

Samisk nysjamanisme: i dialog med (for)tid og stad

Ein kulturanalytisk studie av nysjamanar sine
erfaringsforteljingar – identitetsforhandlingar og
verdiskaping.

Trude A. Fonneland



Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor (PhD)
ved Universitetet i Bergen
2010

Innhald

Føreord	s 5
---------	-----

1 Innleiing:

Problemstillingar, forskingsfelt og forskingshistorikk

Vegen inn i feltet	s 7
Problemstillingar og forskingsspørsmål	s 8
Forskingfelt	s 10
Nysjamanisme	s 10
Med verda sine urfolk som førebilete	s 14
Det nyreligiøse feltet	s 17
Religion - ein integrert del av samtidskulturen	s 19
Spenninga mellom emiske og etiske kategoriar	s 20
Forskingshistorikk	s 22
Nysjamanistiske erfaringsbøker	s 28
Avhandlinga vidare	s 31

2 Faghandgrep:

Kjelder, refleksivitet og etikk

Kulturanalyse	s 33
Ei diskursanalytisk tilnærming	s 35
Ei kvalitativ tilnærming	s 39
“Inn i feltet”	s 41
Interne kjelder: Kvalitative forskingsintervju	s 41
Observasjon: trommereiser, sjamankurs og alternativmesser	s 46
Eksterne kjelder: Dokumentanalyse	s 48
Kvalitative metodar i eit interaksjonistisk perspektiv	s 50
Forskingsetiske perspektiv	s 54
Oppsummerande refleksjonar	s 58

3 Forteljingar og mytar:

Personlege mytar – ein narrativ konstruksjon

Forteljing er handling	s 59
Det å fortelja	s 62

Personlege erfaringsforteljingar	s 63
Personlege mytar	s 69
Mytar og myteforståing	s 70
Perlene i halsgropa	s 74
Myta som identitetsmarkør	s 76
“For det første at jeg er født på et fjell på vidda”. Om mytar og kollektive trekk	s 79
“Og på heimturen så stoppa æ...”. Om mytar, mønster og innhald	s 81
“Jeg fortalte deg at faren min ba meg komme nordover”. Om mytar og trading	s 84
“Æ hadde en tippoldefar som var sjaman”. Om mytar og det samiske	s 88
“Kan du fortelja om da?”. Om mytar og kontekst	s 90
Om mytar, makt og motmakt	s 92
Oppsummerande refleksjonar	s 93

4 Naturen si kraft:

Asfaltsjamanar og natursjamanar

Tilbake til naturen	s 95
“Den grøne bylgja”	s 96
Natur som nøkkelsymbol	s 99
Holistiske perspektiv	s 102
Ytre og indre landskap	s 103
Bysjamanisme	s 104
Den nordnorske krafta	s 106
Heilage stader	s 114
Nye heilage stader	s 120
Utesitting	s 123
Naturen – eit rom for læring	s 130
Lokal natur i globale straumar	s 134
Oppsummerande refleksjonar	s 138

5 Samisk urfolksspiritualitet:

Identitet og lokalitet

Dei naturlege “andre”	s 140
Primitivisme	s 141
Narrative konstruksjonar av det samiske	s 143
Urfolksspiritualitet	s 148
Den samiske urfolkskrafta	s 149
Norsk, men òg litt samisk	s 157
Den naturlege sjamanen	s 161
Tap av språk – tap av spiritualitet?	s 162
Det nære og lokale: eit samisk nysjamanistisk felt tek form	s 165
“Det blir mye sånn stæsj”. Urfolk og rangering	s 173
Religiøst entreprenørskap	s 176
Det universelle	s 178

Motstand	s 181
Utveksling av strategiar	s 186
Oppsummerande refleksjonar	s 191

6 Ei sakralisert tid:

Fortida på ein nysjamanistisk arena

Den legitimerande krafta	s 193
Tradisjon og kulturarv	s 194
Val av fortid	s 196
Tilknytning til fortida	s 198
Spør av fortid	s 204
Runebomme med @	s 208
Fortida – eit ope og tilgjengeleg symbolunivers?	s 213
Omvendt kulturimperialisme?	s 215
Oppsummerande refleksjonar	s 225

7 Avsluttande refleksjonar:

Vegen vidare – ei pil i retning nord

I kø for å læra sjamanisme	s 227
“Det er så kraftfullt å være der oppe at du aner ikke”	s 228
“Jeg kunne kalle meg noaide, men mest så kaller jeg meg Ailo”	s 230
“Så kjæm plutselig sånne tullinga som mæ som seie no skal vi tilbake til det gamle”	s 232
Det magiske Arktis	s 234

Litteratur og kjelder s 236

English Summary s 261

Vedlegg I (informantpresentasjon) s 262

Vedlegg II (brev til informantar - samtykkeerklæring) s 265

Til Almar, Kari og Olai

Føreord

Denne avhandlinga har vore med meg i mange år. Ho har sett tre born koma til verda og fått sin sluttdato utsett grunna stadig nye fødselspermisjonar, foreldrepermisjonar og ammepermisjonar. No er det stopp. Punktum skal setjast. Men før det aller siste tastetrykk er det ei rekkje menneske eg vil takka for inspirasjon og omsorg i prosessen med å få avhandlinga i hamn.

Aller fyrst: takk til alle informantane som stilte opp og delte sine forteljingar med meg. Utan dykkar deltaking hadde ikkje denne avhandlinga vorte til.

Bente Gullveig Alver har vore ein del av mitt liv lenge – både som ein engasjert førelesar i eit yrande studenttilvære på Sydneshaugen, som rettleiar gjennom eit hovudfag og som hovudrettleiar i stipendiattida. Bente er den mest sjenerøse, kunnskapsrike, kloke, inspirerende, grundige, imøtekomande og hjartevarme rettleiar ein kan drøyma om. Takk for hyggjelege og lærerike samtalar rundt middagsbordet ditt i Lille Øvregate. Takk for all den gode maten og alle dei gode forteljingane. Takk dekkjer ikkje mi takksemd.

Takk til birettleiar Siv Ellen Kraft for den måten du tok i mot meg på, då eg kom til Universitetet i Tromsø våren 2002. Takk for at du inkluderte meg i miljøet ved Institutt for religionsvitenskap og for at du skapte inspirasjon og lyst til å gå i gang med eit avhandlingsarbeid. I tillegg til å vera ein entusiastisk og skarpsindig rettleiar har du også vorte ei god veninne og våre rettleiingsstunder rommar alltid vel så viktige livsfilosoferingar over dei gleder og utfordringar livet som småbornsforelder byr på.

Noregs Forskingsråd (Program for Samisk Forsking) har finansiert prosjektet. Eg vil også takka for at dei la økonomisk til rette for familien sitt “utanlandsopphald” i Bergen våren 2007.

Takk til Institutt for religionsvitenskap ved Universitetet i Tromsø som har vore vertskap for meg i stipendiattida. Gode kollegaar ved Instituttet: Torjer, Hanne, Kristin, Bjørn Ola, Cato, Hans Petter, Roald, og pedagogen og religionsvitaren Bengt-Ove har både på og utanom forskingsseminar kome med viktige innspel på meir eller mindre ferdige tekstutkast.

Kollegaar ved AHKR, Universitetet i Bergen har i mine korte og lengre opphald ved Instituttet alltid teke varmt i mot meg. Liv Nybø og Hege Westgaard får særleg takk for trivelege lunsjavbrekk på kafé. Gry Heggli og Line Ytrehus tok på seg arbeidet med å lesa eit tidleg utkast av kapittel 3 og kom med verdifulle kommentarar og innspel som hjelpte meg å ramma inn teksten. I januar 2009 vart det arrangert eit sluttlesarseminar der Torunn Selberg, Gry Heggli og Ingvild Gilhus alle bidrog med eit konstruktivt blick på teksten i ein viktig sistefase – hjarteleg takk. Takk til Ørjar Øyen for korrekturlesing av det engelske samandraget og for helsingar på e-post dei gongene Bente er bortreist og hindra frå å svara.

I denne perioden har det vore ekstra godt å koma heim til storfamilien på Fonnaland. Takk til pappen, mammo, Gro, sysken og tantungar for at de alltid tek så godt vare på oss, når me kjem heim. Takk for dei mange, lange måltida (mat er ein særdeles viktig faktor i kvardagen heima) og takk for at de fyller dagane og kveldane med hyggjeleg sosialt samvær. Fonnaland og de er i mitt hjarta. Takk til svigerforeldre i Andersdalen som tek i mot oss med opne armar, når me lengtar ut av byen, og som før heimreise fyller sekkane våre med nybakte brød, syltetøy og oksekjøt.

Takk til barndomsveninner: Sissel, Brita og Brit (som er god i engelsk) for at de alltid er der for meg – parate til å samtala om livet sine små og store spørsmål.

Almar, Kari og Olai har alle tre kome til i ei hektisk stipendiattid, og betyr alt for meg. Takk for at de dagleg innlemmar meg i dykkar leikande eventyrverd der eg er Bukkane Bruse, drake og sjørøvarmamma som slåst med fiktive piratar, haiar og Kaptein Sabeltannar. Fektinga med magiske sverd har hatt ein ypparleg terapeutisk effekt og gjeve meg utlauf for frustrasjonar over eigen tekst og uforståelege teoretikarar utan å gjera for stor skade på nokon (om ein ser bort frå dei usynlege, men særdeles farlege piratane då). No lovar eg å pakka alle papir og bøker vekk og berre leika lenge, lenge!

Og til slutt takk til min kjære Håvard som er mykje meir akademisk anlagt enn meg. Men som også har praktiske evner, og som i mellom hammarslaga på jobb kan fortelja meg korleis ulike filosofar og teoretikarar stiller seg til eit gjeve tema. Takk for alle gode litteraturtips, diskusjonar og spørsmål – men ikkje minst takk for alt du er og gjer for oss.

Takk alle saman

Tromsø, november 2009

Trude A. Fonneland

Kapittel 1

Innleiing

Problemstillingar, forskingsfelt og forskingshistorikk



Hender kring verdstromma¹.

Sjamanens Sang

*Over viddene, over vannene, overalt den samme kraft.
Fra skogene, fra fjellene, overalt den samme kraft.
I universet, i solen, overalt den samme kraft.
I menneskene, i kulturen, overalt den samme kraft.
I samfunnene, i religionene, overalt den samme kraft.
Du verden menneske, for en mulighet i denne kraft.*

Vegen inn i feltet

“Venteliste for å lære sjamanisme” lydde overskrifta på ein artikkel i den Tromsøbaserte regionalavisa *Nordlys* 09.04.2008. To dagar seinare kunne morgonfriske P4-lyttarar oppleve innslaget “I kø for å bli sjaman”. Sjaman og dåverande leiar for den sjamanistiske foreininga *Skaidi*, Ronald Kvernmo, var hovudperson både i avisartikkelen og radioinnslaget.

Akkompagnert av rytmisk tromming og song av den samiske verdsartisten Mari Boine, fortel han at eit komande sjamankurs på Sameskulen i Målselv med sjamanen Ailo Gaup har motteke over 100 etterspurnader frå interesserte frå inn- og utland, men at kurset diverre berre har kapasitet til å ta i mot 20 av desse². Blant dei påmelde er både studentar,

¹Foto: Verdstrommeprojektet: http://www.theworlddrum.com/travelroute_files/skelefeacerm.htm. Biletet syner ei moderne runeboomma, den såkalla verdstromma, laga av den samiske sjamanen og trommemakaren Birger Mikkelsen. Teksten “Sjamanens Sang”: Eirik Myrhaug/Jerpe Erke, tileigna “Brobyggerne” NRK 1.

²Sameskulen i Målselv er ein internatskule for samisk talande born frå 1-10 klasse. Skulen ligg på Andslimoen, fem kilometer nord for Bardufoss i Målselv kommune.

anleggsarbeidarar, reindriftssamar, pensjonistar, daglege leiarar og ikkje minst helsepersonell. Kvernmo forklarar den auka interessa med at me i dagens samfunn opplever ei generell vaksande nyfiken for det åndelege og for urfolk. Han tolkar også interessa for samisk sjamanisme som ei tillitserklæring til alle samar³.

At moderne sjamanar arrangerer kurs som fangar menneske med ulik bakgrunn si interesse var eit fakta eg hadde nært kjennskap til frå mitt arbeid med hovudfaget *Det opne, nære og naturlege. Eit kulturanalytisk perspektiv på helse og livskvalitet i ein alternativ kontekst* (Fonneland 2002). Det eg likevel fekk røyna etter at eg som vestlending ein kjølig marsdag i 2002 kom flyttande nordover til Tromsø var at den type idear, verdiar og førestellingar som nysjamanar og andre alternative aktørar formidlar kunne sporast i nye typar kontekstar. Frå å vera eit felt som i daglegtales gjerne vart harselert med og framstilt som overflatisk og lite seriøst, har skildringa av nysjamanar si verksemd auka og litt etter litt endra karakter. I media kjem merksemda til uttrykk i overskrifter som: “*Trolldom og heksekunster gjer comeback*” (Nordlys 12.10.2002), “*Frykter sjamanisme på Riddu Riddu*” (Nordlys 22.05.2003), “*Lag din egen sjaman tromme*” (Nordlys 15.11.2005), “*Sjamanen*” (*Klassekampen* 11.-12.03.2006), “*Napper til med sjaman-seminar*” (Nordlys 24.03.2006) og “*En moderne noaide*” (Sågat 16.04.2009). Ho kan også sporast i samfunnsdebatten og på eit kulturpolitisk plan gjennom strategiar for identitetsbyggjing og marknadsføring av den nordnorske landsdelen med sin natur og menneske. Den aukande merksemda og tilgangen på informasjon om moderne sjamanar og deira spiritualitet og krefter opna for ei undring og for eit ynskje om å finna moglege svar på kvifor menneske i dagens samfunn står på venteliste for å læra seg å praktisera sjamanisme og i kva grad nysjamanistiske verdiar og førestellingar speglar seg på ein kulturpolitisk arena.

