



Innhold

Om bidragsyterne	3
Redaksjonelt	5
Liudmila Nikanorova og Konsta I. Kaikkonen: Innledning til temanummeret: Sjamanismens spor: Oversettelser, lokaliseringer og identifiseringer av sjamanisme	7
Vitenskapelige artikler:	
Konsta I. Kaikkonen: Åke Hultkrantz, religionsøkologi og studier av sjamanisme på 1960- og 1970-tallet	11
Liudmila Nikanorova: Hva kan man lære og avlære om sjamanisme fra <i>sjaman-derevo</i> ?	41
Alexandra Bergholm: Imageries of Indigeneity in Contemporary Celtic Shamanism	73
Trude Fonneland: Sopp og sjamanisme: Chaga som ein aktør i eit spirituelt entreprenørskap	97
Presentasjon av ny ph.d.-avhandling	
Marie Ebersson Degnæs. 2023. <i>Minnebånd og minneknuter: Barnebarnsgenerasjonens möter med holocausterindring.</i> Oslo: Universitetet i Oslo.	
Av Susanne Nylund Skog	121

Om bidragsyterne

Alexandra Bergholm
Dosent ved University of Helsinki
alexandra.bergholm@helsinki.fi

Trude Fonneland
Professor ved Norges arktiske universitetsmuseum – UiT Norges
arktiske universitet
trude.fonneland@uit.no

Liudmila Nikanorova
University Lecturer ved Open University, UK
liudmila.nikanorova@open.ac.uk

Konsta I. Kaikkonen
Førsteamanuensis ved Høgskulen på Vestlandet
konsta.kaikkonen@hvl.no

Susanne Nylund Skog
Forsker ved Uppsala Universitet
susanne.nylund.skog@isof.se



Redaksjonelt

Velkommen til årets høstnummer av *DIN – Tidsskrift for religion og kultur!* Enda et temanummer venter på lystne leserøyne, denne gangen med temaet «Sjamanismens spor». Temanummerets gjesteredaktører er førsteamanuensis Konsta Ilari Kaikkonen ved Høgskulen på Vestlandet og Liudmila Nikanorova, som er *University Lecturer* ved The Open University. Begge har sine doktorgrader fra norske universiteter, Kaikkonen fra Universitetet i Bergen og Nikanorova fra Universitetet i Tromsø.

Vi er stolte over å få presentere gjesteredaktørenes og bidragsyternes flotte arbeid, som inneholder fire vitenskapelige artikler (tre på norsk og en på engelsk) og én avhandlingsomtale. Kaikkonen og Nikanorova har selv skrevet en innledning hvor de omtaler bidragene, så her overlater vi ordet til våre dyktige kolleger og takker for et spennende temanummer.

Marianne Hafnor Bøe Ragnhild Johnsrud Zorgati Jane Skjoldli



Sjamanismens spor:

Översättelser, lokaliseringer og identifiseringer av sjamanisme Innledning til temanummeret¹

AV LIUDMILA NIKANOROVA OG KONSTA I. KAIKKONEN

THE OPEN UNIVERSITY OG HØGSKULEN PÅ VESTLANDET

Enormt mange forskjellige praksiser og tradisjoner verden rundt har blitt identifisert som sjamanisme av ulike aktører og institusjoner, inkludert forskere. Selv om ordet *šaman* stammer fra det tungusiske språket evenkisk, stammer ikke *sjamanisme* som kategori eller forståelsen av den som religionsbetegnelse fra evenki-folket. Den stammer heller fra en akademisk tradisjon utviklet i Vesten (Znamenski 2007, Rydving 2011, Sundström 2012). Opprinnelig ble begrepet *sjamanisme* kun brukt av tilreisende i reiseskildringer for å beskrive praksiser hos indigene² folkegrupper i Sibir, men med utviklingen av europeiske etnografiske ekspedisjoner på 1700–1800-tallet ble *sjamanisme* stadig oftere brukt som fellesbetegnelse på indigene folkegruppers «gamle» religioner i nylig koloniserte land, og eventuelt andre førkristne tradisjoner som var fjernt i tid eller rom fra den europeiske eliten.

På 1900-tallet, særlig i 1960- og 1970-årene, fikk sjamanismebegrepet en betydelig oppblomstring da religionshistorikeren Mircea Eliades (2004 [1951]) teorier om sjamanisme ble viden kjent i den vestlige verden. Boken hans *Shamanism* ble oversatt til engelsk i 1964 og ble

¹ Artiklene til Kaikkonen, Nikanorova, og Fonneland ble finansiert gjennom Forskningsrådet, prosjektnummer 303429, «The Governmateriality of Indigenous Religions».

² Begrepene «indigene folkegrupper» og «urfolk» brukes ofte om hverandre, men hver forsker har sine egne preferanser avhengig av konteksten. I dette temanummeret, Nikanorova og Kaikkonen bruker 'indigene' for å understreke hvordan ulike folkegrupper rundt om i verden ble utsatt for kolonisering. Fonneland, derimot, benytter begrepet 'urfolk,' som er et mer etablert begrep i norsk sammenheng.

dermed tilgjengelig for et engelskspråklig publikum. I kjølvannet av Eliade interesserte stadig flere forskere seg for fenomenet sjamanisme, men også utenfor academia ble sjamanisme stadig mer diskutert og aktualisert, blant annet i populærkulturen. Særlig viktig i denne sammenhengen var de såkalte «sjamantropologene» Carlos Castañeda og Michael Harner, som kombinerte sjamanismeforskning med egen rituell praksis (Svanberg 2003).

I dette temanummeret av *Dīn* forsøker bidragsyterne å analysere og lokalisere bruken av begrepet sjamanisme ved å utforske hvordan visse kropper, praksiser, materialiteter og institusjoner blir omtalt som sjamaner og sjamanismer, samt hvordan sjamanisme brukes i ulike sammenhenger. Heller enn å prøve å finne definisjoner eller eksempler på sjamanisme spør vi hvordan sjamanisme som begrep blir tatt i bruk og anvendt i ulike sammenhenger, og hvordan det bidrar til å organisere omverdenen både innenfor og utenfor akademiske kretser. Vi er altså ikke interessert i hva sjamanisme *er*, men heller i hva begrepet sjamanisme *gjør*.

Samarbeidet som resulterte i temanummeret, begynte under forberedelsen til ISARS-konferansen (*The International Society for Academic Research on Shamanism*) i 2022 i Kuching i Malaysia. ISARS er en av hovedarenaene for å få innblikk i nye studier av sjamanisme. I panelet *Identifying, Translating, and Locating Shamanisms* ble det lagt frem ideer som senere vokste til tre av de fire artiklene i dette temanummeret. Panelet var en del av et større NFR-finansiert prosjekt, GOVMAT (Governmentality of Indigenous Religion(s)), hvor målet er å utforske hvordan indigen(e) religion(er) materialiseres i utvekslinger mellom aktører med ulike ideologier, interesser og makter, og særlig hvordan det har materielle og politiske konsekvenser for de involverte. Gjennom forskjellige eksempler belyste bidragene fra panelet i Kuching hvordan ulike aktører gjør sjamanisme til et meningsfullt begrep. Paneldeltakerne diskuterte hvordan sjamanisme har blitt plassert i tid og sted, og ville belyse hvilken rolle forskere og media spiller i identifiseringen av sjamaner og sjamanisme. ISARS-konferansen i 2022 inspirerte oss til å fortsette diskusjonene og bekreftet at sjamanismebegrepet fortsetter å

utvide seg i tid og rom, samtidig som det fortsetter å være en av de mest omstridte kategoriene i religionsvitenskap og antropologi.

I februar 2023 samlet bidragsyterne til dette temanummeret seg i Bergen, der vi delte foreløpige versjoner av våre artikler. Bidrag ble diskutert i plenum med eksterne kommentatorer: Bjørn Ola Tafjord og Eldar Heide. Vi ønsker å takke begge kommentatorene for innsatsen. Bidragene til dette temanummeret er skrevet av religionsvitere med bruk av etnografiske (Fonneland og Nikanorova), historiografiske og diskursanalytiske (Bergholm og Kaikkonen) metoder, som til sammen gir innblikk i de komplekse prosessene som er involvert i oversettelser, lokaliseringer og identifiseringer av sjamanisme.

Forskningen har ofte fremhevet Sibir som sjamanismebegrepets hjem. Selv om akademikere også plasserer sjamanisme i andre områder og på andre kontinenter, reiser fortsatt flere forskere til Sibir for å finne «ekte» sjamanisme. Viktigheten av Sibir for sjamanismeforskning bekräftes av flere bidrag i dette spesialnummeret, mens Liudmila Nikanorovas artikkel om sjamantrær utfordrer de vanligste tilnærminger til praksiser og relasjoner blant sakha-folket, som lenge har stått som eksempler på sibirsk sjamanisme i akademien.

Studier av sjamanisme har ofte bygget på kulturevolusjonistiske teorier og tilhørende narrativer om primitivisme og eksotifiseringer av «de andre». Noen av de sentrale teoriene og definisjonene som fortsatt er i bruk i dag, stammer fra disse forestillingene. Konsta Kaikkonens artikkel undersøker disse diskursene i analyse av Åke Hultkrantz' religionsøkologiske tilnærming til sjamanisme ved å knytte Hultkrantz' teori til miljøbevegelsen, moderne vestlig sjamanisme og sjamanismeforskning på 1960- og 1970-tallet.

Forholdet mellom sjamanisme og indigenitet har vært grunnleggende i forestillingen om sjamanisme som «menneskehetens opprinnelige religion», noe flere av bidragene diskuterer i ulik grad. Spenningen mellom sjamanisme og indigenitet blir enda mer synlig i eksempler hvor begge blir kritisk gransket. Alexandra Bergholm fremhever det dynamiske samspillet mellom påstander om indigenitet, autentisitet og legitimitet i sin artikkel om keltisk sjamanisme.

Sjamanisme har ofte blitt ansett som en del av de indigene folkeslagenes naturnære levemåte, og denne tankegangen har blitt brukt for å skape interesse for og markedsføre produkter. Et av de viktigste feltene der konseptet sjamanisme har blitt brukt utenfor academia, er turisme. Trude Fonnelds artikkel ser nærmere på virksomheten til en samisk sjaman som har kombinert turisme og salg av naturprodukter i nordlige deler av Skandinavia. Argumentasjonen hennes knytter sammen akademiske diskurser om sjamanisme og det hun har observert under feltarbeid.

De ulike artiklene åpner for forskjellige blikk på sjamanisemforskning i dag, og vi håper at dette temanummeret vil være til nytte for alle som er interessert i feltet, og inspirere til flere religionsvitenskapelige kritiske studier om sjamanisme i de nordiske landene. Vi ønsker å takke GOVMAT-prosjektet, som bidro til å finansiere deltakelsen på ISARS-konferansen og seminaret i Bergen, samt vår gode kollega Victoria Soyán Peemot, som deltok i panelet i Kuching. Vi ønsker også å takke fagfellene og hovedredaksjonen som har bidratt til å heve kvaliteten på dette temanummeret med sine nyttige kommentarer.

LITTERATUR

- Eliade, Mircea. 2004 [1951]. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Andre utgave. Oversatt av Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rydving, Håkan. 2011. «Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique». *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 42.
<https://doi.org/10.4000/emscat.1815>
- Sundström, Olle. 2012. «Is the Shaman Indeed Risen in Post-Soviet Siberia?» *Post-Secular Religious Practices* 24, 350–387.
- Svanberg, Jan. 2003. *Schamantropologi i gränlandet mellan forskning och praktik*. Åbo: Åbo Akademis Forlag.
- Znamenski, Andrei A. 2007. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press.



Åke Hultkrantz, religionsøkologi og studier av sjamanisme på 1960- og 1970-tallet

AV KONSTA I. KAIKKONEN¹

HØGSKULEN PÅ VESTLANDET

I denne artikkelen ser jeg på parallelle og sammenknyttede diskurser som bakgrunnsfaktorer for religionsforsker Åke Hultkrantz' religionsøkologiske tilnærming til sjamanisme. Jeg bruker historisk diskursanalyse og tilknyttede begreper som «diskursfelt» og «diskursknuter» fra religionsforskeren Kocku von Stuckrad for å identifisere forskningshistoriske utviklinger og kontaktflater. Gjennom en analyse av litteratur og resultater fra tidligere forskning tegner artikkelen et bilde av betydelige endringer i sjamanismeforskning på 1960- og 1970-tallet og hevder at disse henger sammen med endringer i det vestlige samfunnet i etterkrigstiden. Et av hovedargumentene er at miljøbevegelsen ble mer synlig i denne tidsperioden og derfor var med på å endre hvordan sjamanisme ble både forsket på og praktisert i vestlige sammenhenger. Et spørsmål er om primitivisme knytter sammen disse diskursene i en diskursknute og belyser hvordan sjamanisme fortsatt anses som del av ikke-vestlige eller førkristne jegersamfunn den dag i dag. Hultkrantz' teoretiske tilnærming blir fremhevet som et eksempel på komparative religionsfenomenologiske teorier som dominerte religionsforskning i etterkrigstiden, særlig i kjølvannet av religionshistorikeren Mircea Eliade og hans populære bok *Shamanism*, først utgitt på fransk år 1951 og oversatt til engelsk i 1964.

¹ Finansiering: Forskningsrådet, prosjektnummer 303429, The Governmentality of Indigenous Religions

INNLEDNING²

Modern interest in ecology – human, social and cultural – has resulted in a new appraisal of the creative force of the environment in its impact upon culture.

Åke Hultkrantz (1965, 266)

Den svenske religionsforskeren Åke Hultkrantz (1920–2006) brukte disse ordene da han introduserte en ny sammenlignende modell innenfor religionshistorie som han kalte *ecology of religions* (heretter kalt religionsøkologi). På 1960- og 1970-tallet ble Hultkrantz en viktig forsker ikke bare innenfor religionsøkologien, men også innenfor sjamanismen. Sitatet antyder at han brukte samtidens interesse for miljø og økologi for å begrunne sin økologiske teoretisering av religiøse tradisjoner verden rundt – særlig på den nordlige halvkule. Samtidig nådde akademisk og ikke-akademisk interesse for sjamanisme nye høyder i den vestlige verden. Blant annet derfor har flere forskere, som Kocku von Stuckrad (2002), Jan Svanberg (2003), Andrei Znamenski (2007) og Jeroen Bockhoven (2011), påpekt at 1960- og 1970-tallet må sees som et viktig vendepunkt i sjamanismeforskningens utvikling.

I denne artikkelen forsøker jeg å finne kontaktflater mellom forskernes interesse for sjamanisme og miljøbevegelsens vekst i den vestlige verden etter krigen. Jeg vil kontekstualisere og gjøre kjent hva som skjedde på 1960- og 1970-tallet da noen av de viktigste teoretiske verktøyene i sjamanismeforskning – som fortsatt er i bruk i dag – ble til. Analysen er ment å gi de som fortsatt bygger teoretiseringen sin på disse premisene, større bevissthet og grunnlag for refleksjon. Hultkrantz' religionsøkologiske teori danner utgangspunktet for å undersøke relevante utviklinger og kontekstuelle faktorer. Denne *longue durée*-analysen kommer også inn på den såkalte moderne vestlige sjamanismen i denne perioden (von Stuckrad 2002).

² Takk til alle som har lest og kommentert tidligere versjoner av artikkelen og presentasjonen som artikkelen stammer fra: deltakere på ISARS-konferansen i Kuching, medlemmer i forskergruppen «Religion og livstolkning» ved HVL, deltakere i skriveworkshop arrangert av GOVMAT-prosjektet i Bergen, de to fagfellene som ga nyttige tilbakemeldinger om artikkelen under vurderingsprosessen, og redaksjonen i tidsskriftet.

Artikkelen følger fire parallelle diskursfelter (von Stuckrad 2003, 266; *fields of discourse*) gjennom 1960- og 1970-årene, som blir identifisert som (1) tverrkulturelle økologiske teorier om religion og kultur, (2) religionsfenomenologiske studier om sjamanisme, (3) miljøbevegelsen og (4) fremveksten av moderne vestlig sjamanisme. Den prøver å peke på det som religionsforskeren Kocku von Stuckrad (2013, 16) kaller «diskursknuter» (*discursive knots*) mellom disse. Diskursknuter er innviklinger av flere diskurser som ikke har noen fastslåtte grenser, men er heller basert på forskerens avgrensning. Diskurser eksisterer altså ikke «ute i verden», men er verktøy for forskerens fortolkninger (von Stuckrad 2013, 16). I denne sammenhengen har jeg identifisert og analysert disse fire feltene ut fra Hultkrantz' religionsøkologiske teori om sirkumpolar sjamanisme på den nordlige halvkule. Analysen er basert på lesing av akademisk litteratur fra 1960- og 1970-tallet samt tidligere historiske og genealogiske analyser av konseptet sjamanisme og dens diskursive bruk. Metodisk kan artikkelen sees i sammenheng med von Stuckrads historiske diskursanalyse, som «explores *the development of discourses in changing sociopolitical and historical settings, thus providing means to reconstruct the genealogy of a discourse*» (von Stuckrad 2013, 15; kursiv i original). Hultkrantz' arbeid er i fokus gjennom hele analysen, men jeg drøfter også bredere sosiopolitiske og historiske utviklinger.

Flere forskere (von Stuckrad 2002; Znamenski 2007; Taylor 2001) har tidligere pekt på forbindelser mellom miljøbevegelsen og såkalt ny-spiritualitet, men så vidt meg bekjent finnes det ingen spesifikke analyser av hvordan «den økologiske vendingen» henger sammen med akademiske studier av sjamanisme. Det er imidlertid klart at begge fenomener fikk en oppblomstring på 1960- og 1970-tallet, og at det finnes flere kontaktflater mellom dem. Sitatet fra Hultkrantz i begynnelsen av artikkelen fungerer som et utgangspunkt for et større spørsmål: I hvilken grad påvirket miljøbevegelsen sjamanismeforskning på 1960- og 1970-tallet? Jeg prøver å gi et delvis svar på spørsmålet ved å analysere akademisk forskning og populærvitenskapelige bøker fra 1960- og 1970-årene i sammenheng med sosiopolitiske og historiske utviklinger.

ÅKE HULTKRANTZ, DEN RELIGIONSØKOLOGISKE MODELLEN OG SIRKUMPOLAR SJAMANISME – TEORETISK BAKGRUNN

Åke Hultkrantz var professor i religionshistorie ved Stockholms Universitet fra 1958 til 1986 og fortsatte å være aktiv i forskning helt til sin død i 2006. Hultkrantz hadde to doktorgrader: en i etnologi (1946) og en i religionshistorie (1953). Han skrev mest om indigene folkegrupper og utførte feltarbeid blant shoshone i Great Basin-området, samt flere andre folkegrupper i Nord- og Mellom-Amerika. Hultkrantz var også interessert i samisk religionshistorie. Han spilte en svært viktig rolle i utviklingen av religionshistorie i Norden, men hadde også innflytelse internasjonalt blant de som var interessert i sjamanisme og religioner blant nordamerikanske indigene folkegrupper. Han var også svært aktiv i internasjonalt forskningssamarbeid (G. Hultkrantz 2006).

Et av de viktigste teoretiske bidragene som Hultkrantz introduserte til religionsforskning, var en religionsøkologisk modell han formulerte på midten av 1960-tallet. Han hadde allerede diskutert miljøets virkning på religiøse tradisjoner, for eksempel i artikkelen fra 1954, «The Indians and the Wonders of Yellowstone: A study of the Interrelations of Religion, Nature and Culture», men modellen ble ikke en formulert teori før 1965. Da publiserte Hultkrantz artikkelen «Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures», etterfulgt av «An Ecological Approach to Religion» i 1966. Formålet var å undersøke miljøets kreative påvirkning på religiøse tradisjoner. Ifølge modellen kunne disse identifiseres, studeres og typologiseres. Religionshistorikeren Herbert Burhenn beskrev modellen slik: «some features of religion can be explained as consequences of environmental factors or as adaptations to the natural environment» (1997, 112). Dette sitatet oppsummerer Hultkrantz' modell ganske godt og gir et innblikk i hvordan andre har også brukt religionsøkologi som et utgangspunkt i religionshistorisk forskning.

Hultkrantz' religionsøkologiske modell er fortsatt i bruk i dag. Religionsforskeren Markus Mononen skriver:

paradigmet er fortsatt til stede for eksempel blant forskere på nordlig folketro, som en slags delt bakgrunnspremiss for å begrunne blant annet

rekonstruktivt religionshistorisk komparasjon mellom finsk folketro og asiatiske og nordamerikanske sirkumpolare folk. (Mononen 2020, 1; oversatt fra finsk av artikkelforfatteren)

Noen gode eksempler på dette er Anna-Leena Siikalas klassiker *Suomalainen šamanismi* [‘Finsk sjamanisme’] (1992), samt Juha Pentikäinens og Risto Pulkkinens *Saamelaisten mytologia* [‘Samenes mytologi’], som eksplisitt følger Hultkrantz i dens «regionale religionsfenomenologi» (2018, 128; se Hultkrantz’ beskrivelse av regional religionsfenomenologi i Hultkrantz 1973a, 96–101). Mononen nevner også Risto Pulkkinens *Suomalainen Kansanusko* [‘Finsk folketro’] (2014) som et eksempel på dette.

Religionshistorikeren Tom Sjöblom har kommet med en velargumentert kritikk mot det han kaller «Northern Religions hypothesis constructed around the notion of shamanism» (Sjöblom 2002, 140), en tilnærming som bygger på nettopp den religionsøkologiske modellen, delt av blant andre Hultkrantz, Pentikäinen og Siikala. Ifølge Sjöblom har heuristiske termer som sjamanisme blitt «hoboer» i historisk etnografi. Med det mener han at teoriladete begreper som sjamanisme blir brukt for å styrke forskerens påstander og rette analysen mot visse tolkninger som samtidig utelukker andre. Denne «Northern Religions hypothesis» er derfor brukt som en byggestein i videre teoretisering uten kritisk refleksjon over hvor godt det gjenspeiler de enkelte kulturene den skulle behandle, eller endringer i dem gjennom tidene. Det er da relevant å se nærmere på hvordan Hultkrantz’ religionsøkologiske teori ble til, for å nyansere og utdype Sjöbloms kritikk. I det følgende ser jeg først nærmere på den teoretiske bakgrunnen for Hultkrantz’ modell.

AMERIKANSK KULTURANTROPOLOGI OG MENNESKETS ØKOLOGI

Antropologiske teorier som dukket opp i USA etter andre verdenskrig, hadde tydelig innflytelse på Hultkrantz. Men ideen om naturomgivelsenes innflytelse på kulturer var riktig nok ikke ny. I nordamerikansk antropologi hadde Franz Boas og hans student Alfred Kroeber allerede fra

1890-tallet utviklet ideer om kulturområder, spesielt Kroeber, som hentet inspirasjon fra biologi i sine generelle teorier om kulturtypologi (Buckley 1989). Boas var på sin side en kritiker av kulturevolusjonistiske teorier og ønsket å rette antropologien mot geografisk avgrensede kulturområder (Svanberg 2003, 139–144). Antropologen Julian Steward plukket opp denne ideen om regionale særtrekk da han utviklet teorien om kulturell økologi på 1950-tallet og sammenlignet kulturer bosatt i lignende kulturområder typologisk. Stewards mål var å kjempe mot utdaterte teorier om unilineær kulturell evolusjon. Stewards kulturøkologiske forklaringsmodell baserte seg i stedet på multilineær evolusjon, som forklarte hvordan kulturer uten kjent kontakt med hverandre kunne utvikle seg på lignende måter på grunn av begrensninger og impulser fra naturomgivelsene (Burhenn 1997, 113; Steward 1955; for Hultkrantz' tolkning av unilineær og multilineær evolusjon, se Hultkrantz 1973a, 183–202).

Om samspillet mellom kultur og naturomgivelser allerede var velkjent i etterkrigstiden, gjaldt det også forestillingen om at religion og omgivelsene var sammenkoblet. Den skotske filosofen David Hume skrev om dette allerede i 1757 i boken *Natural History of Religion* (Hume 2000; Preus 1996, 84–103; Mononen 2020, 2 f.). Delvis takket være Stewards teori fikk sammenhengen mellom religion og økologi større relevans i 1960-tallets nordamerikanske antropologi, da flere forskere brukte økologiske resonnementer i analysene sine. I boken *Pigs for the Ancestors*, publisert i 1967, forklarte antropologen Roy Rappaport hvordan kaiko-ritualet blant tsembaga-folket i Ny-Guinea sørget for en balanse mellom mennesker og omgivelser. Michael Harner brukte en lignende tilnærming i sine artikler om befolkning og økologi på 1970-tallet, blant annet i artikkelen «The Ecological Basis for Aztec Sacrifice», der han diskuterte befolkningstetthet, økologi og ritual blant azteker. I tillegg er det verdt å nevne den kjente kulturøkologiske antropologen Marvin Harris, som også skrev om religion på 1970-tallet (Burhenn 1997, 116–122; Rappaport 1967; Harner 1977; Mononen 2020, 3–13).

Stewards modell ble også en viktig byggestein for Hultkrantz på den andre siden av Atlanterhavet på 1960-tallet. I likhet med Steward

hadde han gjort feltarbeid blant shoshone-folket, men i stedet for å se på naturomgivelsenes kreative virkning på kulturelle uttrykk generelt fokuserte Hultkrantz på religiøse ritualer og trosforestillinger samt religionstypologier. Det er viktig å nevne at Hultkrantz også bygget på Stewards modell for multilineær evolusjon. På denne måten er den religionsøkologiske modellen beslektet med kulturevolusjonistisk tenkning. Dette betyr at i stedet for å følge en universell lov om kulturell evolusjon, som var hardt kritisert og utdatert, skjer utviklingen ifølge teorien ulikt i ulike områder, påvirket av omgivelsene. Ifølge teorien skulle kulturene og religionene utvikle seg likt i like omgivelser. I Hultkrantz' teori inneholder religiøse forestillinger spor eller videreføring fra tidligere utviklingsfaser – for eksempel kan jaktritualer i bondesamfunn inneholde elementer fra tidligere faser. Det er nettopp slike seiglivede forestillinger knyttet til livsopphold som forandrer seg langsomt, ifølge Hultkrantz' modell (Burhenn 1997, 112–116; Hultkrantz 1965; Hultkrantz 1966; Hultkrantz 1973a, 193–202; Mononen 2020, 8–10).

Hultkrantz' mål var å utvikle en religionstypologi som baserte seg på «reconstruction of the religious past through ecology» (Hultkrantz 1965, 314). Dette ville legitimere sammenligning av kulturer og religioner i forskjellige tidsperioder. Den eneste religionstypen han imidlertid identifiserte og diskuterte i lengden, var «Type of religion in the Arctic hunting cultures», som også var navnet til artikkelen hans. Ifølge Hultkrantz har alle disse religionene flere lignende trekk. Et av de viktigste trekkene var sjamanisme, som han forklarte med «hysteroidreaksjoner» på arktiske omgivelser (mer om teorien om arktisk hysteri senere) og jegersamfunnets livsbehov (Hultkrantz 1965, 311).

I sin kjente artikkel om sjamanismedefinisjoner fra 1973 bygger Hultkrantz nettopp på disse premissene, som allerede var en del av nord-europeisk forskning. I det følgende ser jeg på ideen om sirkumpolare folk og sjamanisme i Nord-Europa, som var et viktig utgangspunkt for Hultkrantz' teoribygging, i tillegg til de nordamerikanske inntrykkene som ble diskutert ovenfor. Denne koblingen mellom sjamanisme og Arktis kan sees på som en viktig diskursknute for hovedargumentet.

IDEER OM SIRKUMPOLAR SJAMANISME I EUROPA

I artikkelen fra 1965 der Hultkrantz introduserer den religionsøkologiske modellen, bygger han på tidligere forskning som pekte mot et sammensatt sirkumpolart kulturområde. En idé om det sirkumpolare som enhet hadde spredt seg fra biologisk økologi og geografi til humanistiske fag, der Arktis ble sett på som et særskilt kulturelt område fra tidlig på 1900-tallet av. Spesielt den tyske antropologen Arthur Byhan sementerte konseptet om sirkumpolar etnologi i sin bok fra 1909, *Die Polarvölker*, og det er denne Hultkrantz (1965) også viser til når han skriver om sirkumpolar kultur. Byhan skrev også om sjamaner som spesialister på kommunikasjon mellom mennesker og åndeverdenen blant «Polarvölker»: «Som overalt, er det også blant polarfolk [*Polarvölker*] bestemte personer som er opptatt av å opprettholde forholdet mellom mennesker og ånder og som formidler kommunikasjonen mellom dem. De er vanligvis referert til med det tungusiske navnet sjaman.» (Byhan 1909, 126 oversatt fra tysk av artikkelforfatteren). Sitatet viser hvordan sjamaner og sirkumpolare folkegrupper hang tett sammen i antropologisk tenkning allerede ved starten av 1900-tallet.

I Nord-Amerika var særlig Irving Hallowells (1926) sammenlignende forskning på bjørneritualer et viktig tidlig bidrag til en sirkumpolar tilnærming til religiøse tradisjoner. Det er klart at Polarvölker-kategorien, som ble brukt til å klassifisere sirkumpolare folk med lignende religiøse tradisjoner – deriblant sjamanisme – var en viktig byggestein for Hultkrantz' arktiske religionstype.

Hvis man følger denne tråden videre, finner man en annen viktig innflytelse på Hultkrantz' tankegang fra europeisk forskningstradisjon. Som jeg tidligere har påpekt (Kaikkonen 2020, 377–382), var det vanlig å sammenligne «sjamaner» fra Sápmi og andre sirkumpolare områder allerede på midten av 1800-tallet. På 1900-tallet hadde også blant andre Björn Collinder (1926) og Gutorm Gjessing (1944) sett på lignende kulturelle trekk blant sirkumpolare folkegrupper i deres sammenlignende arbeid. I 1955 skrev Hultkrantz en artikkel om historien til svensk forskning på samisk religion og folkløse, der han introduserte Collinders teori om «an ancient cultural stratum, which once embraced all northern Eu-

rasia». Han argumenterte for at «[b]oth Scandinavian and Lapp concepts should therefore be analyzed in relation to beliefs within this wider cultural complex» (Hultkrantz 1955, 84). Dette viser hvordan Hultkrantz hadde begynt å ta en komparativ tilnærming til sirkumpolær religion allerede da, og at tilnærmingen var ganske utbredt før 1960-tallet.

