men and a Plant.* *New York Times Book Review.* 1972/Oct. 22.

Robbins, Tom

- 1991 Foreword. *The Archaic Revival. Speculations on Psychedelic Mushrooms, the Amazon, Virtual Reality, UFOs, Evolution, Shamanism, the Rebirth of the Goddess, and the End of History.* by Terence McKenna. Harper. San Francisco.

Roszak, Theodore

- 1970 *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition.* Faber and Faber. London.

Rubenstein, Robert A.

- 1991 Introduction. *Fieldwork: The Correspondence of Robert Redfield & Sol Tax.* Edited and with an introduction by Robert A. Rubenstein. Westview Press. Boulder. San Francisco. Oxford.

Rudolf, Wolfgang

- 1959 *Die amerikanische "Cultural Anthropology" und das Wertproblem.* Forchungen zur Ethnologie und Sozialpsychologie. 3 Herausgeben von Hilde Thurnwald. Duncker & Humblot. Berlin.



Rydving, Håkan

- 1986 Shamanistic and Postshamanistic Terminologies in Saami (Lappish). *Saami Religion. Based on Papers Read at the Symposium on Saami Religion Held at Åbo, Finland, on the 16th-18th of August 1984*. Edited by Tore Ahlbäck. Scripta Instituti Donneriani Aboensis XII. Almqvist & Wiksell International. Stockholm.

Sakaranaho, Tuula, Tom Sjöblom and Terhi Utriainen

- 2002 Introduction. Doing and writing ethnography. *Styles and Positions. Ethnographic perspectives in comparative religion*. Edited by Heikki Pesonen, Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom, and Terhi Utriainen. *Comparative Religion 8*. University of Helsinki, Department of Comparative Religion. Helsinki.

Saler, Benson

- 1993 *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Edited by H.G. Kippenberg and E.T. Lawson. *Studies in the History of Religions. (Numen Bookseries) Vol. LVI* E.J. Brill. Leiden. New York. Köln.

Salewicz, Chris

- 1998 *George Lucas. The Making of his Movies*. Orion. London.

Salomaa, Ilona

- 2002a *Rafael Karsten (1879-1956) as a Finnish Scholar of Religion. The Life and Career of a Man of Science*. The University Press. Helsinki.

Salomaa, Ilona

- 2002b The Fall of British Evolutionary Anthropology. Reasons and background. *Styles and Positions. Ethnographic perspectives in comparative religion*. Edited by Heikki Pesonen, Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom, and Terhi Utriainen. *Comparative Religion 8*. University of Helsinki, Department of Comparative Religion. Helsinki.

Saloperä, Petri

- 2002 Towards a new ethnography. The Mapuche case. *Styles and Positions. Ethnographic perspectives in comparative religion*. Edited by Heikki Pesonen, Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom, and Terhi Utriainen. *Comparative Religion 8*. University of Helsinki, Department of Comparative Religion. Helsinki.

Sanjek, Roger

- 1990a A Vocabulary for Fieldnotes. *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Edited by Roger Sanjek. Cornell University Press. Ithaca and London.

Sanjek, Roger

- 1990b *The Secret Life of Fieldnotes. Fieldnotes. The Makings of Anthropology.* Edited by Roger Sanjek. Cornell University Press. Ithaca and London.

Scott, Gini Graham

- 1991 *Shamanism and Personal Mastery. Using Symbols, Rituals and Talismans to Activate the Power within You.* Athena Books. New York.

Selberg, Torunn

- 2000 *The past in New Age discourse. Telling, Remembering, Interpreting, Guessing. A Festschrift for Prof. Annikki Bregenhøj on her 60th Birthday 1st February 1999.* Edited by Maria Vasenkari, Pasi Enges & Anna-Leena Siikala. Kultaneito III. Scripta Aboensia 1, Studies in Folkloristics. Suomen kansantietouden Tutkijain Seura, Joensuu.

Selby, Henry & Lucy Garretson

- 1981 *Cultural Anthropology.* Wm. C. Brown Company Publishers. Dubuque. Iowa

Service, Elman R.

- 1985 *A Century of Controversy. Ethnological Issues from 1860 to 1960.* Academic Press, Inc. Orlando. San Diego. New York.

Silverman, David

- 1979 *Reading Castaneda. A prologue to the Social Sciences by David Silverman.* Routledge & Kegan Paul Ltd. London.

Sharpe, Eric J.

- 1986 *Comparative Religion. A History.* Duckworth. London.

Shirokogoroff, S. M.

- 1935 *Psychomental Complex of the Tungus.* Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD. London.