Problemstillingar og forskingsspørsmål

Denne avhandlinga handlar om samisk nysjamanisme som kjem til uttrykk hjå nysjamanar med tilknytning til Nord-Noreg og i kulturpolitiske samanhengar. Problemstillinga mi er todelt. Mi hovudmålsetjing er å utforska:

³ Nordlys 09.04.2008 og <http://www.p4.no/story.aspx?id=268338> lasta ned 11.4.2008.

nysjamarar sine identitetsforhandlingar, meiningsskaping og fortalte erfaringar. Eg spør kva verdiar nysjamarar trekkjer fram som sentrale for si eiga utvikling og for ei marknadsføring av sjamanistiske produkt og tenester.

Basert på intervju med aktørar i eit nysjamanistisk felt ynskjer eg å løfta fram sentrale diskursar og studera korleis den einskilde nysjaman konstruerer sin identitet i forhold til desse og samtidig utfordrar og påverkar dei. Med utgangspunkt i nysjamarar sine eigne forteljingar har eg skilt ut tre overgripande diskursive tema knytt til emna: *natur, urfolk og fortid* som alle framstår som sentrale identifikasjonsmodellar for informantane og for det nysjamanistiske miljøet. Eg vil i mitt arbeid synleggjera nysjamanane sine førestellingar om og bruk av naturen gjennom deira tilknytning til eit nordnorsk landskap. Vidare ynskjer eg å utdjupa korleis informantane på ulike måtar knyt band til verda sine urfolk, og korleis dette verkar som legitimeringsgrunnlag for eigne aktivitetar og erfaringar. Eg skal også kasta lys over nysjamanane si tilknytning til ei utvalt fortid. Eg stiller spørsmål ved på kva måte valet av fortid får konsekvensar for notida og for informantane sin konstruksjon av ein personleg identitet som nysjamarar.

Nokre av dei diskursane og straumane som er sentrale i det nysjamanistiske miljøet framstår også som ressursar for aktørar utanfor eit nysjamanistisk felt. Som ei delmålsetjing ynskjer eg i avhandlinga å undersøkje:

På kva måte kan nysjamarar si verksemd seiast å gripa inn i kulturelle prosessar i samtida, og i kva grad kan ein spora interaksjon mellom det vaksande nysjamanistiske feltet og eit kulturpolitisk felt?

I avhandlinga skal eg synleggjera korleis den type religiøse diskursar som informantane formidlar kan opptre som *symbolske og kulturelle ressursar* som vert sett i funksjon og kjem til uttrykk i samanhengar, og som er innvede i kulturelle prosessar som ikkje primært er religiøse. Dette er eit perspektiv på religion i samtida som er lite undersøkt, og som eg ynskjer å byggja vidare på og å utforska, mellom anna ved å sjå på i kva grad tankar, førestellingar og idear formidla i ein nysjamanistisk kontekst kjem til uttrykk gjennom identitetsforhandlingar og posisjoneringar på eit kulturpolitisk plan i den nordnorske landsdelen.

Dei ovanfor nemnde problemstillingar vert presenterte frå eit lokalt perspektiv med det nordlege Noreg som utgangspunkt. Historisk sett representerer Nord-Noreg ein møtestad for eit mangfald av kulturar. Resultatet er eit kulturelt landskap prega av pluralisme, konflikt og spenning. Ved å setja fokus på landsdelen der samisk religiøsitet og kultur tradisjonelt har stått sentralt er målet å knyta religion og religiøsitet til noko stadbunde, til noko som er rotfesta i menneska sitt konkrete liv, meir enn i heilage tekstar eller teologiske lærebygningar.

Med fokus på det lokale ynskjer eg å undersøkje korleis grenser vert skapt, heldt ved lag, omskapt og flytta. Slik kan ein få ny kunnskap om korleis maktrelasjonar er oppbygd og korleis balansen mellom periferi og sentrum, mellom det lokale og det globale vert forskyvd eller opprettheldt (sjå Gilhus og Mikaelsson 2001:74-77). Vektlegginga av det lokale – av ein særeigen landsdel og av særeigne stader sine tradisjonar og særtrekk er i seg sjølv eit ledd i globaliseringa, og eg ynskjer å sjå på korleis det lokale og eigenarta vert framheva med basis i globale strukturar og organisasjonar. I avhandlinga tolkar eg den lokale staden som eit utgangspunkt og som ein arena for handling, for idear og draumar – utprøving og fornying. Undersøkinga av framveksten av nye sjamanistiske praksisar vert såleis ikkje eit studium som utelukkande er avgrensa til den lokale staden og det nordlege Noreg, men kan også lesast som ei undersøking av globale utviklingstrekk i det seinmoderne samfunnet.

Forskingfelt

I avhandlinga dreg eg vekslar på og hentar inspirasjon frå forskning knytt til emna nysjamanisme og nyreligiøsitet. Med dette går eg også i dialog med eit nyutvikla forskingsfelt. Dette feltet kastar lys over framveksten av ei spirituell interesse for urfolk som i dag kan seiast å prega stadig fleire av dei nyreligiøse orienteringane, men som også er synleg utover den religiøse konteksten. Nedanfor vil eg presentera, og samtidig løfta fram problemstillingar og utfordringar knytt til dei ulike emneområda⁴.

Nysjamanisme

Nysjamanismen vart etablert i USA på 1960-talet og kom litt etter litt til å utgjera eit sentralt ledd i den verdsomspennande nyreligiøse marknaden (Geertz 2004:54). Rørsla var mellom anna med på å leggja grunnlaget for eit nytt syn på menneske sitt forhold til naturen og for

⁴ Fleire av avhandlinga sine nøkkelomgrep som til dømes stad, urfolk, fortid, tradisjon og kulturarv vil ikkje verta diskutert her, men derimot problematisert undervegs i avhandlinga.

deira tilgang til den åndelege verda (Stuckrad 2005). Nysjamanisme inngår i det nypaganistiske feltet i likskap med Wicca, Åsatru og Druidisme. Nypaganisme vert frå forskarhald framstilt som ei nyreligiøs orientering som hadde sitt opphav i USA og England på 1950-talet, men som raskt spreidde seg til det nordlege Europa. Trusførestellingar og praksis som her kjem til uttrykk er meint å byggja på gamle sjamanistiske tradisjonar frå urfolk verda over. Rørsla er i dag ei av dei religiøse retningar som har sterkast vekst i den vestelege verda (Patridge 2004:47).

Boka *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'exstase* (1951) av den rumenske religionshistorikaren Mircea Eliade (1907-1986) er den fyrste studien som systematisk gjennomgår og samanliknar sjamanistiske tradisjonar hjå ulike folkeslag⁵. Over eit spenn på 648 sider presenterer Eliade sjamanisme som den eldste av verdas religionar og gjev med dette grobotn til tolkinga av sjamanisme som eit universelt og singulært fenomen. Eliade har seinare vorte sterkt kritisert for å universalisera i utgangspunktet veldig ulike sjamanistiske tradisjonar og for at den aura av universalitet og fortid som han skriv fenomenet inn i, fører til at sjamanisme framstår som ein motpol til det moderne (Znamenski 2007:365). Verket vert like fullt nytta som inspirasjonskjelde for mange utøvarar i nysjamanisme, og Eliade sine perspektiv er framleis rådande innanfor store deler av det nyreligiøse feltet (sjå Wallis 2003:35-39).

Sjølv om Eliade var den som introduserte omgrepet sjamanisme for eit vestleg publikum, er det den amerikanske antropologen Carlos Castaneda (1925-1998) som på bakgrunn av sine tekstar om sjamanisme vert omtala som nysjamanismen sin grunnleggjar. Forfatterskapet hans vekte stor interesse for det sjamanistiske feltet. I samband med eit doktorgradsstudium ved University of California gjorde Castaneda under feltarbeid hjå Yaqui- indianarar i Mexico under leiing av læremeisteren Don Juan Matús det han omtalar som sjamanistiske erfaringar. Desse erfaringane skapte etter fullført feltarbeid grunnlaget for ei rekkje bøker som framstår som skildringar frå feltarbeidet, mens som litt etter litt kom til å bera preg av Castaneda sine personlege spirituelle erfaringar. Den meste kjende av desse er *The Teaching of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge* (1968).

Diskusjonane kring Castaneda sitt forfatterskap har i ettertid til dels vore høglydte. Han vert mellom anna skulda for sjølv å ha funne opp sin nøkkelinformant, sjamanen Don Juan, og for

⁵ Boka vart i 1964 omsett til engelsk under tittelen *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*.

at dei rituala og tradisjonane han skildrar er rekonstruksjonar og fri fantasi. Castaneda vert likeins omtala som ein nyåndeleg misjonær, då han går aktivt inn og oppfordrar menneske i Vesten til sjølve å verta sjamanar. Bøkene gav også grobotn for diskusjonar knytt til metodiske og etiske aspekt, der mange mellom anna ytra kritikk til Castaneda sin bruk av narkotiske stoff under feltarbeidet hjå Yaqui-folket. Trass kritikk har bøkene til Castaneda seld i millionar av eksemplar og vorte oversett til ei rekkje språk.

Der Castaneda kan seiast å lage ei rammeforteljing for dagens nysjamanisme, viser antropologen Michael Harner (født 1929) gjennom sitt forfatterskap korleis menneske i ei seinmoderne verd kan utføra sjamanisme i praksis. Gjennom feltarbeid i Peru og Ecuador vart Harner fasinert av indianske sjamanistiske tradisjonar og endra etterkvart livskurs ved sjølv å starta på den sjamanistiske vegen. Basert på erfaringar frå feltarbeidet skreiv han boka *The Way of the Shaman* (1980). Boka har i dag status som ei av dei fremste lærebøkene for dagens nysjamanar. Ho fungerer som ei rettesnor som synleggjer korleis ein steg for steg skal gå fram på sjamanen sin veg, og har hausta mykje positiv omtale frå sjamanane sine eigne rekkjer. Norske Ailo Gaup, som er ein av Harner sine tidlegare elevar og i dag sjølv ein leiande samisk nysjaman, seier om boka:

(...) for meg er "*Sjamanens vei*" en bok som tar for seg prinsippene, og det man trenger å tilegne seg for å gjøre erfaringene selv. Slik har den et preg av å være et hellig skrift, eller sjamandharma. Jeg har lest boken flere ganger og hver gang gir den meg nye innsikter. Den er blitt en moderne klassiker og vil bli stående som en milepæl, ikke bare for sjamaner, men som et verk som bidro til et skifte i selve tidsånden (Gaup 2005:216).

I sine seinare bøker gjer Harner eit forsøk på å foreina alle verdas sjamantradisjonar, og hevdar at det går an å knyta dei ulike sjamanistiske retningane saman til eit heile, utan å gjera vald på den einskilde tradisjonen. Denne syntesa av sjamanistiske tradisjonar har Harner gjeve namnet *kjernesjamanisme*. Kjernesjamanisme vert i dag rekna som ei av hovudretningane innan nysjamanisme. Gjennom grunnlegginga av verksemda "Foundation for Shamanic Studies" byrja Harner tidleg på 1980-talet å arrangera eigne sjamanistiske samlingar som kunne strekkja seg over fleire månader. Samlingane har fungert som ein læringsarena for menneske som ynskjer å auka sin kunnskap om kjernesjamanisme og verta rettleiarar innanfor feltet.

Forutan Ailo Gaup har også ein annan sentral nysjaman, Arthur Sørenssen, vore elev hjå Harner. Både Gaup og Sørenssen skreiv i etterkant av kursoppvalda bøker om sine erfaringar

med feltet, og om deira tileiging av Harner sin kjernesjamanisme (sjå Gaup 2005 og Sørenssen 1988). Begge har gjort seg kjende som aktive kurshaldarar og medieprofilar og fungert som spirituelle rettleiarar for ei rekkje søkande menneske.

I avhandlinga *Schamanantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik* (2003) diskuterer religionshistorikaren Jan Svanberg korleis antropologar som Castaneda og Harner er med på å skapa eit spenningsfelt mellom antropologi som vitenskap og sjamanisme som praksis. Castaneda og Harner er begge forskarar som gjennom sitt feltarbeid har vorte integrerte i den kulturen dei studerer, og som har gått frå “Scholarship to Shamanship” (Noel 1996:12 i Svanberg 2003:75).

Eit av Svanberg sine poeng er at bøkene til dei to antropologane må diskuterast i forhold til den tidsperioden dei har kome til i. Svanberg påpeiker mellom anna at dei fyrste bøkene til Castaneda alle vart utgjevne i eit tidsrom der det førelåg store endringar i synet på det antropologiske feltarbeidet. Der idealet innanfor den klassiske antropologien var eit tydeleg skilje mellom observatør og den observerte, opna ein i den seinmoderne antropologiske forskinga litt etter litt for å la det forskande subjektet koma til syne i teksten, og refleksivitet vart etterkvart eit nøkkelomgrep i den antropologiske fagdiskusjonen. Frå å fokusera på at feltarbeidet skal gje antropologen kunnskap *om*, endra målsetjinga seg til at feltarbeidaren skal oppnå ei erfaring *av* (Svanberg 2003:181-235). Castaneda og Harner skil seg nettopp frå den klassiske antropologien ved at dei let det forskande subjektet koma til syne i teksten. Dei vektlegg den subjektive kunnskapen, det spesifikke og personlege, og strevar, i fylgje Svanberg, etter å formidla ei emisk skildring av feltet (ibid.:186-188 og 201-202). Såleis kan ein også hevda at Castaneda og Harner fyller nye krav til eit kvalitativt feltarbeid, eit feltarbeid der forskaren like fullt som å bruka hovudet, også “tenkjer med føtene” (sjå Jackson 1996:28-29). Han trakk sine eigne stiar, er deltakande i handling og kjenner miljøet han studerer på kroppen.