På samme vis forutså også den norske folkloristen Reidar Christiansen – i en artikkel om historien til norsk forskning på samisk folklore tilsvarende Hultkrantz’ om den svenske – lignende interesser i nordisk forskning: «The main task, however, seems to me to be a comprehensive study of Lapp paganism as an example of Arctic religious ideas, on the one hand, and in its interplay with the religions of the Lapps’ sub-arctic Scandinavian and Finnish neighbors on the other» (Christiansen 1950, 94). Den finske religionshistorikeren Rafael Karsten identifiserte lignende trekk da han skrev om

folk levande i arktiska trakter sådana som eskimåer, lappar och de nord-sibiriska naturfolken, beträffande vilka man kan tala om en särskild, för alla gemensam arktisk kultur. Det är i en sådan geografisk miljö som bl.a. en religionsform sådan som *schamanismen* finner naturliga utvecklingsbetingelser (Karsten 1952, 14).

Før andre verdenskrig forklarte man ofte omgivelsenes effekt på sirkumpolar religion, særlig sjamanisme, med «arktisk hysteri». En særdeles ivrig forkjemper for denne teorien var den svenske religionshistorikeren Åke Ohlmarks, som så på arktisk hysteri som «the primary cause of shamanism» (Ohlmarks 1939, 354). Han skrev blant annet at «the extreme severity of [...] psychoses in the arctic region --- show that they derive from the arctic environment and the arctic climate» (Ohlmarks 1939, 351). Denne teorien om arktisk hysteri var særlig utspredd i mellomkrigstiden og påvirket også senere analyser av sirkumpolær sjamanisme, deriblant Hultkrantz’.

Christiansen og Karsten var fortsatt sterkt påvirket av førkrigstidens kulturevolusjonistiske teorier, men disse sitatene viser i retrospekt at et slags paradigmeskifte var i gang på 1950-tallet. Tiden var moden for

en ny, sammenlignende teori som kombinerte datidens amerikanske teorier om multilinear evolusjon med nordeuropeisk sammenlignende forskning på sirkumpolar religion.

I det følgende skal jeg se nærmere på Hultkrantz' artikkel fra 1965 og måten han forente amerikanske og europeiske forskningstradisjoner på, særlig i sin omtale av sjamanisme. Et viktig utgangspunkt for Hultkrantz' syn på sjamanisme er at det er særlig et sirkumpolart fenomen. Han skriver hvordan naturomgivelsene og det harde klimaet gjorde sjamanisme til et sterkt religiøst fenomen spesielt blant de nord-eurasiske og grønlandske folkene. Han bygger videre på Ohlmarks' konklusjoner om arktisk hysteri:

this author [Ohlmarks] is certainly right when he stresses the impact of the severe Arctic environment on the shamans: the great cold, the long Polar night and the desolate landscape, famine and the deficiency of vitamins are most probably the causes responsible for their strong hysteroid reactions [...] [t]he functions of the shaman closely correspond to the vital needs of a hunting society in a difficult and sparsely settled environment (Hultkrantz 1965, 310–312).

Dette sitatet viser hvordan ideen om arktisk hysteri og sjamanisme blant de nordlige jegerfolkene var en viktig byggestein i Hultkrantz' modell, og hvordan han bygget på Ohlmarks' teori i formuleringen av den religionsøkologiske modellen.

En diskursanalytisk lesning av Hultkrantz' artikkel viser at han støttet seg på etnografiske, arkeologiske og (religions)historiske kilder og teorier da han formulerte en arktisk religionstype. Hultkrantz mente at denne religionstypen tidligere dekket hele den nordre delen av jordkloden, men at den i sin essens er tidløs (Hultkrantz 1965, 315). Derfor kan arkeologiske og historiske kilder sammenlignes med etnografisk materiale i Hultkrantz' religionsfenomenologiske komparasjon (se beskrivelsen av hans sammenlignende metodologi i Hultkrantz 1973a). Hultkrantz' artikkel og dens tilknytning til tidligere forskning på sirkumpolar religion og sjamanisme viser at det finnes en diskurs-

knute som binder sammen sjamanisme, arktisk hysteri, multilinear evolusjon og ideen om kulturområder fra både europeiske og nordamerikanske forskningstradisjoner i en ny religionsøkologisk modell. Det er nå passende å se nærmere på sjamanismeforskningens endringer på 1960- og 1970-tallet for å videre kontekstualisere Hultkrantz' konklusjoner om sjamanisme og vise at sjamanismeforskning er et viktig diskursfelt.

SJAMANFORSKNING PÅ 1960- OG 1970-TALLET

Det ser ut som at sjamanisme har vært et sentralt forskningsområde for Hultkrantz allerede på begynnelsen av 1960-tallet. I 1967 publiserte han artikkelen «Spirit Lodge, a North American Shamanistic Séance», basert på et tidligere foredrag som han holdt i Åbo allerede i 1962 (Hultkrantz 1967). På 1960- og 1970-tallet publiserte han ytterligere flere bøker og artikler om sjamanisme, deriblant *Studies on Lapp Shamanism* fra 1978 sammen med den samiske religionshistorikeren Louise Bäckman. Boken tok også i bruk religionsøkologiske forklaringer i argumentasjonen (Bäckman & Hultkrantz 1978, 9–35). I 1973 ga Hultkrantz ut en artikkel, «Definition of shamanism», for å bidra til en bedre forståelse av sjamanisme fra et funksjonelt og fenomenologisk synspunkt (Hultkrantz 1973b, 26). Denne artikkelen ble et viktig og innflytelsesrikt bidrag til teorier om sjamanisme i de følgende årene, og bygget i stor grad på den religionsøkologiske modellen.

Hvis vi ser på genealogien og diskursene som påvirket Hultkrantz' syn på sjamanisme på 1960- og 1970-tallet, kan vi ikke se bort fra den generelle utviklingen innenfor religionshistorie og sjamanismeforskning som skjedde i disse årene. Særlig viktig er religionshistorikeren Mircea Eliades arbeid innenfor sammenlignende religionsfenomenologi og sjamanisme. Eliades bok *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* er, til tross for at den har fått tung kritikk, fortsatt en hjørnestein for hvordan man definerer og forstår sjamanisme både innenfor og utenfor akademia (Boekhoven 2011; Znamenski 2007; Kehoe 1996; Kehoe 2000). Boken ble først publisert på fransk i 1951, men det var den engelske

oversettelsen i 1964 som befestet dens avgjørende posisjon og aktualiserte den på 1960- og 1970-tallet. Eliade bygget på historiske kilder og feltarbeidsnotater fra tidligere forskere da han definerte sjamanisme som en «ekstaseteknikk», et globalt og arkaisk fenomen som hadde sin «høyeste form» i nordlig Eurasia, særlig i det store området som er bebodd av flere forskjellige indigene folkegrupper, og som vi i dag kjenner som Sibir (Eliade 2004 [1951]; Znamenski 2007, 180–188; Boekhoven 2011, 129–162; Kehoe 2000, 37–46).

Sibir som sjamanismens vugge var også en tanke som Hultkrantz delte (om forestillinger av sibirsk sjamanisme se Nikanorovas artikkel i dette temanummeret). Han skriver blant annet om «Siberian accounts of shamanism, which may be said to be prototypical for genuine shamanism» (Hultkrantz 1973b, 28) og sier seg enig med lingvisten Edward Vajda, som hevder at det akademiske konseptet sjamanisme må være styrt av sibirske data siden det er der sjamanisme hører hjemme (Hultkrantz 1973b, 27, fotnote 10). Derfor var det særlig sibirske tradisjoner Hultkrantz så på da han definerte og diskuterte konseptene «sjaman» og «sjamanisme».

Hultkrantz definerte begrepet «sjaman» slik: «We may now define the shaman as *a social functionary who, with the help of guardian spirits, attains ecstasy in order to create a rapport with the supernatural world on behalf of his group members*» (Hultkrantz 1973b: 34, kursiv i originalen). Han kommer frem til definisjonen ved å trekke inn flere elementer fra Eliades bok. Som Eliade knytter Hultkrantz sjamanens virksomhet sterkt til sjeleflukt (*soul flight*) og spesielt ekstase. Han følger også Eliade når han hevder at sjamanisme ikke er en religion, men «a segment in different religions» (Hultkrantz 1973b: 37). For ham sto sjamanisme særlig sterkt blant sirkumpolare folkegrupper, og ble et definerende trekk i de religiøse forestillingene blant disse folkene. Hultkrantz kobler sjamanisme videre til sin religionsøkologiske modell:

the natural setting for shamanism is the milieu of the simple gatherers, hunters and fishermen — (i)n the Arctic and sub-Arctic zones shamanism at once preserved archaic traits and developed intensive forms

which have made it famous. It is this shamanism that is prefigurative for the ways in which shamanism has been assessed, both among earlier writers and in the present article (Hultkrantz 1973b, 37).

Hultkrantz trakk inn komparative aspekter fra Eliades religionsfenomenologi ved å lage brede sammenligninger mellom urelaterte kulturer på forskjellige kontinenter og gjennom tusenvis av år. Han var inspirert av Eliades arbeid, men der Eliade sammenlignet sjamaner rundt om i verden, så Hultkrantz sjamanisme som en viktig del av de religionsøkologiske typologiseringene, særlig knyttet til sirkumpolare jegersamfunn i den sammenlignende, regionale religionsfenomenologien.

En annen forskjell mellom dem var at mens Eliade kan anklages for å være en «armchair anthropologist» (Kehoe 2000, 40–46), utførte Hultkrantz også feltarbeid. Sibir sto fortsatt sentralt i sjamanismeforskning, selv om vestlige feltarbeidere ikke hadde tilgang til feltet i Russland, som lå på den andre side av jernteppet under den kalde krigen. Michael Harner (1973, xv) nevner dette eksplisitt som en grunn til å vende seg til amerikanske tradisjoner forstått som sjamanistiske under den kalde krigen, og det var nettopp det også Hultkrantz gjorde.

Ved å inkludere sjamanisme som en viktig del av de arktiske jegersamfunnenes religion, forente Hultkrantz allerede eksisterende teorier og forklaringer fra arkeologi, antropologi, religionshistorie og etnologi, både fra amerikanske og fra europeiske forskningstradisjoner, i en religionsøkologisk forklaringsmodell. Dette var et viktig vendepunkt for sjamanismeforskningen, særlig i Norden. Samtidig er det viktig å ikke bare se på forskningskontekst, men også endringer i samfunnet generelt. Den kalde krigen kan sees som en viktig faktor her. Videre er det naturlig å vende tilbake til sitatet som innledet artikkelen, og se nærmere på diskursfeltet som jeg har valgt å kalle miljøbevegelsen. Miljøbevegelsen må også sees i en bredere kontekst, særlig i lys av nordamerikansk motkultur på 1960- og 1970-tallet.

ØKOLOGI, RELIGION OG SJAMANISME I UTKANTEN AV AKADEMIA PÅ 1960- OG 1970-TALLET

Miljøbevegelsen og økologisk bevissthet

Den moderne miljøbevegelsen anses ofte for å ha sine røtter i en sosial bevegelse på 1960- og 1970-tallet med større miljøbevissthet som ofte kalles «den økologiske vendingen» (Heidenblad 2021, 15 f.; Engels 2010). I USA var spesielt Rachel Carsons bok *Silent Spring*, som ble utgitt i 1962, et viktig bidrag til bevisstheten om økokriser og menneskers innvirkning på naturen. I boken prøvde Carson å fremme en helhetstenkning om biologi og natur, men i andre skrifter har hun også skrevet i en tone som peker mot en åndelig tilnærming til naturen (Carson 2002; Corcoran 2001). I 1967, fem år etter Carsons bok, publiserte historikeren Lynn White jr. en berømt artikkel i tidsskriftet *Science* med tittelen «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis». Kort sagt hevdet White at det antroposentriske synet i abrahamittiske religioner, særlig kristendommen, var delvis skyldig i mange av de miljøkrisene det moderne samfunnet møtte. Den såkalte Lynn White-hypotesen var et viktig bidrag som førte til at flere begynte å vende blikket mot førkristne og ikke-vestlige tradisjoner, inkludert tradisjonene til indigene folkegrupper verden rundt, spesielt i Amerika. White hadde også en positiv holdning til det han kalte animisme (White 1967; Nelson 2001). Både Carson og White bidro med sine syn på ikke-vestlige religioner og kritikk mot antroposentrisme til å danne et viktig grunnlag for en diskursknute som samlet miljøbevegelsen og interesse i spiritualitet i stedet for etablerte og organiserte religioner som kristendom.

Hvis vi følger diskursen om miljøbevegelsen og inspirasjon hentet fra åndelige tradisjoner blant indigene folkegrupper videre, kan vi si at den norske filosofen Arne Næss bidro sterkt med sine tanker om dypøkologi. I 1973 ga Næss ut artikkelen «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement» og argumenterte, med inspirasjon fra Carson, for at mennesker bør utvikle en filosofi basert på sammenvevingen av alle vesener (dypøkologi) i stedet for et syn der miljøet bare er viktig for menneskehetens overlevelse (Næss 1973; Cooper

2001). Næss' tanker inspirerte flere spirituelle tenkere utenfor akademien. Han var i sin tur inspirert av blant andre Aldous Huxleys tanker og naturmystisisme (von Stuckrad 2002, 782 f.; Taylor 2001, 180–182). Videre utviklet forfatteren James Lovelock den såkalte Gaia-hypotesen ved slutten av 1970-tallet. Dette var et viktig bidrag til både miljøbevegelsen og nyspiritualitet, spesielt utgivelsen av hans populære bok *Gaia, a New Look at Life on Earth* i 1979. Han påpekte blant annet at «such groups as the Eskimos and the Bushmen appear to lead well-adapted lives, suited to their extreme and unusual environments», og satte vestlig kultur opp mot «the wisdom of any natural tribal group, where relationships with the rest of the animate and inanimate world are still given due place» (Lovelock 1979, 126). Et av Lovelocks hovedpoeng var at for å leve i harmoni på jorden må vi akseptere at planeten er et levende vesen: «The Gaia hypothesis implies that the stable state of our planet includes man as a part of, or partner in, a very democratic entity» (Lovelock 1979, 137; Allaby 2001; von Stuckrad 2002, 782). I Hultkrantz' hjemland Sverige, derimot, ble allmennheten ganske tidlig oppmerksom på miljøspørsmål da forskeren Hans Palmstierna og hans kolleger tok opp spørsmål om jordklodens kapasitet og miljøets tilstand i den offentlige debatten mot slutten av 1960-tallet (Heidenblad 2021, 15–20).

Ideer om holisme, samspill mellom alle vesener og jorden som et levende vesen var sentrale trekk i populær sakprosa på 1960- og 1970-tallene, og denne sammenkoblingen mellom miljøbevegelsen og interesse i nyspiritualitet, samt åndelige tradisjoner blant indigene folkegrupper, var viktig i disse tiårene. Denne sammenkoblingen kan anses som en viktig diskursknute og en kontaktflate mellom økologi og nyspiritualitet. Interessen for miljøspørsmål var stigende, og teorier og modeller som Hultkrantz' religionsøkologi fikk derfor troverdighet både innenfor og utenfor akademien. Hultkrantz' religionsøkologiske modell må derfor sees i sammenheng med de utviklingene og diskursene som ble oppsummert i korte trekk. Men det var ikke bare nyspiritualitet som et større fenomen som fikk vind i seglene i disse tiårene. Sjamanisme ble fremstilt som en naturnær tilnærming og åndelig tradisjon der vesten kunne hente fra, og det var akkurat dette flere da gjorde.

Moderne vestlig sjamanisme

Som følge av at sjamanisme fikk større synlighet på 1960- og 1970-tallet, begynte folk i USA og Europa å fatte interesse for sjamanisme som et åndelig uttrykk eller livsstil. Dette førte også til det som kan kalles «moderne vestlig sjamanisme» (von Stuckrad 2002) i løpet av disse to tiårene. Vestlig interesse for psykoaktive planter var til stede allerede før 1960-tallet, spesielt etter forfatteren Aldous Huxleys beskrivelser av sine erfaringer med den psykotropiske kaktusen peyote i hans kjente bok *The Doors of Perception* først utgitt i 1954. Disse strømningene bidro til å gjøre sjamanisme mer synlig blant amerikansk intelligentsia (Huxley 2004; Boekhoven 2011, 191).

En av de mest kjente og innflytelsesrike personene i Californias psykedeliske motkultur, ved siden av Huxley, var antropologen Carlos Castañeda. Hans berømte, eller beryktede, bok *The Teachings of Don Juan* kom ut i 1968 og ble en bestselger. Konteksten sent på 1960-tallet i California kunne neppe ha vært mer gunstig for en autobiografisk studie der Castañeda, i likhet med Huxley, som han beundret, eksperimenterte med psykoaktive planter og skrev om sine egne opplevelser (Castañeda 1968; Svanberg 2003, 76–97; Znamenski 2007, 192–197). Huxley og Castañeda ble inspirasjonskilder for flere «diktersjamaner» i beat- og hippiegenerasjonene, blant dem den selverklærte sjamanen og studiekameraten til Castañeda Jim Morrison og hans Huxley-inspirerte band «The Doors» (Svanberg 2003, 83; Boekhoven 2011, 191–201). Psykedelisk motkultur og interesse i sjamanisme ser altså ut til å henge tett sammen, og forfattere som Huxley og Castañeda samt musikere som Morrison hentet inspirasjon fra indigene folkegrupper i sitt livssyn og sin kunst.

Eliades bok om sjamanisme fikk betydelig påvirkning på motkulturen. Antropologen Alice Beck Kehoe beskriver motkulturens møte med sjamanisme på 1960- og 1970-tallet og hevder at Eliades tanker passet godt inn i etterkrigstidens marked og ble en hjørnestein for New Age-bevegelsen. Kehoe skriver om primitivisme som en inspirasjonskilde for hippie-generasjonen, og spør: «Semi-naked people, people with long hair, drumming. Primitive people, or *the Woodstock genera-*

tion?» (Kehoe 2000, 38. Kursiv i originalen). Det virker som om hennes beskrivelse treffer ganske godt: Eliades arkaistiske tilnærming til ekstatiske sjamanisme var sannsynligvis en av hovedkildene til inspirasjon for «ny-gamle» åndelige tradisjoner. Von Stuckrad er på samme linje: «It was in the 1960s that the shamanic discourse in North America made a decisive step in a new direction when the so-called New Age movement discovered shamanism and made it a major reference tool for its worldview» (2002, 774). Han ser også på Eliade som en svært viktig person i approprieringen av sjamanisme i populærkulturen etter krigen (von Stuckrad 2002, 773). Derfor kan Eliades innflytelse på psykedelisk kultur sies å forme et diskursfelt, der sjamanisme ble en del av et felles vokabular for studenter, kunstnere og forfattere.

Videre på 1970-tallet fikk sjamanisme styrket sin posisjon som en åndelig tradisjon man kunne følge og praktisere. Harner ble en innflytelsesrik figur innenfor moderne vestlig sjamanisme. Etter å ha etablert en karriere i antropologi begynte han å beskrive opplevelser induisert av hallusinogene planter som en del av sin etnografi. Harner var tydelig inspirert av Castañeda, men han skriver at han hadde brukt hallusinogene stoffer som en del av sitt feltarbeid allerede i 1961 (Harner 1973, 16 f.). I 1973 redigerte han boken *Hallucinogens and Shamanism*, der han og andre forskere knytter hallusinogener til praksiser som ble sett på som sjamanistiske (Harner 1973). Mot slutten av 1970-tallet utviklet han en sjamanistisk praksis som baserte seg på både antropologisk forskning og personlige erfaringer. Harner etablerte et senter for sjamanistiske studier i 1979 og publiserte boken *Way of the Shaman*, en slags selvhjelpsbok for aspirerende sjamaner, i 1980 (Svanberg 2003, 97–103; Kehoe 2000, 81–87). Disse eksemplene på kunstnerisk og akademisk innblanding med personlig åndelig praksis viser at moderne vestlige sjamanisme var et voksende fenomen i 1960- og 1970-tallets motkultur og former et tydelig diskursfelt. I det følgende skal jeg se nærmere på noen viktige trekk i datidens samfunn som førte til at dette diskursfeltet ble til, og sette det i sammenheng med miljøbevegelsen.

Den finske religionsforskeren Jan Svanberg (2003, 25) har skrevet om moderne vestlig sjamanisme og dens forhold til utviklinger i antro-

pologisk forskning. Han kalte fenomenet «sjamantropologi», som han igjen knyttet til motkulturen i Nord-Amerika på 1960- og 1970-tallet. Endringer i det nordamerikanske samfunnet skapte et mottakelig publikum for sjamanisme som en åndelig vei eller livssyn. Han argumenterer også for at det var akademisk sjamanismeforskning som overførte praksiser og ideer fra forskernes verden til praktisk moderne vestlig sjamanisme. Ifølge Svanberg var det nettopp på 1960- og 1970-tallet at antropologien møtte store problemer med representasjon og refleksivitet, og særlig kulturel relativismen var en viktig faktor. Kort sagt ble antropologene mer oppmerksomme på sine egne premisser og virkelighetsforståelser, et fenomen som delvis førte til mer eksperimentelle og autoetnografiske metoder. Castañedas og Harners arbeid var eksempler på nettopp dette (Svanberg 2003, 25–30). Svanberg argumenterer for (og følger her Frank Whaling) at bevissthet om økologiske kriser var en av bakgrunnsfaktorene for den nye tilnærmingen til religion i post-moderne antropologi fra 1960- og 1970-tallet, og at miljøbevissthet var en viktig faktor i blandingen av praksis og akademisk kunnskap som preget dem som han kaller sjamantropologer (Svanberg 2003, 107).

Både Svanberg og von Stuckrad peker på naturen som det aller viktigste konseptet i moderne vestlig sjamanisme (von Stuckrad 2002, 777). Svanberg skriver om sjamantropologenes forhold til natur slik:

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 kritiseras. I stället vill shamantropologerna återuppliva och beskriva ett ideal, ett paradys där människan levit i samklang med naturen. I och med att dessa «naturfolk» enligt shamantropologerna 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 (Svanberg 2003, 225).

Konseptet om indigene folkegrupper som «naturfolk» og lengsel etter førmoderne tilstand der menneskene ikke var løsrevet fra naturen, som Svanberg beskriver, minner veldig om trekk som jeg påpekte tidligere, fra skriftene til miljøbevegelsens viktige tenkere. I det følgende skal jeg prøve å samle trekkene for å identifisere en diskursknute som binder disse sammen.

I hovedtrekk kan man si at 1960- og 1970-tallets motkultur inspirerte til bruken av psykotropiske stoffer, miljøbevissthet og inntrykk fra ikke-vestlige religiøse tradisjoner, særlig tradisjoner blant indigene folkegrupper i både Sibir og Amerika som ble kalt sjamanistiske. Som Svanberg (2003, 24) skriver: «Det ekologiska tänkandet som man tillskriver de schamanska kulturerna får i det här sammanhanget en särställning och fungerar som ett ideal värt att återuppliva». Ifølge Svanberg (2003, 169) preges moderne vestlig sjamanisme av en følelse av nostalgi som baserer seg på myten om «den edle ville», særlig i amerikansk sammenheng om kontinentets indigene folkegrupper. Representasjonen av urfolkskultur som en motpol til kolonialistisk og miljøfiendtlig vestlig kultur preget av nostalgi kan spores tilbake til Eliades religionshistoriske tilnærming.

Moderne vestlig sjamanisme og miljøbevegelsen sammenfaller og er omtrent like gamle, skriver Svanberg, da begge hadde sitt utspring i 1960- og 1970-tallets samfunn og særlig amerikansk motkultur. Både i Castañedas og i Harners bøker finner man en tankegang om mennesket som en sammenvevd del av naturen (Svanberg 2003, 215–220). Denne nostalgiske tankegangen, ideen om å rense kulturer fra destruerende vestlig innflytelse, kaller han primitivisme – noe som også har preget tidlig kulturanthropologi (Svanberg 2003, 225 f.). Denne tankegangen kan man også finne blant flere av miljøbevegelsens sentrale tenkere.

Kehoe stiller seg på samme linje som Svanberg når hun skriver om hvordan etterkrigsgenerasjonen forlot raseteoretiske og kulturevolusjonistiske tankeganger, men fortsatt søkte etter visdom blant såkalte *Naturvölker*: «The primitivist kernel remained within self-described alienated unauthentic urban dwellers yearning for Nature's green glens and dusky half-naked childlike people» (Kehoe 2000, 97). Dette ser hun

som tett forbundet med Hultkrantz' religionsøkologiske tilnærming. Men hva er primitivisme i denne sammenheng, og hvordan henger dette sammen med Hultkrantz' tilnærming? Dette skal jeg nå prøve å svare på.

PRIMITIVISME SOM EN DISKURSKNUTE?

Ved å følge von Stuckrads (2013, 15) historiske diskursanalyse og gi en oversikt over diskursfelter som dekker miljøbevegelsen og moderne vestlig sjamanisme i 1960- og 1970-tallet, har jeg prøvd å belyse hvordan diskurser har utviklet seg i den sosiopolitiske og historiske settingen der Hultkrantz' religionsøkologiske modell ble til. Det er da på sin plass å sette disse diskursfeltene i en større sammenheng i historisk diskursanalyse og spørre: I hvilken grad kan Hultkrantz' religionsøkologisk modell plasseres innenfor rammene av primitivisme?

Begrepet primitivisme dukker opp jevnlig i analyser av sjamanismeforskning, miljøbevegelse og moderne vestlig sjamanisme. Som Kehoe skriver: «Hultkrantz and Eliade share the European primitivist presumption that the so-called 'tribal peoples' preserve an Edenic primal religion immeasurably older than any literate religion» (Kehoe 1996, 386). Dermed bør man undersøke om man kan finne denne tankegangen i Hultkrantz' religionsøkologiske tilnærming.

Et godt eksempel på sammenhengen mellom primitivisme og religionsøkologi finner vi i Hultkrantz' metodebok om sammenlignende religionsforskning fra år 1973. Der skriver han blant annet følgende: «Som nämnts gäller regeln att ju primitivare en kultur är i tekniskt avseende, desto mer bestämmas den av influenser från naturmiljön – och, kan vi tillägga, desto tacksammare är den religionsekologiska analysen» (Hultkrantz 1973a, 142 fotnote 14). Videre konstaterer han at «ju 'primitivare' en kultur är, desto lättare är det att fixera den ekologiska anpassningen. Omvänt är det ekologiska mönstret mycket svårt att finna inom en tekniskt fullgången kultur som den moderna västerländska» (Hultkrantz 1973a, 148). Det er dermed en tydelig kobling mellom primitivisme og en forestilt kontrast mellom «naturfolk» og «kulturfolk» som en grunnleggende tankegang i den religionsøkologiske teorien.

Det er også uten tvil en miljøbevisst tone i Hultkrantz' forskning, som igjen er tilknyttet tankegangen. Han skriver for eksempel:

Ecology is today a theme of paramount importance not only in contemporary science, but also in the practical outlook on life, in planning for the future and in the struggle for the conservation of natural resources, a meaningful milieu for mankind, and, indeed, the survival of man. It seems to be part of the environmental re-awakening that man's religions should also be fitted into this total scheme (Hultkrantz 1979, 222).

I tillegg til argumentasjonen for religionsøkologi som en meningsfull tilnærming kan man her finne spor av en miljøbevisst tankegang i Hultkrantz' personlige liv. Dette kan sees i sammenheng med hans akademiske rolle. Heidenblads (2021) analyse av en spesielt sterk og populær miljøbevegelse drevet av akademikere på 1960- og 1970-tallet i Sverige sammenfaller godt med Hultkrantz' interesse. I en introduksjon til Hultkrantz' bok fra 1981, *Belief and Worship in Native North America*, skrev redaktøren Christopher Vecsey (1981, x) om hvordan «the romantic image of Indians as lovers of nature, as people at harmony with their world, has persisted through his [Hultkrantz'] works». Vecseys uttalelse ser ut til å knytte Hultkrantz' akademiske interesse, miljøbevegelse og primitivisme sammen, men i hvilken grad er dette synlig i Hultkrantz' egne uttrykk?

Artikkelen «Feelings for Nature among North American Indians» eksemplifiserer Hultkrantz' tilnærming godt (1981). Basert på forskningslitteratur fra hele Nord-Amerika, med referanser til Moder Jord som en panamerikansk gudinne, prøver han i artikkelen å belyse et nyansert bilde av amerikanske indigene folkegruppene's åndelighet knyttet til naturen. Samtidig sammenligner Hultkrantz implisitt sine egne vestlige tradisjoner med de amerikanske indigene folkegruppene sine på en måte som romaniserer de sistnevnte. Hele artikkelen kan leses som en lengsel etter eller nostalgi for en religiøs «ren» edensk tilstand av nordamerikanske jeger-samfunn, som etterpå ble tilsmusset av agrikultur, kristendommen og europeisk innflytelse (Hultkrantz 1981; Znamenski 2007, 227).

For å eksemplifisere dette kan man løfte frem to sitater. I det første, som stammer fra nettopp den omtalte artikkelen, skriver Hultkrantz følgende: «This process of secularization which started in the wake of white colonization has continued until this day. Where the old beliefs are gone, red man's particular relationship to nature is there no more» (1981, 134). Det andre sitatet som er verdt å løfte frem her, er fra en diskusjon om en gudinne som Hultkrantz kaller «Peyote Woman», en av de mange formene for dyrkelse av moder jord som han finner i Nord-Amerika. Det viser også en viss tilknytning mellom Hultkrantz og sjamanthropologi: «Those who take peyote during a peyote ritual may hear her sing, as I did once when I attended a peyote ceremony. Certainly Indian goddesses also appear to white people» (Hultkrantz 1983, 215). Denne tilknytningen til psykotropiske stoffer, autoetnografisk feltarbeid og indigene folkegrupperes religioner ser ut til å veve sammen hovedargumentet i artikkelen, som omhandler motkulturens og miljøbevegelsens påvirkning på Hultkrantz' akademisk arbeid.