Sjöblom, Tom

- 2002 "Only a Hobo". Heuristic terms in historical ethnography. *Styles and Positions. Ethnographic perspectives in comparative religion.* Edited by Heikki Pesonen, Tuula Sakaranaho, Tom Sjöblom, and Terhi Utriainen. Comparative Religion 8. University of Helsinki, Department of Comparative Religion. Helsinki.

Skott, Fredrik

- 2000 *Asatro i tiden.* Småskrifter utgivna av språk- och folkminnesinstitutet dialekt-, ortnamns- och folkminnesarkivet i Göteborg. Göteborg.

SOU 1998: 113

*I god tro. Samhället och nyandligheten.* Betänkande av Utredningen om samhällets stöd till människor som av särskilda skäl befinner sig i psykiska kristillstillstånd. Statens offentliga utredningar 1998: 113. Socialdepartementet. Stockholm.

Spencer, Robert F.

1972 Schamanen-Pseudoschamanen, Erlöser a[*sic!*]nd Heilbringer: Eine Vergleichende Studie Religiöser Urphänomene. Volume One: Schamanen. Volume Two: Pseudoschamanen. Volume Three: Erlöser a[*sic!*]nd Heilbringer der Tibeter. (rec. av) *American Anthropologist* 74, 1972

Spicer, Edward H.

1969 The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge. (rec. av). *American Anthropologist* 71, 1969.

Spilka, Bernard & McIntosh, Daniel N.

1995 Attribution and Religious Experience. *Handbook of Religious Experience*. Edited by Ralph W. Hood JR. Religious Education Press. Birmingham. Alabama.

Spiro, Melford

1966 Religion: Problems of Definition and Explanation. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Michael Banton (ed.) A. S. A. Monographs. Vol. 3. London. Tavistock.

Spradley, James P. & David W. McCurdy

1989 *Anthropology. The Cultural Perspective*. Second Edition. Waveland Press, Inc. Prospect Heights. Illinois.

Starrin, Bengt

1994 Om distinktionen kvalitativ – kvantitativ i social forskning. *Kvalitativ metod och vetenskapsteori*. Bengt Starrin & Per-Gunnar Svensson (red.) Studentlitteratur. Lund.

Stocking, George W. Jr.

1983 History of Anthropology. Whence/Whither. *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Edited by George W. Stocking, Jr. History of Anthropology. Vol. 1. The University of Wisconsin Press.

Stocking, George W. Jr.

1986 *Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality*. Edited by George W. Stocking. History of Anthropology. Vol. 4. The University of Wisconsin Press.

Stocking, George W. Jr.

1992 *The Ethnographer's Magic and Other essays in the History of Anthropology*. The University of Wisconsin Press.

Stipe, Claude E.

1999 Anthropologist Versus Missionaries. The Influence of Presuppositions. *Across the Boundaries of Belief. Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*. Edited by Morton Klass & Maxine K. Weisgrau. Westview Press. Oxford.

Ström, Folke

1967 *Nordisk Hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. Akademiförlaget-Gumperts. Göteborg.

Sundström, Olle

2000 *Nga eller Schaman? Till frågan om beteckningen för den främsta religiösa specialisten hos nganaserna. Schamaner. Essäer om religiösa mästare*. Thomas P. Larsson. Red. Nya Doxa. Nora.

Suolinna, Kirsti

1996 Hur Bronislaw Malinowski och Edvard Westermarck bearbetade stress och isolering under sitt fältarbete. *Society, the Body and Well-Being. Essays in Honour of Elianne Riska*. Edited by Kirsti Suolinna, Elizabeth Ettore, Eero Lahelma. Åbo.

Sutcliffe, Steven J.

2003 *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*. Routledge. London and New York.

Svanberg, Jan

1999 Scandinavian Neo-Shamanism. The Contribution of the Academic Study of Religion in Reconstructing Beliefs and Practices of Tradition within Post-Modern Urban Milieus. *Religious Movements and Communities in the 19th-20th Centuries*. Edited by Gábor Barna. Reprinted from Acta Hungarica, vol. 43 1998 (1-2) Akadémiai Kiadó, Budapest.

Söderholm, Stig

1990 *Liskokuninkaan Mytologia. Rituaali ja roksankarin kuolema: Jim Morrison-kultin etnografinen tulkinta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 539. Helsinki.

Sørenssen, Arthur

1990 *Den stora drömmen. En invigning i praktisk shamanism*. Vattumannen förlag. Stockholm.

Taussig, Michael

- 1986 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A study in Terror and Healing.* The University of Chicago Press. Chicago and London.

Taylor, Charles

- 1991 *The Ethics of Authenticity.* Harvard University Press. Cambridge. Massachusetts. London.

Time Magazine

- 1973 Don Juan and the Sorcerer's Apprentice. Prepared by Robert Hughes, Sandra Burton, Tomás A. Loayza & others. *Time Magazine* 1973, March 5.