Det ein likevel kan kritisera så vel Castaneda som Harner for er at dei har vorte for nærskylde i kontakten med sine informantar og at dei såleis har mista sitt forskarspråk. Castaneda og Harner har vorte talsmenn for dei utforska og står sjølve fram som døme på det dei forskar på. Denne ubalansen mellom nærleik og distanse hindrar dei frå å sjå feltet frå eit meir overordna perspektiv, noko som igjen utgjør føresetnaden for eit godt vitenskapleg feltarbeid. Verka deira

må såleis lesast med atterhald om den rolla forfattarane representerer - at dei er forskarar som gjennom sitt feltarbeid kryssar grensa mellom forskning og praksis.

Med verda sine urfolk som førebilete

På den nyreligiøse marknaden har det vakse fram ei interesse for urfolk, der førestellingar om urfolk sine kulturar og tradisjonar vert framstilt i ein gjengklang av noko magisk ekte og eksotisk. Interessa kan sporast attende til 1960-talet sine motkulturar, og i særleg grad til samspelet mellom den vestlege utanomparlamentariske miljørørsla og den nyreligiøse rørsla. Desse rørsleane kom til innanfor same tidsrom og har undervegs utveksla idear og førestellingar, særleg med tanke på medvit om økologiske livsformer og fasinasjon for verda sine urfolk. Frå 1990-talet og utover har denne interessa vorte stadig meir overgripande, og pregar i dag eit mangfald av dei nyreligiøse orienteringane (sjå Geertz 2004).

Over store delar av verda ser ein i dag ei oppblomstring av alternative senter og butikkar, der ein kan kjøpa alt frå musikk frå australske aboriginiarar, indianske ritualpiper og samiske rune bommer, til tenester som trommereiser, utesitting og healing med sjamanistiske teknikkar. Stadig fleire kurs med sjamanistisk fokus ser dagens lys og reiselivsnæringa legg til rette for pilegrimsvandringar til sjamanar sitt rike. Urfolk framstår i desse kontekstane som eit særreige spirituelt fellesskap med ibuande nærleik til natur og tradisjonar, og vert skildra som eit motstykke til den vestelege verda sine haldningar og verdisyn (sjå mellom anna Rønnow 2000, 2003, Kalland 2003, Wallis 2003, Geertz 2004, Kraft 2004, 2006a, 2008, 2009a og 2009b, Jenkins 2004, Christensen 2005, 2007a og 2007b og Znamenski 2007). Dette omskifte av kulturell status, har også ført til at urfolk sine kulturar og tradisjonar i dag står fram som eit symbol på det helsebringande, det natur- og kroppsnaere. Frå å verta stempla som usiviliserte, underutvikla og overtruiske er verda sine urfolk no rollemodellar for det søkjande mennesket.

Sjamanisme vert på bakgrunn av den type bidrag som Eliade, Castaneda og Harner representerer framstilt som eit felles religiøst uttrykk for alle verda sine urfolk. Desse forfattarane identifiserer i sine bøker det dei hevdar er homogene og universelle trekk ved urfolk sine tradisjonelle religiøse førestellingar og praksisar. Likeins understrekar dei at det går eit "geografisk sjamanbelte" som svingar seg frå Sápmi og samane i nord til australske aboriginiarar i sør. Dette er eit perspektiv som også kjem til uttrykk hjå Gaup:

Sjamanisme er ikke blitt til på same måte som kristendommen, islam, eller buddhismen, grunnlagt som de er av hver sin religionsstifter. For denne gamle kunsten har vært her hele tiden, som en mulighet eller en opprinnelig arv nedlagt i menneskene. Fra gammelt av går et "sjamanbelte" frå Sameland og gjennom hele Sibir. Innvandrerne fra Asia brakte sjamanisme med seg til Nord- og Sør-Amerika. Fenomenet finnes fra tidenes morgen i Australia og i de store øykulturene i Stillehavet og selvfølgelig i Afrika, menneskehetens vugge. Sett i en historisk sammenheng er sjamanisme den første åndelige praksis og det første store kulturfaget (Gaup 2005:9).

Det er også denne framstillinga av sjamanisme som ein felles urfolks-verdsarv som er ein av faktorane bak det breie spekteret av fasinasjon for urfolk som i dag kjem til uttrykk på den nyreligiøse marknaden. Ser ein urfolksfasinasjonen frå eit historisk perspektiv var det i fyrste omgang indianarar som vart løfta fram og gjort til gjenstand for interesse. Dette heng saman med at USA lenge utgjorde kjerneområdet for den nyreligiøse marknaden. Litt etter litt har også andre urfolk vorte del av den same nyreligiøse diskursen, det gjeld både australske aboriginarar, polynesiske maoriar, urfolk i Sibir, inuittar og samar (sjå Christensen 2005:35).

Sjølv om samane også er kjend i dei nyreligiøse miljø utanfor Norden (sjå Sørenssen 1988 og Alver 1999) er det fyrst og fremst i Noreg, Sverige og Danmark at ein finn nyreligiøs verksemder som konkret profilerer kurs, bøker og kultgjenstandar med eit tiltenkt samisk sjamanistisk opphav. Som eg i denne avhandlinga vil ta til orde for er det også fyrst frå slutten av 1990-talet at ei eiga form for sjamanisme inspirert av samiske førkristne tradisjonar har fått feste som ein lokal nysjamanistisk variant i Noreg⁶. Sett utanfrå må tilknytninga til det samiske i denne samanhengen fyrst og fremst tolkast som nyskapande. I større grad enn å representera noko unikt og tradisjonelt samisk er fokuset på samiske tradisjonar og samisk kultur eit ledd i ein overhangande, nyreligiøs, urfolksspirituell tendens⁷.

I seinare tid har fleire forskarar vorte merksame på at urfolk sin påståtte spirituelle naturnærleik kjem til uttrykk i religiøse vendingar (sjå mellom anna Rønnow 2000, 2003, Kalland 2003, Wallis 2003, Geertz 2004, Jenkins 2004, Christensen 2005, 2007a og 2007b og Znamenski 2007). Mot slutten av 1990-talet kan ein også registrera ulike forsøk frå forskarhald på å utvikla termar som er meint å kasta lys over og tydeleggjera samspelet mellom omgrepa urfolk, natur og spiritualitet. Religionssosiologen Peter Beyer er ein av dei som har problematisert denne type spørsmål og viser gjennom omgrepet *nature religion*

⁶ Denne diskusjonen vert utdjupa i kapittel 5.

⁷ For ein nærare diskusjon om skilnadene mellom nysjamanisme og førmoderne sjamanisme sjå Hammer 2001:137.

korleis natur og religiøsitet tener som symbolske ressursar for ulike religiøse grupper i vårt vestlege seinmoderne samfunn. I fylgje Beyer framstår natur og religion som to motstrukturelle symbol. Dei peikar mot det som i den globale verda i dag vert opplevd som unikt og autentisk og utgjer slik sentrale ankerpunkt i utviklinga av ei religiøs gruppe sin særleine identitet og kultur (sjå Beyer 1998). Omgrepet *nature religion* er like fullt ein term som i hovudsak er konstruert med utgangspunkt i ein religiøs kontekst.

Eit nytt tilfang til debatten kring sambandet mellom omgrepa urfolk, natur og spiritualitet kjem frå religionshistorikaren Siv Ellen Kraft som i artikkelen “Et hellig fjell blir til. Om samer, OL og arktisk magi” (2004) introduserer og utviklar omgrepet *urfolksspiritualitet*⁸. Urfolksspiritualitet byggjer i fylgje Kraft på ein primitivistisk tendens med røter i vestlege førestellingar om naturfolk og naturreligionar som fekk sitt utspring i miljørørsla og på den nyreligiøse marknaden. Delar av urfolk sine kulturar og tradisjonar har her vorte innkransa i religiøse diskursar og i ein religiøs retorikk. Slik framstår urfolk mellom anna som berarar av ei særleg spirituell innsikt og visdom knytt til økologi og naturvern, til harmoni, helse og balanse. Sjølv om denne diskursen ikkje rommar alle urfolk har fleire forskarar understreka, og Kraft også poengtert, at delar av urfolksmiljøa og den internasjonale urfolksrørsla sjølve har teke inn over seg denne forteljinga og gjort ho til ein del av sitt eige identitetsprosjekt. Førestellingar om urfolksspiritualitet framstår her som eit strategisk satsingsområde i kampen for råderett over land og vatn og i skapinga av kulturar og tradisjonar:

Historisk kan denne diskursen føres tilbake til den undertrykkelsen og kolonialiseringen som har vært urfolkene til del, og som utgjør grunnlaget for konseptet om urfolk som kategori. Sagt på en annen måte ble “urfolk” skapt gjennom vestlig imperialisme. Som en logisk konsekvens av koloniseringsprosessen allierte man seg i kampen mot vedvarende undertrykkelse, og dette politiske frigjøringsprosjektet har etter hvert fått en spirituell dimensjon (Kraft 2004:243).

Kraft er ein av få forskarar som med utgangspunkt i omgrepet urfolksspiritualitet, har diskutert slike typar identitetskonstruksjonar og sjølvframstillingar i lys av ein samisk kontekst. Omgrepet urfolksspiritualitet er med på å synleggjera at førestellinga om urfolk sin påståtte nærleik til naturen og deira ibuande spiritualitet, inngår som ein sentral del i

⁸I utviklinga av omgrepet urfolksspiritualitet hentar Kraft mellom anna inspirasjon frå religions sosiologen James Beckford. Beckford har gjennom nokre av sine arbeid vore oppteken av å synleggjera religion som ein *kulturell* og *symbolsk ressurs* som vert sett i funksjon av både religiøse og ikkje-religiøse aktørar (Beckford 1992 og 2003). Kraft løftar også fram omgrepet urfolksspiritualitet i ei rekkje andre artiklar (sjå Kraft 2006a, 2008, 2009a og 2009b).

utviklinga av ein felles global urfolksspiritualitet med eit utbreitt omfang. Min innfallsvinkel til omgrepet urfolksspiritualitet er i hovudsak retta mot eit aktørnivå. I avhandlinga skal eg utforska korleis ein urfolksspirituell dimensjon kjem til uttrykk og vert bruk av nysjamanar med tilknytning til Nord-Noreg, i deira identitetsforhandlingar og marknadsføring. Eg skal også visa at urfolksspiritualiteten er eit ledd i eit samspel mellom nysjamanistiske utøvarar og eit kulturpolitisk felt.

Det nyreligiøse feltet

Forskarar stridast i spørsmålet om kor vidt nysjamanisme og nypaganisme høyrer heime i det nyreligiøse feltet, under kategoriar som New Age og ikkje-institusjonalisert religion, eller om dei skal tolkast som separate storleikar⁹. For å i det i heile kunne fanga det som særmerker nyreligiøse og nysjamanistiske miljø, kan ein ikkje lenger operera med tradisjonelle definisjonar og førestellingar av omgrepet religion, heller ikkje med klare skilje mellom privat og organisert religiøsitet (sjå mellom anna Gilhus og Mikaelsson 1998:21-24 og Patridge 2004:29-37). Nyreligiøsiteten som nysjamanismen har som ideal å vera antiorganisatorisk og antidogmatisk. Dei er *sjølvreligionar* der individet står i sentrum for så vel handling som konsum og organisering (sjå Heelas 1996:18-20).