Man kan finne flere paralleller mellom sjamanismeforskning og ideen om moder jord, som religionsforskeren Sam Gill diskuterer i sin velkjente bok *Mother Earth* fra 1987. Gill tar opp både Eliade og Hultkrantz som viktige aktører i spredningen av diskursen om moder jord som en sentral gudinne i amerikanske urfolks religiøse tradisjoner (Gill 1987, 115–128). Gill tar også opp Eliades tekst fra 1957, der Eliade bruker en sammenlignende religionsfenomenologisk tilnærming og identifiserer moder jord som en tverrkulturell, arkaisk jordgudinne, en «cosmo-biologisk erfaring», som stemmer overens med «primitive» kulturer når de møter omgivelsene – en gudinne som har eksistert siden paleolittiske tider blant jegersamfunnene i både Amerika og i Eurasia (Gill 1987, 115–118). Det ser ut til at interessen for moder jord og sjamanisme delvis tilhører samme fenomen – en selvforsterkende sirkulær prosess mellom forskere, miljøbevegelsen og interesse for førkristne og åndelige tradisjoner blant folkene som ble kategorisert som «indigene» (eller «primitive») i Eurasia og Amerika. Fremveksten av denne interessen ble i sin tur drevet av motkultur og nye åndelige bevegelser samt sammenlignende religionsfenomenologi, som alle fikk et oppsving på 1960- og 1970-tallet.

KONKLUSJONER

En gjennomgang av tekster fra 1960- og 1970-tallet og historisk diskursanalyse viser hvordan Eliade, Hultkrantz og deres tilhengere bidro til å skape en lengsel etter og nostalgi rettet mot en mytisk gullalder der mennesket levde i harmoni med naturen, og der religion var en del av denne harmonien. Sjamanisme ble et begrep som satte ord på denne lengselen og nostalgien på 1960- og 1970-tallet. De var dog ikke de eneste som hentet fra denne tankegangen; både miljøbevegelsen og sjamanantropologer hadde lignende ideer om ikke-vestlige samfunn. Jungianske arketyper, psykotropiske planter og sopp samt eksotiske religioner fra «de andre», som var fjernt i tid og/eller rom fra det vest-europeiske mennesket i andre halvdel av 1900-tallet, sto sentralt i denne videre tankegangen, som kan karakteriseres som primitivistisk.

Primitivisme, preget av nostalgi, miljøbevissthet og forskningshistoriske faktorer, kan identifiseres som en diskursknute som binder sammen de fire diskursfeltene som introduseres i artikkelen – tverrkulturelle økologiske typologier, sjamanismeforskning, miljøbevegelse og moderne vestlig sjamanisme. Hultkrantz' religionsøkologiske modell kan plasseres i denne diskursknuten. Modellen var preget av tidsånden og en viss nostalgisk tilnærming til menneskets forhold til naturomgivelsene. Dermed kan svaret på forskningsspørsmålet i starten av artikkelen lyde slik: En primitivistisk tankegang sammen med viktige endringer i det vestlige samfunnet og dets tilnærming til naturen hadde en betydelig påvirkning i sjamanismeforskning på 1960- og 1970-tallene.

Men primitivisme er et mye eldre fenomen, og artikkelens funn må ses i en større sammenheng. Kocku von Stuckrad (2002, 784–792) følger imidlertid dette sporet om vestlig tilnærming til naturen enda videre til 1800-tallets romantisme og identifiserer det han kaller «intellektuell panteisme» blant 1800-tallets europeiske tenkere som et viktig diskursfelt som har bidratt til fremveksten av den moderne vestlige sjamanisme. Han skriver:

there can be no doubt that contemporary western shamanism's attitude toward nature owes its characteristics to a long-standing tradition in Eu-

ropean and American culture [...] Rather than being a degenerated hybrid of indigenous cultures or an arbitrary bricolage of subjective spiritualities, modern western shamanism belongs to a movement against the mechanization and disenchantment of nature, cosmos, and the human self (von Stuckrad 2002, 791).

Derfor kan denne diskursknuten sees i en større idéhistorisk sammenheng og er i sin tur basert på eldre ideer – særlig den romantiske ideen om *Naturvölker* samt opplysningstidens divisjon mellom kultur og natur (von Stuckrad 2002).

Samtidig var 1960- og 1970-tallet et vendepunkt. Hultkrantz' tydelige interesse for miljøspørsmål og miljøbevegelsens innflytelse på hans teoribygging om sirkumpolar sjamanisme kan sees i sammenheng med både eldre europeiske filosofiske og vitenskapelige tradisjoner og samtidens amerikanske motkultur. Også den kalde krigen og voksende interesse for amerikanske indigene folkegrupper, i tillegg til kulturrelativismens fremkomst i antropologi på 1960- og 1970-tallet, må sees i forbindelse med at sjamanisme og miljø fikk mer oppmerksomhet.

Det å kalle Hultkrantz' tilnærming primitivistisk – slik Kehoe gjør – kan være en enkel forklaring, men tilnærmingen bør sees i et større historisk bilde. Hultkrantz som miljøinteressert feltarbeider må derfor skilles fra den nostalgiske lenestolantropologen Eliade, selv om de har mye til felles – deriblant en høyst komparativ tilnærming og særinteresse for sjamanisme som et «arkaisk» religiøst fenomen. I tillegg må Hultkrantz' tilnærming også separeres fra de praktiserende sjamanantropologene Castañeda og Harner.

Mens disse betraktningene ikke forklarer alt om sjamanismebegrepet, og flere tidligere forskere har diskutert både primitivismen som bakgrunn for sjamanismeforskning og miljøbevegelsens tilknytning til moderne vestlig sjamanisme, presenterer denne artikkelen en ny innfallsvinkel til sjamanismeforskningens og miljøbevegelsens kontaktflater. Hultkrantz' religionsøkologiske tilnærming til sjamanisme er et eksempel på tidsånden på 1960- og 1970-tallet, og den fortsetter å ha innflytelse på dagens forskning på sjamanisme. Fortsatt i dag anses ofte

urfolk, spesielt i jegersamfunnene, for å ha bevart en slags opprinnelig, naturlig fase i menneskets utviklingshistorie, og sjamanismebegrepet ser ut til å henge sammen med dette. Igjen har tankegangen sitt opphav delvis i primitivismen. Forhåpentligvis hjelper analysen å identifisere disse bakgrunnsfaktorene og øke bevisstheten om hvor teoriladede begreper som sjamanisme – som oftest blir tatt for gitt – stammer fra, og hvordan de utvikler seg sammen med samfunnet som produserer dem.

LITTERATUR

- Allaby, Michael. 2001. «James Lovelock.» I *Fifty Key Thinkers on the Environment*, redigert av Joy A. Palmer, 221–228. London: Taylor & Francis Group.
- Boekhoven, Jeroen W. 2011. *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*. Groningen: Barkhuis.
- Buckley, Thomas. 1989. «Kroeber's Theory of Culture Areas and the Ethnology of Northwestern California.» *Anthropological Quarterly* 62 (1), 15–26.
- Burhenn, Herbert. 1997. Ecological Approaches to the Study of Religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 9 (2), 111–126.
- Byhan, Arthur. 1909. *Die Polarvölker*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Bäckman, Louise & Åke Hultkrantz. 1978. *Studies in Lapp Shamanism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Carson, Rachel. 2002. *Silent Spring. 40th Anniversary ed.* Boston: Houghton Mifflin Company.
- Castañeda, Carlos. 1968. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley: California University Press.
- Christiansen, Reidar Th. 1950. «Norwegian Research on the Language and Folklore of the Lapps.» *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 80, 79–95.
- Collinder, Björn. 1926. «Ett nytt uppslag i den fornnordiska religionsforskningen.» *Nordisk Tidskrift För Vetenskap, Konst Och Industri* 2, 220–230.
- Cooper, David E. 2001. «Arne Næss.» I *Fifty Key Thinkers on the En-*

- vironment*, redigert av Joy A. Palmer, 211–216. London: Taylor & Francis Group.
- Corcoran, Peter Blaze. 2001. «Rachel Carson.» I *Fifty Key Thinkers on the Environment*, redigert av Joy A. Palmer, 194–200. London: Taylor & Francis Group.
- Eliade, Mircea. 2004 [1951]. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Andre utgave. Oversatt av Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Engels, Jens Ivo. 2010. «Modern Environmentalism.» I *The Turning Points of Environmental History*, redigert av Frank Uekötter, 119–131. Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press,
- Gill, Sam D. 1987. *Mother Earth: An American Story*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gjessing, Gutorm. 1944. *Circumpolar Stone Age*. Copenhagen: Munksgaard.
- Hallowell, Irving. 1926. «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere.» *American Anthropologist. New series* 28 (1), 1–175.
- Harner, Michael J. 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. New York: Oxford University Press.
- Harner, M. 1977. «The Ecological Basis for Aztec Sacrifice.» *American Ethnologist* 4 (1), 117–135.
- Heidenblad, David Larsson. 2021. *The Environmental Turn in Post-war Sweden: A New History of Knowledge*. Lund: Lund University Press.
- Hultkrantz, Geraldine. 2006. «Åke Hultkrantz.» *Shaman* 14 (1–2), 5–7.
- Hultkrantz, Åke. 1954. «The Indians and the Wonders of Yellowstone: A Study of the Interrelations of Religion, Nature and Culture.» *Ethnos* 19 (1–4), 34–68.
- Hultkrantz, Åke. 1955. «Swedish Research on the Religion and Folklore of the Lapps.» *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 85, 81–99.
- Hultkrantz, Åke. 1965. «Type of religion in the arctic hunting cultures. A religio-ecological approach.» I *Hunting and Fishing*, redigert av

- Harald Hvarfner, 265–318. Luleå: Norrbottens Museum.
- Hultkrantz, Åke. 1966. «An Ecological Approach to Religion.» *Ethnos* 31 (1–4), 131–150.
- Hultkrantz, Åke. 1967. «Spirit Lodge, a Northern American Shamanistic Séance.» I *Studies in Shamanism*, redigerat av Carl-Martin Edsman, 32–68. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Hultkrantz, Åke. 1973a. *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*. Stockholm: Esselte Studium.
- Hultkrantz, Åke. 1973b. «A Definition of Shamanism.» *Temenos* 9, 25–37.
- Hultkrantz, Åke. 1979. «Ecology of Religion: Its Scope and Methodology.» I *Science of Religion: Studies in Methodology*, redigerat av Lauri Honko, 221–236. The Hague: Mouton Publishers.
- Hultkrantz, Åke. 1981. «Feelings for Nature among North American Indians.» I *Belief and Worship in Native North America*, redigerat av Christopher Vecsey, 117–134. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Hultkrantz, Åke. 1983. «The Religion of the Goddess in North America.» I *The Book of the Goddess: An Introduction to Her Religion*, redigerat av Carl Olson, 202–216. New York: Crossroad.
- Hume, David. (1757) 2000. *The Natural History of Religion*. South Bend, IN: Infomotions, Inc.
- Hume, David, John Valdimir Price & A. Wayne Colver. 1976. *The Natural History of Religion. Clarendon Edition of the Works of David Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Huxley, Aldous, J.G. Ballard & David Bradshaw. 2004. *The Doors of Perception; and Heaven and Hell*. London: Vintage.
- Kaikkonen, Konsta. 2020. *Contextualising Descriptions of Noaidevuohta*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Karsten, Rafael. 1952. *Samefolkets religion*. Helsingfors: Söderström & Co.
- Kehoe, Alice Beck. 1996. «Eliade and Hultkrantz: The European Primitivism Tradition.» *American Indian Quarterly* 20 (3/4), 377–392.
- Kehoe, Alice Beck. 2000. *Shamans and Religion: An Anthropological*

- Exploration in Critical Thinking*. Long Grove, Ill: Waveland Press.
- Lovelock, James. 1979. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- Mononen, Markus. 2020. «Uskonnon luonnolliset rajat – katsaus uskontoekologiaan.» *Uskonnotutkija* 9 (1), 1–21.
- Nelson, Michael P. 2001. «Lynn White jr.» I *Fifty Key Thinkers on the Environment*, redigert av Joy A. Palmer, 200–205. London: Taylor & Francis Group.
- Næss, Arne. 1973. «The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement.» *Inquiry* 16, 95–100.
- Ohlmarks, Åke. 1939. *Studium Zum Problem Des Schamanismus*. Lund: Gleerup.
- Pentikäinen, Juha & Risto Pulkkinen. 2018. *Saamelaisten mytologia*. Helsinki: SKS.
- Preus, J. Samuel. 1996. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. Texts and Translations Series 16. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Pulkkinen, Risto. 2014. *Suomalainen kansanusko*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rappaport, Roy A. 1967. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Siikala, Anna-Leena. 1992. *Suomalainen šamanismi*. Helsinki: SKS.
- Sjöblom, Tom. 2002. «‘Only a Hobo’: Heuristic Terms in Historical Ethnography.» I *Styles and Positions: Ethnographic Perspectives in Comparative Religion*, redigert av Tuula Sakaranaho mfl., 126–155. Helsinki: University of Helsinki.
- Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Stuckrad, Kocku von. 2002. «Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought.» *Journal of the American Academy of Religion* 70 (4): 771–799.
- Stuckrad, Kocku von. 2003. «Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action.» *Method & Theory in the Study of Religion* 15 (3), 255–271.

- Stuckrad, Kocku von. 2013. «Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.» *Method & Theory in the Study of Religion* 25 (1), 5–25.
- Svanberg, Jan. 2003. *Schamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik*. Åbo: Åbo Akademis Forlag.
- Taylor, Bron. 2001. «Earth and Nature-Based Spirituality (Part I): From Deep Ecology to Radical Environmentalism.» *Religion* 31 (2), 175–193.
- Vecsey, Christopher. 1981. «Introduction.» I *Åke Hultkrantz: Belief and Worship in Native North America*, redigert av Christopher Vecsey, ix–xviii. Syracuse, NY: Syracuse University Press
- White, Lynn. 1967. «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.» *Science* 155 (3767), 1203–1207.
- Znamenski, Andrei A. 2007. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

ENGLISH ABSTRACT

This article analyses parallel and interwoven discourses as background factors for the religio-ecological approach to shamanism developed by the Swedish historian of religions Åke Hultkrantz. Historical discourse analysis and the related analytical concepts “fields of discourse” and “discursive knots” from the scholar of religions Kocku von Stuckrad are used as a general framework to identify different research-historical developments and points of contact. By analysing literature and conclusions from earlier research, the article paints a picture of significant changes in studies of shamanism in the 1960s and 1970s and relates them to societal changes in the Western world during the post-war years. One of the main arguments is that the environmental movement’s heightened recognition during these years influenced how shamanism was both researched and practiced in the West. A question about primitivism as a shared discursive knot ties these discourses together and exemplifies how shamanism is seen as a part of non-Western or pre-Christian hunting societies even today. Hultkrantz’s theoretical ap-

proach is highlighted as an example of comparative phenomenology of religion that dominated post-war research on religion, especially promoted by the historian of religions Mircea Eliade and visible in his book *Shamanism*.

Keywords: Shamanism, Ecology of Religions, Environmentalism, Åke Hultkrantz, Primitivism, Fields of Discourse, Discursive Knots



Hva kan man lære og avlære om sjamanisme fra *sjaman-derevo*?

AV LIUDMILA NIKANOROVA¹

OPEN UNIVERSITY, UK

Etnografisk feltarbeidserfaring fra Sakha Sire, i dag kjent som Republikken Sakha (Jakutija) i Russland, har vært høyt verdsatt innenfor sjamanismeforskningen på grunn av etablerte forestillinger om at ekte sjamaner og sjamanisme kommer fra Sibir. Denne artikkelen utfordrer sjamanismesentriske tilnærminger brukt i forskningen på sakha-praksiser og relasjoner ved å fokusere på artikulasjoner av *sjaman-derevo* (russisk: «sjaman-tre»). Med utgangspunkt i artikulasjonsteori i Stuart Hall (2019) og James Clifford (2013) sin tradisjon, forsøker artikkelen å vise hva man kan lære og avlære seg om sjamanisme fra en studie av *sjaman-derevo*.

INNLEDNING

Sakha Sire (sakha: «sakha-landet»), i dag kjent som Republikken Sakha (Jakutija) i Russland, er blant favorittstedene til forskere på jakt etter sjamaner og sjamanisme. Sakha praksiser og -gjenstander har blitt brukt som empiriske data av etnografer og antropologer for å materialisere sjamanisme i over hundre år. Slik praksis har røtter i en forestilling om Sakha Sire som en del av Sibir, og Sibir som sjamaners og sjamanismens opprinnelsested. Begrepet Sibir har blitt brukt til å markere landområdene kolonisert av det russiske tsardømmet siden 1500-tallet.

Det var evenki-ordet *šaman* som først ble forvandlet til det analytiske begrepet sjaman av europeiske reisende og etnografer, og som senere utviklet seg til kategorien sjamanisme (Znamenski 2007, Ryd-

¹ Finansiering: Forskningsrådet, prosjektnummer 303429, The Governmentality of Indigenous Religions

ving 2011, Sundström 2012). Sjamanisme ble først løftet frem utelukkende for å beskrive praksiser av indigene folkegrupper i Sibir, på russisk *inorodtsy* (russisk: «av en annen art»), blant annet for å markere deres antatt etniske og sivilisasjonsmessige annerledeshet (Nikanorova 2023).

Sjamanisme fant veien til Sakha Sire da etnografer i politisk eksil begynte å oversette sakha *ojuun* til «sjamaner» på 1800-tallet. Tekstene til Khudjakov (1890), Sieroszewski (1896), Trosjtsjanski (1902) og Jochelson (1906) er fremtredende eksempler på koloniale etnografier som bidro til eksotifiseringen av sakhafolket og oversettelsen av *ojuun* til sjaman.

Begrepet religion var hovedsakelig forbeholdt den russisk-ortodokse kristendommen og andre kristne, jødiske og islamske praksiser, og var ikke i utgangspunktet brukt til å beskrive sakha-praksiser, som var omtalt som *verovanija* (russisk: «tro») (Sieroszewski 1896), eller *tsjernaja vera* (russisk: «svart tro») (Trosjtsjanski 1902). Selv om sakha-praksiser ikke ble sett på som en «ordentlig» religion, var de beskrevet ved hjelp av kristensentrisk antagonistisk terminologi (for eksempel med ord som «demonisk» og «satanisk») og kategorisert som sjamanisme (Sieroszewski 1896, Trosjtsjanski 1902). Spørsmålet om hvorvidt sjamanisme skulle betraktes som en religion eller ikke førte til betydelige konsekvenser for de som var identifisert som «sjamaner» etter etableringen av Sovjetunionen og det kommunistiske regimets kamp mot religion (Sundström 2018).

Kategoriseringen av sjamanisme som religion og sakha-praksiser som sjamanistiske har bidratt til at *ojuun* ble utsatt for anti-religiøse kampanjer (Vasiljeva 2000, Znamenski 2003), særlig etter at sovjetisk lovgivning la sjamaner til listen over religiøse kulters tjenere (russisk: *sluzjiteli kulta*) (Sundström 2018, 18). I 1924 utviklet sovjetiske myndigheter i Sakha Sire tiltak for å bekjempe sjamanisme med formålet om å «frigjøre sakhafolket fra århundrer med analfabetisme og mørke» og «avsløre sjaman-sjarlataner» (Iljakhov 1997, 55). Dermed var kampen mot sjamanisme, klassifisert som primitiv magi, sammenvevd med sovjets moderniserings- og siviliseringsprosjekter rettet mot indigene folkegrupper som var ansett som «mest tilbakestående» av sovjetiske

myndigheter. Mens *ojuun*, prester og andre religiøse ledere ble fengslet og forsøkt utryddet av det sovjetiske regimet, begynte sjamanismens renessanse i Vesten på 1960- og 70-tallet. Den var i stor grad forårsaket av Mircea Eliade (2004 [1951]), Michael Harner (1990 [1980]) og Carlos Castañeda (1998 [1968]), som har bidratt til populariseringen av sjamanisme i Vesten og romantiseringen av sibirsk sjamanisme (se Znamenski 2007, Alberts 2015).

Sjamanisme som analytisk begrep har vært gjenstand for omfattende kritikk. Det ble beskrevet som *western imagination* (engelsk: «den vestlige forestilling») (Znamenski 2007), *l'illusion scientifique* (fransk: «den vitenskapelige illusjonen») (Rydving 2011), og *modern discourse* (engelsk: «moderne diskurs») (Alberts 2015). Allerede i 1935 erklærte den russiske antropologen Sergei Shirokogoroff (1936, 269) at sjamanisme var en europeisk oppfinnelse og et eksempel på et generisk begrep som var bygd på utilstrekkelig kunnskap, og derfor en fullstendig fiasko som analytisk begrep (se Rydving 2011, 6). Kritiske studier av sjamanisme (Znamenski 2007, Rydving 2011, Alberts 2015) forsøker å forstyrre feltet som stort sett er blitt dominert av sjamantropologene inspirert av Eliade, Castañeda og Harner (se Svanberg 2003). Imidlertid er bruken av sjamanisme som analytisk kategori nærmest utfordret i forskningen som angår praksiser i Sibir. Selv historiker Ronald Hutton (2001), som konkluderer sin bok med at Sibir, sibirske folkegrupper, sjamaner og sibirske sjamaner er «colonial Western imaginations», skriver:

There is no doubt that the best method of providing a better understanding of the functioning of shamans within native Siberian society would be to concentrate upon one of the peoples of the region, or even on one community within them. Such a study would combine a comprehensive survey of all relevant published and archival material with spoken history collected in interviews with living individuals (Hutton 2001, ix).

Etnografisk feltarbeidserfaring fra Sibir har blitt høyt verdsatt innenfor sjamanismeforskning på grunn av etablerte forestillinger om at ekte sjamaner og sjamanisme kommer fra Sibir. Selv om Hutton (2001, 154–

153) anerkjenner at sjamanisme er en kolonial forestilling, er han likevel overbevist om at det finnes sjamaner i Sibir og viser til Piers Vitebskys (1995) og Marjorie Balzers (1997) studier som eksempler. Både Vitebsky og Balzer har oppnådd status som ledende forskere innen sibirsk sjamanisme hovedsakelig på grunn av deres omfattende og langvarige etnografiske feltarbeid i det post-sovjetiske Sakha Sire og deres analytiske oversettelse av ulike aktører (blant annet sakha *ojuun*, *algyschyt* og *emchit*) i Sakha Sire til sjamaner.

Denne artikkelen er også basert på etnografisk feltarbeid i Sakha Sire. Selv om religionen til sakha-folket ofte har vært fremstilt og kategorisert som sjamanisme ifølge de mest anerkjente forskerne som skriver om religion i Sakha Sire (f. eks. Balzer 1996, 2016; Crate 2006; Vitebsky 2003; Yamada 1999), inkludert Eliade selv (2004 [1951]), stemte det ikke helt med min egen oppfatning av hvordan jeg som sakha-kvinne oppvokst i Jakutsk (hovedstaden til Republikken Sakha) og folk jeg kjenner hjemme snakker om sakha-praksiser, forståelser og relasjoner. Disse friksjonene mellom hvordan forskere utenfra kategoriserte sakha-praksiser og hvordan sakhaene selv beskriver sine egne praksiser ble enda tydeligere under feltarbeidet mitt i Sakha Sire i perioden mellom 2016–2021 (Nikanorova 2019, 2020, 2022). Samtidig har jeg gjennom mine møter i academia lagt merke til hvordan praksiser fra mitt eget samfunn, har blitt brukt til å underbygge koloniale eurosentriske forestillinger. Dette har motivert meg til å utforske nærmere hvordan akademisk kunnskapsproduksjon er preget av koloniale perspektiver, og hvordan sakha praksiser kontinuerlig blir plassert inn i evolusjonssentrerte teorier, inkludert sjamanisme (Nikanorova 2023).

I et forsøk på å identifisere eksplisitte eksempler der begrepene «sjaman» eller «sjamanisme» blir brukt i sakha-kontekst, utover vitenskapelige tekster, kom jeg over fenomenet *sjaman-derevo* (russisk: «sjaman-tre») i løpet av feltarbeidet. *Sjaman-derevo* er et av veldig få eksempler hvor jeg ble vitne til noe som ble beskrevet med bruk av ordet «sjaman» i Sakha Sire. I stedet for å anta *sjaman-derevo* som et eksempel på sjamanisme, som har vært det vanligste (historiografisk sett) analytiske grepet i forskning på sakha-praksiser, skal jeg se på dem

som artikulasjoner i Stuart Hall (2019) og James Clifford (2013) sin tradisjon:

An articulation is the form of the connection that can make a unity of two different elements, under certain conditions. It is a linkage which is not necessary, determined, absolute, and essential for all time (Hall 2019, 235).

Det vil si å se på elementer som settes sammen, eller artikuleres, til *sjaman-derevo* og å være oppmerksom på «harmonizing and conflicting, dominant and marginal, established and contested narratives» (Clifford 2013, 41, 60). Dermed er hovedmålet å undersøke hvilke elementer forankrer *sjaman-derevo* uten å behandle noen av dem som fastsatte og nødvendige, og også å fokusere på forholdene som bidrar til formasjonen av *sjaman-derevo*.

Sakha praksiser har vært forstyrret i løpet av flere århundrer grunnet blant annet kolonialisme, som fortsetter å skape forhold hvor visse begreper blir brukt og de andre unngått. Clifford (2013, 54) skriver at «articulation offers a nonreductive way to think about cultural transformation and the apparent coming and going of ‘traditional forms’». På samme måte vil jeg se på *sjaman-derevo* uten å redusere det til et eksempel på sjamanisme eller på *invented tradition*, men heller forsøke å ta på alvor sakha aktører og deres forhold til *sjaman-derevo*. Ved å se på *sjaman-derevo* som artikulasjoner av forskjellige elementer som settes sammen i visse øyeblikk og under visse betingelser, skal jeg rette fokuset mot disse spørsmålene: Hvilke narrativer finnes om *sjaman-derevo* i Sakha Sire i dag? Hvilke relasjoner blir skapt av og med *sjaman-derevo*? I hvilke sammenhenger dukker *sjaman-derevo* opp?

For å forsøke å svare på disse spørsmålene skal jeg beskrive møter jeg hadde med *sjaman-derevo* i løpet av feltarbeidet i Sakha Sire mellom 2016 og 2021. Beskrivelsene av disse møtene er både etnografiske og analytiske. Dermed er artikkelen hovedsakelig basert på etnografiske metoder som inkluderer observasjoner fra feltarbeidet og intervjuer med folk i Sakha Sire som bruker begrepet *sjaman-derevo*, samt med dem

som motstår det. Studien analyserer også ulikt tekstmateriale i avisartikler om *sjaman-derevo* og skiltene som er plassert ved trær som anses som *sjaman-derevo*. Basert på disse etnografiske møtene reflekterer jeg i denne artikkelen om hva man kan lære eller avlære seg om sjamanisme fra en studie om *sjaman-derevo*.

RELIGION I JAKUTIJA OG SJAMAN-DEREVO

Mitt første møte med et *sjaman-derevo* fant sted i løpet av en tur til nasjonalparken Lena-søylene i 2016. Lena-søylene er en av de mest ikoniske og populære attraksjonene i Sakha Sire, spesielt etter å ha blitt oppført i UNESCOs verdensarvliste i 2012, noe som økte en allerede da voksende turistpågang. De fleste turistene som besøker Lena-søylene er lokale sakhaer, russere og en sjelden gang utenlandske tilreisende. Sakha Sire er et av de mest avsidesliggende steder i verden og ikke den letteste plassen å nå. Vintrene er kalde og lange (Jakutsk er kjent som verdens kaldeste by), mens somrene er korte og preget av mye mygg og – i det siste – store skogbranner.

Bussturen jeg hadde bestilt het Religija v Jakutii (russisk: «religion i jakutija») og var arrangert av turistselskapet Territorija Sever (russisk: «territorium nord»). Den vanligste måten å reise til Lena-søylene er med et to-dagers cruise. For å gjennomføre reisen på en dag, kan man ta en busstur som starter tidlig på morgenen. Vi var en gruppe på ti personer, inkludert sjåføren, guiden og oss besøkende som var hovedsakelig fra Sakha Sire, bortsett fra to utenlandske studenter. De fleste besøkende på slike organiserte turer er lokale innbyggere, og ikke tilreisende fra andre steder. Det er flere årsaker til dette. For det første er det, som nevnt, ikke mange tilreisende turister i Sakha. For det andre foretrekker mange lokale innbyggere å reise med sjåfører som er vant til å kjøre til Lena-søylene, i stedet for å risikere å sette sin egen bil fast på dårlig vedlikeholdte veier.

Guiden Vjatsjeslav annonserte at det første stoppet ville være ved et *sjaman-derevo*: «Som dere vil se er det et dødt tre. Bare et dødt tre truffet av lynet kan bli et *sjaman-derevo*. Det forbinder tre verdener

gjennom sine røtter og grener» (Vjatsjeslav, alle oversettelser fra russisk og sakha er artikkelforfatterens). Vjatsjeslavs oppfatning av forbindelsen mellom lyn, trær og sjamaner, samt treet som et medium mellom ulike verdener, finnes både i etnografiske kilder fra Sakha (Sieroszewski 1896, Ksenofontov 1930) og i populær kunnskap om sjamanisme.

Dette *sjaman-derevo* lå nært grensen mellom Jakutsk og Khangalasskij *uluus* (sakha: «distrikt»). Treet var høyt, kraftig og det hadde ingen blader igjen etter å ha blitt truffet av lyn. De som krysser grensen som reisende pleier ofte å etterlate små gaver. Dette *sjaman-derevo*, for eksempel, hadde flere titalls fargerike bånd hengende på seg. I tillegg lå det også mynter, sigaretter, godteri og noen friterte sakha-pannekaker *alaadi* rundt treet (se figur 1).

Vjatsjeslav fortalte historier om trafikkulykker som ifølge ham var forårsaket av sjåførere som kjørte forbi *sjaman-derevo* uten å vise respekt



Figur 1. *Sjaman-derevo* fra Religion i Jakutija turen (Foto: Liudmila Nikanorova [2016]).

for dem. Det var beregnet at turen til Lena-søylene ville ta mellom ti og tolv timer – på distriktsveier som er kjent for å være dårlig vedlikeholdt. Litt skremt av advarslene fra fortellingene og de dårlige veiforholdene, la alle fra bussen igjen små gaver ved treet. Ingen av oss ønsket å bli holdt ansvarlig for eventuelle forsinkelser eller ubehagelige overraskelser underveis. Likevel kjørte bussen seg fast rett etter overgangen fra asfalt til gjørmevei. Det er ganske vanlig at biler setter seg fast på distriktveier i Sakha Sire. Vi gikk ut av bussen og dyttet den til vi fikk den ut av gjørma. Selv om reisen ble forsinket med omtrent en time, ble ikke hendelsen ansett som grunn til bekymring. I løpet av et par timer nådde vi elvekrysset til Lena-søylene (figur 2), hvor Vjatsjeslav stoppet ved bergkunst:

Disse bergtegningene er datert til 3000 f.Kr., noe som beviser at sakha-folket har bebodd denne regionen i flere tusen år. Tegningen viser en sjaman (russisk: *sjaman*) med løftede hender og tre sirkler, som symboliserer *ije-kut* (sakha: «mor-kut»), *salgyn-kut* (sakha: «luft-kut») og *sir-kut* (sakha: «land-kut»).