Townsend, Joan B.

- 1988 Neo-Shamanism & the Modern Mystical Movement. *Shaman's Path. Healing, Personal Growth and Empowerment.* Compiled and edited by Gary Doore. Shambala. Boston & London.

Townsend, Joan B.

- 1997 *Shamanism. Anthropology of Religion. A Handbook.* Edited by Stephen D. Glazier. Greenwood Press. Westport, Connecticut. London.

Tyler, Stephen A.

- 1986 Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Edited by James Clifford and George E. Marcus. A School of American Research. Advanced Seminar. University of California Press. Berkeley. Los Angeles. London.

Törnebohm, Håkan

- 1984 En modell av aktiv paradigmutveckling. *Forskning om forskning eller Konsten att beskriva en elefant.* Red. Jan Bärmark. Natur och Kultur. Stockholm.

Vazeilles, Danièle

- 2001 Shamanism and New Age: Lakota Sioux Connections. *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses.* Edited by Henri-Paul Francfort and Roberte N. Hamayon in collaboration with Paul G. Bahn. Bibliotheca Shamanistica vol. 10. Akadémiai Kiadó. Budapest.

Vivelo, Frank Robert

- 1978 *Cultural Anthropology Handbook. A Basic Introduction.* McGraw-Hill Book Company. New York. St. Louis. San Francisco.

Voget, Fred

- 1975 *A History of Ethnology.* Holt, Rinehart and Winston. New York.

Wadenström, Ralf

1998 *Stora och små europeiska historier: en avhandling om vårt postmoderna Europa* Helsingfors.

Wadenström, Ralf

1999 Lyotard och de postmoderna villkoren. *Hufvudstadsbladet* 20/7.

Wallis, Robert J.

1999 Altered States, Conflicting Cultures: Shamans, Neo-shamans and Academics. *Anthropology of Consciousness* 10 (2-3).

Walsh, Roger N.

1990 *The Spirit of Shamanism*. Mandala. An Imprint of Harper Collins Publishers. London.

Weigand, Phil C

1993 Foreword. *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. by Jay Courtney Fikes. Millenia Press. Victoria, B.C.

Whaling, Frank

1995 Introduction. *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Edited by Frank Whaling. Mouton de Gruyter. Berlin. New York.

Wilson, James

2001 *Jorden skall gråta. Historien om Nordamerikas indianer*. Ordfront. Stockholm.

Winch, Peter

1994 Att förstå ett primitivt samhälle. *Samhällsvetenskapens idé och dess relation till filosofin jämte fyra essäer*. Bokförlaget Thales. Stockholm.

Winkelman, Michael

1997 Altered States of Consciousness and Behavior. *Anthropology of Religion. A Handbook*. Edited by Stephen D. Glazier. Greenwood Press. Westport, Connecticut. London.

Wulff, David M.

1993 *Religionspsykologi 2*. Studentlitteratur. Lund.

Yamada, Takako

1999 *An Anthropology of Animism and Shamanism*. Bibliotheca Shamanistica. Vol. 8. Ed. by Mihály Hoppál. Akadémiai Kiadó, Budapest.

York, Michael

1995 *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. London.

Öhman, Sven

1999 Vetenskaplighetens öde. *Finsk Tidskrift*. Nr. 6.

Schamantropologi är en ordlek som fokuserar förhållandet mellan schamanism och antropologi. Hur tar sig växelverkan mellan schamanismforskning och neoschamansk praktik och litteratur uttryck? Den shamantropologiska kontexten och litteraturen, företrädd av främst Carlos Castaneda och Michael Harner, diskuteras utifrån förändringar inom humanvetenskaperna och antropologin. Avhandlingens perspektiv är i huvudsak forskningshistoriskt. Emic-etnicdistinktionen, den extremt kvalitativa metoden och reflexivitetstänkandet inom antropologin behandlas. Schamantropologin utmärks av exocentrism och nostalgisering och kan relateras till den förändrade synen på "den Andre" som uppstod i kölvattnet av kolonialmakternas minskade dominans. Vilken roll spelar den postmoderna etnografen i de fall då vetenskapligt utövande och religiöst sökande möts?

I avhandlingen definieras neoschamanism som en uppsättning idéer och praktikersprungna och tillämpade i västerländsk urban kontext som ett konglomerat av vad de vida schamanismdefinitionerna representerar. Författaren anser sålunda att studiet av neoschamanism kräver insikt i hur schamanismforskningens mål och metoder förändrats i takt med inomvetenskapliga och samhällseliga prioriteringar. Det är inte nyschamanismen i sig som fokuseras utan den forskningshistoriska och samhällseliga kontext som bidrar till uppkomsten av en viss form av litteratur som kan användas i nyschamanska sammanhang.