Religionshistorikaren Wouter J. Hanegraaff er ein av talsmennene for at den paganistiske rørsle skal behandlast som ein del av New Age, samtidig som ho bør verta sett på og tolka som ein avgrensa subkultur innanfor dette feltet (Hanegraaff 1996:79, sjå også Hammer 1997:124-125). Det komplekse forholdet mellom New Age og nypaganisme har også vorte utførleg skildra av religionshistorikaren Michael York. Begge rørslene har, i fylgje York, den same anti-autoritære strukturen, og vektlegg i større grad autoriteten av erfaringar og av sjølvvet. Dei framhevar trua på ein indre, ibuande guddom i kvart enkelt menneske og fremjar

⁹ Der eg i avhandlinga nyttar omgrepet nyreligiøsitet refererer eg til dei felte religionshistorikarane Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson klassifiserer som *New Age* og *ikkje-institusjonalisert religion* (Gilhus og Mikaelsson 1998:11-28). New Age- rubrikken går også under namnet klientkult (sjå Stark og Bainbridge 1985), der forholdet mellom den som kjem med den religiøse bodskapen og mottakaren, vert samanlikna med forholdet mellom ein terapeut og hennar klient. Gilhus og Mikaelsson plasserer nypaganistiske grupper som Wicca, druidisme, nysjamanisme og åsatru under dette feltet. Den ikkje- institusjonaliserte religionen er den minst organiserte forma for nyreligiøsitet, og er også kjend under nemninga tilhøyrarkult (ibid). Her flyttar religiøse symbol, idear og førestellingar seg over i forbrukarkulturen og vert tilbydd som varer på ein marknad. Sjølv om informantane mine er praktiserande nysjamanar og såleis skriv seg inn i det feltet Gilhus og Mikaelsson omtalar som New Age, inngår dei også i den uorganiserte nyreligiøsiteten og i ein religiøs marknad der dei tilbyr sine produkt og tenester gjennom heimesider, alternativmesser og i alternative butikkar. Grunna denne overlappinga vil det i avhandlinga vera lite hensiktsmessig å skilja dei to felte, og eg har såleis valt å omtala dei under fellesomgrepet; nyreligiøsitet. New Age førekjem like fullt i teksten der eg refererer forskarar som sjøve gjer bruk av omgrepet.

ein epistemologisk individualisme. York understrekar også at mange av fellestrekk mellom rørselene har sitt utspring i det økohumanistiske feltet (York 1995:145). Både aktørar innanfor New Age og nypaganisme har eit økologisk medvit og talar for ei sakralisering av livet og individet. Men tendensen er likevel at det økologiske idealet innanfor New Age- feltet ofte er meir retta mot individet, enn mot naturen i seg sjølv (ibid.). Arkeologen Roy Wallis skriv: “Where New Agers “honour spirit above matter”, the Pagan element in neo-Shamanisms suggests a spirituality which is often earth-oriented” (Wallis 2003:29). Sjølv om både paganistar og New Age- utøvarar påpeikar at healing av Moder Jord er ei healing av mennesket, og at det å vera i naturen handlar om å “finna seg sjølv”, har nypaganistar og nysjamanar som ein del av denne grupperinga, fokuset meir retta mot naturen i seg sjølv. Her talar ein ikkje om noko distinksjon mellom kropp og sjel, slik tendensen er innanfor New Age- feltet der ånd gjerne vert framheva til fordel for materien og der materien i nokre tilfeller også vert forneakta (sjå York 1995:146-147)¹⁰. Det kan likevel stillast spørsmål ved om skilnadene som Wallis og York identifiserer kviler på likt grunnlag. New Age er i motsetnad til paganismen i hovudsak eit forskingsomgrep, og vert i liten grad nytta av utøvarane sjølve.

I mitt materiale er grensene mellom dei to rørselene flytande. Nysjamanane eg har samtala med opererer i eit nyreligiøst felt og i ein nyreligiøs marknad der dei tilbyr sine produkt og tenester gjennom heimesider og i alternative butikkar. Fleire av informantane deltek også årleg på Alternativmessa som kan skildrast som eit stort og årleg kjøpstemne for nyreligiøse førestellingar og varer. Her reklamerer dei for egne kurs og tenester, arrangerer trommereiser og held føredrag.

Diskusjonen om kor vidt nysjamanisme utgjer ein del av New Age- feltet syner noko av kompleksiteten i den nyreligiøse marknaden. Den nyreligiøse marknaden består av eit laust samansett nettverk, og det er nettopp denne lause strukturen som gjer at det er vanskeleg, og i nokre tilfeller også misvisande å plassera noko som enten eller. Sjølv om ein kan spora element som skil dei to rørselene, deler dei også mange felles haldningar og førestellingar. Eg vil i denne avhandlinga sjå det nysjamanistiske miljøet som ein del av det nyreligiøse fellesskapet, men som både Hanegraaff (1996) og religionshistorikaren Olav Hammer (1997) påpeikar; tolka det som ein avgrensa kultur innanfor dette feltet.

¹⁰ Det særmerkte med den nysjamanistiske gruppa og deira forhold til naturen, vert utdjupa i kapittel 4, 5 og 6.

Religion – ein integrert del av samtidskulturen

Religionshistorikarane Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson viser i boka *Kulturens refortrylling. Nyreligiositet i moderne samfunn* (1998) at nypaganistiske grupper representerer verdiar og straumar som også finst i samfunnet elles. Dei understrekar at dette tilseier at interessa for nypaganisme i den seinmoderne vestlege kulturen er vidare enn det som vert fanga opp av nyreligiøse grupper. Interessa speglar seg, hevdar dei, i samtidslitteraturen og i turistindustrien - i ulike typar av samtidig opplevingskultur og i verdiar som økologi, feminisme og etnisitet (Gilhus og Mikaelsson 1998:120, sjå også Hammer 2004:94-95 og 2001:74). Mitt utgangspunkt er at denne type utvekslingar og interaksjonar mellom religiøse grupper og samfunnet for øvrig har vorte enno tydelegare og meir omfattande dei siste åra. Dei kan som eg har påpeika sporast i media si dekking av nysjamanar sine aktivitetar, men også på eit kulturpolitisk nivå der nysjamanistiske diskursar vert trekt inn i identitetskonstruksjonar, verdiskaping og marknadsføring av eit nordnorsk landskap og av ein særeigen nordnorsk og samisk identitet. For å kunna synleggjera denne type problemstillingar har eg i avhandlinga valt å sjå på religion som ein integrert del av samtidskulturen og som eit uttrykk for menneske sin kulturskapande evne. I eit slikt kulturvitskapleg paradigme for studiet av religion fins både religiøse og ikkje-religiøse aktørar og religiøse symbol, mytar og ritual kan koma til uttrykk i ikkje-religiøse samanhengar (Sjå Gilhus og Mikaelsson 2001:34-35).

Ei liknande tilnærming til fenomenet religion vert fremja av religionshistorikaren James Beckford. Han har i sine arbeid særleg vore oppteken av den ikkje-institusjonaliserte religiøsiteten og understrekar at tradisjonelle tilnærmingar og definisjonar av religion og religiøsitet er ueigna for dette feltet. Gjennom bruk av omgrepet “symbolreservoar” ynskjer Beckford å opna for at også den uorganisert religiøsiteten skal tolkast som ein sentral og meiningsberande faktor i menneske sitt kvardagsliv (Beckford 1992:171). Med utgangspunkt i Beckford er ein av mine målsetjingar å synleggjera korleis religion og religiøse verdiar, mytar og symbol kan framstå som *symbolske og kulturelle ressursar* som har eit potensial som ulike grupper med ulikt ideal og utan nødvendigvis eit religiøst mål, ser verdien av å gjera seg nytta av for å skapa mening og stadfesta autentisitet og identitet.

Dette er eit sentralt perspektiv på religion i samtida som til no er lite utforska, men som mellom anna kjem til uttrykk hjå Kraft og som kanskje er særleg synleg i hennar arbeid knytt

til temaet urfolksspiritualitet¹¹. Kraft er oppteken av at denne type konstruksjonar kan seiast å inngå i ein global diskurs og koma til uttrykk i samanhengar utover den religiøse konteksten, i skapinga av kulturell identitet og politisk legitimitet (sjå Kraft 2004, 2006a, 2008, 2009a og 2009b). I avhandlinga ynskjer eg på denne bakgrunnen å kasta lys over korleis den urfolksspiritualiteten som nysjamanar formidlar kan seiast å skapa ringverknader på ein kulturpolitisk arena.

Spenninga mellom emiske og etiske kategoriar

I laupet av arbeidet med avhandlinga har eg stadig møtt på ord og omgrep med eit mangetydig og uklart innhald. Nokre av hovudtermene i denne avhandlinga; nyreligiøsitet/New Age og nysjamanisme/neosjamanisme er i seg sjølve svært omdiskuterte. Folklorist Torunn Selberg viser mellom anna at New Age og nyreligiøsitet står utanfor den etablerte og institusjonaliserte religionen, og vert assosiert med lågare former for religiøsitet, til vår tids overtru (Selberg 2000:71)¹². Omgrepa har også via media og seinare blant folk flest vorte harselert med, og vert i daglegspråket gjerne framstilt med ein klang av noko useriøst, usant og kommersialisert. Det er såleis få aktørar som opent går ut og kategoriserar seg som nyreligiøse eller nysjamanistiske aktørar og som opplever at merkelappen nyreligiøs og nysjaman stemmer overeins med eigne tolkingar. Prefiksa “ny”, “new” og “neo” kan skapa inntrykk av at aktørane har forlate noko tradisjonelt og ekte, forlate ein ukommersialisert og sann religiøs tradisjon. I dette lyset framstår nysjamanistiske erfaringar og førestellingar som utvatna etterlikningar av noko som eingong har vore del av ei fast, autentisk røynd.

I forhold til ein kvalitativ metode der formålet er å få tak på dei utforska sine eigne tolkingar og kategoriar er det også hefta fleire utfordringar ved å ta i bruk så vel orda nyreligiøsitet/New Age som nysjamanisme/neosjamanisme som merkelappar på informantane si verksemd. Ein kan her koma i skade for å undergrava den røynda dei utforska skildrar som autentisk, noko som igjen vil kunna skapa hinder for dialog mellom forskar og informant (Alver 1990b:21-24)¹³. Samtidig er både nyreligiøsitet/New Age og

¹¹ Også religionshistorikarane Tarjei Rønnow (1998, 2001 og 2003) og Cato Christensen (2007a og 2007b) har i sine arbeid formidla den type perspektiv på studiet av religion i samtida.

¹² For å kunna gripa “overtrua” som eit meir nøytralt forskingstema, valte ein innan den folkloristiske forskinga å erstatta omgrepet med folketru eller folkeleg religiøsitet. Men som Alver peikar på i artikkelen “I dialog med tiden” (1990b) inneheld omgrepet folketru mykje av dei same førestellingane ein tidlegare skildra som overtru. Folketruomgrepet er, som Alver uttrykkjer det, knytt til det historisk dimensjonerte tradisjonsomgrepet, og fangar såleis dårleg notid og autentisitet. Likeins er folketru noko me relaterer til “dei andre”, og som i liten grad rommar eigne trusførestellingar.

¹³ Diskusjonen kring det å “ta overtru på alvor” vert utdjupa i kapittel 2.

nysjamanisme/neosjamanisme innarbeidde forskartermar. Det å skulla finna nye kategoriar som kan erstatta omgrepa, kan verka påtatt og forvirra meir enn å oppklara. Trass alt atterhald må eit fenomen namngjevast for at ein i det heile skal kunna skriva om det. Om ein forsøker å unngå problematiske omgrep ved stadig å erstatta dei med nye, risikerar ein ofte at problema vert forskovne snarare enn at ein kastar nytt lys over dei. Mi løysing er ikkje å ta til ordet for eit omgrepsskifte, men å gjera dei omtala perspektiva til eit viktige bakteppe som eg tek med meg vidare inn i analysen av feltet. Eg ynskjer like fullt å vera lydhøyr for informantane sin bruk av uttrykk og omgrep knytt til eiga verksemd. Det kan vera verdifullt i forhold til å få innsikt i og løfta fram aspekt ved informantane sitt liv og virke. Utfordringa vert i denne samanhengen å halda fast ved eit kritisk-analytisk utgangspunkt, uavhengig om ein rører seg i eit emisk eller etisk landskap.

Blant nyreligiøse leverandørar har det vore vanleg å presentera nysjamanismen som ein metode eller teknikk for transeerfaringar, og i særleg grad gjeld dette for den nysjamske kursverksemda og i dei såkalla erfaringsbøkene i nysjamanisme¹⁴. Å hevda at nysjamanismen er ein teknikk eller metode meir enn ei religiøs retning kan gjera det lettare å skapa interesse rundt feltet. Ei slik vinkling opnar for at dette er noko alle kan læra seg uavhengig av religiøs og kulturell bakgrunn. Slik unngår aktørar i feltet også assosiasjonar som lett dukkar opp i samanheng med omgrepet religiøsitet; assosiasjonar som dogme, makt og hierarki.

Dei seinare åra har det også vist seg at aktørar på det nyreligiøse feltet føretrekk orda spiritualitet og det åndelege framfor omgrepet religion. “Spiritualitet” har dei siste 30 åra gått frå å vera eit teknisk omgrep innanfor kristendommen, til stadig å dukka opp i daglegtalet, og på den nyreligiøse marknaden framstår det åndelege og spirituelle i mange samhengar som nærast religionsnøytrale dimensjonar. Fleire menneske vil i dag såleis kunna hevda at dei er spirituelle utan samtidig å vera religiøse (Hunt 2003).

Religions sosiologen Wade Clark Roof påpeikar at medan religion i hovudsak vert assosiert med ei institusjonell tilknytning, har det åndelege og spirituelle status som personleg, individuelt, kreativt og opplevingsfremjande (Roof 1993, sjå også King 1996). I boka *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality* (2005) understrekar religionshistorikarane Paul Heelas og Linda Woodhead at dragninga mot spiritualitet kan

¹⁴ Genren *erfaringsbøker* vert omtala side 27- 30.

tilskrivas ei generell dreining mot og fokus på subjekt og individ i moderne vestleg kultur. Denne subjektive vendinga kjem til uttrykk innanfor eit nyreligiøst univers ved at mennesket sjølv står fram som religionen sitt yttarste referansepunkt. Det sakrale flyttar seg her frå ein transcendent Gud og inn i individa. Den religiøse praksisen tek slik form som ei sjølvutvikling, der ein rettar blikket mot enkeltmennesket, og kvar einskild si åndelege utvikling (Heelas og Woodhead 2005:2-5).

Heelas og Woodhead gjer i boka eit forsøk på å etablere termen spiritualitet som eit forskaromgrep og som ein etisk kategori. Ein kan diskutera kor vidt forfattarane lukkast i dette prosjektet. Eg oppfattar likevel omgrepet spiritualitet som nyttig i mi forskning, av di det tydeleg peikar på nokre sentrale trekk ved den nyreligiøse, individualiserte truspraksisen. Vendinga frå religion til spiritualitet og det åndelege kan seiast å opna det nyreligiøse universet for breiare krinsar, for menneske som har religiøse lengslar og som sjølv ynskjer å erfara og å oppdaga utan å vera forankra i religiøse dogme, skrifter eller kyrkjeliv. I avhandlinga nyttar eg like fullt religion og religiøsitet som overgripande etiske termar. Det skal understrekast at føremålet med dette arbeidet ikkje er å fastsetja om det informantane gjer uttrykk for at dei trur på er sant eller falskt, men å setja førestellingar, haldningar og erfaringar inn i ein heilskap.