Påstanden støttes ikke av historiske kilder. De viser derimot at sakha-folket er etterkommere etter folk som mest sannsynlig har migrert til det nåværende territoriet av Sakha Sire tidligst på 900–1000-tallet (Gogolev 1993). Imidlertid er slike ideer om sakha-folket sin historiske kontinuitet i Sakha Sire ganske vanlige på guidede turer for turister.

Vjatsjeslav snakket hovedsakelig russisk og brukte kun sakha-ord for de begrepene som var vanskelige å oversette, for eksempel *ije-kut*, *salgyn-kut* og *sir-kut*. Sakha-ordet *kut* er ofte oversatt til *dusja* («sjel») eller *dukh* («ånd») på russisk. Ifølge sakha-forståelser finnes det ikke bare én men tre *kut* hos levende vesener. For å lære mer om denne turen om religion i Jakutija avtalte jeg et intervju med Vjatsjeslav, som viste seg å være eieren av selskapet:

I 2014 var jeg arbeidsledig og slet med å finne jobb. Det var da jeg bestemte meg for å åpne min egen virksomhet og etablere Territorija



Figur 2. Bergkunst ved Lena-elvekrysset. (Foto: Liudmila Nikanorova [2016]).

Sever. For å få råd og støtte tok jeg kontakt med Senter for økologi og turisme ved Kunnskapsdepartementet (russisk: *respublikanskij tsentr ekologii, turisma i agrotekhnologitsjeskogo obrazovanija*) i Jakutsk. De anbefalte meg å prøve å lage noe som kunne være attraktivt for både skoleelever og turister. Da fikk jeg en idé om Sakralnaja Jakutija (russisk «hellige jakutija»). Jeg lagde et program med fokus på de to hovedreligionene i Jakutija – kristendom og tengrisme (russisk: *tengrianstvo*) med besøk til det russisk-ortodokse seminaret (russisk: *jakutskaja dukhovnaja seminarija russkoj pravoslavnoj tserkvi*), Artsjy Djiete og et par andre steder. Kunnskapsdepartementet foreslo noen modifikasjoner og rettelser, hvorpå jeg begynte å tilby turen til skoler og turister.

Besøket til det russisk-ortodokse presteseminaret var inkludert i turen som et eksempel på kristendom og russisk-ortodokse kirkebygninger. Den russisk-ortodokse kirken har vært etablert i Sakha Sire siden den

russiske koloniseringen på 1600-tallet og hadde misjonsaktiviteter til de ble avbrutt av det sovjetiske regimet i 1917. I 2007 identifiserte nesten halvparten av republikkens befolkning (hovedsakelig russere) seg som ortodokse kristne, noe som gjør den russisk-ortodokse kirken til det største religiøse samfunnet i Sakha Sire (Nikolaev 2007).

Tengrisme er ofte omtalt som en felles religion blant folkegrupper som tilhører den tyrkiske språkfamilien, inkludert sakhaene. Selv om pan-tyrkiske ideer har fått større betydning i Sakha Sire etter Sovjetunionen oppløsningen, er de fortsatt lite synlige. Beskrivelsen av tengrisme som en av de to hovedreligionene i Jakutija er interessant, spesielt eksemplifisert med Artsjy Djiete (sakha: «artsjy hus»). Artsjy Djiete er et statsfinansiert senter for *dukhonaja kultura* (russisk: «spirituell/åndelig kultur») og ble åpnet i 2002. Selv om Artsjy Djiete posisjonerer seg som et kulturelt og ikke et religiøst senter, har det vært analysert av forskere som et senter for *shamanic traditions* (Balzer 1996) og *Yakut pagans* (Filatov 2000). For å lære hvordan Artsjy Djiete kom til å eksemplifisere tengrisme, spurte jeg Vjatsjeslav om hans forståelse av tengrisme:

Tengrisme kommer opprinnelig fra *urut urut* (sakha: «gamle gamle») tider. Alle tyrkiske folk har sin egen Tangara, noen kaller det Ham Tengri, andre Tenger, det varierer. Tengrisme startet fra 5000 f.Kr., til og med før kristendommen og buddhismen. I dag er de fleste tyrkiske folk konvertert til islam og buddhisme. Tengrisme forble som en *vera* (russisk: «tro»), men den finnes ikke som en *religija* (russisk: «religion») lenger.

I 2019 ble sakha-organisasjonen Tangara Itegele, som hevdet å representere tengrisme i Sakha Sire, anerkjent av det russiske justisdepartementet og registrert som en religiøs organisasjon. Sakha-ordet *itegel* er ofte oversatt til «religion». Tangara Itegele ble etablert og ledet av Lazar Afanasiev-Teris, som tidligere har registrert en annen religiøs organisasjon – Ajyy Itegele. Selv om Tangara Itegele nå er en registrert religiøs organisasjon (blant over hundre andre organisasjoner), har de bare noen få følgere og er lite kjent i Sakha Sire (Nikanorova 2022).

Mens vi fortsatte samtalen om tengrisme med Vjatsjeslav, fortalte han om øyeblikket som motiverte ham til å reflektere over sakha-religion:

Det var mens jeg studerte på universitetet utenfor Sakha Sire at mine nye venner fra Burjatija, Kalmykija og andre steder i Russland spurte meg hva min religion var. Jeg tenkte først på *jazytsjestvo* (russisk: «paganisme»), men det føltes ikke riktig. Tangara er den eneste guden vi har, noe som betyr at sakha-religionen er monoteistisk, så det kunne ikke være *jazytsjestvo*. Jeg så ikke på Ajyy Eyerege (sakha: «ajyy lære») som sakha-religion fordi den først ble etablert på 1990-tallet av sakha-akademikere og er hovedsakelig basert på *olonkho*. *Olonkho* er en historiefortelling som hele tiden endrer seg og er en blanding av litt fantasi, litt historiske hendelser og personer, litt av noe fra ekte religion, også sjamanisme, men for det meste er det historier som *olonkhosut* (en som synger *olonkho*) finner på underveis.

Jeg husker at jeg slet med lignende spørsmål da jeg selv flyttet ut fra Sakha Sire og ble møtt med flere spørsmål om hva min religion var eller hva religionen til sakhafolket er. Selv om sakha-praksiser og måter å være og forholde seg til andre-enn-menneskelige vesener ikke nødvendigvis trenger å bli definert eller forklart i samtaler med andre sakhafolk, oppstår ofte et slik behov når man møter folk som ikke har kjennskap til sakha-konteksten. Slike spørsmål viser en etablert forståelse hvor religion blir sett som en universell kategori som finnes i alle samfunn.

Ajyy Eyerege (sakha: «ajyy lære»), nevnt av Vjatsjeslav, er en filosofisk-teologisk skole etablert av Lazar Afanasiev-Teris i 1990 med et formål om å revitalisere de moralske og etiske verdiene til sakhafolket. Ifølge Afanasiev-Teris har Ajyy Eyerege en forankring i (men er ikke begrenset til) tengrisme, og inkluderer unike sakha-elementer i sin lære (Vasiljev 2000, 257–259). Vjatsjeslav var skeptisk til Ajyy Eyerege, som han oppfattet som en akademisk oppfinnelse, og en misvisende fremstilling av tengrisme. Flere vestlige forskere har studert Teris sine

initiativer som et eksempel på sjamanistisk revitalisering i Sibir (bl.a. Balzer 2011, Filatov 2000). Dette til tross for at Afanasiev-Teris aldri selv forsøkte å etablere en sjamanistisk organisasjon eller artikulerte sin praksis som sjamanisme.

Vjatsjeslav var heller ikke overbevist av *olonkho*, et UNESCO-anerkjent sakha-epos, som en legitim kilde for å revitalisere sakha-religion. *Olonkho* er ofte sett som det eneste levende minnet om den førkoloniale sakha-historien, en metode for sakha-historisering, kunnskapsproduksjon og -formidling. Flere sakha-forskere og intellektuelle brukte *olonkho* tekster i sine forsøk på å revitalisere sakha-*itegele*, inkludert Afanasiev-Teris (grunnleggeren av de religiøse organisasjonene Ajyy Itegele og Tengriastro) og Vladimir Kondakov (grunnleggeren av den første religiøse sakha-organisasjonen Aar Ajyy Itegele) (Nikanorova 2022). Vjatsjeslavs religionsforståelse ligner imidlertid mest på en modell hvor religion er ansett som en statisk og monoteistisk størrelse med skriftlige tekster (ikke muntlige som *olonkho*). Til slutt nevnte Vjatsjeslav sjamanisme:

Sjamanisme kommer fra *jazytsjestvo* og var utryddet under kommunismen. Den har ingenting å gjøre med tengrisme. Sjamaner er individer som ikke tilhører noen religion. Da jeg forberedte Religion i Jakutijaturen, hørte jeg om *sjaman-derevo* i utkanten av Jakutsk. Jeg gjorde litt undersøkelser og fant treet, som jeg bestemte for å inkludere i programmet. De fleste turistene synes at det er ganske spennende å besøke et ekte *sjaman-derevo*.

Selv om guiden utviklet programmet basert på det han omtaler som de to hovedreligionene i Sakha Sire, den ortodokse kristendommen og tengrisme, inkluderte han *sjaman-derevo* etter å ha vurdert dets potensiale for å trekke til seg turister. Det er forståelig at det er vanskeligere å trekke turister med det lite kjente begrepet tengrisme sammenlignet med det eksotifiserte *sjaman-derevo*, spesielt med tanke på at sibirsk sjamanisme er et veletablert begrep også utenfor akademien. Verken tengrisme eller *sjaman-derevo* ser ut til å ha forbindelse med sjamanisme ifølge

Vjatsjeslav. Sjamanisme anses å være utryddet, mens *sjaman-derevo* blir opprettholdt som en levende praksis uten å eksemplifisere noen spesifikk religion.

SJAMAN-DEREVO I VERKHOJANSK

De fleste etnografer som skrev om sakha-sjamaner i før-sovjetisk tid var politiske motstandere av det russiske imperiet sendt i eksil til Sibir. Verkhojansk, en liten by i nordlige Sakha Sire, kjent for sine eksepsjonelt lave vintertemperaturer, ble et av de vanligste stedene å sende politiske fanger. Ivan Khudjakov og Waclaw Sieroszewski ble begge sendt til Verkhojansk, og derfra publiserte de etnografier som har oppnådd en nesten kanonisk status i sjamanismeforskningen. Når antropologer leter etter «autentiske sjamaner» i Sakha Sire, forestiller de seg som regel sjamaner fra Khudjakov (1860, 1890) og Sieroszewski (1896) sine tekster, som også var brukt av Eliade (2004 [1951]). I 2016 reiste jeg til Verkhojansk på feltarbeid og fikk flere møter med *sjaman-derevo*.

Reisen startet med fly fra Jakutsk til Batagaj, og fortsatte med en minibusstaxi fra Batagaj til Verkhojansk. Halvveis til Verkhojansk annonserte sjåføren et stopp ved et *sjaman-derevo*. Flere av passasjerene reagerte med misnøye på sjåførens omtale av stoppet som et stopp for *sjaman-derevo* og lurte på hvorfor han ikke bare sa at det var et stopp for *siri-ahaty*. Alle passasjerene i minibussen var sakha-språklige og ingen av dem kalte treet for *sjaman-derevo*. Da vi stoppet ved treet, gikk de fleste av passasjerene ut og delte *alaadi*, godteri, sigaretter, brød og mynter med treet. De mest forberedte hadde med *salama* (fargerike bånd) som de hang på treet (se figur 3, neste side). De fleste kalte det de gjorde bare *siri-ahaty* uten å spesifikt referere til treet.

Siri-ahaty er satt sammen av to sakha-ord, *sir* (sakha: «land») og *ahaty* (sakha: «å mate»); bokstavelig talt «å mate landet». Dette er noe mange sakhaer gjør når man er ute i *ajylga* (sakha: «natur»), for eksempel i forbindelse med bær- og soppturer. Det er også vanlig å gjøre *siri-ahaty* i løpet av lange reiser. Familien lærte meg at maten blir tilbudt som en gave til *sir* (som et utellbart kollektiv) som en måte å vise takk-



Figur 3. Sjaman-derevo på vei til Verkhojansk.
(Foto: Liudmila Nikanorova [2016]).

nemlighet for plukkede bær og sopp eller for å sikre trygg reise. Jeg har ikke tenkt på denne praksisen som religiøs eller sjamanistisk, og det er derfor enda mer interessant å se hvordan praksisen *siri-ahatyy* blir artikulert til *sjaman-derevo* i dag.

Å reise i Verkhojanskij *uluus* er mer utfordrende enn å dra til Lena-søylene, og avstanden mellom byer og bygder er enda større. De fleste veiene i Sakha Sire blir alvorlig skadet når permafrosten smelter på sommeren og kan til og med forsvinne under gjørme. Dette skaper store utfordringer for innbyggerne (Argounova-Low & Prisjazjnyj 2016). Underveis fra Batagaj til Verkhojansk krysset vi tre broer med bussen.



Figur 4. Ortodokse ikoner og kharyskhal. (Foto: Liudmila Nikanorova [2016]).

Dagen etter ble alle tre broene skylt bort og ødelagt av elvestrømmen etter kraftig regn. Verkhojansk ble dermed isolert fra flyplassen og andre bosetninger i området. Flere av dem som satt fast mellom ødelagte broer manglet tilgang til matbutikker, bensinstasjoner og telefondekning.

Slike uforutsigbare og farlige reiseforhold gjør det attraktivt for bekymrede reisende, både sjåførere og passasjerer, å besøke *sjaman-derevo*. De føler at de da i det minste har prøvd å gjøre noe. De siste årene har store skogsbranner økt faren ved allerede risikable langdistansereiser på sommeren. På alle bilturene jeg har vært i Verkhojansk-området har jeg sett både sakha-*kharyskhal* (sakha: «beskyttelse») og ortodokse ikoner (se figur 4). Disse gjenstandene og praksisene sameksisterer og fungerer stort sett som det man kan kalle «lykkeamuletter».

Under oppholdet i Verkhojansk tok jeg en guidet tur til Kihileekh-fjellene med et lokalt turistselskap. Kihileekh stammer fra sakha-ordet *kihi* som betyr «et menneske», og refererer til et sted der det er mennesker. Fjellene ble kalt Kihileekh på grunn av de massive menneskelig-

nende steinformasjonene som finnes på toppen av fjellkjeden. Turen begynte fra Batagaj i motsatt retningen av Verkhojansk. Det tok over et døgn å komme seg til Kihileekh. I løpet av reisen stoppet vi ved en annen *sjaman-derevo*. Jeg har aldri sett så mange *sjaman-derevo* før. Kanskje var det fordi jeg ikke har reist så mye i Sakha Sire tidligere, spesielt til slike avsidesliggende regioner som Verkhojansk, eller fordi jeg ikke har reist så ofte på guidede turer.

Etter en lang reise med minibuss, hurtigbåt og flere kilometer til fots nådde vi toppen av Kihileekh-fjellene. En lokal *algystsjyt*-kvinne viste oss steinformasjonene, spilte *khomus* (munnharpe) i en av hulene som var dannet mellom steinene, og gjorde *algys*. *Algystsjyt* er en som gjør *algys* og *algys* er en sakha-praksis som ofte oversettes til «velsignelse» og «reising». Etter *algys* introduserte *algystsjyt*-kvinnen oss for de enkelte fjellformasjonene – herunder Kjærlighetsteinen (russisk: *kamen ljubvi*), Rikdomsteinen (russisk: *kamen bogatstva*), Kunnskapssteinen (russisk: *kamen znaniy*), Reisesteinen (russisk: *kamen dorogi*),



Figur 5. Kihileekh. (Foto: Liudmila Nikanorova [2016]).

Helsesteinen (russisk: *kamen zdorovja*), se figur 5. Hun oppmuntret oss til å velge steinene som vi trengte hjelp fra og tilby *siri-ahaty* til dem. Turen varte i tre dager og var fylt med samtaler om *algys* og *siri-ahaty*, men ordet *sjaman* ble kun brukt i sammenheng med *sjaman-derevo*.

SJAMAN-DEREVO SOM STYRER OG BLIR STYRT

Anatolij Podlasenko, den russiske statsadvokaten i Sakha Republikken på midten av 2000-tallet, delte sitt første møte med et *sjaman-derevo* i avisen *Nasje Vremja* (12. mars–5. april 2007): «Da vi kjørte så jeg, rett ved veien, et *sjaman-derevo* med flerfargede bånd og mynter. For å vise respekt til tradisjonen knyttet jeg også et bånd til treet – for hell og lykke.» Intervjuet var gjort kort tid etter Podlasenkos ankomst til Jakutsk og fokuserte på hans førsteinntrykk av Sakha Sire. Intervjuutdraget er den eneste eksplisitte referansen til *sjaman-derevo* fra statlige myndigheter som jeg kom over i løpet av feltarbeidet mitt. Det er ikke uvanlig for sakha-politikere å gjøre *siri-ahaty* i det offentlige rom, men det skjer sjelden ved *sjaman-derevo*.

I de fleste tilfellene som har vært diskutert så langt, har det vært forventet å gjøre *siri-ahaty* for *sjaman-derevo*. Det finnes imidlertid også sammenhenger hvor det kan være upassende. I 2011, under gjenoppbyggingen av Lermontov gate ved Sajsarinnsjøen i Jakutsk, nærmet veiarbeidere seg et enslig inntørket furutre som de skulle hugge ned for å bygge veien videre (se figur 6). Lokale innbyggere advarte dem mot å gjøre det, og arbeiderne selv nektet også å fjerne treet etter å ha blitt påvirket av fortellinger om at man kunne bli forbannet i flere generasjoner for å hugge ned et *sjaman-derevo*. Til slutt ble det opprinnelige prosjektet korrigert, og veien gikk litt til venstre uten å røre ved treet. Treet er nå merket med et skilt satt opp av lokale aktivister som informerer om hvordan veien ble endret for å vise respekt til *derevo-dukha* (russisk: «åndens tre») fra historien om Ellej Bootur (sakhafolkets legendariske forfader):

Ifølge sakha-forståelse skal de som ikke viser respekt til treet, der åndseieren av området søker tilflukt, slutte å være mennesker [sakha: *ol kihi kihi buolbat*]: deres barn, slektninger, husdyr – alle skal dø og dere selv kan bli syke og dø (Rozalija Bravina).

Dette treet er det eneste fragmentet av uberørt natur på hele bredden av Sajsar innsjøen, som nå er fullstendig modifisert og urbanisert! Det er den eneste gjenstanden fra denne slags tradisjonell kultur i byen Jakutsk!

Teksten refererer til Rozalija Bravina, en av dagens mest kjente sakha-etnografer, og handler ikke spesifikt om treet ved Sajsar innsjøen. I stedet handler om forståelsen av Sajsar-treet som et *derevo-dukha* som brukes som argument for å beskytte treet. I den kommende delen av ar-



Figur 6. Sajsar-treet.
(Foto: Liudmila Nikanorova [2021]).

tikkelen vil jeg diskutere nærmere *derevo-dukha* og hvordan det er beskrevet i etnografiske kilder. Begrepet *sjaman-derevo* er ikke brukt på skiltet, selv om det omtales slik blant folk i Jakutsk.

I forbindelse med et forsøk på å finne omtaler av Sajsar-treet på Nasjonalbiblioteket i Jakutsk, kom jeg over avisartikkelen «Sjaman-derevo» (*Argumenty i fakty* 2019, 24b). Den begynner med å kommentere Sajsar-treet og hvordan ingen har våget å hugge ned det mystiske treet, til og med før skiltet ble satt opp. Artikkelen hadde et intervjuutdrag med Anatolij Gogolev, en av de mest profilerte sakha-etnografene. Gogolev sa at ordet «sjaman» ikke finnes i sakha-språket og det treet som alle omtaler som *sjaman-derevo* i denne saken er egentlig Kerekh Mas (sakha: «kerekh-tree») fra førkristne tider. Ifølge han bør man ikke besøke Kerekh Mas og unngå det så godt man kan.

I 2021 reiste jeg på nytt til grensen mellom Jakutsk og Khangalasskij *uluus* (sakha: «distrikt») for å se om jeg ville finne igjen *sjaman-derevo* fra turen med Religija v Jakutii, men treet var ikke der lenger. I stedet var det et skilt med en tekst fra administrasjonen til Khangalasskij *uluus*:

Du står på grensen, der landet til Khangalasskij *uluus* begynner. Grensen er ikke et hellig sted for ritualer. En grense er bare en overgang fra en til en annen *uluus*. Derfor, hvis du ønsker å tilbe (russisk: *poklonitsa*), vise respekt til det hellige Khangalasskij-landet og følge skikkene (russisk: *obytsjai*) fra våre forfedre, bør du gjøre det uten å forsøple landet. Gjør det ved å vende mot øst med lukkede øyne og legg en hånd på brystet og si inne i deg: «Hilsen til det hellige (russisk: *svjasjtsjennaja*) Khangalasskij-landet, landet til sakhafolkets forfedre! Ta imot oss som dine egne barn og la oss besøke deg trygt. Til gjengjeld, vil vi følge skikker fra våre forfedre, være ryddige og behandle den uberørte naturen, dens innbyggere og moderelven Lena med omsorg!»

En slik verbal appell til jordens ånder (russisk: *dukham zemli*) vil være mye sterkere og effektiv enn matrester og alle slags gjenstander som dere legger igjen, som til slutt kommer til å vokse til et fjell av søppel! Vi ønsker deg lykke til!

Gaver og gjenstander ble her omtalt som «matrester» og «søppel», og grensen erklæres å ikke være et *svjasjtsjennaja* (russisk: «hellig») sted. Til tross for dette foreslo myndighetene alternativer til *siri-ahaty*, gjennom muntlige henvendelser til *dukham zemli* (russisk: «jordens ånder») i form av bønn. Det er interessant hvordan de lokale myndighetene i Khangalasskij *uluus* finner *siri-ahaty* utbyttbart med en slags bønn innvendig. Selv om det finnes personer som bruker ord for å gjøre *siri-ahaty*, som regel *algystsjyt*, er dette utfra det jeg har erfart og observert uvanlig, spesielt i løpet av korte reisestopper ved grenser. En slik invaderende styring av både *sjaman-derevo* som ikke finnes der lenger og av *siri-ahaty* som forventes å være utbyttbart med bønn er et ganske unikt eksempel som jeg ikke har sett i andre sammenhenger.

Siri-ahaty med bruk av *alaadi* og andre gaver har blitt mye diskutert blant sakhaer, spesielt på WhatsApp, etter at Edjij Dora delte bilder om hvordan hun brukte flere kilo smør for *siri-ahaty* til Amga elva (SakhaPress, 15.05.2018). Edjij Dora, kjent som *emtsjit* (sakha: «helbreder»), *algystsjyt* og forfatter, er en av de mest respekterte stemmene i Sakha Sire. Flere antropologer og historikere skriver om henne som en sakha-sjaman, inkludert Balzer (2011) og Bravina (2022), men blant sakhaene er hun mest kjent som Edjij (sakha: «eldre søster»). Hennes eksempel inspirerte folk til å legge igjen esker med flere kilo smør ved elvene og flere titalls *alaadi* under trær, langs veier og grenseoverganger. Noen anser det som forsøpling, siden smøret og *alaadi* som regel går til spille. Andre synes det er veldig viktig å legge igjen smør og minst tre eller fem *alaadi* til *siri-ahaty* for å forsikre seg om en trygg reise. Til tross for motstridende meninger kan man si at *siri-ahaty* har blitt mer synlig det seneste tiåret i Sakha Sire, hvor man nå kan finne store mengder av *alaadi* ved de fleste grenseoverganger mellom bygder, byer og *uluus*.

TRÆR I ETNOGRAFISKE SAKHA-KILDER

I søken etter omtaler om *sjaman-derevo* i tidligere etnografiske kilder, kom jeg over *sjamanskoje derevo* (russisk: «sjamanistiske trær») i *Le-*

gendy o sjamanakh (russisk: «legender om sjamaner») (1930, 19) skrevet av sakha-etnografen Gavriil Ksenofontov, hvor Yjyk Mas blir oversatt til *sjamanskoje derevo*:

Det er et tre i himmelen som heter Yjyk Mas. Fra roten til toppen er dette treet dekket med vekster, men ingen klare grener er synlige på det. I disse utvekstene av treet blir *sjamany* (russisk: «sjamaner»), *sjamanki* (russisk: «kvinnelige sjamaner») og alle de som er kjent med *koldovstvom* (russisk: «hekseri») og *volsjebstvom* (russisk: «magi») født (Ksenofontov 1930, 19).

På begynnelsen av 1900-tallet var sjamanisme allerede stabilisert som begrep og kategori for å beskrive sakha-praksiser. I sin forskning oversetter Ksenofontov sakha-praksiser til sjamanisme med referanser til tidligere etnografiske kilder (bl.a. Khudjakov 1890, Sieroszewski 1896, Trosjtsjanski 1902, og Jochelson 1906). Ksenofontov nevner ikke hvilke sakha-ord han oversetter til «sjamaner», men basert på hans andre publikasjoner er det mest sannsynlig *ojuun* for mannlige sjamaner og *udagan* for kvinnelige sjamaner. Videre i beskrivelsene av *sjamanskoje derevo* forteller Ksenofontov (1930, 39) hvordan treet er fremstilt som et sted der *dusja* (russisk: «sjel») til sjamaner «blir oppdratt» (russisk: *vospityvatsja*):

Før en sjaman blir en sjaman, blir sjelen til personen som var bestemt til denne rollen tatt av *besami* (russisk: «demoner»), *zlymi dukhami* (russisk: «onde ånder»), og blir oppdratt av dem til den får egenskapene til en *zloj dukh* (russisk: «ond ånd»).

Sakha-praksiser, særlig de som ble artikulert som sjamanistiske, var som regel analysert ved hjelp av kristen terminologi av etnografene på den tiden, inkludert Ksenofontov, og de ble ofte beskrevet som onde og demoniske (se Khudjakov 1890, Sieroszewski 1896, Trosjtsjanski 1902 og Jochelson 1906). Ksenofontov (1930, 40) forklarer at sykdommen til den fremtidige sjamanen er et tegn på at hans sjel blir trent av onde

ånder og kun etter å ha blitt frisk fra denne sykdommen kan han begynne *svjasjtsjennodejstvije* (russisk: «den hellige tjenesten»). Disse forståelsene er basert på intervjuer med åtte sakha-menn fra 1920-tallet (Ksenofontov 1930). Det er ingen omtaler om *siri-ahatyy* for Yjyk Mas. Tvert imot, fra disse intervjuene får man et inntrykk av at man helst bør unngå slike trær og ikke forstyrre dem. Rozalia Bravina sin beskrivelse av Saisar-treet som *derevo-dukha*, nevnt tidligere, stammer fra denne forståelsen om at treet der sjelen til sjamanen blir «oppdratt av ånder» bør ikke forstyrres, og i hvert fall ikke hugges.

Selv om sjamanisme er blitt en normalisert kategori for å beskrive sakha-praksiser finnes ikke ordet «sjaman» på sakha. Det blir spesielt tydelig når man ser hvilke sakha-ord og praksiser som blir oversatt til sjamanisme. Ksenofontov bruker kategorien *sjamanskoje derevo* for å klassifisere Yjyk Mas. I motsetning til det, i *sjaman-derevo* sitt tilfelle, er det selve treet som heter *sjaman-derevo*. Mangelen på en åpenbar oversettelse av *sjaman-derevo* til sakha-språket er et av de mest interessante aspektene ved dette fenomenet. Selv om det er *ojuun* og *udagan* som oftest blir oversatt til «sjaman», finnes det ikke *ojuun-mas* eller *udagan-mas*. Det finnes derimot flere andre begreper for å beskrive spesielle trær på sakha. Sakha-etnografen Vladimir Popov (2017) har skrevet om hvordan forskjellige trær «blir mistenkt» ifølge han for *sjaman-derevo*:

Oruk Mas. I gamle dager, hvis en kvinne ikke kunne bli gravid, ville hun gå til Oruk Mas for å be om et barn.

Kyryys Mas. I tider med borgerlig strid satte den seirende klanen en stor gran med røttene opp og begravde toppen i bakken. Dette betydde at fiendens klan opphørte å eksistere, og landet deres ble forbannet.

Khojguo Mas. Det er et gammelt tre med et ansikt skåret ut på strammen. *Khojguo* betyr i dette tilfellet en maske gravert inn i en trestamme for innvielsesseremonien av *ojuun*. Et blodig offer er en del av seremonien, hvor treet blir stenket rikelig med blodet fra offerdyret.

Kerekh Mas. De som ville be om helbredelse fra sykdommer, husdyrvekst, osv., henvendte seg til *ojuun* og ofret en hvit hest eller en rød-flekket ku eller okse. Skinnet til det ofrede dyret blir da hengt opp på Kerekh Mas. Disse trærne var kraftige og tykke. Folk prøvde å unngå dem.

Ytyk Mas. Disse bjørketrærne er høyt aktet av sakhaer, som ser på dem som en del av sitt slektskap.

For noen av disse trærne fremstår det som hensiktsmessig å gjøre *siri-ahaty*, mens for andre er det ikke det (for eksempel ved Kerekh Mas, Kyryys Mas og Khojguo Mas). Det er flere etnografiske beskrivelser av noen av disse trærne, spesielt av Kerekh Mas (Ksenofontov 1930), mens andre er mindre omtalt. Popov (2017) lokaliserer i sine tekster beliggenheten til noen Oruk Mas og Ytyk Mas med advarsel om å respektere dem og ikke besøke dem uten grunn. Til slutt beskriver Popov (2017) trærne denne artikkelen dreier seg om:

Aartyk Itsjtsjitin Maha. De er de trærne på kanten av veiene og på grensene mellom territorielle inndelinger hvor folk knytter bånd og legger igjen gaver for en vellykket tur. De hører ikke til den egentlige sjamanismen, selv om de er mest kjent som *sjaman-derevo*. Det er mange av de i Tujmaada-dalen [dalen hvor Jakutsk ligger]. Det har lenge vært antatt at på slike steder er det nødvendig å legge igjen gaver for en trygg reise.