Forskingshistorikk

Omfanget av litteratur knytt til nyreligiøsitet og nysjamanisme har dei seinare åra auka monaleg. Dei fleste bokhandlarar både på nett og i butikk har i dag egne avdelingar med nyreligiøs litteratur i alt i frå helserelevante emne til personleg utvikling og vekst. Auken skuldast fyrst og fremst at dei innvigde sjøelve har teke pennen fatt og publisert tekstar kring egne erfaringar på feltet. Men også når det gjeld vitenskapleg relaterte tekstar, kan ein spora ein vekst.

Forskinga på det nyreligiøse fagfeltet har i hovudsak vore prega av ei religionsvitenskapleg tilnærming. Frå eit religionshistorisk perspektiv har forskarar lagt vekt på å kartleggja og skapa ein oversikt over nyreligiøsiteten sine røter og å synleggjera religiøse trendar og teologiske overbyggingar. Med eit kulturalanalytisk utgangspunkt har religionshistorikarar også vore opptekne av å utforska korleis nyreligiøsiteten kjem til uttrykk i vårt seinmoderne samfunn. Rørsla vert i ulike forskingsbidrag skildra som ein del av den moderne

hovudstraumen, samtidig som ho framstår som eit alternativ til og forfektar ei radikal tolking av verdiane i det moderne samfunnet. I fylgje forskarar står nyreligiøsiteten såleis i ein tilsynelatande paradoksal situasjon, då tiltrekkingskrafta har røter så vel i ein avstand frå som i ein kontinuitet med det moderne. Rørsla representerer eit brot med moderniteten, men deler og eksemplifiserer på same tid, mange av dei verdiar og haldningar som er sentrale i dagens samfunn (sjå mellom anna Hanegraaff 1996, Heelas 1996, Gilhus og Mikaelsson 1998 og Hammer 2001 og 2004).

Innan nysjamanismeforskinga finn ein i tillegg til religionshistorikarar også antropologar, arkeologar, folkloristar og sosiologar med interesse for feltet. I likskap med forkinga på nyreligiøsitet har forskarar også her vore opptekne av å skapa ein oversikt over feltet gjennom å kartleggja røter, religiøs praksis og teologiske system (sjå mellom anna York 1995). Ein tendens i nokre av forskingsbidraga er at nysjamanisme einsretta vert tolka som kjernesjamanisme, og slik opptre kjernesjamanisme og nysjamanisme i framstillingane gjerne som synonym (sjå mellom anna Jakobsen 1999 og Hutton 2001). Dei seinare åra ser ein like fullt ei utvikling gjennom forskingsbidrag som skildrar feltet meir fleirstemmig og som understrekar at det er misvisande å behandla kjernesjamanismen som ein einerådande representant for det nysjamanistiske feltet. Bidraga legg til rette for å synleggjera breidda i dei nysjamanistiske uttrykka gjennom å kasta lys over så vel kjernesjamanisme som indiansk orientert nysjamanisme, keltisk, norrøn og feministisk nysjamanisme (sjå mellom anna Blain 2002, Wallis 2003, Znamenski 2007 og Dubois 2009).

Ei problemstilling for fleire forskarar innanfor dette feltet har vore å visa korleis synet på urfolk sin religiøsitet og kultur har endra seg over tid frå å verta stempla som farleg og demonisk til å framstå som ein veg til frelse og det gode liv. Ulike bakanforliggjande faktorar til denne utviklinga vert trekt fram og utforska og forfattarane viser korleis haldningsendringane samla sett bidrog til at urfolk sin religiøsitet etterkvart fortona seg som attraktiv for menneske på leit etter religiøse alternativ (sjå mellom anna Jenkins 2004, Znamenski 2007 og Dubois 2009). Hjø Wallis 2003, Jenkins 2004 og Znamenski 2007, ser ein også konturane av ein ny forskingsfront der fenomenet nysjamanisme vert framstilt med utgangspunkt i eit lokalt perspektiv¹⁵.

¹⁵ Sjå også Lindquist 1997 og Jakobsen 1999 nedanfor.

Det er dette perspektivet som har fanga mi interesse og som eg ynskjer å utforska vidare. Å kasta lys over fenomenet nysjamanisme frå eit lokalt perspektiv meiner eg vil kunna tena til å i større grad synleggjera emneområdet sitt mangfald. Det lokale perspektivet er like fullt eigna til å avdekkja forhandlingar og maktrelasjonar mellom sentrum og periferi, mellom det globale og det lokale. Eit slikt perspektiv samsvarar med min faglege bakgrunn som folklorist og kulturvitar og med mitt ynskje om å løfta fram aktørane i det nysjamanistiske feltet. I avhandlinga går eg også i dialog med forskingsbidrag som synleggjer haldningsendingar i forhold til urfolk og deira spiritualitet. Mitt hovudfokus er retta mot samisk urfolksspiritualitet, eit område som til no har vore lite utforska.

Det nysjamanistiske forskingsfeltet er i særleg grad kjend for å vera prega av ei samanblanding av religiøse og vitskaplege perspektiv. Fleire av bøkene og studia kring emnet nysjamanisme er skrivne av forfattarar som sjølve er praktiserande nysjamanar, noko som også gjer det vanskeleg å skulle plassera dei utifrå eit emisk eller etisk perspektiv. Nokre av desse forskarane, som mellom anna Piers Vitebsky (1995, 2001, 2003, 2005), Michael York (1995, 2001) og Roy Wallis (2003) viser likevel stor vilje til å finna ein balanse mellom det å sjå feltet innanfrå og samtidig møta det med eit utanfrå perspektiv. Slik sett treng ikkje religiøs overtyding eller praksis utelukkande vera einstyddande med dårleg eller diskvalifiserande forskning. Det er fyrst når rolla som forskar og deltakar flyt i kvarandre og der forskaren vert “caretaker” meir enn “critic” (McCutcheon 2001), at problema oppstår, slik tilfellet mellom anna er for bøkene til Castaneda og Harner.

Forskarar på feltet nysjamanisme har i liten grad teke høgde for at feltet sin urfolksfasinasjon famnar breiare enn dei enkelte avgrensa nysjamanistiske føretaka. Her ynskjer eg å ta forskinga eit steg vidare ved frå eit lokalt perspektiv å undersøkje om urfolksspiritualiteten kan seiast å inngå i samanhengar og koma til uttrykk hjå aktørar som står utanfor ein religiøs kontekst. Eg stiller også spørsmål ved om denne type interaksjonar og utvekslingar på noko måte bidreg til å rokka ved vante førestellingar om kva som er sentrum og kva som er periferi.

Studium av korleis førestellingane om urfolk sine kulturar og tradisjonar skapar inspirasjon og fornying til det nysjamanistiske feltet, er i norsk samanheng enno nærast eit urørt område og til dags dato fins det så vidt eg veit ingen ferdigstilte avhandlingar tilknytt temaet. I våre naboland har det dei siste åra derimot kome fleire avhandlingar med nysjamanisme som hovudtema. Sosialantropologen Galina Lindquist ferdigsstilte i 1997 avhandlinga *Shamanic*

Performances on the Urban Scene. Neo-Shamanism in Contemporary Sweden der ho set fokus på eit sjamanistisk kultfellesskap i Sør-Sverige og deira bruk av kulturelle føresetnader, som verkar å gå på tvers av den vestlege rasjonaliteten. Lindquist stiller også spørsmål ved korleis det imaginære, performative og leikande konstituerer kultur og spiritualitet i vårt samtidige samfunn. I 1999 kom avhandlinga *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing* av sosialantropologen Merete Demant Jakobsen. Med utgangspunkt i feltarbeid frå Danmark og England viser Jakobsen korleis nysjamanar dreg vekslar på tradisjonell grønlandsk sjamanisme slik han kjem til uttrykk i kjelder frå 1700-talet. Religionshistorikaren Jan Svanberg set i avhandlinga *Schamanantropologi i gränslandet mellan forskning och praktik. En studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoshamanism* (2003) fokus på den vitskaplege diskusjonen rundt antropologar som kryssar grensa og vert ein del av den kulturen dei i utgangspunktet skulle studera. Den sist utkomne avhandlinga ber tittelen *Den mytiske indianen. Schamanism i skäringspunkten mellan populärkultur, forskning och nyandlighet* (2005) og er forfatta av religionshistorikaren Sten Skånby som mellom anna diskuterer nysjamanismen si nære tilknytning til populærkulturen. I diskusjonane kring utviklinga av eit samisk nysjamanistisk felt hentar eg i dette arbeidet i særleg grad inspirasjon frå Lindquist, Jakobsen og Svanberg.

Til dags dato fins det inga forskning på fenomenet samisk nysjamanisme. Forskinga på religiøsitet i ein samisk kontekst har i Noreg i stor grad vore avgrensa til den førkristne perioden, til læstadianisme (ei protestantisk vekkingsrørsle som har stått sentralt i samiske område) og samisk folkereligjøsitet (sjå mellom anna Rydving 1993, Pollan 1993 og 2007, Myrhaug 1994, Kristiansen 2005 og Nergård 2006)¹⁶. Eg har under arbeidet med avhandlinga likevel hatt glede og nytte av mastergrada *Urfolk på det nyreligiøse markedet - en analyse av Alternativt Nettverk* av religionshistorikaren Cato Christensen som her drøftar framstillinga av urfolk i magasinet *Alternativt Nettverk* (i dag *Visjon*). Christensen jobbar no med ei avhandling knytt til samisk film der samisk identitetsforvaltning og global urfolksspiritualitet utgjer sentrale perspektiv. I ei prosjektskisse til den fleirfaglege forskarskulen CEPIN ved Universitetet i Tromsø understrekar Christensen at han meiner å kunna spora to tendensar i forskninga på samisk kultur og tradisjonar i samtida. For det fyrste forskingsbidrag som naturaliserar og bidreg til konstruksjonen av mytologiske førestellingar og for det andre

¹⁶ Kraft understrekar i artikkelen "Samisk folkemedisin og nyreligiøse plastikk-sjamaner" (2006b) at det i forskninga på nordnorsk og samisk religion har vore vanleg å trekkja eit skarpt skilje mellom folkereligjøsitet eller såkalla "folkelege tradisjonar" og nyreligiøsitet (Kraft 2006b43).

forskningsbidrag som forhold seg deskriptivt og/eller kritisk til “samisk naturnærleik” som ein del av eit mytologisk og narrativt kompleks (Christensen 2007a:7, sjå også Christensen 2007b).

Av dei sist nemnde forskningsbidraga hentar eg inspirasjon frå religionshistorikaren Siv Ellen Kraft som i ei rekkje artiklar dei seinare åra har synleggjort korleis ulike grupperingar innanfor det samiske samfunnet knyt band til ein urfolksspirituell dimensjon i kulturpolitiske føremål (sjå mellom anna Kraft 2004, 2006a, 2008, 2009a og 2009b). Også andre bidrag der den urfolksspirituella dimensjonen ikkje er gjort eksplisitt eller har hovudfokus, men som likevel kan seiast å peika på liknande tendensar, har vore inspirerande lesing. Dette gjeld ei rekkje tekstar som famnar om ulike fagområde og som har ulike problemstillingar og innfallsvinklar. Eit samlande interessefelt kan likevel seiast å vera konstruksjonen av lokale identitetar og lokale stader og historie.

Folkloristane Jo Ann Conrad, Anne Marit Hauan og Stein R. Mathisen har i fleire av sine arbeid kasta lys over dei ovanfor nemnde tema. Som folkloristar er dei som meg opptekne av korleis menneske konstruerer sine forteljingar som ledd i ein identitetsskapande prosess. Forfattarane diskuterer førestellingar om ein særeigen samisk naturnærleik og set denne inn i eit historisk og narrativt kompleks. Dei har like fullt fokus på notida og synleggjer korleis dei same førestellingane i dag kjem til uttrykk i identitetsforhandlingar og som ein politisk strategi i kampen for rettar over land og vatn (sjå Conrad 1999 og 2004, Hauan 2003 og Mathisen 2001, 2002 og 2004a). Det var liknande problemstillingane eg hadde i søkjelyset i artikkelen “Med fokus på det nære og lokale. Tromsø – ein samisk urfolksby?” (Fonneland 2007). Her tok eg utgangspunkt i Alternativmessa og drøfta mellom anna samiske interesseorganisasjonar sin inntreden på den nyreligiøse marknaden.

Som ei kjelde til inspirasjon vil eg også trekkja fram arkeologen Audhild Schanche som i artikkelen “Kulturminner, identitet og etnisitet” (1993) skisserer det ho opplever som ei samisk sentralmyte, nemleg økologisk medvit og nærleik til det åndelege. Likeins skriv statsvitaren Lina Gaski i artikkelen “Sami Identity as a Discursive Formation. Essentialism and Ambivalence” (2008) seg inn i det same interesseområdet og drøftar mellom anna utfordringar knytt til konstruksjonen av ein samisk nasjon og samiske identitetar. Gaski spør kven som er inkluderte og kven som vert konstituerte som “dei andre” i denne type prosessar. Eit siste bidrag til inspirasjon som eg vel å løfta fram er avhandlinga *Identities, Ethnicities*

and Borderzones. Exemplars from Finnmark, Northern Norway” (2008) av antropologen Kjell Ole Kjærland Olsen. Olsen synleggjer korleis institusjonaliseringa av ein samisk etnopolitikk påverkar oppfattinga av individuell identitet i kyst- og fjordstrøk i Finnmark. Gjennom analyse av lokalaviser, turistattraksjonar, kulturminne og museumsutstillingar påpeikar han at det litt etter litt har vorte bygd opp ein klar og eintydig representasjon av samisk kultur, som i lita grad er dekkjande for det mangfaldet som fins i finnmarkingar sin bakgrunn og i deira sjølvforståing.

Fleire av forskingsbidraga på verdas nysjamanar har vore prega av skildringar av den nyreligiøse marknaden som kolonialistisk, rasistisk, naiv og eksotiserande (Sjå Rose 1984, Green 1988, Sørbø 1988, Torgovnick 1990, Vindsetmo 1995, Myrhaug 1997, Klesse 2000, York 2001, Churchill 2003 og Wernitznig 2003). Forfattarane samanliknar gjerne nysjamanane si verksemd med etnografiske kjelder om tradisjonelle religiøse uttrykk blant urfolk før og no, og fremjar på denne bakgrunnen ei dikotomisering mellom ekte og uekte sjamanisme, mellom det sosialt konstruerte og det autentiske. Dette er haldningar som eg gjennom arbeidet med feltet har vorte innforstått med, men som eg like fullt ynskjer å utfordra og stilla spørsmål ved. Mange av forskarane har langt på veg rett i den kritikken dei rettar mot romantiseringa av urfolkskulturar og mot det å skapa eit bilete av verda sine urfolk som har eit eintydig romantisk preg ved å framheva indianarar, samar og andre som eit førebilete for rett handsaming av indre og ytre landskap, av dyr og planter. Frå eit folkloristisk perspektiv, der ein vektlegg aktørane si kvardagsrøynd, er det likevel fleire problem ved denne kritikken, og eg opplever at det her er trong for meir nyanserte perspektiv. Eg meiner at ei kulturanalytisk tilnærming til feltet, der målet er å kasta lys over dei ulike aktørane sine levde liv, deira meiningshorisont og fortalte erfaringar, kan bidra til nyansera det stereotype og negative bilete av nysjamanane sine aktivitetar, opna opp nye dører og løfta fram løynde samanhengar der så vel det empatiske som det kritiske får koma til uttrykk.

Det er forskingsmiljøa innanfor faga religionsvitskap, sosialantropologi og sosiologi som har prega forskinga på det nysjamanistiske feltet. Dei reine folkloristiske tilnærmingane er derimot i fåtal. Spørsmålet vert då, kva for eit perspektiv eg som folklorist kan bidra med som er ulikt den vinklinga ein religionshistorikarar, sosialantropolog eller sosiolog møter feltet med. Som forskar innanfor ein folkloristisk fagtradisjon er eg oppteken av det lokale, subjektive og situerte. Med ei kvalitativ tilnærming til feltet, gjennom intervju, observasjon og dokumentanalyse søker eg å oppnå eit nært forhold til dei nysjamanistiske aktørane og prøver

å gripa deira tankar og erfaringar frå eit innanfråperspektiv. Som folklorist er ikkje målet med forskinga å gjera ei fullstendig kartlegging av det nysjamanistiske feltet, heller ikkje å fokusera på nysjamanisme som eit teologisk system. Derimot ynskjer eg frå eit lokalt perspektiv å henta fram aktørane i denne marknaden, møta dei andlet til andlet og presentera deira personlege erfaringsforteljingar frå livet på den nyreligiøse arena.

Nysjamanistiske erfaringsbøker

I dei seinare åra har ein sett ei oppblomstring av skrifter som kjem frå sjamanane sine egne rekkjer. I verdsamanheng er dette feltet så stort at det vil vera umogleg å gje ein fullstendig oversikt over emneområdet. Dette er bøker som i motsetnad til dei ovanfor nemnde ikkje er forfatta av menneske med røter i ulike forskartradisjonar, men av praktiserande nysjamanar som fyrst og fremst ynskjer å dela sine erfaringar med andre. Nokre av desse bøkene er sjølvbiografiske, der hovudpersonen fortel ope om egne erfaringar. Andre ynskjer meir direkte å setja ord på kva sjamanisme er, og har som målsetjing å vekka interesse og formidla kunnskap om sjamanistiske praksisar. Bøkene utgjer også sentrale bidrag i marknadsføringa av nysjamanistiske produkt og tenester og gjev forfattarane høve til å stå fram og markera seg som autoritetar på området.

Mange av desse bøkene ligg i grenselandet mellom det skjønnlitterære og det faglitterære og kan lesast som *erfaringsbøker* i nysjamanisme¹⁷. Erfaringsbøkene er i hovudsak skrivne som læringsbøker, men inneheld også sjølvbiografiske trekk. Felles for erfaringsbøkene i nysjamanisme er skildringar av kontakt med utanomjordiske krefter og vesen. Kontakten vert oppretta gjennom trommereiser og meditasjon. Sjølv om opplevingane i nokre tilfeller kan verka skremmande er det ei gjennomgåande haldning i alle bøkene at dei utanomjordiske kreftene og vesena representerer ei positiv kraft. Så vel kraftdyra, som dei åndelege hjelparane har ein bodskap å koma med: dei kan alle vera ei hjelp i vår eiga utvikling og i utviklinga av den jorda me lever på¹⁸.

¹⁷ Inspirasjon til diskusjon av genren *erfaringsbøker* hentar eg mellom anna frå folkloristen Eva-Marie Tveit som i avhandlinga *Birds of Passage. An Inquiry into the Culture of Young Individual Long-term Travellers* (2002) stiller spørsmål ved korleis reisehandbøker forfatta av backpackarar kan fungera som fruktbare kjelder til innsyn i backpacker-kultur (sjå også Sjørlev 1988).

¹⁸ Det vil alltid vera ein glidande overgang mellom erfaringsbøker og andre typar tekstar som kjem til uttrykk på nysjamanane sine heimesider, i bloggar og gjennom facebookgrupper. Analysen av denne type dokument drøftar eg nærare i kapittel 2.

Den svenske forfatteren og journalisten Jørgen I. Eriksson, som er ein av initiativtakarane til den nysjamanistiske foreininga *Yggdrasil-gillet*, er den som har forfatta flest erfaringsbøker med utgangspunkt i den nordiske sjamanismen. Forfattarskapet hans rommar verk som; *Samisk shamanism* (1987), *Sejd – en vägledning i nordlig shamanism* (1988), *Kosmisk extas* (1989), *Blodstämmare och handpåläggare. Folkelig läkekonst och magi i Tornedalen och Lappland* (1992), *Vandrare i två världar* (2004) og *Runmagi och Shamanism 2.0* (2006)¹⁹.

Også dei norske nysjamanane Arthur Sørenssen, Ailo Gaup og Randi Irene Losoa har gjeve interessante bidrag til det nysjamanistiske feltet gjennom sine eigne personlege erfaringsbøker, og det er i hovudsak desse eg tek utgangspunkt i i det vidare arbeidet. Sørenssen som har vorte kjend i heile Skandinavia gjennom TV- og radioinnslag og gjennom omfattande kursverksemd, byggjer boka *Shaman – en rituell innvielse* (1988) på eigne dagboknotat frå opphaldet ved Michael Harner sitt utdanningsseminar på kursstaden Esalen i California. Boka gjev seg ikkje ut for å vera ein vitskapleg tekst, men synleggjer, gjennom personlege og nære forteljingar, Sørenssen sine eigne erfaringar og opplevingar med det sjamanistiske feltet. Ein fylgjer her utviklinga hans frå ein ny og usikker - til ein meir erfaren sjamanlærling.

I boka *Veiviserne* (2002) gjev journalist og forfattar Randi Irene Losoa ei sjølvbiografisk framstilling av sin eigen oppvekst i Aust Finnmark. Losoa fortel at ho allereie i barneåra opplever å ha særlege evner og kjenner seg omringa av eit kraftfelt. I boka skildrar Losoa korleis ho i mange år forsøker å fortregja det ho erfarar, og korleis ho gjennom kontakt med den samiske sjamanen Eirik Myrhaug litt etter litt får kontroll over kreftene og kunnskap om at dei også kan nyttast i healing av seg sjølv og andre. I dag praktiserer Losoa som skribent og healer på heiltid i heimen sin i Bugøyenes i Sør Varanger kommune.

Også Ailo Gaup har publisert ei rekkje bøker med sjamanistisk motiv, mellom anna diktsamlingane *Joiken og kniven* (1982), *I Stallos natt* (1984) og *Under dobbel stjernehimmel* (1986). Likeins fylgjer me i romanane; *Trommereisen* (1988) og *Natten mellom dagene* (1992) hovudpersonen Jon som oppsøker Finnmarksområdet for å leita etter sine samiske og sjamanistiske røter. Medan tilnærminga i *Trommereisen* langt på veg kan samanliknast med Castaneda sine fantasieggande skildringar, har *Natten mellom dagene* eit meir realistisk og

¹⁹ Foreininga *Yggdrasil-gillet* var stifta i 1982 og hadde som formål å rekonstruera den nordiske sjamanismen. Nettverket er ope for menneske med interesse for sjamanisme, førnordisk mytologi, sejd og galdrekunst.

kvardagsnært preg. Her tek hovudpersonen Jon eit oppgjer med si fortid og finn ein balanse i sin samiske identitet.

Av Gaup sine populærvitskaplege tekstar har eg i denne avhandlinga valt å ta bøkene *Sjamansonen* (2005) og *Inn i naturen. Utsyn fra Sjamansonen* (2007) nærare i augesyn. Dette er bøker som fleire av informantane gjev uttrykk for at dei har kjennskap til og hentar inspirasjon frå. Tekstane kan lesast som ein hyllest til naturen si kraft, til tromma og trommereiser og fungerer på mange område som lærebøker i nysjamanisme. Grunnhaldninga i bøkene er at sjamanisme er ein verdsarv. Sjamanisme er, i følgje Gaup, tilgjengeleg for alle og utgjer noko alle menneske kan læra seg. Den samiske sjamanismen er likevel den forma for sjamanisme som vert via størst plass, og særleg i boka *Inn i naturen. Utsyn fra Sjamansonen* (2007) gjev Gaup utførelege skildringar av den førkristne samiske religionen, av si læretid hjå noaidar i Finnmark og av naturopplevingar i heimtraktene.

Frå eit forskingsperspektiv kan bøker som dei ovanfor nemnde lesast som ein type nysjamanistiske erfaringsbøker som til ein viss grad inneheld ei rettesnor for utøving av nysjamanisme. Eg opplever bøkene som kjelder som opnar for innleving i det nysjamanistiske feltet. Sørenssen, Losoa og Gaup set med sine tekstar farge på situasjonar og praksisar som for meg, før møtet med informantane, var ukjende. Såleis tente bøkene også som døropnarar i møtet med dei praktiserande i feltet.

Som etnografen Inger Sjørsløv påpeikar legg denne type litteratur til rette for ei ny og stadig meir påtrengande ransaking av feltarbeidet si meining i vår moderne tid. Når aktørane ein studerer sjølv nærmar seg den tradisjonelle etnografiske måten å skildra det religiøse universet på, kan ein spørja seg kva skilnaden er mellom informantane sine observasjonar av feltet og dei skildringane ein sjølv utarbeider som folklorist, antropolog, sosiolog, religionshistorikar eller etnograf. Eit av Sjørsløv sine poeng er at ein må sjå denne litteraturen i forhold til det ein sjølv observerer i feltet og til å utforska om det informantane skriv at dei gjer samsvarar med det dei reint faktisk gjer (Sjørsløv 1988:160-164). Også folklorist Eva-Marie Tveit er inne i denne diskusjonen når ho i avhandlinga *Birds of Passage. An Inquiry into the Culture of Young Individual Long-Term Travellers* (2002) stiller spørsmål ved korleis reisehandbøker forfatta av menneske som sjølve er backpackarar kan tena som kjelder i ei vitskapleg framstilling av backpacker-ungdom. Tveit sitt argument er at denne typen bøker opnar for ein intertekstuell analyse av feltet. Ho skriv: "... interviews, novels and guidebooks

reveal more when seen as a communicative whole. Together these intertexts add more levels, more dimensions to a story of backpackers' culture" (Tveit 2002:57). Nytteverdien av bøkene til Sørenssen, Losoa og Gaup i forhold til å bruka dei i ein avhandlingssamanheng vert, såleis å sjå dei som nøklar som kan vera med å opna analysen og skjerpa blikket på det empiriske materialet. Det å gå inn i denne type litteratur er i seg eit forstudium som kastar lys over deler av feltet, samtidig skapar bøkene ein kontekst som kan kasta lys over nokre av intervjusamtalane. Om ein tek omsyn til den posisjonen bøkene er skrivne frå kan dei tena til å supplera, underbyggja eller representera ein motsats til empirien, og på den måten bidra til at framstillinga av nysjamanisme i dagens samfunn vert meir nyansert²⁰.

Avhandlinga vidare

Etter denne innleiande presentasjonen av problemstillingar, perspektiv, forskingsfelt og forskingshistorikk, ynskjer eg i **kapittel 2** å ta opp dei faghandgrepsmessige føresetnadene som ligg til grunn for avhandlinga og å diskutera nokre av dei metodiske og etiske utfordringane møtet med feltet opna for.