I løpet av feltarbeidet mitt har jeg ikke kommet over noen som har beskrevet disse trærne som Aartyk Itsjtsjitin Maha. Det finnes ingen kilder som tyder på at dette begrepet tidligere var brukt av sakhaer, men dets betydning er ganske beskrivende: *aartyk* oversettes fra sakha enten til «bred vei» eller «fjellovergang»; *maha* kommer fra ordet *mas* (sakha: «tre»); og *itsjtsjitin* kommer fra ordet *itsjtsji* som oversettes til «indre ånd» ifølge en sakha-ordbok (SakhaTyla 2023). *Itsjtsji* er sameksisterende med andre-enn-menneskelige vesener som mange sakhaer gjør *siri-ahaty* for.

Det finnes et annet ord jeg la merke til at folk av og til bruker for å beskrive disse trærne: Belekh Mas (russisk: «gave-trær»). Både Aartyk Itsjtsjitin Maha og Belekh Mas hadde vært mer passende og beskrivende begreper for disse trærne, men det er *sjaman-derevo* som oftest blir brukt når behovet for å beskrive disse trærne dukker opp. En av årsakene til dette kan være at *sjaman-derevo* oppfattes som et bredt begrep som kan omfatte oversettelser av forskjellige sakha-trær, for eksempel Yiyk Mas, Kerekh Mas, Aartyk Itsjtsjitin Maha og Belekh Mas. Dermed kan artikuleringen eller formuleringen av *sjaman-derevo* inkludere elementer fra disse trærne, og gjøre det gjenkjennelig som *shaman-derevo*. Som vi har sett kommer det an på kontekstene som muliggjør oversettelsen av disse trærne til *sjaman-derevo*.

HVA KAN MAN LÆRE OG AVLÆRE SEG OM SJAMANISME FRA EN SLIK STUDIE AV *SJAMAN-DEREVO*?

Forbindelsen *sjaman-derevo* har til sjamanisme virker tilsynelatende åpenbar, spesielt med tanke på at selve ordet «sjaman» finnes i *sjaman-derevo* (russisk: «sjamantre»), men som religionsviteren Bjørn Ola Tafjord påpeker i sitt metodiske eksperiment om hva kategorien *gud* gjør med det som har vært plassert i den: «At kategoriene liknar tyder ikkje at dei er heilt like. Dei vert fylt med delvis ulikt innhald i ulike språk-samfunn, i ulike språksituasjonar og i ulike språkhandlingar» (2013, 73). Dermed har jeg sett nærmere på hvilke narrativer som sirkulerer om *sjaman-derevo*, hvilke relasjoner de skaper, og i hvilke sammenhenger man kan finne dem.

Denne artikkelen viser at *sjaman-derevo* dukker opp mest i enkelte reiselivs- og mediesammenhenger, hvor ulike språksituasjoner skapes med økt behov for oversettelser mellom språkbruk i diverse sakha-kontekster. I forbindelse med Religion i Jakutija-turen, hvor fokuset lå på å formidle tengrisme og kristendom i Sakha Sire, var *sjaman-derevo* et av høydepunktene. Ifølge guiden Vjatsjeslav hadde *sjaman-derevo* imidlertid ingenting med sjamanisme å gjøre. Denne turen tilbys ikke lenger av Territorija Severa, som har vokst til å bli et av de ledende turistselskapene i Sakha Sire i dag (Yakutiatravel 2023). Selv om Vjatsje-

slav fortsetter å tilby turer til Lena-søylene, har han rettet profilen til selskapet sitt mot fjellvandring og rafting i Sakha Sire, noe som har vist seg å være av større interesse blant turister. Verken religion eller *sjaman-derevo* er en del av markedsføringen for tilbudte turer i dag. Det kunne ha noe å gjøre med at myndighetene i Khangalasskij *uluus* fra rådet *siri-ahaty* på grensen, men det virket likevel som om det var mest på grunn av omprofileringen av selskapet mot tilbud av naturvandring for turister.

Grensene mellom forskjellige territorielle enheter viste seg å være de viktigste stedene for *sjaman-derevo*. Avstandene mellom landsbyer og ulike tettsteder er ganske store i Sakha Sire, og reiser kan vare fra flere timer til flere døgn. Det er på grensestoppene *sjaman-derevo* blir mest synlige, hvor reisende legger igjen gaver i form av *alaadi*, mynter og andre ting for en trygg og vellykket reise. Denne praksisen er imidlertid mer kjent som *siri-ahaty* blant sakha-talende reisende. I Verkhojansk reagerte flere sakha-passasjerer når guiden annonserte stoppet ved *sjaman-derevo*, og de rettet han ved å si at det var et *siri-ahaty* stopp. Slike trær ved grensene beskrives også noen ganger som Aartyk Itsjtsjit Maha (Popov 2017) og Belekh Mas.

De siste årene har Republikken Sakha vært et av områdene i verden som har vært hardest rammet av skogbrann. Hundrevis av skogbranner i Sakha Sire som strakk seg over tusenvis av kvadratkilometer ble verdensnyheter i 2019 og i årene etter, og de ble dekket blant annet av Aftenposten (Kirsebom og Skrede 2019) og NRK Nyheter (Waalder 2021) i Norge. Det store behovet for å gjøre *siri-ahaty* under reisen, inkludert ved *sjaman-derevo*, speiler den reelle faren for alvorlige ulykker og gjør grensene til et viktig sted for både sjåførere og passasjerer. Der kan de gjøre det lille de kan for å få en følelse av trygghet.

Sammenhengen mellom *sjaman-derevo* og *siri-ahaty* er ofte til stede, men ikke alltid. Den skarpeste kritikken av *siri-ahaty* ved grensene er at mange (inkludert visse statlige myndigheter) kaller de store mengdene av ting som blir lagt igjen forsøpling. Artikulert som *sjaman-derevo* får *siri-ahaty* en materiell lokalitet som kan bli funnet, tilbedt, beskyttet, respektert, men også forbudt og ødelagt. Det siste var tilfellet

for treet ved grensen mellom Khangalasskij *uluus* og Jakutsk. Det finnes også trær beskrevet som *sjaman-derevo* hvor det var helt upassende å gjøre *siri-ahaty*. Et av de var Sajsar-treet, som ble kjent som *sjaman-derevo* etter å ha vært beskrevet slik i nyhetsmediene. Både innbyggere og myndighetene i Jakutsk viste respekt for treet, men på en annen måte enn *siri-ahaty*: ved å endre veiplanlegging, bevare treet fra felling og ved å unngå det.

De få sakha-etnografene som har skrevet om *sjaman-derevo* og *sjamanskoje derevo* påpeker at begrepene er oversettelser av trær som er kjent under andre navn på sakha, som for eksempel Yjyk Mas, Kerekh Mas, Kyrjys Mas, Khojguo Mas, Oruk Mas, Ytyk Mas, Aartyk Itsjtsjtin Maha og Belekh Mas (Popov 2017, Ksenofontov 1930). Alle disse begrepene er fylt med ulikt innhold og er knyttet til forskjellige praksiser som ikke nødvendigvis er artikulert som religiøse eller sjamanistiske. Allikevel har sakha-praksiser og -gjenstander kontinuerlig vært brukt som empirisk data til å eksemplifisere sjamanisme. Tafjord påpeker hvordan religionsvitere ofte er opptatt av å finne religioner og det religiøse, og problematiserer dette:

Religionsentrisme (frå bruken av kategorien religion), abrasentrisme (frå dei såkalla abrahamittiske tradisjonane som har fått fungere som målestokkar eller prototyper for religion) og teosentrisme (frå plassane og rollene gud eller gudar har vorte tilskrive i religion eller religionar) (2013, 73).

Med andre ord starter analysen i slike studier ofte med å tilpasse aktuelle individer, praksiser, relasjoner og kontekster til forhåndsbestemte kategorier. Slik ble ulike praksiser rundt omkring i verden plassert i kategorier og brukt til å materialisere forskjellige religioner og *-ismer* (Smith 1982, 1993 [1978]; Asad 1993; Masuzawa 2005; Dressler & Mandair 2011; Nongbri 2013).

Sjamanisme er intet unntak og har lenge vært basert på materiale fra Sibir. Eliade refererer i sin *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (2004 [1951]) til etnografiske nedtegnelser av Radlov (1884),

Sieroszewski (1896), Jochelson (1906), Khudjakov (1890) og Trosjtsjanski (1902). Alle disse etnografene oversatte *ojuun* til sjaman. Dermed ble fortellinger om sakha praksiser brukt av Eliade (2004 [1951]) til å realisere blant annet hans kapitler om sjamanistiske krefter, initiasjonssykdommer og magiske forbannelser. Selv om Eliade sin kildebruk og blanding av etnografi og fiktiv skriving har vært sterkt kritisert, så bruker til og med hans sterkeste motstandere definisjonen hans av sjamanisme og de fortsetter å fylle ut kategorien (for eksempel Kehoe 2000, Hutton 2001). Det er vanskelig å overvurdere rollen til Eliade, ikke bare for sakha- og sjamanismestudier, men også for religionshistorie, hvor han regnes som en av fagets klassikere. Til tross for omfattende kritikk av Eliade de siste tiårene, fortsetter hans forskning innen komparativ religion å bidra til oversettelsen av flere uensartede praksiser, inkludert sakha-praksiser, som sjamanistiske og religiøse.

Denne artikkelen forsøker derimot å se på *sjaman-derevo* uten å forhåndskategorisere det som en sjamanistisk praksis, og finner slik ut at *sjaman-derevo* i Sakha Sire de seneste årene sjelden har blitt artikulert som sjamanisme. Den viser også hvordan flere sakha-aktører påpeker at *sjaman-derevo* ikke har noe å gjøre med sjamanisme. Når man retter fokuset bort fra sjamanisme forteller *sjaman-derevo* blant annet kontemporære historier om sakha-relasjoner med andre-enn-menneskelige aktører, om sakha-reisepraksiser, om økende konsekvenser av klimakrise, og om oversettelser i media, turisme og akademien. Studien viser hvordan trærne kan materialisere *siri-ahatyy*, tiltrekke turister, og til og med styre kommunale veier. Dermed avlærer *sjaman-derevo* oss å ukritisk bruke sjamanisme for å beskrive sakha-praksiser og relasjoner. Slike kategoriseringer er ikke bare generaliserende og lite presise, men de kommer som regel med koloniale og primitiviserende holdninger og bærer med seg historier med reelle konsekvenser for sakha-*ojuuner* som var tidligere utsatt for sovjetiske anti-religiøse kampanjer.

LITTERATUR

- Alberts, Thomas Karl. 2016. *Shamanism, Discourse, Modernity*. New York: Routledge.
- Argounova-Low, T & Prisjaznyj, M. 2016. «Biography of a Road: Past and Present of the Siberian Doroga Lena.» *Development and Change* 47 (2): 367–387. <https://doi.org/10.1111/dech.12220>.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Balzer, Marjorie Mandelstam. 1996. «Flights of the Sacred: Symbolism and Theory in Siberian Shamanism.» *American Anthropologist* 98 (2): 305–318.
- Balzer, Marjorie Mandelstam. 1997. *Shamanic Worlds*. Armonk, New York: North Castle.
- Balzer, Marjorie Mandelstam. 2011. *Shamans, Spirituality, and Cultural Revitalization. Explorations in Siberia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan.
- Balzer, Marjorie Mandelstam. 2016. «Shamans Emerging from Repression in Siberia: Lightning Rods of Fear and Hope.» I *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, redigert P. Jackson, 1–34. Stockholm: Stockholm University Press.
- Bravina, Rozalija. 2022. «Sjamanskoje tselitelstvo Edjii Dory.» I *Edjii. Verkhovnaja sjamanka trekh mirov*, redigert av E. Irintseeva-Ogdo, 13–20. Jakutsk: Ajar.
- Castañeda, Carlos. 1998[1968]. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Clifford, James. 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Crate, Susan. 2006. «Ohuokhai: Sakha's Unique Integration of Social Meaning and Movement.» *Journal of American Folklore* 119 (472): 161–183.
- Dressler, Markus, and Arvind-Pal S. Mandair. 2011. *Secularism and Religion-Making*. New York: Oxford University Press.

- Eliade, Mircea. 2004 [1951]. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Andre utgave. Oversatt av Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Filatov, Sergei. 2000. «Yakutia (Sakha) Faces a Religious Choice: Shamanism or Christianity.» *Religion, State and Society* 28 (1): 113–122.
- Gogolev, Anatolij. 1993. *Jakuty. Problemy etnogenesa i formirovanija kultury*. Jakutsk: Jakutskij Gosudarstvennij Universitet.
- Jennings, Helen. 2021. «Learn, Teach, Heal: Articulations of Indigeneity and Spirituality in Indigenous Tourism in British Columbia, Canada.» Doktoravhandling, Norges Arktiske Universitet.
- Jochelson, Waldemar. 1906. «Kumiss Festivals of the Yakut and the Decoration of Kumiss Vessels.» I *Boas Anniversary Volume: Anthropological Papers written in Honor of Franz Boas, 257–271*. New York: G.E. Stechert and Co.
- Itsjtsji. 2023. I *SakhaTyla* (digital ordbok) <https://sakhatyla.ru/translate?q=%D0%B8%D1%87%D1%87%D0%B8>. (hentet 30 Juli, 2023)
- Iljakhov, Petr N. 1997. *Sjamanstvo na Severe Jakutii (1920-1930gg)*. Jakutsk: Bitsjik.
- Hall, Stuart. 2019. «On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall.» *Essential Essays*, 1. Durham: Duke University Press.
- Harner, Michael. 1990 [1980]. *The Way of the Shaman*. New York: HarperCollins Publishers.
- Hutton, Ronald. 2001. *Shamans: Siberian spirituality and the Western imagination*. London: Hambledon Continuum.
- Kirsebom, Kaja og Mone Celin Skrede. 2019. «Skogsbrann i Russland dekker nesten 20.000 kvadratkilometer.» *Aftenposten*, 27 Juli, 2019. <https://www.aftenposten.no/verden/i/GGee4V/skogbrann-i-russland-dekker-nesten-20000-kvadratkilometer>. (hentet 30 Juli, 2023)
- Khudjakov, Ivan A. 1969 [1860s]. *Kratkoje opisanie Verkhojanskogo okruga*. Leningrad: Nauka.
- Khudjakov, Ivan A. 1890. «Verkhojanskij sbornik. Jakutskie skazki, pesni, zagadki, poslovitsy, a takzje russkie skazki i pesni zapisannye

- v Verkhojanskom okruge.» *Zapiski Vostotsjno-Sibirskogo otdelenija Russkogo geografitsjeskogo obsjtsjestva po etnografii*, 1 (3). Irkutsk: Tipografija K.I. Vitkovskoj.
- Kraft, Siv Ellen and Bjørn Ola Tafjord, Arkotong Longkumer, Gregory D. Alles and Greg Johnson. 2020. *Indigenous Religion(s): Local Grounds, Global Networks*. New York: Routledge
- Ksenofontov, Gavriil. 1930. *Legendy i rasskazy o sjamanakh. U jakutov, burjatov i tungusov*. Moskva: Bezbozjnik.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Nikanorova, Liudmila. 2019. «Religion and Indigeneity at Yhyakh». Doktoravhandling, Norges Arktiske Universitet.
- Nikanorova, Liudmila. 2020. «Religion-Making at the Sakha Yhyakh.» *Anthropology & Archeology of Eurasia* 59 (1): 29–51.
- Nikanorova, Liudmila. 2022. «The Role of Academia in Finding, Claiming, and Authorizing Sakha Religions.» *I Religions around the Arctic: Source Criticism and Comparison*, redigert av Rydving, H. & K. Kaikkonen, 255–275. Stockholm: Stockholm University Press.
- Nikanorova, Liudmila. 2023. «What Does Siberian Shamanism Do for the Academic Study of Religion?» *Implicit Religion*. <https://doi.org/10.1558/imre.23253>
- Nikolajev, Afanasij. 2007. «Sovremennaja religioznaja situatsija v Respublike Sakha (Jakutija): problemy i perspektivy.» http://www.religare.ru/2_43720.html (hentet 3 April, 2023).
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion: A History of Modern Concept*. New Haven: Yale University Press.
- Popov, Vladimir. 2017. «Sjaman-derevja.» *Jakutsk Vetsjernij*, 16. Juni.
- Radlov [Radloff], Wilhelm. 1884. *Aus Sibirien, Vol. 1: Lose Blätter aus Meinem Tagebuche*. Leipzig.
- Rydving, Håkan. 2011. «Le chamanisme aujourd'hui: constructions et déconstructions d'une illusion scientifique.» *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* 42. <https://doi.org/10.4000/emscat.1815> (hentet 27 March, 2023).
- Sieroszewski, Waclaw. 1896. *Jakuty: Opyt etnografitsjeskogo issledo-*

- vanija. Saint-Peterburg: Tipografija Glavnogo Upravljenija Udelov.
- Shirokogoroff, Sergei M. 1935. *Psychomental Complex of the Tungus*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. XVI.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press
- Smith, Jonathan Z. 1993 [1978]. *Map is Not Territory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sundström, Olle. 2012. «Is the Shaman Indeed Risen in Post-Soviet Siberia?» *Post-Secular Religious Practices* 24: 350–387.
- Sundström, Olle. 2018. «‘I haven’t fully understood – is shamanism religion or not?’» Some reflections on the concepts of shamanism and religion in Soviet discourse.» *Temenos - Nordic Journal for Study of Religion* 54 (1): 9–27.
- Svanberg, Jan. 2003. *Schamantropologi i gränlandet mellan forskning och praktik*. Åbo: Åbo Akademis Forlag.
- Tafford, Bjørn Ola. 2013. «Kva kan ein lære om kategorien gud dersom ein freistar å gå baklengs til verks? Eit eksperiment med Rosendo Jackson sin Sibö, min sibö og Inge lønning sin Gud.» *Din* (1), 70–104.
- Tsing, Anna. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Trosjtsjanski, Vasily F. 1902. *Evolutsija tsjernoj very (sjamanstva) u jakutov*. Kazan: Tipografija Imperatorskogo Universiteta.
- Vasiljev, Valerij E. 2000. «Religioznyj faktor v mezjetnitsjeskikh otosjenijakh: retrospektiva i sovremennost.» I *Etnosotsialnoje razvitiye Respubliki Sakha (Jakutija): potentsial, tendentsii, perspektivy*, redigert av V. Borisova, 239–269. Novosibirsk: Nauka.
- Vasiljeva, N. 2000. *Jakutskoje sjamanstvo 1920–1930-e gody*. Jakutsk: Bitsjik.
- Vitebsky, Piers. 1995. *Shaman*. London: Macmillan.
- Vitebsky, Piers. 2003. «From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting.» I *Shamanism: A Reader*, redigert av Graham Harvey, 276–299. London: Routledge.

- Waler, Ingrid Emilie. 2021. «En av verdens kaldeste byer målte over 30 grader.» *NRK Nyheter*, 17 Juli, 2021. <https://www.nrk.no/urix/store-skogbranner-i-sibir-1.15579260>
- Yakutiatravel. 2023. «Ekskursija.» Oppdatert 1. September, 2023. <https://yakutiatravel.ru/>.
- Yamada, Takako. 1999. *An Anthropology of Animism and Shamanism*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Znamenski, Andrei A. 2003. *Shamanism in Siberia: Russian records of indigenous spirituality*. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Znamenski, Andrei A. 2007. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and the Western Imagination*. New York: Oxford University Press.

ENGLISH ABSTRACT:

Sakha Sire (Sakha: “Sakha land”), today known as the Republic of Sakha (Yakutia) in Russia, is one of the favourite destinations for scholars in search of shamans and shamanism. Ethnographic fieldwork experience from Sakha Sire as a part of Siberia has been highly valued in the study of shamanism due to established notions that authentic shamans and shamanism come from Siberia. This article challenges shamanism-centric approaches used in the research of Sakha practices and relations by focusing on articulations of *shaman-derevo* (Russian: “shaman-tree”). Based on articulation theory in the tradition of Stuart Hall (2019) and James Clifford (2013), the article attempts to show what can be learned and unlearned about shamanism from a study of *shaman-derevo*.

Keywords: shamanism, shaman trees, Siberia, Sakha religion, Siberian shamanism



Imageries of Indigeneity in Contemporary Celtic Shamanism

AV ALEXANDRA BERGHOLM¹

UNIVERSITY OF HELSINKI

De siste tiårene har vist en voksende interesse for keltisk sjamanisme, både i akademia og allmennheten. På den senmoderne spirituelle markedsplassen viser bevegelsen seg særlig attraktiv for dem som søker å gjenoppdage, gjenerobre, eller gjenoppvekke en tradisjon som tenkes å ha sine røtter i den gamle kulturarven til de keltiske folkene. Denne artikkelen undersøker hvordan billedliggjøringer av indigenitet som sirkuleres innenfor keltisk samtidssjamanisme står i forhold til forskjellige historiske og sosiopolitiske diskurser, hvor betydningen av både “keltisk” og “sjamanisme” er blitt kontinuerlig forhandlet om siden 1700-tallet. Diskusjonen vektlegger det dynamiske samspillet mellom akademiske og moderne vestlige sjamanistiske forståelser av den historiske fortiden, og tar også i betraktning eksempler på hvordan bevegelsens påstander om indigenitet, autentisitet og legitimitet har vært bestridt.

INTRODUCTION

The vestiges of Celtic shamanism, fragmented though they are, shine bright and clear, for the Celtic spirit and personality is a fertile breeding ground for shamanic experiences. We could find no better prism than the Celtic soul through which to view the brilliant rays of shamanism, so that we can study them in greater depth and detail, and trace them

¹ Finansiering: Forskningsrådet, prosjektnummer 303429, The Governmentality of Indigenous Religions

back, individually or collectively, to the clear crystal center. (Cowan 1993, 17–18)

In the three decades following the publication of Tom Cowan’s book *Fire in the Head: Shamanism and the Celtic Spirit*, Celtic shamanism has developed into a prominent current of contemporary Celtic spirituality. In this diverse and ever-expanding field, Celtic shamanism flourishes alongside a variety of other spiritual paths—Pagan and New Age, as well as Christian—all of which are distinctly defined by an interest in, and active engagement with, what they perceive as the ancient heritage of the Celtic past (Bowman 2000).

Recent scholarship on Western alternative spiritualities¹ has shed light on the manner in which claims to ancestral tradition have come to function as an essential resource for the construction of religious identities in different socio-cultural settings (see, e.g., Rountree 2015; Kraft et al. 2015; Harvey 2019). Such “indigenizing discourses,” to use Paul C. Johnson’s (2002) term, draw upon rich repositories of historically contingent notions, symbols, and ideologies, which are creatively reworked to meet the needs of individuals and communities alike. Following Johnson (2002, 312), *indigenizing* in this instance may be understood as referring to specific discursive practices, whereby communities articulate a sense of identity and belonging in ethnic, chronological, and territorial terms:

Indigenizing discourses and practices have as their objective the configuration, at least imaginatively or discursively, of a pure group performing traditional practices on its original homeland. When outsider signs, symbols and practices are relied upon, they are quickly indi-

¹ I have opted to follow Sutcliffe and Bowman (2000) in using this term to refer to the broad array of spiritualities variously included under the headings “New Age” or “Paganism.” It has sometimes been suggested that one of the main differences between New Age and Pagan movements is that the former are more forward-looking in emphasizing the holistic development of the practitioner and the anticipation of an era of spiritual realization, whereas the latter are more backward-looking in their orientation toward the historical tradition they are seeking to reconstruct or revitalize. In academic literature the lines between these currents are often blurred, and modern Western shamanism for instance has been variously framed as a New Age and a Pagan movement (see, e.g., Svanberg 2003; Wallis 2003; Znamenski 2007; Kraft et al. 2015), or viewed as being an entirely distinct entity of its own (Townsend 2005).

genized – given a culturally specific form that makes the outside symbol ‘ours’, even traditional. (Johnson 2002, 312)

For the present purpose, this perspective is helpful in focusing the attention on the active and self-conscious process of meaning-making, which is employed to create connections between the past and the present, and to legitimate those connections by appeals to tradition and lineage. Thus, although the definition of modern Western shamanism or other contemporary Western spiritual movements as “indigenous religions” remains open to debate (see Tafjord 2018; Cox 2007, 141–67), the strategies by which they “imagine themselves in the indigenous form” (Johnson 2002, 303) are worth analyzing in their own right, as they afford critical insights into the ongoing negotiations around identity, authenticity, and legitimacy in this field, as well as to the inherent tensions marking these processes on both local and global scale (see Owen 2013; Butler 2018).

The present article will illustrate some aspects of this dynamic by examining how this kind of “imagined indigenesness” (Tafjord 2018, 307) is constructed in contemporary Celtic shamanism. In addition to asking the question “what makes Celtic shamanism ‘Celtic’?”, I am also interested in asking what makes it “shamanic.” This second question stems from the observation that while the material circulated and marketed with the label “Celtic shamanism” is predominantly influenced by Harnerian “core shamanism” (Harner 1990), the authenticating discourses that focus on historical continuity are also indebted to scholarly conceptualizations, which have long perpetuated notions of shamanism as humanity’s most ancient form of spiritual wisdom (see, e.g., Eliade 2004 [1964]; for discussion, see von Stuckrad 2003; Znamenski 2007). In order to understand how knowledge of the Celtic shamanic tradition is produced and legitimized, and by whom and for what purposes, it is necessary to try and disentangle these different strands by attending to the plurality of ideas and narratives that contribute to the formation of this discursive knot (see von Stuckrad 2013; Vollmer and von Stuckrad 2016; Alberts 2015, 5).²

² The term “discursive knot,” which stems from Foucauldian critical discourse analysis, refers to the ways in which discourses develop within given communicative infrastructures at the

Imageries pertaining to Celtic shamanism are mediated in a variety of forms, including academic and non-academic literature, online resources, course materials, popular culture, and social media platforms. Moreover, the importance attached to each individual's personal experience as a source of knowledge in Western shamanic practice entails that subjective understandings of the tradition may vary, giving rise to a range of interpretations that reflect the diverse backgrounds, needs, and orientations of the practitioners (see, e.g., Townsend 2005). In the following I have chosen to focus on the phenomenon as it is represented in sourcebooks on Celtic shamanism and other publicly available material produced by individuals who claim expertise in the field.³ It should be recognized that this text-centered approach does not aim to document the lived experience of the followers of this spiritual path, as would be the case in ethnographical research (see Wallis 2003, 22). Instead, it exemplifies how Celtic shamanism is presented in commodified forms in a specific body of material, which has a central role in introducing the tradition to the wider public, and often providing the first entrance point to anyone interested in exploring it further (Jones 1998, 191–92; see also Svanberg 2003, 63–64; Znamenski 2007, 215–17). Since much of this literature is relatively uniform in its treatment of specific source materials as evidence for Celtic shamanic practice, narrowing the scope in these terms facilitates a general overview of some of the main interpretative strategies that are used to support the claims for the tradition's historical authenticity.

“OUR OWN ANCESTRAL WAYS”: CELTICITY AND INDIGENEITY

J.R.R. Tolkien (1983, 185–86) once famously quipped that “Celtic” was “a magic bag, into which anything may be put, and out of which almost

intersection, or entanglement, of several discursive strands (von Stuckrad 2013, 16). As an example of such a constellation of meanings, Vollmer and von Stuckrad (2016, 459–61) mention the discursive formation of “Gaian spirituality,” the ingredients of which include “terms such as nature, life, sacredness, evolution, science, biology, values, spirituality, etc.”

³ Especially John and Caitlín Matthews have made a profitable career of publishing books for decades on Celtic shamanism and other related topics. Like other authors, including Trevarthen and Mac Leod, who have an academic background in Celtic Studies, the Matthews adopt a role of self-identified scholar-practitioners in their work.

anything may come,” and many would concur that this statement still holds true today (see, e.g., Meek 2000; Blain 2001; see also Cunliffe 2011). The term that was originally adopted in the early eighteenth century in comparative philology to denote a family of Indo-European languages may nowadays be used to refer to ethnicity, material culture, geographical areas, art, music, and religion, to name just a few examples (see Sims-Williams 1998). Dietler notes that in recent history, the concept of “the Celts” has served a variety of ideological interests, and provided the foundation for “several contrasting, and often contradictory, scales and planes of ‘imagined community’” (2006, 239). As a result of the postmodern trajectories of globalization, commodification, and mass-mediation, transnational engagements with “Celticity” are no longer bound by historical, geographical, or genetic constraints, but instead bear witness to new forms of community and belonging, including those in which “being Celtic” is viewed as an elective affinity or a spiritual orientation that is available to anyone (Bowman 2000).

In Celtic shamanism, the raw materials from which “Celtic” has been fashioned are similarly varied, and allow for creative ways of tapping into the idea of ancestral heritage and making it relevant for the present (see, e.g., Matthews 1991; Conway 2001). The pragmatic approach to shamanic practice in many Celtic shamanic handbooks entails that the ancestral tradition is primarily seen as a source of inspiration, and not as something that is only accessible to those who can claim a right to it through blood lineage (see Znamenski 2007, 240–42). A central tenet of the constructed “Celticity” in this context is that its “ethno-nostalgic” vision of the past is broad enough to appeal to different audiences, and thus may equally resonate with a diasporic longing for a distant homeland or with a desire to otherwise restore a spiritual connection that has been lost. One teacher describes the clientele of her workshop as follows:

Several years ago, I was teaching Celtic religion and shamanism at a large holistic learning center. Many of the students were of Celtic ancestry, or felt a connection to the tradition through past lives (reincar-

nation is an element of the native Celtic belief system). One woman of African and Scottish descent knew nothing about her Scottish heritage. Another woman from India became fascinated with the sound of invocations in Celtic languages, once she had learned Sanskrit and Old Irish were related. An indigenous Taino woman from Puerto Rico told me her people were trying to revive their traditions through the same three methods: archaeology, written accounts, and information from elders (all of which were scarce). She had come to the workshop to learn shamanic journeying to help her in that quest. (MacLeod 2014, 28)

This basic orientation, however, does not contradict the importance given to a more distinct sense of indigeneity, which derives from the notion that Celtic shamanism brings the shamanic practice “closer to home” (Znamenski 2007, 305–20; see also Meek 2000, 30–37; von Schnurbein 2003, 133–36); as one website put it, it is the indigenous spirituality of all “clients with white skin” (Meyer 2022; see Conway 2001, 4).⁴ On the one hand, the framing of the narrative in these terms can be understood as a response to the accusations of cultural appropriation and exploitation that Western shamanic practitioners have been facing since the 1980s in relation to the fetishization, commercialization, and consumption of Native American and other Indigenous spiritual traditions (Znamenski 2007, 273–305; Fonneland 2015, 49; see Tafford 2018, 308–9). On the other hand, as pointed out by Znamenski (2007, 248–50), there are also many practitioners who are themselves critical of the generic and universalizing claims of core shamanism, and want to emphasize that shamanic practice is always rooted in a given locality and culture-bound mythology (see also Fonneland 2015, 37).

With regard to the Celts in particular, the discourse of indigeneity is underscored by the notion that both the Celts and contemporary indigenous peoples share a common experience of colonial oppression,

⁴ This statement does not carry any overt connotations of “whiteness” being associated with racial superiority, as it does in right-wing extremist rhetoric, although such sentiments are not uncommon in politically motivated Pagan groups in general. For a discussion of this in the context of Neo-Germanic paganism and shamanism, see Schnurbein 2003.

which has resulted in their cultural and geographical marginalization (Crockford 2010, 147; Blain 2001, 52; Butler 2018, 186; see Meek 2000, 80–2). The conventional narrative pertaining to the Celts envisages several colonizing moments in their history, from the prehistoric period to the present: the expansion of the Roman Empire from the last centuries BCE onwards, which led to the Romanization of Celtic-speaking populations in Continental Europe and parts of Britain; the spread of Christianity throughout late Antiquity and the early medieval period, which accelerated the disappearance of pre-Christian belief systems; the centuries of English and British political dominance and cultural imperialism, during which the native languages and traditions of the Celtic peoples of Ireland, Wales, and Scotland were ruthlessly repressed; and, finally, the globalizing, rationalizing, and secularizing forces of modernity, which have severed the people’s connection with their inner selves, their heritage, and their environment (e.g., MacLeod 2014, 28; Cowan 1993, 6–7).

It is important to note that while this gradual process is seen to have caused a fundamental disjunction between the past and the present, the tradition that once flourished is not deemed irrecoverable. Perhaps the most important characteristic that connects all the different variations of contemporary Celtic spirituality, both Pagan and Christian, is their affirmation of the indigenous “Celtic” worldview as being particularly receptive to different ways of connecting with the sacred, which has ensured the survival and continuity of earlier belief systems, albeit in attenuated forms.⁵ This sympathetic openness to the numinous, it is argued, is most strikingly reflected in the unique “combination of conservatism and synthesis” (Trevarthen 2003, 12) in the early medieval vernacular sources, as well as in the vibrancy of folk belief in the Celtic areas up until the present day. As noted by Meek (2000, 79–102), the “Celtic spirit” evoked from this perspective is one that is naturally attuned to the intimate unity between humans and nature, and seeks to privilege tolerance, harmony, and simplicity over complexities of social

⁵ This view concerning the essentially syncretistic or hybrid nature of early Irish tradition has been espoused by many scholars in the field of Celtic Studies as well, although its premises and implications remain contentious.

hierarchies or religious dogmatism. An illustrative example in this instance comes from Esther De Waal, a well-known author in the Celtic Christian tradition, but the same basic sentiment could equally be shared by followers of other Celtic spiritual paths. De Waal (1997, xiv–xv) writes:

So I have been brought face-to-face with a world at once very familiar and very mysterious, for I have found in the Celtic a worldview that touches on much that is common, shared, perhaps archetypal, in all human experience. I have become aware of how this way of seeing the world is common to all early peoples, to the traditional and aboriginal peoples throughout the world. [...] This discovery of my own Celtic roots has meant that I have also become more aware of the riches of many other traditional peoples. I have found that much in the African or Native American experience speaks the same language as the Celtic, has a shared and common resonance. For I have found in Celtic understanding nothing of the highly individualistic, competitive, inward-looking approach common in today's society. Here, instead, everyone sees themselves in relation to one another, and that extends beyond human beings to the wild creatures, the birds and the animals, the earth itself.

It is possible to recognize in accounts like this one many of the same tropes and dichotomies that have defined the representation of Indigenous peoples as the Other throughout European historiography and fueled the development of an idealized view of so-called primitive man as the embodiment of the values lost by Western civilization (see Geertz 2004; Cox 2007). Such stereotypes have played a central role in shaping the portrayal of shamanism in the West (see, e.g., Hutton 2001; Znamenski 2007; von Stuckrad 2003), but they also have a long pedigree in their own right in relation to the persistent mystification of the Celt “as an abnormally visionary or imaginative being whose mind is fixed to an unusual degree on the spiritual, the occult, or the ideal,” as Professor Sims-Williams (1986, 78) has aptly put it (see also Leerssen 1996; Meek 2000, 38–59).

The essential attributes associated with the Celtic “racial character” in these terms began to take shape in the mid-nineteenth century, fueled by the enthusiastic public reception of James Macpherson’s Ossianic poems, as well as by the growth of speculative antiquarianism and romantic nationalism, which took a keen interest in the “Celtic” past of the British Isles (Sims-Williams 1986).⁶ Driven by the intellectual currents of Romanticism and Orientalism, the perceived geographical periphery of the so-called Celtic Fringe became seen as a realm that assumed a timeless and ethereal quality, inhabited by people who were, in the words of Meek (2000, 50), “pure in form but pre-eminently pure in faith, dwelling apart from the wider world and constantly under threat, while preserving many of the ancient customs lost elsewhere.”⁷ The way in which these same ideas pertaining to the archaism of Celtic tradition and the intrinsically spiritual tone of their lore continue to hold a lasting appeal is witnessed, for instance, in an encyclopedia entry on Celtic shamanism, which offers the reader the following introduction to “the Celtic mystical worldview”:

Pagan Celtic spirituality perceived that the supernatural otherworlds lie so close to this one that the borders often cross, and that the magical numinous was present in every aspect of their lives and surroundings. Nature was keenly observed by the pagan Celts to obtain understanding of her deepest secrets in both the physical and metaphysical sense, without the aspect of torture, violence, penetration or dismemberment in order to get to it that we find in later western inquiries. [...] Folk stories collected between the 18th and early 20th centuries abound in which nothing is merely as it seems to the physical eye. [...] On an ordinary walk home, a person might fall into a fairy mound and spend years there which feel like mere hours. [...] There are no distinctions made between

⁶ Arguments for the “Celtic race” in the nineteenth century drew on physiological race theories as well as comparative philology and ethnology. Influential proponents of the notion, whose works played a major part in the development of the positive stereotype of the “Visionary Celt,” included Ernest Renan and Matthew Arnold (Sims-Williams 1986).

⁷ The “Celtic fringe” denotes parts of the British Isles that have been predominantly populated by Celtic-speaking peoples, including Ireland, Scotland, Wales, and Cornwall.

the transcendent and the immanent in their potential for holding divine wonders. These tales clearly suggest a shamanic worldview, with no separation between the physical and the metaphysical aspects of life. (Fields 2005, 2–3)⁸

REMNANTS OF ANCIENT MEMORY: LOCATING SHAMANISM IN THE HISTORICAL SOURCES

Before Celtic shamanism began to gain ground as part of the broader field of modern Western shamanism, the possibility of viewing aspects of the Celtic tradition through a shamanic lens had already been explored by Celticists throughout the twentieth century (see Wallis 2007, 108–13). These analyses were based on the same historical primary sources – archaeological evidence, classical literature, and medieval vernacular narratives – that Celtic shamanic practitioners also turn to in order to retrieve traces of their ancestral “wisdom traditions” (MacLeod 2014, 28).⁹

From an archaeological perspective, much of the interest has focused on the symbolism and iconography of Iron Age and Roman-period artifacts, although some efforts have also been made to identify commonalities that could be traced further back in prehistory, bringing much earlier material remains, such as Irish Neolithic passage grave art, within the scope of shamanic interpretation (Aldhouse-Green 2005).¹⁰ Overall, however, it is the classical and medieval textual sources that have received the most attention as documents potentially preserving historical traces of ancient shamanic belief and practice. One of the early scholars

⁸ References to this article follow the pagination of the PDF document uploaded online, not those of the original print version.

⁹ Additional sources of information mentioned by MacLeod are “the testimony of the living tradition bearers” and “going directly to the spirits for information, guidance and counsel” (2014, 28).

¹⁰ Perhaps no other prehistoric item has stimulated the imagination of scholars and practitioners alike as much as the Gundestrup cauldron, a late Iron Age artifact discovered in Denmark, and its depiction of an antlered, cross-legged figure known by the name of Cernunnos. It is virtually impossible to find a publication dealing with shamanism in a Celtic cultural context that does not use this figure as an illustration, often without any accompanying explanation as to its background or context. Examples of shamanic interpretations of this figure include Matthews 1991; Aldhouse-Green 2005, 172–75.

paving the way for these inquiries was Nora K. Chadwick, who drew a parallel between the poets of the Celts and the Siberian shamans to propose that the fundamental elements pertaining to their role and ecstatic inspiration were essentially the same. The comparison, which brought these seemingly distant figures together “in a common ancient Eurasian tradition of inspired poets, seers and healers who communed with spirit-worlds” (Hutton 2001, 134), anticipated many of the same central features that have later become part of the template of archaic shamanism, especially as disseminated through the work of Mircea Eliade (2004 [1951]). In her book *Poetry and Prophecy*, Chadwick wrote:

Everywhere the gift of poetry is inseparable from divine inspiration. Everywhere this inspiration carries with it knowledge – whether of the past, in form of history and genealogy; of the hidden present, in the form commonly of scientific information; and of the future, in the form of prophetic utterance in the narrower sense. Always this knowledge is uttered in poetry, which is accompanied by music, whether of song or instrument. [...] Invariably we find that the poet and seer attributes his inspiration to contact to supernatural powers, and his mood during prophetic utterance is exalted and remote from his normal existence. Generally we find that a recognized process is in vogue by which the prophetic mood can be induced at will. [...] In addition to all this we find a common vocabulary of technical terms which goes back to early times (1942, 14).

According to Chadwick, the most pertinent similarities between the poet-seer and the shaman on a cross-cultural scale lie in their specialized role within their communities, as well as in the specific techniques used to incur knowledge from the supernatural realm. These characteristics, in her view, could in the Celtic context most readily be identified in the figure of the druids, whom the Greek and Roman authors had variously described as religious functionaries associated with teaching, divination, healing, ceremony, and law among the continental Celtic peoples (see Jones 1998).

While the view that the druids could be considered the foremost examples of the native “technicians of the sacred” in the Eliadean sense has gained currency in both academic and popular contexts (see, e.g., Tolstoy 1985; Trevarthen 2003; MacLeod 2014; Aldhouse-Green 2022), the correlation often comes with a caveat, especially with regard to the applicability of both “shaman” as a term and “shamanism” as a category in this context. John Matthews, arguably one of the most prolific authors in the field of contemporary Celtic shamanism, maintains that much of the criticism is misplaced, as both terms are merely intelligible (and more consumer-friendly) ways of referring to a phenomenon that does not exclusively belong to any specific cultural domain:

I have been taken to task for using the emotive word *shaman* (originating in the Tungusk dialect of the Stepplands) in conjunction with the Celts. This use has been, as I have said elsewhere, a matter of convenience. The nearest words describing a kind of practice which we might call shamanic are *geilt* (inspired madman) in Irish and *awenyddion* (inspired ones) in Welsh. While these would perhaps have been more accurate words to use, I still feel that few people would have responded to courses (or books) on the practice of geiltism (!), if such a word even exists. The term *shamanism* is simply a widely understood and recognised word for what I firmly believe the Celts practised, and what I and those I have taught – among others – continue to practice today. (2002, xiv)

When it comes to the nature of shamanic practice, scholars and practitioners alike have generally been inclined to place less emphasis on the religious role of the shaman, and claimed instead that “shamanism is not so much a theology as an attitude” (Jones 1998, 65; see Cowan 1993, 3). This entails viewing shamanism as an expression of an irreducible element of human religiosity that has always found its manifestation throughout history. The survival of this archaic substratum, to quote Eliade (2004 [1951], 12), is due to the fact that although religious concepts and techniques are constantly changing, with “a recasting, a renewal, a revalorization, and integration of the elements [...] of an im-

memorial religious tradition,” these processes never obliterate the past completely. One of the consequences of this is that in new historical and cultural settings, survivals of shamanic ideology and techniques may be discerned in contexts where they are not exclusively associated with representatives of a privileged “mystical elite,” who “stand out in their respective societies” by virtue of their vocation (see Eliade 2004 [1951], 8). As argued by Jones:

[T]he archetypally ‘shamanic’ figures in Celtic literature may be poets, but, with the exception of Taliesin, they are also warriors and kings. In fact, if we look at the explicitly labelled ‘druids’ in medieval Irish literature, we notice that these figures certainly perform magic, sometimes spectacular magic; they carry out religious rituals, advise kings, proclaim judgments, even induce prophetic dreams. But to the best of my knowledge, there is no tale that tells us of a druid’s journey to the Otherworld. In contrast, look at all the figures who *do* journey to the Otherworld: Finn, Oisín, Cailte, Diarmuid, Art, Cormac, Cú Chulainn, Fróech, Conall Cernach, Nera, Pwyll, Pryderi, Manawydan, Predur, Owein, Arthur, Kynon, the list could continue for pages. If we accept, as I think we must, that the journey to the Otherworld is the *sine qua non* of shamanism, then I think we must look for Celtic shamans not amongst the druids, but amongst the warrior-kings (1998, 82).

That shamanic themes could have survived in the narrative material because they make good stories was also suggested by Eliade (2004 [1951], 214), who claimed that a major part of the “cultural contribution of shamanism” lies in its influence on epic literature, myths, and legends. Thus, stories “in which shamans properly speaking do not figure” could still incorporate a variety of motifs and images that were of ecstatic origin, “in the sense that they were borrowed from the narratives of shamans describing their journeys and adventures in the superhuman worlds” (Eliade 2004 [1951], 310, 510; see Wallis 2003, 118).

The broadening of the interpretative scope in these terms has brought to the fore a wide range of narrative patterns, themes, and mo-

tifs in the medieval vernacular tradition, which have been viewed within a shamanistic frame. This includes many literary figures who, while not portrayed as having a regulated role in their communities like the druids, have nevertheless been considered to engage in “shamanic activities,” however those are defined (see Trevarthen 2003; MacLeod 2014).¹¹ In Celtic shamanic practice, the most potent metaphor in this regard has been the otherworldly journey, which resonates with Eliade’s characterization of the seminal typological features associated with the shaman’s ecstatic experience, but also with the more practical aspects of core shamanism, in which the primary aim of shamanic work is to teach practitioners the necessary techniques whereby they can themselves “become a seer (see-er), and undertake personally the famed shamanic journey to acquire firsthand knowledge of a hidden universe” (Harner 1990, xxv).¹² From this perspective, the medieval narratives—apart from preserving traces of the “shamanic substratum” in historical terms—have assumed a specific function as “maps” that are used to outline and signpost the cosmic topography of the practitioners’ inner journey, combining the universalized features of shamanic cosmology with a symbolism that is also deemed to manifest an “unmistakable aura of ‘Celticity’” (Matthews 1991; see MacLeod 2014, 33).

John Matthews notes that although Celtic shamanism uses the primary sources to “enter deeply into the world of the ancient races of the British Isles,” it “does *not* seek to imitate or emulate every aspect of Celtic life and attitudes” (1991, 17; emphasis in original). Similarly, Conway maintains that the “essence of shamanism” lies in the manner

¹¹ Examples of vernacular Irish narratives interpreted from this perspective include *Serglige Con Culainn* (“The Wasting Sickness of Cú Chulainn”), *Forbhais Droma Damghaire* (“The Siege of Druim Damghaire”), *Táin Bó Fraíech* (The Raid of Fráech’s Cattle), *Buile Shuibhne* (“The Frenzy of Suibhne”), and the tales collectively known as *echrae* and *immrama* (“journeys”). English translations of these texts are available online at Irish Sagas Online (2012–2023) and CELT, Corpus of Electronic Texts (1997–2021). In the Welsh tradition, notable “shamanic” figures include Myrddin/Merlin and Taliesin.

¹² Wallis (2003, 116) points out that the use of the term “metaphor” is problematic when discussing shamanism, because of its limitations in conveying the reality of shamanic experiences, namely, that “to shamans these metaphors [...] are real.” He nevertheless notes that it may still be useful in describing allusions in literature, for instance, which may have held some earlier significance that later authors were not aware of. Here the “otherworldly journey” could be seen to validly encompass both meanings.

in which the teachings and practices may be utilized in the present to “form a changed self” that may use ancient knowledge “for the benefit of others and the Earth, besides oneself” (2001, 5).

The emphasis on Celtic shamanism as a living tradition reflects the general orientation of modern Western shamanic traditions toward creative engagements with the historical material, which are often sensitive to the distance between the past and the present, and acknowledge the difference between revival and reconstruction (Wallis 2003, 105–6; see also Furth 2010, 6–8; Kraft et al., 2015; Rountree 2015). Recognizing that the practices are not the same as those of the ancestors does not delimit their application from a practical point of view, as the rejuvenation of the ancient wisdom may be pursued in different ways, whether by creating accessible translated versions of the original texts (see, e.g., Matthews 1991; 2002; 2003) or by devising contemporary forms of rituals seen as harking back to historical shamanic practice (MacLeod 2014). The strategies of knowledge production employed in these endeavors, however, are always to some degree incommensurable with academic scholarship. This is because the relative success of the experiential exercise of shamanic journeying is not determined by the historical accuracy of the readings of the material, but rather by the accumulation of personal spiritual insight and empowerment – qualities that ultimately remain beyond the purview of scholarly inquiry.

CONTESTATIONS OF AUTHENTICITY

Wallis (2003, 80) observes that academics are often dismayed by the way in which contemporary Western shamanic practitioners misrepresent the archaeological and textual evidence to validate their own “invented” version of the past. Legitimizing discourses connected to indigeneity and historical continuity are variously met with suspicion or disdain, and occasionally also challenged by scholars who might otherwise be open to the possibility of identifying traces of ancient religious belief systems from the historical material (see, e.g., Jones 1998, 197–208; Blain 2001; Wallis 2003, 113–24).

The issues raised in these criticisms are manifold. Wallis (2003, 113–15), for instance, points out how in contemporary Celtic shamanism, challenges related to the reliability of the fragmentary and highly diverse historical and archaeological records are often bracketed off in order to pursue interpretative avenues that are more speculative, allowing authors to “take a leap in the dark” (Matthews 2002, 5) to seek out underlying meanings that fit their preconceived framework (see, e.g., Fields 2005, 2; Trevarthen 2003). According to Jones (1998, 199–201), the problem moreover lies in the eclectic process of “bricolage” and “syncretization,” whereby the Celtic material is freely brought together with elements from Native American and Germanic traditions, and molded to suit the practical aims of Harnerian core shamanism. The main thrust of this critique is aptly illustrated by her characterization of the visualization exercises used in shamanic work:

These inner quests of the Celtic shaman are fuzzy and warm, exciting but not particularly dangerous, like the pony ride at the amusement park; the magical Otherworld quivers with anticipation when it realizes that you want to come out and play; Balor of the Evil Eye and the Fomoiré [demonic beings of Irish mythology] are nowhere to be found, or if they rear their ugly heads you will overcome them with ease. The encounter with the Otherworld basically comes down to sightseeing and acquiring souvenirs, albeit on a spiritual plane. (Jones 1998, 200–1)

Dismissals of Western shamanic practices and practitioners by academics commonly invoke a distinction between traditional and modern forms of shamanism, attributing qualities such as factuality, truthfulness, and genuineness to the former while seeking to demonstrate how the latter falls short of the standard of authenticity (Crockford 2010, 139–40). As demonstrated by Alberts (2015) among others, the basis and utility of such a dichotomy has been increasingly called into question, as scholars have begun to critically interrogate the premises and modalities of the discourses that have shaped and sustained the shamanic idiom from the seventeenth century onwards. This ongoing proj-

ect of dismantling the “edifice of a universal shaman” (Alberts 2015, 82) has among other things thrown into sharper relief the intersections of academic and popular discourses, as well as the sociohistorical contingency of the various knowledge systems, which for intellectual or practical purposes have sought to define what “shamanism” is or should be (see von Stuckrad 2003; Svanberg 2003; Znamenski 2007).

In the context of contemporary Celtic shamanism, negotiations about authenticity bear equal relevance to claims that are anchored in contested conceptions of Celticity and “ancestral tradition.” One issue that has been deemed particularly problematic from this perspective has been the notion that anyone can partake of a “Celtic” identity by virtue of spiritual affinity (see Bowman 2000). The sentiments aroused by such claims are summed up by Blain (2001, 47), who describes her reaction to a magazine article that discussed how one Celtic practitioner had come to revive “the ancestor-based spirituality of his own Gaelic heritage”:

I was not merely exasperated, but acutely, blazingly angry. I grew up with both ‘Pictish’ symbol stones, and the much older cup and ring marks, as part of my heritage, my knowledge of the surrounding countryside, the construction of my consciousness. Now it seemed to me that this was being prostituted, muddled and muddied, by this strange person about whom I was now finding it hard to think politely, who thought he could claim ‘Celtic ancestry’ and thereby tramp over people’s fields at night to sleep in a bronze-age grave [...], casually lumping together millennia and cultures.

Blain’s response indicates how the parties implicated in the legitimation and authentication of “ancestral tradition” not only include scholars and practitioners but also those to whom ancestry and heritage hold significance as conceptual entities marked by other criteria, whether linguistic, territorial, or ethnic. The use of archaeological sites, such as the Bronze Age graves mentioned by Blain, is one tangible example of how the spiritually motivated actions of the practitioners may come into con-

flict with other interest groups, highlighting the broader societal implications that these engagements with the past may have (see Wallis 2003, 142–94).

CONCLUSION

Imageries of indigeneity in contemporary Celtic shamanism draw on a fluid set of cultural and symbolic resources. In this article, I have argued that analyzing how the sense of spiritual belonging is shaped and sustained by creative, and sometimes contested, strategies of meaning-making allow for a more nuanced understanding of the complex historical and sociopolitical issues underlying the negotiations of authenticity and legitimacy in this context. As the materials discussed here illustrate, the indigenizing discourses circulated in contemporary Celtic shamanism emerge from a dynamic interplay between academic and popular conceptualizations of what “Celtic” and “shamanism” have been perceived to be. The selective and self-conscious appropriation of these perspectives by the practitioners provides the foundation for the forging of an “ancient ancestral tradition” that meets their needs in the present.

The disentangling of the various strands that have contributed to the discursive formation of “Celtic shamanism” from the mid-twentieth century onwards reveals that many of the claims and tropes defining these imageries can in fact be traced back much further. Bjørn Ola Tafjord has noted how the modes of representing indigeneity among contemporary native faith movements in Europe are inextricably linked with Romantic idealization of “golden but oppressed and almost forgotten local religious pasts” and “grand religious ancestors or rare noble Others who can serve as exemplary guides to (post)modern seekers” in their quest for a religiosity that suits them (2018, 307). This observation pertains equally to contemporary Celtic shamanism, where the backward-looking glance offers Western practitioners the prospect of discovering a simpler, more harmonious, and integrative way of being in the world from “their own primordial backyards” (Meek 2000, 30),

without necessarily claiming that they are reconstructing all aspects of the ancient belief system as it originally was.

It could be argued that the reframing of Celtic shamanism as “a lost cultural tradition now revived” (Crockford 2010, 143), has effectively shifted the attention away from charges of essentialization and appropriation leveled at Western shamanic practitioners with regard to non-Western Indigenous cultures. At the same time, however, it has also continued to reproduce many of the idealized primitivist tropes connected to “the Celts” for centuries, even up to the present day (see Blain 2001, 53; Butler 2018, 188). Of seminal importance in these conceptualizations is the evocative imagery associated with the “Celtic spirit,” which in itself is imbued with symbolism that is particularly amenable to shamanistic framing; as Cowan put it (1993, 157), “if the typical Celt has a fierce strain of mysticism, and evidence strongly suggests that this is true, every Celt is a potential shaman.”

As many people continue to find the notion of “ancestral Celtic wisdom” appealing in a spiritual sense, it is likely that the issues surrounding historical factuality and legitimacy in relation to contemporary Celtic shamanism are bound to remain contentious, not least because “the personal experience of religion often outweighs the historical or cultural accuracy for practitioners” (Crockford 2010, 154). In this context, authenticity becomes an increasingly slippery – and, perhaps to some extent, futile – category, as the symbols, practices, and discourses that are deemed most powerful continue to assume new forms, and the relevance and validity of the tradition as it is imagined is ultimately measured by “what works”.

LITERATURE

Primary material

Conway, D.J. 2001 [1995]. *By Oak, Ash, & Thorn: Modern Celtic Shamanism*. St. Paul: Llewellyn Publications. Eighth printing.

Cowan, Tom. 1993. *Fire in the Head: Shamanism and the Celtic Spirit*. New York: HarperCollins.

- De Waal, Esther. 1997. *The Celtic Way of Prayer*. New York: Doubleday.
- Fields, Tina. 2005. “‘Celtic shamanism’: Pagan Celtic Spirituality.” In *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, vol. 1, edited by Mariko Walter and Eva Fridman, 469–77. Santa Barbara: ABC-Clío. Accessed August 3, 2023. https://www.researchgate.net/publication/312057039_‘Celtic_Shamanism’_Pagan_Celtic_Spirituality.
- MacLeod, Sharon Paice. 2014. “Immrama: Journeys in Indigenous Celtic Shamanic Practice.” *A Journal of Contemporary Shamanism* 7 (1): 28–34.
- Matthews, John. 1991. *The Celtic Shaman: A Practical Guide*. London: Rider. E-Pub version.
- Matthews, John. 2002 [1991]. *Taliesin: The Last Celtic Shaman*. Rochester: Inner Traditions. Second edition.
- Matthews, Caitlín. 2003. *The Way of the Celtic Tradition*. London: Element.
- Meyer, Jamie. 2022. “Celtic shamanism.” Accessed August 3, 2023. <https://www.drummingthesoulawake.com/celtic-shamanism>
- Trevarthen, Geo Athena. 2003. “Brightness of Brightness: Seeing Celtic Shamanism.” PhD diss., University of Edinburgh.

Research literature

- Alberts, Thomas Karl. 2015. *Shamanism, Discourse, Modernity*. Farnham: Ashgate.
- Aldhouse-Green, Miranda and Stephen. 2005. *The Quest for the Shaman: Shape-shifters, Sorcerers and Spirit-healers of Ancient Europe*. London: Thames & Hudson.
- Aldhouse-Green, Miranda. 2022. *Rethinking the Ancient Druids: An Archaeological Perspective*. New Approaches to Celtic Religion and Mythology. Cardiff: University of Wales Press.
- Blain, Jenny. 2001. “Shamans, Stones, Authenticity and Appropriation: Contestations of Invention and Meaning.” In *A Permeability of Boundaries? New Approaches to the Archaeology of Art, Religion*

- and Folklore*, edited by Robert J. Wallis and Kenneth Lymer, 47–55. BAR International Series 936. Oxford: British Archaeological Reports.
- Bowman, Marion. 2000. “Contemporary Celtic Spirituality.” In *New Directions in Celtic Studies*, edited by Amy Hale and Philip Payton, 69–91. Exeter: University of Exeter Press.
- Butler, Jenny. 2018. “Entering the Magic Mists: Irish Contemporary Paganism, Celticity and Indigeneity.” *International Journal for the Study of New Religions* 9 (2): 177–94.
- CELT: Corpus of Electronic Texts. 1997–2021. Accessed September 17, 2023. <http://celt.ucc.ie>
- Chadwick, Nora K. 1942. *Poetry and Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cox, James L. 2007. *From Primitive to Indigenous: The Academic Study of Indigenous Religions*. London: Routledge.
- Crockford, Susannah. 2010. “Shamanisms and the Authenticity of Religious Experience.” *Pomegranate* 12 (2): 139–58.
- Cunliffe, Barry. 2011. “In the Fabulous Celtic Twilight.” In *The Barbarians of Ancient Europe: Realities and Interactions*, edited by Larissa Bonfante, 190–210. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dietler, Michael. 2006. “Celticism, Celtitude and Celticity: The Consumption of the Past in the Age of Globalization.” In *Celtes et Gaulois, l’Archéologie face à l’Histoire, I: Celtes et Gaulois dans l’Histoire, l’historiographie et l’idéologie moderne*, edited by Sabine Rieckhoff, 237–48. Glux-en-Glenne: Bibracte, Centre archéologique européen.
- Eliade, Mircea. 2004 [1951]. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Andre utgave. Oversatt av Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fonneland, Trude. 2015. “The Rise of Neoshamanism in Norway: Local Structures – Global Currents.” In *Nordic Neoshamanisms*, edited by Siv Ellen Kraft, Trude Fonneland and James R. Lewis, 33–54. New York: Palgrave Macmillan.
- Furth, Brett H. 2010. “Celtic Symbols, Celtic Identities: A Folk Histori-

- cal Analysis of Symbols in Celtic Ethnopagan Traditions.” Unpublished conference presentation, retrieved from: https://www.academia.edu/29054955/Celtic_Symbols_Celtic_Identities_A_Folk_Historical_Analysis_of_Symbols_in_Celtic_Ethnopagan_Traditions (accessed 3.8.2023).
- Geertz, Armin. 2004. “Can we Move beyond Primitivism? On Recovering the Indigenes of Indigenous Religions in the Academic Study of Religion.” In *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, edited by Jacob K. Olupona, 37–70. London: Routledge.
- Harner, Michael. 1990 [1980]. *The Way of the Shaman*. New York: HarperCollins. Updated third edition.
- Hutton, Ronald. 2001. *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London and New York: Hambledon Continuum.
- Irish Sagas Online. 2012–2023. Accessed September 17, 2023. <http://iso.ucc.ie>.
- Johnson, Paul C. 2002. “Migrating Bodies, Circulating Signs: Brazilian Candomblé, the Garifuna of the Caribbean, and the Category of Indigenous Religions.” *History of Religions* 41 (4): 301–27.
- Jones, Leslie Ellen. 1998. *Druid, Shaman, Priest: Metaphors of Celtic Paganism*. Middlesex: Hisarlik Press.
- Kraft, Siv Ellen, Trude Fonneland and James R. Lewis (eds). 2015. *Nordic Neoshamanisms*. New York: Palgrave Macmillan.
- Leerssen, Joep. 1996. “Celticism.” In *Celticism*, edited by Terrence Brown, 1–20. Amsterdam: Rodopi.
- Meek, Donald E. 2000. *The Quest for Celtic Christianity*. Edinburgh: The Handsel Press.
- Owen, Suzanne. 2013. “Druidry and the Definition of Indigenous Religion.” In *Critical Reflections on Indigenous Religions*, edited by James L. Cox, 81–92. Farnham: Ashgate.
- Rountree, Kathryn (ed.) 2015. *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. New York: Berghahn books.
- Schnurbein, Stefanie von. 2003. “Shamanism in the Old Norse Tradi-

- tion: A Theory between Ideological Camps.” *History of Religions* 43 (2): 116–38.
- Sims-Williams, Patrick. 1986. “The Visionary Celt: The Construction of an Ethnic Preconception.” *Cambridge Medieval Celtic Studies* 11: 71–96.
- Stuckrad, Kocku von. 2003. *Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Leuven: Peeters.
- Stuckrad, Kocku von. 2013. “Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications.” *Method and Theory in the Study of Religion* 25: 5–25.
- Sutcliffe, Steve and Marion Bowman. 2000. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Svanberg, Jan. 2003. *Schamantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik: En studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- Tafford, Bjørn Ola. 2018. “Modes of Indigenizing: Remarks on Indigenous Religion as a Method.” *International Journal for the Study of New Religions* 9 (2): 303–27.
- Tolkien, J.R.R. 1983. *The Monsters and the Critics, and Other Essays*, edited by C. Tolkien. London: Allen and Unwin.
- Tolstoy, Nikolai. 1985. *The Quest for Merlin*. London: Hodder and Stoughton.
- Townsend, Joan B. 2005. “Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism.” *Anthropology of Consciousness* 15 (1): 1–9.
- Vollmer, Laura J. and Kocku von Stuckrad. 2016. “Science.” In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, edited by Michael Stausberg and Steven Engler, 450–71. Oxford: Oxford University Press. E-book: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198729570.013.32>
- Wallis, Robert J. 2003. *Shamans/Neo-Shamans: Ecstasies, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London: Routledge.
- Znamenski, Andrei A. 2007. *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

ABSTRACT

The last few decades have witnessed a growing interest in Celtic shamanism, both within academia and among the general public. In the late modern spiritual marketplace, the movement has proven particularly attractive to those seeking to rediscover, reclaim, or revive a tradition thought to have its roots in the ancient cultural heritage of the Celtic peoples. This article examines how the imageries of indigeneity circulated in contemporary Celtic shamanism relate to various historical and sociopolitical discourses, in which the meanings of both “Celtic” and “shamanism” have been continuously negotiated since the eighteenth century. The discussion highlights the dynamic interplay between academic and modern Western shamanic understandings of the historical past, and also considers some examples of how the movement’s claims for indigeneity, authenticity, and legitimacy have been contested.