I **kapittel 3** går eg inn i eit av folkloristikken sine kjerneområde, nemleg analyse av informantane sine forteljingar. For å fanga spennet i informantane sine ulike forteljingar har eg valt å gjera eit skilje mellom personlege erfaringsforteljingar og det eg i avhandlinga kallar personlege mytar. Eg ynskjer å utforska korleis dei personlege mytane kan nyttast som reiskap for å djupna forståinga for nysjamanane sitt trusgrunnlag, for deira sjølvforståing og erfaringar og for det miljøet dei tek del i. Kapitlet har også ein særleg status i forhold til det vidare arbeidet, då diskursane som her vert introdusert på bakgrunn av informantane sine personlege myteforteljingar legg grunnlag for innhaldet i dei påfølgjande analysekapitla.

Kapittel 4 er eit forsøk på å kasta lys over informantane sitt forhold til naturen og deira bruk av det nordnorske landskapet gjennom tilknytning til heilage stader, konstruksjon av nye heilage stader og gjennom utesitting. Eg ser på informantane sine forteljingar om natur og landskap som eit ledd i framhevinga av eigen autentisitet og spirituell kunnskap som går generasjonar attende i tid. Forteljingane om bruken av det nordnorske landskapet har i denne samanhengen global karakter og vert framheva i konstruksjonen av ein samisk sjamanistisk identitet som konkurrerer om merksemd både i norsk og internasjonal samanheng.

²⁰ Utfordringar og problemstillingar knytt til møtet med og intervju av medievante informantar som har forfatta egne erfaringsbøker vert utdjupa i kapittel 2.

I **kapittel 5** viser eg korleis ein samisk og urfolksspirituell dimensjon litt etter litt har fått innpass og set sitt preg på den nyreligiøse marknaden i Nord-Noreg. Samtidig spør eg korleis informantane på ulike måtar tileignar seg identitet og status gjennom tilknytning til samisk kultur og tradisjonar, og eg teiknar konturane av framveksten av eit samisk nysjamanistisk felt. Kapitlet avsluttar med eit blick på samiske festivalar, på prosjektet “Verdstromma”, på kampen for eit Tromsø-OL i 2018 og på Alternativmessa der ulike aktørar opnar for å sjå og dra nytta av religiøsitet som ein kulturell ressurs i kulturpolitiske føremål - i marknadsføring, verdiskaping og i identitetsforhandlingar.

Gjennom informantane sine forteljingar om naturen og om urfolk kjem konturane av ei fortid til syne. I **kapittel 6** viser eg korleis fortida vert nytta for å legitimera religiøsiteten i det seinmoderne samfunnet, for å skapa eit felles utgangspunkt i gruppa og for å rotfesta den enkelte aktør sin identitet og tilhøyrslse. I informantane sine personlege mytar og erfaringsforteljingar, er kjernen i denne fortidslengta knytt opp mot det nordnorske landskapet og samane som urfolk. Nordnorsk natur og det samiske er hjå informantane innskrivne i ein fortidssakraliserande kontekst som dei på ulike måtar konstruerer identitet i forhold til, som dei hentar inspirasjon frå og byggjer vidare på i si daglege verksemd.

I **Kapittel 7** samlar eg trådane og rettar blikket framover.

Kapittel 2

Faghandgrep

Kjelder, refleksivitet og etikk



Sjaman Ronald Kvernmo²¹.

Kurs i samisk sjamanisme på Sameskolen i Målselv. Ryggsekken er pakka. Ei lett spent stemning, kamera, bøker og skrivesaker ligg dytta ned mellom tjukke genserar, ullpledd og sovepose. Tidleg om morgonen plukkar ei av deltakarane meg opp i Tromsøsentrum. Praten går livleg om Riddu Riddu, slekt, sjamanisme og magiske evner, til eit landskap av nyutsprungne lauvtre og høge fjell i vårdrakt omkransar oss. 15 deltakarar, seks menn og ni kvinner helsar kvarandre med små nikk før me entrar klasserommet for dagens fyrste økt; gjennomgang av samisk sjamanisme og av runebomma med alle sine gudar og teikn. I gymsalen står stolar i ring og deltakarane presenterar seg som sjukepleiarar, professorar, reinhaldarar, ingeniørar, og som “nyfrikne”. Ved lyden av tromma lokkar den enkelte augo, og reisene inn i Saivoland, til åndelege hjelparar og kraftdyr tek til. Neste dag står gamma for tur, eld vert kveikt opp og åndene påkalla. Sáráhkka er fyrst ute og den enkelte fortel om møtet med ei lita blå, koftekledd dame som gjev kraft og energi. Trommer og raslar vert henta fram frå dei mange ryggsekkar og folk startar å dansa, i alle fall i åndeverda og med augo lokka. Etter 16 timar fordelt over to dagar er reisene slutt. Ulvar, bjørnar og åndelege hjelparar vert lokka inne i minne, medan lukta av bål og røyk heng att i kledda.

Kulturanalyse

I dette kapitlet skal eg gjera reie for det faghandgrepet eg vil ta i bruk for å handerta dei spørsmåla som problemstillinga reiser, og for nokre av dei utfordringane som møtet med det nysjamanistiske feltet opna for. Som folklorist og kulturanalytikar hadde eg fleire tilnæringsmåtar å velja mellom, og med tanke på avhandlinga sine føremål og problemstillingar peika så vel intervju, som observasjon og dokumentanalyse seg ut som formålstenlege forskingsreiskap. Sjølv om dei alle representerer ulike innfallsvinklar til feltet, opplevde eg kombinasjonen av dei som utdjupande og forståingskapande.

²¹Foto: Trude A. Fonneland. Biletet syner sjaman Ronald Kvernmo under ein trommeseanse i gamma ved Sameskolen i Målselv. Tekst: eige feltdagbok 14.06.2008.

I laupet av feltarbeidet dukka det stadig opp metoderelaterte spørsmål - spørsmål i forhold til vitskapsteoretisk plassering, utføring, forskarrolle, refleksivitet og etikk. Kvar høyrer mitt prosjekt om moderne sjamanar heime i utvalet av vitskapsteoretiske tilnærmingar? Kva fordelar og ulemper har ei kvalitativ metodisk tilnærming? Korleis bør eg nærma meg og bruka innhaldet i forteljingane som nysjamanane formidlar, og kva vil det seie å vera refleksiv så vel i møte med informantane som i arbeidet med analysen av tekstar? Det er slike spørsmål eg i dette kapitlet skal prøva å perspektivera.

Som kulturforskar utgjør kulturanalyse ein sentral bakgrunn for mi faglege forståing. Kulturanalysen har røter attende til 1980- talet, og vart utforma innanfor den svenske etnologien med sentrale bidrag frå etnologane Orvar Löfgren, Billy Ehn og Jonas Frykman (sjå Frykman og Löfgren 1979 og Ehn og Löfgren 1982). Det kulturanalytiske perspektivet inngår som ein del av det postmoderne vitskapsteoretiske paradigmet, og er prega av vitskapsskepsis og ei antipositivistisk vitskapsforståing²². Kulturanalysen skal likevel ikkje forståast som ein overgripande kulturteori eller forklaringsmodell, men derimot som ein modell prega av teoripluralisme og kjeldemangfald. Som etnologen Oddlaug Reiakvam ordlegg seg: “Det er snarare ein verktøykasse med eit mangfaldig innhald, samansett av “bricoleurar” som har vore om seg på den opne teorimarknaden” (Reiakvam 1993:69). Målet for kulturanalytikaren er såleis å ty til mange ulike innfallsvinklar som alle kan vera med på å auka forståinga av studieobjektet som eit kulturelt fenomen. Å opne opp for bruk av ulike innfallsvinklar, som det å kombinera kvalitative forskingsintervju med observasjon og dokumentanalyse, hjelper forskaren å kome på sporet av informantane sine vurderingar og førestellingar, og å granska, stilla spørsmål og kasta lys over kulturelle fenomen. Om kulturanalysen kan skildrast som anarkistisk i forhold til teori- og metodeval (Hellsund 2001:64), må forskaren like fullt knyta sine utvalte teoriar og metodar til eit samanhengande teoretisk rammeverk fundert i same vitskapsteoretiske og metodiske landskap. I denne avhandlinga opplever eg det sosialkonstruktivistiske perspektivet som ei felles plattform for dei perspektiva og teoriane eg omtalar og tek i bruk.

Ei kulturanalytisk tilnærming handlar om å forstå og tolka kva som er meiningsberande i ein kultur. Ho handlar om å sjå korleis meining vert skapt og omskapt. Hovudfokuset er retta mot

²² Som vitskapsteoretikaren Søren Kjølup påpeikar har omgrepet “positivisme” sjeldan vore eit plussord innanfor humaniora, dertil har den historiske-hermeneutiske tradisjonen vore for sterk. Sidan det store teoretiske oppgjeret med positivismen i tiåret omkring 1970, har “positivist” til og med snarare vore eit skjellsord (Kjølup 1996:288).

kvardagsrøynda, mot aktørane sine liv, deira erfaringar og deira møte og forhandlingar i forhold til dominerande samfunnsdiskursar. For meg utgjer kulturanalyse såleis ein reiskap til å løfta fram perspektiv som seier noko om nysjamanane sine verdiar og haldningar, deira fortolking av eigen kvardag, aktivitetar, erfaringar, identitetar og strategiar. Som kulturanalytikar er eg oppteken av menneske som erfarar og handlar, av korleis erfaringar vert lada med meining og av korleis det enkelte menneske opplever å vera delaktig i eit særskild samfunn og eit særskild fellesskap.

Framveksten av det kulturanalytiske paradigmet opna for nye innfallsvinklar til kulturomgrepet. Kulturar vert ikkje lenger utelukkande tolka som form- og substanssystem, men derimot som relasjonssystem (Hastrup og Ramlöv 1989:14). Dagens kulturforskarar søker å forstå korleis menneske sjølve skapar kultur og dannar meiningssystem som organiserer kvardagen og livet. Ein sporar endringar, grensemarkørar, det komplekse, prosessuelle og mangetydige. Etnologen Jonas Frykman og filosofen Nils Gilje skriv:

(.....) the concept of culture is not a package, system or accumulation of texts. There is nothing finished about it. Instead of being the final point, the concept is the starting point for a voyage of discovery (Frykman og Gilje 2003:29).

Meir interessant enn å tolka kultur utifrå essensialistiske oppfatningar om det samanhengande, konsistente og heilskaplege, vert kulturomgrepet i dag såleis opplevd som omskifteleg, kompleks og heterogent.

Ei diskursanalytisk tilnærming

I avhandlinga vil det overgripande kulturanalytiske perspektivet verta supplert av ei diskursanalytisk tilnærming til feltet. Dei siste tiåra har mange kulturanalytiske studium, særleg forskning knytt til kjønn og seksualitet, lete seg inspirera av diskursanalytiske undersøkingar, som på ein del felt samanfella med dei perspektiva ein er oppteken av innanfor kulturanalysen.

Det overhangande teoretiske fundamentet for så vel kulturanalyse som diskursanalyse er det sosialkonstruktivistiske perspektivet. Som den danske psykologen Dorte Marie Søndergaard understrekar i artikkelen “Social konstruktionisme – et grundlag for at se kroppen som tegn” (1996) handlar konstruktivismen som overordna perspektiv fyrst og fremst om:

(...) opgøret med realismen og essensialismen, opgøret med de modernistiske videnskapsidealer, og om pointeringen af den sociale virkelighed som konstrueret af mennesker (Søndergaard 1996:15).

I motsetnad til så vel realisme som essensialisme søkjer ein innanfor det konstruktivistiske perspektivet å kasta lys over røynda utifrå vissa om at det ein studerer er menneskeskap og let seg endra. Røynda kan ikkje avteiknast som rein faktisitet, men derimot som eit prosjekt under stadig utvikling. Forskaren vektlegg her at fenomen som menneskelege handlingar eller ting ikkje har ein ibuande essens, eller tyding som kan lokaliserast i fenomenet sjølv. Det dreier seg i staden om å undersøkje korleis nettverk eller samfunnsdiskursar materialiserar seg i subjekt og ting og dannar rammene for aktørar sine handlingar (Mik-Meyer og Järvinen 2005:13-14).

Den franske filosofen Michel Foucault representerer ei sentral røyst i konstruktivismedebattar i samtida. På same måte som kulturforskaren søkjer å definera mellomromma og grensedragningane var Foucault oppteken av å framheva brytingspunkta og dei lokale og diskontinuerlege aspekta og stemmene som stadig vert tilsidesett og undertrykte av herskande kunnskapsregime (Järvinen 1998:92-93). Eit mål for diskursanalytiske undersøkingar er det polyfone - å setja fokus på at det feltet ein går inn i inneheld ulike fortolkingar, talemåtar og ytringar og at eit samfunn, ei sosial gruppe, ein tekst, kultur eller tradisjon alltid rommar fleire stemmer (sjå Olsen 2006:61). Stemmene representerer gjerne ulike perspektiv og kan stå i kontrast til kvarandre. Utfordringa ligg i å avdekkja dei røystene som forsøker å monologisera feltet, røyster som overdøyer og gjer andre stemmer tause. Med eit kritisk analytisk utgangspunkt er det forskaren si oppgåve å italesetja maktstrukturar, kasta lys over produksjon av kunnskap og diskutera forskaren si rolle. I mitt tilfelle kan det diskursanalytiske perspektivet bidra til å kasta lys over dei ulike stemmene som kjem til uttrykk innanfor det alternative og nysjamanistiske miljøet. Eg vil sjå på på kva røyster som har definisjonsmakt, og korleis andre stemmer eventuelt opponerer mot desse.