Keywords: Indigeneity, Celtic shamanism, Western spirituality, authenticity



Sopp og sjamanisme

Chaga som ein aktør i eit spirituellet entreprenørskap

AV TRUDE FONNELAND¹

NORGES ARKTISKE UNIVERSITETSMUSEUM

Chaga er ein materialitet som har skapt nye konsept, ritual og ein ny økonomi innanfor eit sjamanistisk felt i Noreg. Den samiske sjamanen, Ronald Kvernmo, sitt entreprenørskap viser korleis soppen chaga, gjennom ein kompleks dynamikk, har blitt gjenvunne, dyrka og oppskalert til eit symbol på samisk sjamanisme, berekraft og urfolkskunnskap. Gjennom å utforske korleis chaga bidreg til utviklinga av eit bestemt sjamanentreprenørskap, ynskjer eg å kaste lys over korleis kategoriar og materialitetar gjensidig formar kvarandre og korleis dei saman bidreg til å skape og utvikle lokale uttrykk for sjamanisme.

INNLEDNING

I den store lavvoen som den samiske sjamanen Ronald Kvernmo har fått bygd på garden Kvernmo i Rivttåk (Gratangen) kommune, er cruiseturistar samla rundt bålet for ei hending som ber tittelen «samiske opplevingar» (Isogaisa.org 2023a). I sentrum av attraksjonen står møtet med nordlyset, men også huskysafari, forteljingar om samisk kultur og ein smak av drikken chaga er på lista over attraksjonar inkludert i turistopplevinga. I lavvoen løftar Kvernmo koppen med chaga og byrjar å fortelje.²

¹ Finansiering: Forskningsrådet, prosjektnummer 303429, The Governmateriality of Indigenous Religions

² Chaga veks i hovudsak på bjørk og har si utbreiing på den nordlege halvkule – i bjørkeskogar i Skandinavia, Øst-Europa, Russland, Korea og i dei nordlege delane av Nord-Amerika. I Noreg er chaga utbreidd over heile landet, men fins sjeldan i store mengder.

I artikkelen ynskjer eg å sjå korleis soppen chaga får liv og tek form gjennom eitt utvald sjamanentreprenørskap.³ Kva mogleggjer ei chaga-sjamanverksemd og kva for avgrensingar og potensial rommar denne soppen? Korleis vert chaga forma av sjamanisme og korleis innverkar chaga på sjamanisme? Kva for avtrykk, relasjonar, føringar, retningslinjer og høve skapar chaga? Gjennom å utforske korleis chaga bidreg til utviklinga av eit bestemt sjamanentreprenørskap, ynskjer eg å kaste lys over korleis kategoriar og materialitetar gjensidig formar kvarandre og korleis dei saman bidreg til å skape og utvikle lokale uttrykk for sjamanisme. Fokus for denne artikkelen er verksemda til sjaman Ronald Kvernmo, og eg diskuterer korleis han frå 2010 og fram til i dag litt etter litt har gjort ein særskild sopp til eit sentrum i si mangfaldige sjamanismeverksemd.

Eg har fylgd utviklinga i sjamanismefeltet i Nord-Noreg frå byrjinga av 2000-talet (sjå Fonneland 2010, 2015, 2017, 2023). Denne artikkelen byggjer i hovudsak på intervju med Ronald Kvernmo i desember 2020 og feltarbeid på festivalen Isogaisa frå 2010 til 2020. Også feltarbeid på kurset «Isogaisa Sjamanhelg» arrangert av Kvernmo i Gratangen 13.–15. august 2021, er relevant for denne teksten. I håp om å skapa ei nyansert forståing av sjamanisme i samtida, kastar eg i artikkelen lys over korleis ein sjamanistisk materialitet opptre i eitt utvald sjamanentreprenørskap, ikkje korleis chaga vert definert i ulike forskningstradisjonar og av ulike organisasjonar og institusjonar. Målsettinga er å få innblikk i korleis teori vert omsett til praksis og korleis ein viss materialitet tek form og pregar ei lokal sjamanverksemd. Gjennom intervju og deltakande observasjon, som har vore mine innsteg til kunnskap om Kvernmo sitt sjamanentreprenørskap, er delvise synspunkt og innblikk alt ein får. Som James Clifford understrekar, «Constant awareness of our own partial access to other experiences is required—tracking interference patterns and sites of emergence, piecing together more-than-

Soppen er lett å kjenne att med sin svulstaktige utsjånad; svart knudrete overflate og med ei gul svampaktig innside (sjå NAFKAM, u.d.). Chaga er på norsk kjend som kreftkjuke, men Kvernmo har vald å marknadsføre soppen som chaga, som er det namnet veksten er kjent som på russisk side av Sápmi, og som også er den nemninga som nyttast på engelsk.

³ Artikkelen byggjer delvis på eit kapittel publisert i *Shamanic Materialities in Nordic Climates* (Fonneland og Äikäs, 2023).

local patterns. ‘Listening for histories’ is more important than ‘telling it like it is’» (2013, 12). Min avgrensa tilgang til andre menneske sine opplevingar, haldningar og tankar og mi eiga posisjonering som kulturforskar utan forankring i eit sjamanistisk verdsbilete, verkar inn på kva for kunnskap eg står i posisjon til å produsere.

FRAMVEKST AV EIT SJAMANISTIK FELT

Frå 1960-talet vende den såkalla New Age-rørsla seg til sjamanisme for inspirasjon og som kjelde for sitt verdsbilete. På byrjinga av 1970-talet sto *sjamanisme* fram som ein global kategori og eit globalt fenomen med sjamanar i mange deler av verda som delte felles praksis, ritual og eit naturorientert verdsbilete og livsstil. Som religionsvitar Thomas Karl Alberts påpeikar:

Since the 1970s, several constellations of interests and values have given a new prominence to shamanic religiosities, stimulated new proliferation and intensifications of shamanism discourse, and variously deepened and extended shamanism’s entanglements in domains of knowledge and practice in which it was previously less prominent. (Alberts 2015, 2)

Antropolog og sjaman Michael Harner kan omtalast som ein av dei viktigaste aktørane når det gjeld å utvikle religionshistorikar Mircea Eliade sine teoriar om sjamanisme til ein åndeleg praksis for ei brei vestleg målgruppe (Harvey 2010; Sidky 2010). I 1979 grunnla Harner Center for Shamanic Studies, ein ideell organisasjon han i 1987 omdøyppte til Foundation for Shamanic Studies (FSS). Her utvikla Harner feltet *kjernesjamanisme*, eit system designa for å leggje til rette for sjamanisme for alle spirituelle søkjarar og der trommereiser trer fram som ein sentral praksis (Shamanism.org, 2023).

FSS lanserer tre hovudmål for si verksemd: ivaretaking av sjamanistiske kulturar og sjamanistisk visdom, studie av opprinnelege sjamanistiske kulturar og sjamanistiske tradisjonar og undervising i sjamanistisk

kunnskap som kan koma vår planet til gode (Shamanism.org, 2023). Fleire kritikarar hevdar at Harner og hans tilhengarar sin bruk av omgrepet sjamanisme er ein kulturell appropriasjon av ikkje-vestleg praksis (sjå Kehoe 2000, 3; Hutton 2001; Znamenski 2007). Sjølv om Harner gjennom sin teori om kjernesjamanisme hevdar at sjamanisme ikkje er bunde til noko spesifikk kulturell gruppe eller perspektiv, men spesielt meint for vestlege søkjarar for å gjenvinna tilgang til deira «rettmessige åndelege arv» (Shamanism.org, 2023), bidreg Harner sitt konsept om kjernesjamanisme samtidig til konstruksjonen av sjamanisme som «noko der ute», og med urfolkskulturar som potensielle haldarar av «autentiske» former for sjamanisme.

Sjamanisme har, mellom anna som eit resultat av Harner sin innsats, vakse fram som ein mangfaldig religiøs praksis som vert brukt av ulike aktørar over heile verda av ulike grunnar og med ulike utgangspunkt (Alberts 2015; Fonneland 2017; Kraft 2022). Innafor dette globale sjamanistiske fellesskapet er mangfald og ulikskap dei mest framtreddande trekka, og sjamanisme kan difor ikkje skildrast som ei einskapleg global rørsle. Mangfald kjem til uttrykk i dei ulike tradisjonane som utøvarane vel å fylgje og gjenopplive, i praksis, politikk, økonomi og verdjar. Dette betyr at studiar av sjamanistiske entreprenørskap og materialitetar knytt til ein bestemt stad ikkje nødvendigvis er direkte overførbare til andre lokale kontekstar. Sjølv om USA kan skildrast som den moderne sjamanismen si vogge, er spreinga av sjamanistiske religiøse praksisar og idear til andre område ikkje ein einskapleg prosess, men inneber tilpassingar til lokale, kulturelle og politiske klima.

Ved å trekke på omgrepa *sjaman* og *sjamanisme* som har kome til liv som ein konsekvens av omsettingsprosessar over tid og på tvers av rom (see Znamenski 2007; Rydving 2011; Johnson og Kraft 2017; Kaikkonen 2020; Nikanorova 2022) og ved hjelp av faglege diskursar knytt til religion, vart Michael Harner og hans Foundation for Shamanic Studies ein verdsleiarande autoritet og regulerande instrument knytt til sjamanismefeltet. Denne globale konstruksjonen skapar sjølv påverknad lokalt og har gjeve grobott for lokale greiner av sjamanisme. Frå desse greinene har eit mylder av sjamanistiske materialitetar sprunge ut.

Chaga er berre eitt av dei mange sjamanistiske produkta som har vakna til liv som et resultat av desse prosessane.

SJAMANISMESKAPING

Forsking på chaga si rolle i Kvernmo sitt entreprenørskap viser korleis sjamanistiske materialitetar er nært knytt til kategoriar og diskursar sine dynamikkar og sirkulasjon, og fletta inn i prosessar knytt til sjamanismeskaping og historieskaping.

Markus Dressler og Arvind Mandair (2011, 2019) sin modell for religionsskaping vektlegg korleis religion tek form frå ulike maktposisjonar, i og gjennom kulturelle møte (2011, 21 og Dressler 2019, 13), kan tena til å synleggjera dei mange laga med agens som verkar inn i prosessar knytt til korleis feltet sjamanisme vert forma. Dressler og Mandair er opptekne av koplingane mellom dei ulike posisjonane. Dei viser til Charles Hallisey sitt konsept om interkulturell mimesis og understrekar:

We need to think the appropriation of the Western discourses of religion and the secular in a manner that does not reduce local actors to the role of passive objects but instead focuses on “local productions of meaning,” that is, the agency of locals in the encounter with Orientalist knowledge. (Dressler og Mandair 2011, 22)

Kvernmo si chagaverksemd handlar også om historieskaping. Historieskaping er ein sosial prosess der ulike menneske, grupper og media skapar ulike fortolkingar av fortida som kan tene ulike formål og påverke kvarandre i notid (sjå Kalela 2013). I prosessar knytt til historieskaping vert fortida aktivert som ein ressurs i lokale sjamanverksemder og gjennom sjamanistiske materialitetar som legg til rette for spirituelle opplevingar, underhaldning og turisme. Verdien som chaga vert tillagt i Kvernmo sitt entreprenørskap, er med andre ord ikkje relatert til at chaga har ein «organisk verdi» som har vorte tillagt soppen frå uminnelege tider, men heller at chaga vert tillagt verdi gjennom diskursar

som har hegemoni i notid. Desse diskursane er igjen knytt til politiske, økonomiske og sosiale relasjonar og grip inn i ulike maktforhold i samtida (sjå Mathisen 2000, 19).

Ei anna inspirasjonskjelde for dette arbeidet er perspektiva som vert løfte fram i boka *Religion: Material Dynamics* (2018) av religionsvitar David Chidester. Chidester opnar for eit fokus på korleis sirkulasjon av «religiøse» materialitetar krev nye måtar å tenke på religiøs endring, religiøs mobilitet og plastisitet på, utover rammene gitt av religiøse institusjonar (2018, 9).

I artikkelen ynskjer eg å setja fokus på to av produkta som spring ut av Kvernmo sitt entreprenørskap med eit blick på dei komplekse dynamikkane som er involvert i etableringa av chaga som eit ettertrakta produkt. Produkta som står i fokus i artikkelen, er chaga som helsekost og chaga som eit element i turisme. Fyrst fylgjer ei framstilling av korleis chaga veks fram som sjamanistisk materialitet gjennom Kvernmo si verksemd.

RONALD KVERNMO SITT ENTREPRENØRSKAP – EI CHAGA SJAMANVERKSEMD TEK FORM

Korleis gjekk det til at chaga vart ein del av eit sjamanistisk felt i framvekst i Noreg? Forteljingar om chaga og soppen sjølv dukka opp på ulike sjamanistiske arenaar som på alternativmesser, i trommereiser og på sjamanfestivalen Isogaisa frå og med 2010. Heilt frå etableringsfasen søkte festivalleiar, Ronald Kvernmo, å oppretta eit samarbeid med samiske kulturutøvarar på russisk side av Sápmi og fremja dialog om urfolk sin spiritualitet, kultur og historie på urfolk sine eigne premisser (sjå Fonneland 2015). Sametinget i Noreg, Barentssekretariatet og Norsk kulturråd støtta dette samarbeidet økonomisk, og festivalen vart løfta fram som ein viktig arena for interkulturelle forhandlingar (sjå Brattland og Myrvoll 2014).

Festivalleiar Kvernmo er også den som fyrst inkluderer chaga som eit sentralt element i si eiga sjamanverksemd. Han presenterer chaga som eit produkt med mange forgreiningar som strekkjer seg frå helse-

sektoren og heilt inn i turistnæringa. I ein av våre samtalar om korleis ideen om ei eiga chagaverksemd tok form, trekkjer Kvernmo nettopp fram samarbeidet med kulturarbeidarar på russisk side av Sápmi i tilknytning til Isogaisa festivalen som ein avgjerande faktor. Kvernmo påpeikar:

I samiske kulturar har produktet vært brukt lenge. Men på grunn av den harde assimileringspolitikken så forsvann språk, kultur og religion. I denne prosessen gjekk også samisk tradisjonell kunnskap – kunnskap om naturen, om planter og sopp som hadde helsefremmande effekt – tapt. No er det mi oppgåve å bringe denne kunnskapen fram. Det handlar på mange måtar om ei oppussing av kulturen – og om å pusse opp samisk næringsliv som igjen handlar om evna til å leve av naturen. Det er det eg gjer, men tilpassa vår tid – å kunne leve av det eg finn i naturen.

Eg blei inspirert av fortellingane og praksisane som dei samiske kulturarbeidarane frå den russiske sida av Sápmi tok med seg til Isogaisa-festivalen. Slik eg ser det handlar Isogaisa-festivalen om en samisk kulturell og åndeleg oppvekking. Dette inneber også å renovere samiske verksemder knytt til å leve av naturen på ein berekraftig måte. Det er det eg har gjort. Eg har pussa opp gamle samiske tradisjonar og tilpassa dei til eit moderne samfunn – altså å kunne leve av naturen. (Intervju med Kvernmo desember 2020.)

Med tanke på chaga si stilling i det sjamanistiske miljøet i Noreg, vert Isogaisa løfta fram som ein læringsarena, der ein dynamisk minneprosess vekker til liv element med røter i fortida. Denne arenaen skapar ei forståing av at tradisjonar som har gått tapt som ein konsekvens av kolonialisering og assimileringssprossar, kan attskapast gjennom kunnskapsutveksling med tradisjonsberar frå andre stadar i Sápmi. Som Kvernmo legg vekt på i vår samtale:

Bortsett frå ei tante av meg, som serverte chaga til familien vår ein-gong på 1970-talet, då vi alle var forkjøla, så har eg ikkje høyrst at

chaga har vært brukt her i området, altså i Troms fylke. Men når eg begynte å reise rundt i Sápmi og kom til sørsamiske område, til russisk- og finsk side av Sápmi, så møtte eg mange som hadde kunnskap om chaga. (Intervju med Kvernmo desember 2020.)

Levande tradisjonar og kunnskapar om chaga i samiske samfunn langt unna Kvernmo sin heimstad, vert gjennom hans verksemd utforska og gjort heimlege for å utvikla eit lokalt basert chagaentreprenørskap på fjellgarden Kvernmo i Rivtták kommune der Kvernmo i dag driv si verksemd. Som religionsvitarane Siv Ellen Kraft og Greg Johnson påpeikar omhandlar prosessar knytt til revitalisering av urfolk sine tradisjonar forsøk på å vekke til liv gamle religiøse tradisjonar som har blitt borte på grunn av misjonsprosessar, kolonisering og assimileringssprosessar. Denne appellen til å vekke til liv religiøse tradisjonar tener, ifylgje Kraft og Johnson, til å opna nye kulturelle, økonomiske og politiske horisontar (Johnson og Kraft 2017). Med tanke på Kvernmo sitt chagaentreprenørskap ser ein korleis mønster av kunnskap og praksis som har vorte formidla og overført gjennom møter mellom urfolk på tvers av Sápmi vert gjort levande og meningsfulle i ein lokal kontekst. Chaga framstår her som ein felles ressurs, men med tanke på Kvernmo sin heimstad, som ein delvis tapt kulturarv, som no vert vekt til live og inngår i og opnar nye kulturelle og økonomiske horisontar.⁴

Sápmi er eit geografisk område prega av store avstandar. 1100 km skil Rivtták frå Lovozero i Murmansk, og den fjorten timer lange bilturen inneber kryssing av fleire landegrensar, Sverige, Finland og Russland. Til tross for avstand smeltar chagatradisjonar frå russisk side av Sápmi og samtida sine sjamanistiske religiøse praksisar i Noreg, gjennom Kvernmo sitt entreprenørskap, saman og forsterkar biletet av sjamanisme som ein urfolksreligion og som naturreligion. Chaga handlar

⁴ Frå 2010 har chaga litt etter litt vakse som ein sentral ressurs i sjamanistiske miljø i Noreg, men også som eit helsekostprodukt tilgjengeleg i ulike former og framstilt av ulike produsentar. Sjamanistisk Forbund, som vart godkjend som eigen religion i Noreg i 2012, har mellom anna utvikla ein eigen chagaseremoni, sjå i <https://www.sjamanforbundet.no/om-oss/vedtekter>

med andre ord om kontinuitet, om avstand i tid og rom, og det handlar om rolla og engasjementet til ein posisjonert aktør.

Ved å tilpasse sjamanisme til eit lite lokalsamfunn i Nord-Noreg tek Kvernmo sin eigne mangefasetterte versjon av sjamanisme form. Konteksten med tanke på kvar dette skjer og dei elementa han vel å marknadsføre er faktorar som medverkar i skapingsprosessen. For å kunne leve av sjamanisme i eit lokalsamfunn utanfor allfarveg er eit solid og bredt fundament avgjerande, og chaga veks fram som ein ressurs som Kvernmo sitt sjamanentreprenørskap vert sentrert kring.

Det startar som ein småskalaproduksjon, men etter kort tid kjem Kvernmo i kontakt med eit lokalt firma og byrjar eit samarbeid om å utvikla chaga til eit helsekostprodukt som kan marknadsførast på eit nasjonalt plan. Han lanserer ein nettbutikk, tilbyr kurs i sjamanisme der chaga er eit sentralt element, han gjev ut si fyrste bok, produserer podcastar og sender oppdaterte nyhendebrev til interessentar. Etter kvart byrjar han, saman med kona, Beate Sandjord, å utvikla eit tilbod for turistar som kombinerer chaga, sjamanisme, nordlysopplevingar og hundekøyring. Denne multidimensjonale chagabedrifta viser korleis eit semi-religiøst entreprenørskap tek form, og ho skapar eit bilete av det komplekse og skiftande forholdet mellom det sekulære og det religiøse der chaga vert tilbydd både som eit sjamanistisk produkt, som eit ledd i turisme og som helsekost. Kvernmo si verksemd synleggjer nettopp korleis sjamanisme utvidar rammene for kva som reknast som religion, og ho legg krav på merksemd og plass. Det som er nytt i dette eksempelet er staden der dette semi-religiøse entreprenørskapet utspelar seg, eit område der kristendom og læstadianisme (ei luthersk vekkingsrørsle som tok form i Sápmi frå midten av 1800-talet) har dominert det lokale religiøse landskapet, og likeins at verksemda involverer ei skaping av translokale samiske tradisjonar.

Kvernmo sitt chaga-entreprenørskap er eit fleirdimensjonalt og innovativt konsept – ein type entreprenørskap som utvidar samtida si forståing av det offentlege rommet som religion kjem til uttrykk i. Som Alberts påpeikar,

(...) the emergence in recent decades of a specifically neoliberal homo economicus has transformed some shamans into spiritual entrepreneurs whose investments in their embodied human capital – in their skills and experience, social and spiritual networks, and related qualities of their corporeal being – render their shamanic practice as a form of economic self-conduct (2015, 2).

Som sjamanentreprenør omset Kvernmo sjamanisme til kapital. Produkta som vert gjort tilgjengeleg gjennom hans verksemd, formast likevel ikkje av Kvernmo aleine, men tilpassast i tråd med reglar for marknadsføring og offentlig lovgjeving.

Avisa VG publiserte allereie i oktober 2015 ein artikkel med overskrifta «Samesjamanen lever av hellig sopp» (Christiansen 2015). I VG-artikkelen er Kvernmo fotografert med ei tromme høgt heva mot himmelen og i bakgrunnen veks ein stor bjørkeskog som innbyr til



Kvernmo løftar tromma i ein seremoni før innhausting av chaga. (Foto: Veslemøy Einteig Christiansen [2015, publisert med tillating]).

hausting av chaga. Både biletet og teksten i artikkelen byggjer opp under samtidige diskursar som presenterer urfolk som menneske som lever i harmoni med naturen, som miljøvennlege, naturlege, autentiske og kreative (Chandler og Reid 2019, Valkonen og Valkonen 2014, Mathisen 2003, 2004), og meir spesifikt som ei gruppe direkte knytt til ein bestemt religiøs arv, nemleg sjamanisme.

Den positive mediemerksmda står i sterk kontrast til korleis media generelt har framstilt alternative spiritualitetar som New Age-arrangement og -entreprenørar (Kraft 2011, 105). I motsetnad til New Age-entreprenørar som ofte vert framstilt som naive og som upålitelege aktørar, vert samiske sjamanar gjerne portretterte som åndeleg ansvarlege og dedikerte og som entreprenørar som fremjar verdiar knytt til miljøomsyn og berekraft (sjå også Kalvig 2015).

Marknaden og media sin logikk er faktorar og prosessar som bidreg inn i og som formar det religiøse landskapet. Kvernmo si sjamanbedrift viser at sjamanisme har påverknadskraft utover eit sjamanistisk miljø. Samtidig er denne kreativiteten også nært knytt til og samanvevd med staden Kvernmo har valt for si verksemd. Den avsidesliggende garden omgitt av høge Rivttåk-fjell, er avhengig av ei anna form for kreativitet for å kunne overleve, enn kva ei sjamanverksemd i en større by krev. Kvernmo sitt entreprenørskap tek med andre ord form gjennom utveljing og tolking av den «lokale staden» og det «tradisjonelle», og gjennom aktivering av ulike opplevingar, praksisar og materialiteter. Kvernmo si verksemd underbygger og formar diskursar om urfolksreligion ved å presentere samisk kultur som åndeleg naturnær, berekraftig og i dialog med samiske tradisjonar.

Ronald Kvernmo sitt chaga-entreprenørskap demonstrerer korleis sjamanistiske materialitetar tilpassar seg og er influert av lokale maktstrukturar, autoritetar og landskap. Å sette søkelyset på den lokale konteksten, klimaet og politikken er nødvendig, nettopp for å kunne forstå korleis denne forma for sjamanisme slår rot og tek form. Å undersøke denne typen dynamikkar opnar også for nye måtar å undersøke religiøs endring, mobilitet og spreining.

CHAGA SOM HELSEKOST – REGULERING OG LEGITIMERING AV CHAGA
Ettersom etterspurnaden auka i takt med marknadsføringa bruka Kvernmo mykje tid og ressursar på å leita etter og hausta chaga. Han hadde i utgangspunktet ingen medprodusentar og hadde sjølv ansvaret for heile produksjonsprosessen, frå innhausting, tørking, kverning av soppen til pulver, pakking, marknadsføring og sal.



Chaga som helsekostprodukt marknadsført med symbol frå samiske trommer og med logoen til Isogaisafestivalen. (Foto: Ronald Kvernmo, publisert med tillating).

Den lokale helsekostprodusenten, BIOFORM i kommunen Ráisavuona (Sørreisa) i nærleiken av Rivtták, stod raskt fram som ein aktuell partnar. Med deira kompetanse og hjelp kunne Kvernmo utvikla eit helsekostprodukt som kunne distribuerast breidt. Sentrale marknadsføringssymbol som vart vald som merkevarer på etiketten er nordlyset, symbol frå samiske trommer som reinsdyret og ein gudfigur som held ei tromme og logoen til Isogaisa-festivalen. I samarbeid med BIOFORM tek eit produkt form som marknadsførast både som sekulært og profant og som står fram som ei vare med sterke band til samisk kultur og til samisk sjamanisme. På Kvernmo si nettside marknadsførast chaga som ein heilag samisk drikk:

Chaga er ifølge samisk folketro en hellig drikk. På samisk kalles den for *báhkkol* eller *báhkkololmmai*. Rett oversatt betyr *báhkkololmmai* chagamannen. Altså de underjordiske som bor i skogen og er knyttet til chagaens kraft. Det er ikke uten grunn at chagaen er en hellig drikk, og at den regnes som en meget kraftig «ånd». Chagaen ble brukt til behandling av et bredt spekter av sykdommer, lidelser og skader. Og den fungerte! (Isogaisa.org 2023b)

Ved å velge chaga som eit hovudprodukt og som ei oppleving knytt til hans sjamanverksemd, er Kvernmo pålagt å fylgje lover, reguleringar og føringar frå det offentlege. Som han legg vekt på i vår samtale:

Om ein skal selge chaga for konsum og som medisin er det svært strenge krav til produksjonslokale og sjølve produksjonen. Eg måtte for eksempel registrere firmaet mitt og få godkjenning frå Mattilsynet for å kunne servere chaga. (Intervju med Kvernmo desember 2020.)

Mattilsynet og BIOFORM, gjennom sine retningslinjer og reguleringar i forhold til produksjon av chaga, er sekulære aktørar som spelar ei sentral rolle med tanke på regulere og innverke på kva for føresetnader som ligg til grunn for at eit chaga entreprenørskap kan utvikle seg. Dei er faktorar som, på lik line med Sametinget, Kulturrådet og Barentssekretariatet, innvilga midlar til eit pan-samisk samarbeid gjennom Isogaisa-festivalen, som verkar inn på korleis chaga kan ta form som eit element i samtidas sjamanisme.

CHAGA OG TURISME

Nyleg har koplinga mellom religiøse opplevingar og naturopplevingar utvikla seg til ein synleg marknadsføringsstrategi i formidlinga av «det nordlege» som turistmål (sjå Fonneland 2017). Uttrykket «arktisk magi» har i løpet av det siste tiåret vorte etablert som ein vanleg ingrediens i reiselivssamanhengar der den nordnorske regionen vert konstruert som ein arktisk region, nær sivilisasjonen sine grenser (Bæck og

Paulgaard 2012). For Kvernmo har turisme utvikla seg til eit alternativt levebrød og ei viktig inntektskjelde, og med chaga og sjamanisme som eit senter i entreprenørskapet, treff hans verksemd samtidas marknadsføringsstruktur. Kvernmo påpeikar,

Kvernmo: Ja, selvfølgelig bruker vi chaga og presenterer det for dei turistane som besøke oss. Eg gjer ei stor sak ut av det. [...] Seremonien vi gjør med chaga er noko turistane elsker. Vi gjør en chagaseremoni for å styrke oss før vi møter nordlyset. Det likar turistane, spesielt cruise-turistane er interesserte. Seremonien handlar om samiske tradisjonar knytt til nordlyset og det faktum at du kan sjå dine forfedre i nordlyset. Forfedredyrking står sterkt i samisk kultur, men i mine møter med turistar ser eg at ein sterk relasjon til forfedre er noko mange kulturar har. Vi utfører seremonien for at forfedre, altså nordlyset, skal vise seg for oss. Eg kan ikkje garantere at dei får sjå nordlyset, men ved å gjere ein seremoni først, vil det auke sjansen – og så legg eg til at dette er teologi, det er ikkje forskning, og dei aksepterer forklaringa. Vi drikk chaga for å styrke oss til å møte våre forfedre i nordlyset.

Fonneland: Kva fortel du turistane om chaga?

Kvernmo: Kva eg fortel dei? Eg ber dei om å lukke augo og førestille seg at dei går i ein stor, fuktig bjørkeskog med store bjørketre på alle kantar og med mykt gras under beina. Så ber eg dei sjå etter rørsler i graset og det dei ser då, er chagafolket. Dei er sky, dei er små, og dei kan gøyme seg for menneske. Men når chagamannen legg handa på bjørkestamma, veks det ut ein chagasopp. Den soppen er ei gåve til menneske, og du må hauste han med respekt og takke chagafolket. Så ber eg dei om å lukte på chagadrikken som dei har fått. Og det turistane luktar då, det er skogen. Og når dei drikk, ber eg dei om å føle at kroppen vert fylt med energi frå skogen og frå chagafolket. Dette er det eg fortel turistane. (intervju med Kvernmo desember 2020)

I Kvernmo sitt sjamanentreprenørskap er sjamanistiske opplevingar, na-

turopplevingar og turisme fletta saman, og chaga fungerer som turistproduktet sitt viktigaste bindemiddel. Gjennom chagaseremonien inhalerer turistar skogen og naturen direkte gjennom å drikke chaga. Bak lukka augo viser chagaånda seg for turistane og førebur dei på å opna augo for forfedre som dansar i nordlyset. Sjamanisme, chaga og nordlys representerer ein estetikk som vektlegg eit personleg samspel med naturen. Chagaseremonien før nordlysopplevinga får slik, gjennom Kvernmo sine forteljingar, ein definerande og transformerande karakter som fargar produktet «samiske opplevelser». Det er ein situasjon der ei kompleks kjede av relasjonar har potensial til å framkalla sjamanisme som eit sentralt element i reiselivsopplevinga. Chagaopplevinga så vel som chagaproduktet med sine innvevde forteljingar om natur, berekraft, helse og sjamanisme løftast også ut av sin lokale kontekst i form av suvenirar som turistar kan ta med heim og aktivere i heimlege kontekstar.

ETABLERINGA AV CHAGA SOM EIT HELSEKOST- OG TURISTPRODUKT SAMAN MED CAGAÅNDA, BÁHKKOLOLMMAI

Dei ovanfor nemnde institusjonane og firmaa er ikkje dei einaste som verkar inn som regulerande faktorar på Kvernmo si chagaverksmed. Chagasoppen ber, ifylgje Kvernmo, på sin eigen spirituelle agens. I vår samtale legg han vekt på at det nordsamiske namnet på soppen, Báhkko-lolmmai, vitnar om soppen si ibuande spirituelle kraft. I sine studiar i religionsvitskap på universitetet i Tromsø vart Kvernmo kjend med mange av dei samiske gudenamna, og ifylgje han er Olmmai eit språkleg suffiks som fins i mange av dei samiske gudane sine namn, som vindguden Bieggolmmai og jaktguden Leaibolmmai.

Inspirert av det han lærte gjennom si reise til russisk side av Sápmi og sitt møte med menneska der, det han har lært gjennom Isogaisfestivalen, men også frå sine studiar i religionsvitskap og gjennom erfaringar knytt til hausting av chaga, byrjar Kvernmo å skildre chaga som eit spiritueelt vesen, eller meir presist som eit spiritueelt folk, chagafolket. I vår samtale gjev Kvernmo ei detaljert skildring av Báhkko-lolmmai sine karakteristikkar og evner:

Báhkkololmmai, chagafolket, lever i skogen. Det er ei kraft som representerer chaga soppen. Og du kjenner samiske ånder? Dei fleste samiske ånder har ei dobbelrolle. Dei er gode, men dei har også eit aspekt av bråk og kaos. Vindguden kan for eksempel blåse vekk myggen, men han kan også ta liv. I denne forbindelse oppfører chagaånda seg litt annleis. Den kan berre gi oss ei gåve og kan ikkje gjere noko skade på same måte som vindguden. Chaga-ånda kan imidlertid bli fornærma og spesielt under innhausting – for eksempel hvis du fjerner hele chagasoppen slik at han ikkje har evne til å vaks ut igjen. Du må alltid la eit stykke vere igjen på stamma slik at soppen kan produsere seg. Og du må alltid uttrykke takknemlegheit for gåva du får ved å utføre ein liten seremoni. Med andre ord, hvis du finn chaga, må du utføre ein takkeseremoni. Elles kan det hende du ikkje finn chaga fordi du har fornærma chagaånda, og då kan du miste evna til å finne chaga. (intervju med Kvernmo desember 2020)

I interaksjon med Kvernmo sin kunnskap, erfaringar og samspel med naturen, gjev eit samisk spirituellet vesen seg til kjenne. Dette er eit vesen som, ifylgje Kvernmo, har nokre av dei same eigenskapane som dei gamle samiske gudane utover dei språklege fellestrekk. Det skapar ein arena for tru og handling og tener til å byggje opp under førestillingar om samiske spirituelle aktørar som vert uttrykt gjennom forteljingar (sjå også Alver 2006). Kvernmo si hausting av sopp opnar med andre ord for eit samspel og ei samskaping av chagaproduktet saman med chagafolket som med tanke på innhausting av chaga har vorte ei kraft som ikkje berre regulerer innhaustinga, men som regulerer menneske sitt forhold til naturen. Ved å gje liv til chaga som mytologisk vesen, skjer det ei gjenfortrylling av naturen (sjå Gilje 1998). Landskapet stadfestar og reflekterer myter og forteljingar om chagafolket. I denne prosessen er naturen lada, ikkje berre med menneske sine personlege forteljingar og minne, men også med koplingar til ei samisk fortid og til dei kreftene som er innlemma i denne fortida – og som Báhkkololmmai hentar si næring frå.

I tillegg til å adressere og legitimere fortida responderer chagafolket på nokre av dei sentrale utfordringane menneske i dag står i, som berekraft og klimaspørsmål. Ifylgje Kvernmo er Báhkkololmmai ei klima-

medviten kraft som har kunnskap om utfordringane i samtida og evne til å lære oss eit meir berekraftig forhold til naturen. Slik representerer Báhkkolommai også ein politisk dimensjon. Chagafolket byggjer opp under ei politisk og performativ oppfatting i tråd med miljøvernørsla sine framstillingar av urfolk som økologiske og som menneske som lever i harmoni med naturen (sjå Conklin og Graham 1995; Ødemark 2017). Som Chandler og Reid påpeikar: «Indigeneity has become a marker for imagining new modes of living and governing in our contemporary condition of climate crisis and economic uncertainty» (Chandler og Reid 2019, 1). Chagafolket byggjer meir eller mindre strategisk vidare på desse markørane og på den samiske kulturen som ein kultur med eit spesielt og harmonisk forhold til naturen og om samar som eit urfolk med ibuande økologisk visdom.

Denne typen framstillingar har lenge vorte kultivert og sirkulert i ulike forteljingar i media, i turistnæringa og i globale klimadiskursar, og har også meir eller mindre strategisk vorte adoptert av urfolk sjølve og rommar samanvevde relasjonar mellom både filosofi, spiritualitet og «livsvisdom» (Magga-Hætta 2001; Mathisen 2003, 2004; Valkonen og Valkonen 2014, 27). Gjennom fokus på samspel med chagafolket med tanke på innhausting av chaga, tener Báhkkololammai også til å legitimere Kvernmo si verksemd som ein tradisjonell og berekraftig samisk praksis – som ei verksemd som ikkje utnyttar naturen, men som opprettheld eit økologisk forhold til chagaskogen.

Skapinga av chaga som helsekost og som eit turistprodukt viser korleis dynamiske interaksjonar mellom sjamanisme, urfolkskulturar og natur stadig vert aktiverte i skapinga av dei ulike chagaprodukta. Chaga viser korleis ein økospirituell urfolksdiskurs har utvikla seg til ein ettertrakta kulturell kapital som har verdi både innanfor og utanfor eit sjamanistisk felt. Gjennom produktet chaga har denne diskursen også vorte tilgjengeleg som eit objekt ein kan hente ut av sin opphavlege kontekst og forankra i nye samanhengar.

Ifylgje Kvernmo skjer kommunikasjon med chagafolket mellom anna gjennom ein seremoni der ein takkar for det ein har hausta inn. Slik har Báhkkololmmai også vorte eit utgangspunkt for nye religiøse

praksisar. Denne seremonien tek utgangspunkt i sjamanistiske ritual utvikla frå rørsla sin oppstart, men som også er inspirert av det Kvernmo har tileigna seg av kunnskap om samiske religiøse praksisar knytt til studiar i religionsvitenskap på universitetet. Kvernmo fortel at han gjerne startar seremonien med å tenne eit bål og at han deretter gjev eit takk-offer til bålet i form av litt mat eller drikke. Kvernmo påpeikar,

Gjennom takkeseremonien er målet å vise respekt for naturen og å fokusere på ein måte som ikkje skadar naturen, som ressursutnytting og overhausting. Dette heng saman med den samiske forståelsen av at ein ikkje skal sette spor etter seg i naturen. Naturen må forbli uendra av menneske si påverking. (Intervju med Kvernmo desember 2020.)

Takkeseremonien er ei relasjonell form for kommunikasjon der ei offergåve vert utveksla mot kunnskap om naturen. Báhkkololmmai representerer ifylgje Kvernmo eit samisk kunnskapssystem knytt til korleis ein best skal oppføre seg, takle og leve i harmoni med naturen. Chagafolket, regulerer, ifylgje Kvernmo korleis han forhold seg til naturen. Chagafolket set med andre ord grenser for ferdsel i naturen og for innhausting (sjå også Joks, Østmo og Law 2020).⁵ I motsetnad til synet på naturen som eit produksjonslandskap formidlar chagafolket, gjennom Kvernmo sine forteljingar, eit berekraftsprinsipp med tanke på naturen sine ressursar. Forteljingane om chagafolket og kvalitetane dei er tileigna verkar med andre ord i den verda dei er del av. Dei rammar inn, legg føringar for forståinga av naturen, medierer grenser og formidlar verdiar knytt til naturen og til naturbruk.

Chaga er ein sjamanistisk materialitet som har opna opp nye verder og praksisar som er tilpassa samtida sine diskursar knytt til natur, klima

⁵ I artikkelen «Verbing meahcci: Living Sámi lands» (2020) løftar Solveig Joks, Liv Østmo og John Law med utgangspunkt i den nordsamiske termen meahcci/meachit fram tilsvarande landskapsforståingar som det Kvernmo uttrykkjer. Dei påpeikar «meahcit are also about *unfolding encounters* with other more or less powerful actors (Helander-Renvall, 2010; Ingold, 1993; Mazzullo og Ingold, 2008; Tervaniemi og Magga, 2018) including people, animals, birds and fish, and what outsiders might think of as natural phenomena such as snowstorms or mountains, lakes or rivers, as well as invisible entities such as ‘sacred places’ or visible but ‘occult’ phenomena including messenger birds, or visions» (2020, 308).

og relasjonalt. Báhkkołolmmai er grensevesen og vernarar av klimaet – forma av både globale trendar og politisk uro knytt til mangel på berekraft. Dei inneber ei miljøltilpassing eller økologisering og er ei kraft som strekker seg langt utover eit sjamanistisk felt.

KONKLUSJON

Eg håper gjennom artikkelen å ha vist noko av kompleksiteten og dynamikken i ein sjamanistisk materialitet og korleis chaga er involvert i prosesser som eg har identifisert som sjamanismeskaping og historie-skaping. Ved å utforske korleis ein sopp bidreg til utviklinga av eit sjamanistisk entreprenørskap, har målet vore å kartlegge korleis kategoriar og materialiteter gjensidig flettast inn i kvarandre og korleis dei er med på å skissere lokale og stadig skiftande uttrykk for sjamanisme. Det er konstruksjonen av kategorien sjamanisme som gjer at denne typen sjamanistiske materialitetar kjem til live og som legg til rette for konstante, formative oversettingar mellom det lokale og globale, fortid og notid, tid og rom. Som Chidester påpeikar: «[M]aterial objects do not stand alone. They are engaged in practice, entangled in relations, and embedded in discourse. In the sensory register of religious discourse, embodied metaphors are an integral part of the stuff of material religion» (2018, 207). Utforskinga av den sjamanistiske materialiteten chaga er med andre ord nært knytt til sirkulasjonar og dynamikkar relatert til utvalde kategoriar og diskursar.

Chaga har teke form som ein fleksibel materialitet innanfor eit sjamanistisk felt i Noreg. Det er ein materialitet som har skapt nye konsept, ritual og ein ny økonomi. Kvernmo sitt entreprenørskap viser korleis chaga, gjennom ein kompleks dynamikk, har blitt gjenvunne, dyrka og oppskalert til eit symbol på samisk sjamanisme, berekraft og urfolkskunnskap. Dette symbolet vert marknadsført på mange ulike arenaar og tek form både som eit helsekostprodukt, som spirituelt vesen, som seremoni, turistoppleving, suvenir, så vel som kulturell kapital. Som James Beckford tydeleg har understreka, «religion has become adrift from its former points of anchorages» (2003, 166). Dette betyr ikkje at

religion forsvinn, men snarare at religion i dagens samfunn endrar seg i takt med skiftande sosiokulturelle forhold. Med tanke på chaga, kompiserer soppen vanlege konsept med tanke på kva religion kan vere, korleis det kan vere og kva det kan gjere.

REFERANSAR

- Alberts, Thomas K. 2015. *Shamanism, Discourse, Modernity*. New York: Routledge.
- Alver, Bente G. 2006. «'Ikke det bare vand'. Et kulturalanalytisk perspektiv på vandets magiske dimension.» *Tidsskrift for kulturforskning* 2, 21–42.
- Beckford, James A. 2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brattland, Camilla og Marit Myrvoll. 2014. *Etiske problemstillinger ved støtte til Sámiisk nyreligiøsitet*. Rapport NIKU, Barents Sekretariat. Tromsø.
- Bæck, Karlsen Unn-D. og Gry Paulgaard. 2012. «Introduction: Choices, Opportunities and Coping in the Face of Unemployment.» I *Rural Futures? Finding One's Place Within Changing Labour Markets*, redigert av Unn-D. Karlsen Bæck og Gry Paulgaard. 9-22. Stam-sund: Orkana Akademisk.
- Chandler, David og Julian Reid. 2019. *Becoming Indigenous. Governing Imaginaries in the Anthropocene*. London: Rowman og Littlefield.
- Chidester, David. 2018. *Religion: Material Dynamics*. Oakland, CA.: University of California Press.
- Christiansen, Veslemøy E. 2015. «Samesjamanen lever av hellig sopp.» *VG Nyheter*. www.vg.no/nyheter/i/Kv981o/samesjamanen-lever-av-hellig-sopp
- Clifford, James 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Conklin, Beth A. og Laura R. Graham. 1995. «The shifting middle ground: Amazonian indians and eco-politics.» *American Anthropol-*

- ogist* 97(4): 695–710. <https://doi.org/10.1525/aa.1995.97.4.02a00120>
- Dressler, Markus. 2019. «Modes of Religionization: A Constructivist Approach to Secularity.» *Working Paper nr. 7, Working Paper Series of the Centre for Advanced Studies*, «Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities.» www.multiple-secularities.de/publications/working-papers
- Dressler, Markus og Arvind P. S. Mandair. 2011. *Secularism and Religion-Making*. New York: Oxford University Press.
- Fonneland, Trude. 2010. *Samisk nysjamanisme i for(tid) og stad*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen.
- Fonneland, Trude. 2015. «The Festival Isogaisa: Neoshamanism in New Arenas.» I *Nordic NeoShamanisms*, redigert av Trude Fonneland, Siv Ellen Kraft og James Lewis, 215–34. New York: Palgrave MacMillan.
- Fonneland, Trude. 2017. *Contemporary Shamanisms in Norway. Religion, Entrepreneurship and Politics*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Fonneland, Trude og Tiina Äikäs. Forthcoming 2023. *Shamanic Materialities in Nordic Climates*. Cambridge Elements. New Religious Movements. Cambridge: Cambridge Scholars.
- FSS. u.d. «Om The Foundation for Shamanic Studies.» vitja 20 mai, 2023. <https://www.shamanism.org/fssinfo/index.html>.
- Gilje, Nils 1998. «Renessansens menneskebilde og naturoppfatning.» I *Det europeiske menneske*, redigert av Sverre Bagge, 131–56. Oslo: Gyldendal.
- Harvey, Graham. 2010. «Animism Rather than Shamanism: New Approaches to what Shamans Do (for Other Animists).» I *Spirit Possession and Trance, New Interdisciplinary Perspectives*. Redigert av Bettina E. Schmidt og Lucy Huskinson, 16– 34. London: Continuum.
- Hutton, Ronald. 2001. *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London, Hambledon Continuum.

- Isogaisa. 2023a. «Velkommen til Isogaisa.» <https://isogaisa.org/>, vitja 15. november 2023.
- Isogaisa. 2023b. «Chaga info.» <https://isogaisa.org/chaga-info/>, vitja 15. november 2023.
- Ivakhiv, Andrei. 2003. «Nature and Self in New Age Pilgrimage.» *Culture and Religion* 4 (1): 93–118.
- Johnson, Greg og Siv Ellen Kraft. 2017. «Introduction.» I *Handbook of Indigenous Religion(s)*, redigert av Greg Johnson og Siv Ellen Kraft, 1–24. Leiden: Brill.
- Joks, Solveig, Østmo, Liv, og John Law. 2020. «Verbing meahcci: Living Sámi lands.» *The Sociological Review*, 68(2), 305–321. <https://doi.org/10.1177/0038026120905473>
- Kaikkonen, Konsta I. 2020. «Contextualising Descriptions of Noaidevuohta: Saami Ritual Specialists in Texts Written until 1871.» Bergen: Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen.
- Kalela, J. 2013. «History Making: The Historian as Consultant.» *Public History Review* Vol. 20 (2013): 24–41.
- Kalvig, Anne 2015. «Shared Facilities: The Fabric of Shamanism, Spiritualism, and Therapy in a Nordic Setting.» I *Nordic NeoShamanisms*, redigert av Trude Fonneland, Siv Ellen Kraft og James Lewis, 67–88. New York: Palgrave MacMillan.
- Kehoe, Alice. B. 2000. *Shamans and Religion: An Anthropological Exploration in Critical Thinking*. Illinois, Waveland Press.
- Kraft, Siv Ellen. 2011. *Hva er nyreligiøsitet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Kraft, Siv Ellen. 2022. *Indigenous Religion(s) in Sápmi: Reclaiming Sacred Grounds*. New York: Routledge.
- Kvernmo Ronald. 2020. Zoom Intervju med T. Fonneland. 18 Desember.
- Kvernmo Ronald. s.a., 2020 digitalt nyhetsbrev, vitja 15. August 2023, <https://isogaisasiida.mailmojo.no/m/337359/4ZGk47qRlv0vXaCJtP0NogaaaxwYEZ>.
- Kvernmo, Ronald. s.a., digital nyhetsbrev. “Chaga inneholder 46 ganger mer antioksidanter enn blåbær!” vitja 15. august 2023. <https://iso->

- gaisasiida.mailmojo.no/m/253938/4ZGk47qRlv0vXaCJtP0NogaaaxwYEZ.
- Magga-Hætta T. M. 2001. «Pohjoinen luontosuhde ei ole myytävänä.» *Kide* 5/2001: 21–2.
- Mathisen, Stein R. 2000. «Kulturen materialisering – en innledning.» I *Kulturens materialisering: identitet og uttrykk*, redigert av Stein R. Mathisen, 9–24. Kulturstudier nr 13, Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Mathisen, Stein R. 2003. «Tracing the narratives of the ecological Sami» I *Nature and Identity. Essays on the Culture of Nature*, redigert av Kirsti Pedersen og Arvid Viken, 189–206. Kulturstudier nr. 36. Kristiansand: Norwegian Academic Press.
- Mathisen, Stein R. 2004. «Hegemonic representations of Sámi culture. From narratives of noble savage to discourses on ecological Sámi» I *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*, redigert av Anna-L. Siikala, Barbro Klein, og Stein R. Mathisen, 17–30. Helsinki: SKS.
- NAFKAM. u.d. «Om chaga» <https://nafkam.no/chaga> vitja 20. mai 2023.
- Nikanorova, Liudmila. 2022. «The Role of Academia in Finding, Claiming, and Authorizing Sakha Religions» I *Religions around the Arctic: Source Criticism and Comparison*, redigert av Håkan Rydving og Konsta Kaikkonen, 255–75. Stockholm: Stockholm University Press.
- Rydving, Håkan. 2011. «Le chamanisme aujourd’hui: constructions et déconstructions d’une illusion scientifique» *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 42 | <http://journals.openedition.org/emscat/1815> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.1815>.
- The Foundation for Shamanic Studies, 2023. «About The Foundation for Shamanic Studies.» <https://www.shamanism.org/fssinfo/index.html> vitja 15. november 2023.
- Sidky, Hodayun. 2010. «On the Antiquity of Shamanism and its Role in Human Religiosity» *Method and Theory in the Study of Religion* 22: 68–92.

- Valkonen, Jarno og Sanna Valkonen 2014. «Contesting the Nature Relations of Sámi Culture» *Acta Borealia* 31(1): 25–40. DOI: <https://doi.org/10.1080/08003831.2014.905010>
- Znameski, Andrei, A.2007. *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Ødemark, John T. 2017. «Timing indigenous culture and religion: Tales of conversion and ecological salvation from the Amazon» I *Handbook of Indigenous Religion(s)*, redigert av Greg Johnson and Siv Ellen Kraft, 138–155. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004346710_009

ENGLISH ABSTRACT

This article takes as its starting point a mushroom that has become important in several shamanistic environments in the Nordic countries – as mythology, medicine, economics, tourism, a producer of sacred space, and as a commodity for personal consumption and enjoyment. The fungus in mind is the mushroom known as chaga, *Inonotus obliquus* or *Báhkkololmmái*. The article concentrates on one particular shaman enterprise in which chaga has emerged as significant for its development in a remote community in northern Norway.

Keywords: Chaga, shamanism, entrepreneurship, shamanic materiality, religion-making, history-making



Avhandlingsomtale:

Marie Ebersson Degnæs. 2023. Minnebånd og minneknuter: Barnebarnsgenerasjonenes møter med holocausterindring. Universitetet i Oslo

Av Susanne Nylund Skog

Den sjuttonde mars 2023 försvarade Marie Ebersson Degnæs sin avhandling *Minnebånd og minneknuter: Barnebarnsgenerasjonenes møter med holocausterindring* vid Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo. Jag hade glädjen att vara andre opponent.

Avhandlingen undersöker ”barnebarnas fortellinger om det å leve med holocaust som et familieminne og som et allment, offentlig minnesfenomen” (s. 10). Det är få studier av minnen från förintelsen i Norge och norska krigsminnen mer generellt som har ett liknande familje- och generationsperspektiv. Avhandlingen är alltså ett välkommet bidrag till norsk minnesforskning.

Utgångspunkten för Ebersson Degnæs avhandlingsarbete är att minnet av förintelsen har en identitetsdimension för många judar och att det handlar om en identitet som är familje- och släktskapsorienterad (s. 12). För de personer som Ebersson Degnæs följt och intervjuat har lärandet om förintelsen inte bara handlat om att lära sig om förintelsen, utan också om att bli medveten om vilka de är, som judar, som tillhörande en minoritet, i det norska samhället. I avhandlingen undersöker således Ebersson Degnæs hur barnbarnsgenerationen uttrycker och förhandlar om tillhörighet och identitet i sina minnesberättelser och minnespraktiker (praksiser) (s. 40). Avhandlingen följer två spår: Det gäller dels hur det går till och hur det upplevs att delta i hågkomster av förintelsen, dels hur dessa erfarenheter är identitetsskapande (s. 10–11). Ebersson Degnæs forskningsfrågor handlar om hur barnbarnen berättar om erfa-

renheterna och inlemmas i minnen av förintelsen i olika sammanhang, vilka sociala band som uttrycks i deras berättelser, samt hur de relaterar till och förhandlar om olika tillhörigheter och identitetskonstellationer.

Avhandlingen omfattar drygt 240 sidor, förutom referenser och bilagor, och är disponerad i tio kapitel där de fyra första beskriver premisserna för analyserna i de följande fem kapitlen. I det tionde och sista kapitlet framför avhandlingens slutsats. Varje analyskapitel utgör en separat utredning samtidigt som de också är delar av en större samlad analys. Avhandlingen är väl utformad, om än något framtung, vilket gör att analysen inleds först på sid 100. De fyra inledande kapitlen kunde därför ha tjänat på att förkortas.

Avhandlingens empiri utgörs av intervjuer och deltagarobservation med tretton huvudinformeranter. Ebersson Degnæs har träffat några av dem flera gånger och ibland följt dem när de besökt minnesmärken och deltagit i offentliga hågkomster av Förintelsen. Dessutom har hon, utöver intervjuerna med huvudinformeranterna, genomfört flera intervjuer och tagit del av offentligt material, såsom memoarer. Detta fungerar som kontextualiserande referensmaterial. Empirin är väl avvägd och fältarbetet framstår som gediget och mycket genomtänkt. Ebersson Degnæs ger dessutom en fin översikt av norsk-judiskt och nationellt kollektivt minne.

I avhandlingen utgår Ebersson Degnæs ifrån nyare minnesteori och tar avstamp i Astrid Erlls breda förståelse av minne. Hon skriver att ”minne og erindring rommer et spekter av fenomener, monumenter, språklige ytringer, dialoger, institusjoner og fagdisipliner” (s. 43). Ebersson Degnæs använder sig också av Marianne Hirschs begrepp efterminne och Jeffrey Alexanders begrepp traumadrama. Båda dessa begrepp genererar komplexa och nyanserade analyser, men jag menar att Erlls omfattande minnesbegrepp hade behövt avgränsas och specificeras för Ebersson Degnæs syften.

Ofta skriver Ebersson Degnæs *minnet* i singular som i minnet om förintelsen och det finns en mängd olika minnen i avhandlingen såsom kulturellt minne, familjeminne, kollektivt minne, allmänt minne och judiskt minne. Dessutom kombinerar Ebersson Degnæs termen minne med flera olika fenomen, såsom minnefelleskap, minnekultur, minnesarbete, min-

neslandskap, minnesfenomen, minneserfaringar, minnediskurser och minnesfortellinger. Hon skriver också att minnen former, medierer, fastholdes, skapar, kan knytas, foregår, har att säga (og si), framtræder, formas av og erfars. Minnen är transkulturella, komplexa, multidirectionella och har kapacitet. Likaså skriver Ebersen Degnæs om postminnegenerasjonenes erindringsarbeid, minnestedets retorikk, minnesforpliktelsene, samt att i det kulturelle minnet skapas minnefigurer.

Det hade alltså, enligt min mening, varit önskvärt med en tydligare begreppsdefinition när det gäller minne. Det gäller kanske framför allt termerna kulturellt minne och minnespraktik, samt hur minne och tradition är begreppslikt relaterade. I de flesta fall tycks traditioner vara synonymt med judiska traditioner.

Ebersen Degnæs skriver att barnbarnen genom sina berättelser och reflektioner uttrycker och förhandlar om ett spektrum av sociala och symboliska band och att det är den dialogen, deras berättelser och reflektioner om sig själva i relation till minnet och till olika minnesgemenskaper, som hon utforskar i avhandlingen (s. 60). Ebersen Degnæs använder omväxlande termer som selvfortellinger, selvrefleksjoner, refleksjoner, betraktninger och fortellinger. Hon skriver också att barnbarnens erfarenheter sällan uttrycks på sätt som antar en tydlig berättelseform, alltså som historier som tydligt kan avskiljas från det övriga samtale. Det är inte heller viktig för henne att insistera på att allt hon undersöker kan placeras in i kategorin berättelser. Det centrala för Ebersen Degnæs är att undersöka hur barnbarnen beskriver och yttar sig om sina minneserfarenheter.

Till största delen utgår alltså analyserna i avhandlingen från informanternas reflekterande resonemang och inte från berättelser. Trots det använder Ebersen Degnæs en begreppsapparat hämtad från berättelseforskningen och hon har valt att ta fasta på språkliga stilmedel, betoningar och ordval också i samtalssekvenser som inte är uppenbart berättande (s. 57). Det är väldigt fint gjort och jag är imponerad av Ebersen Degnæs analyser där det tydligt framgår att det är viktigt ”å skille analytisk mellom de sosiale rammene for *overlevering av minner* og de sosiale rammene for *identifikasjon*” (s. 237).

Vid flera tillfällen betecknar Eberson Degnæs sitt material som informanternas självdialoger (dialoger om seg selv), eller inre minnesdialoger (deres indre jeg–vi-dialoger, s. 57, minnesdialoger, s. 75). Genom att ta fasta på pronomenskiŧten konstaterar hon till exempel att i sådana inre minnesdialoger är varken vi eller jag fasta. Tyvärr resonerar Eberson Degnæs inte kring det faktum att de inre minnesdialogerna ofta är riktade till henne och att de tillkommit på hennes begäran. Jag respekterar Eberson Degnæs val att tona ner sin egen roll i samtalen med de intervjuade, men det är ändå synd att hon själv inte får plats i dessa passager, eftersom Eberson Degnæs och dem hon intervjuar ”deler mye av den samme historiske kunnskapen om holocaust i Norge, norskt krigsminne og minnekultur” (s. 91). Det hade lyft de redan fina analyserna ännu ett snäpp.

Sammanfattningsvis belyser Minnebånd og minneknuter kompleksiteten i relationen mellan minnet av förintelsen och judisk identitet, och hur denna framträder i en norsk-judiskt kontext. Eberson Degnæs behandlar ett aktuellt ämne på ett nyanserat och kunnigt sätt. Avhandlingen är välskriven, intressant och har mycket väl genomförda analyser, där Eberson Degnæs smälter samman teoretiska tankegångar med empirin på ett föredömligt och inspirerande sätt.