Etnologen Tone Hellesund påpeikar i avhandlinga *Den norske peppermø. Om Kulturell konstituering av kjønn og organisering av enslighet 1870-1940* (2001) at det fins to hovudlinjer i konstruktivismen sin genealogi, der skiljet mellom desse har utspring i synet på subjektet si rolle. Teoretikarar som Foucault, Luhmann, Derrida og de Man står som representantar for det Hellesund med utgangspunkt i sosiologen Margareta Bertilsson karakteriserar som språkteoretiske eller "epistemiske" versjonar av konstruktivisme. Eit

fellestrekk for forskarar innanfor denne retninga kan seiast å vera at dei ser individet sitt handlingsrom innanfor diskursane som avgrensa (Hellesund 2001:73). Det kulturalanalytiske perspektivet med sitt fokus på subjektivitet og på subjektet si rolle til å påverka strukturar i samfunnet opnar for ei litt anna vinkling enn det som har vore vanleg blant representantar for den språkteoretiske konstruktivismen. Fleire kulturalanalytikarar har gjennom sine empiriske studium erfart at maktdiskursane også lever og kjem til uttrykk mellom menneske – i “dei små forteljingane”. Hellesund skriv:

Noe av forskjellen (...) synes å ligge i etnologiens/kulturalanalysens oppfatning om at kultur/diskurs ikke bare skapes ovenfra og befinner seg ovenpå, men at kultur/diskurs også *er* i og mellom individene, i de små sammenhengene, i de små fortellingene, og at et kreativt endringspotensiale også kan finnes her (Hellesund 2001:76).

Som kulturalanalytiker med målsetjing om å kasta lys over aktørane sine levde liv, deira meiningshorisont og fortalte erfaringar er det klart at Foucault sitt vitskapelege prosjekt gjev ei litt anna tilnærming til feltet og eit anna utsnitt av røynda enn det eg søker å oppnå. Mi forskning knyt band til den aktørorienterte retninga, og eg er som Hellesund oppteken av at diskursane ikkje står i noko eintydig maktrelasjon til individa, men at individa er med på å forma og omforma både diskursar og røynda (Hellesund *ibid.*:90 sjå også Martinsson 1997 og Löfström 1998). På same måte som kulturomgrepet opplever eg omgrepet diskurs som eit relasjonssystem, som menneskeskapt og endringsbart. Endring kjem ikkje berre til uttrykk ovanfrå, men eksisterer også i dei små samanhengane, i kvardagslivet, i den kreative samhandlinga mellom menneske. Sjølv om dei rådande diskursane kan bidra til grensedraging og leggja føringar for aktivitet og handling, er det enkelte individ stadig med på å forma og omforma dei diskursane og den røynda det er ein del av. Det er likevel ikkje nok å hevda at makt og autoritet *finst* og *er*. Som forskarar skal me kasta lys over og drøfta kvifor nokre diskursar stadig får hegemoni og autoritet, medan andre har status som midlertidige eller lever som døgnfluger.

Folkloristane Charles Briggs og Richard Bauman gjer også eit poeng av at diskursanalyse slik han kjem til uttrykk hjå Foucault i liten grad let seg foreina med studium av menneske sine konkrete talehandlingar, som til dømes folkloristiske tekstanalysar (Briggs og Bauman 1992). Men folkloristen Georg Drakos utfordrar i avhandlinga *Makt över kropp och hälsa. Om leprasjukas självförståelse i dagens Grekland* (1997) Briggs og Bauman sitt standpunkt ved å skildra diskursanalyse og folkloristisk tekstanalyse som to ulike nivå som kan foreinast. Dette

gjer han gjennom å kopla det plan der dei leprasjuka sine strategiske intertekstuelle konstruksjonar vert skapt og kjem til uttrykk, med det han omtalar som eit diskursivt plan der han utforskar kva som konstituerer dei meningssamanhengar som informantane sine intertekstuelle konstruksjonar inngår i (Drakos 1997:206). Gjennom å framheva dei leprasjuka sine intertekstuelle strategiar som ein praksis der dei har makt til å endra subjektet i forhold til dei makt- og vitskapspraksisar som omgjev dei i deira kvardag, er Drakos sitt arbeid eit viktig bidrag i forhold til å sjå definisjonsmakta og høvet til å konstituera som noko som også kjem “nedanfrå”, frå aktørane sjølve. Folkloristen Sidsel Natland spør i avhandlinga *Volden, horen og vennskapet. En kulturanalytisk studie av jentevold* (2007) like fullt om det kan vera slik at Drakos sine utgreiingar har kome til før orda diskurs og diskursanalyse vart “moteord” i den kulturvitskapelege forskinga, og om Drakos legg seg for tett på Foucault sin diskursteori, snarare enn å sjå diskursanalyse som eit både òg – som teori og metode (Natland 2007:25). Som Natland tillet eg meg i avhandlinga ei meir pragmatisk tilnærming til diskursanalysen gjennom å bruka han som eit metodisk verktøy (ibid.).

I avhandlinga nyttar eg omgrepet diskurs mellom anna i utviklinga av informantane sine personlege myteforteljingar i kapittel 3. Dei personlege mytane er individuelle historiar som spinn på og hentar struktur og bilete frå dei store i forteljingane vår kultur. Dei handlar om korleis ein overordna diskurs eller idé får nedslag i enkeltforteljingar og skapar mening i kvardagen, i handlingar og val for enkeltmennesket. Dei personlege mytane synleggjer korleis den enkelte nysjamanistiske aktør tileignar seg overhangande, mytiske tema som kjem til uttrykk innanfor nysjamanismen, og som speglar det ein i miljøet opplever som gyldig og sant, og som gjev status. Myta viser korleis kollektive, nysjamanistiske tankar om natur, urfolk og fortid får nedslag i enkeltforteljingar, og korleis desse emna igjen vert reflekterte i den enkelte nysjaman si livsverd. Når den enkelte nysjaman formar si eiga sjølvforståing kan ho like fullt bidra til ei omforming av overhangande diskursar. Slik kastar myta lys over korleis makt også kan seiast å verta produsert “nedanfrå”.

Folkloristar har tradisjonelt vore opptekne av å visa korleis den munnlege forteljartradisjonen gjerne fungerer som eit korrektiv og som ei motmakt til makta sine utøvarar (sjå mellom anna Solheim 1952, Palmenfelt 1984, Mathisen 2003 og Alver 2008). Generelt er regelen for eit kulturanalytisk vitskapsyn at forskaren i staden for å setja søkelys på dei store metanarrativa rettar blikket mot det lokale, individuelle og situasjonelle – mot aktørane si kvardagsrøynd og dei små og mellomstore forteljingar. Frå ein kulturanalytisk ståstad er ein også oppteken av

korleis det lokale og universelle er prosessar som samhandlar og legg føringar for kvarandre. For at alle kunnskapssystem skal kunne ha ei røyst og for å opna for høve for interkulturell samanlikning og kritikk må det leggjast vekt på å oppretthalda det lokal og globale som to dialektiske storleikar som jobbar saman og som påverkvar einannan.

Denne argumentasjonen står i samsvar med den kritikken sosialantropologen Clifford Geertz la fram då han påpeika at kulturell mening ikkje kan verta forstått frå eit generelt nivå, av di opphavet er knytt til komplekse organiseringar av teikn i ein særskild lokal kontekst. Likeins hevda han at den einaste måten ein kan avsløra maktstrukturar knytt til globale diskursar på, er å sjå den lokale kunnskapen som ein kontrast og motpol til det globale (Geertz 1973). Undersøkjinga av nysjamanar med tilknytning til det nordlege Noreg vert såleis ikkje berre eit studium som utelukkande er avgrensa til den nordnorske landsdelen, men skal også lesast som ei undersøking av globale utviklingstrekk i det seinmoderne samfunnet.

Ei kvalitativ tilnærming

For å kunna kasta lys over det lokale, situasjonelle og situerte - over nysjamanane si kvardagsrøynd, deira forteljingar, erfaringar og ulike meningssamanhengar har eg valt ei kvalitativ tilnærming til feltet. Sosiologen Harriet Holter påpeikar at det kvalitative faghandgrepet er ein særleg velegna metode når:

forskeren ønsker et “innenfraperspektiv” på situasjonen til dem man utforsker, ønsker å finne meningssammenhenger, ikke tallmessige sammenhenger. Og det gjelder ofte der et totalperspektiv heller enn et delperspektiv er det man søker (Holter 1988:11, sjå også Alver og Selberg 1992:40ff).

Målet med eit kvalitativt faghandgrep er ikkje å kunna gje ei skildring av utbreiinga til eit fenomen, men å kasta lys over enkelt individa sin meningshorisont. Den kvalitative metoden opnar for forteljingar og situasjonsskildringar – for det spesifikke, nyanserte, og det til tider ambivalente.

Til skilnad frå antropologien si kvalitative feltilnærming, handlar ikkje det å vera folklorist i feltet om eit kontinuerleg nærver i den kulturen ein utforskar. Folkloristar har tradisjonelt prioritert samtale og dialog framfor observasjon, noko som heng saman med at vår forskning ofte er knytt til vår eigen heimearena. I arbeidet med avhandlinga søker eg ei innleving i feltet gjennom bruk av intervju, observasjon og tekstanalyse som gjer det moglege å finna

fram i “framande rom” trass i at tida eg har sett av til feltstudium ikkje strekkjer seg over ein lengre, samanhengande periode. Den viktigaste reiskapen til å nå fram til det som ligg informantane “djupast i hjarta”, som Alver uttrykkjer det, er viljen og evna til innleving i aktørane si kvardagsrøynd, og det å ha høve til å venda tilbake til feltet dersom noko vert opplevd som uavklart (Alver 1991:162).

I ein del diskusjonar kring marknad og konsum, som er *ein* av mange innfallsvinklar til det nyreligiøse feltet, har det vore ein tendens til å skapa eit bilete av nyreligiøse leverandørar som optekne av stor økonomisk gevinst, og av aktørane i feltet som hungrige konsumentar i ein åndeleg supermarknad. Dette biletet er særleg utbreidd i media, og hjå forskarar som byggjer sine framstillingar på eit mediemateriale. Alver påpeikar at slike typar diskusjonar og framstillingar kan få oss til å gløyma alvoret bak individa sine val, deira refleksjonar og grunngevingar (Alver 1999:152-153). Gjennom innblikk i utøvarane i feltet sine forteljingar, er mi von å skapa ei forståing av at det å velja og det å finna sin veg i det nysjamanistiske feltet ikkje nødvendigvis er økonomisk eller religiøst “lettvint” slik det med eit marknads- og konsumperspektiv både frå medie- og forskingshald gjerne vert framstilt. Eit marknads- og konsumperspektiv kan likevel nyttast til å ta kulturen sin materialitet på alvor. Sju av mine informantar lever av å praktisera nysjamanisme og andre typar alternativ behandling og rettleiing, utan at det impliserer at nokon av dei er meir kyniske og pengeelskande enn andre lønnsmotakarar og næringsdrivande. Det er også her eg opplever at det kulturanalytiske blikket på religion har sin styrke gjennom å bidra med eit perspektiv der forskaren går inn i informantane sine forteljingar og ser på bakgrunnen for og refleksjonane rundt dei enkelte vala utøvarane tek.

Forskingsfeltet eg i denne avhandlinga går inn i og mine refleksjonar rundt det byggjer vidare på noko av det eg arbeidde med i hovudfagsoppgåva *Det opne – nære – og naturlege. Eit kulturanalytisk perspektiv på helse og livskvalitet i ein alternativ kontekst* (2002) og framstår såleis ikkje som heilt framand. Med utgangspunkt i det alternative behandlingssenteret *Den Ene* i Bergen fekk eg her også kunnskapar om nysjamanisme, både gjennom intervju med informantar og gjennom deltakande observasjon på sjamankurset “En hyllest til den store ånd” hausten 2000 (sjå Fonneland 2002). Det eg opplevde i laupet av hovudfagsarbeidet, i møtet med informantar og ved deltakande observasjon, greip meg og skapa nyfikne. Det la også grunnlaget for eit ynskje om ei djupare forståing av det nysjamanistiske universet.

Nedanfor tek eg lesaren vidare med inn i feltet og presenterer dei ulike typane empiri som avhandlinga byggjer på.

Inn i feltet

Interne kjelder: Kvalitative forskingsintervju

Omgrepet interne kjelder viser til empiri som forskaren sjølv har vore medskapar av (sjå Alver og Selberg 1992:27-30). I denne avhandlinga utgjer dei interne kjeldene kvalitative forskingsintervju med åtte personar som alle på ulike måtar er involverte i det nysjamanistiske feltet. Dei interne kjeldene rommar også observasjon på to sjamankurs, trommereiser og deltaking på Alternativmessa frå avhandlinga sin oppstart.

Det kvalitative forskingsintervjuet er ein samtale med djupne og breidde som gjev tilgang til å undersøkje den meiningsproduksjonen som den sosiale verda vert skapt gjennom. Intervjuet er også eit sosialt møte og utgjer ein situasjon der to eller fleire personar samhandlar og der erfaring vert fortolka og mening skapt (Järvinen 2005). Forteljningane som i laupet av intervjusamtalen kjem til syne, fungerer som dørøpnarar for kunnskap om forteljaren og hennar livsverd, men eit kvalitativt forskingsintervju er ikkje ferdig etter at samtalen med intervjupersonen er avslutta. Dialogen med aktørane er ein kontinuerleg prosess, der ein opnar for at ein kan ta kontakt igjen, stilla oppfylggingsspørsmål og diskutera vidare med. Gjennom intervjuet ser forskaren såleis på aktørane som aktive medskaparar.

Psykolog Jette Fog spør i artikkelen “Begrundelsernes koreografi. Om kvalitativ ikke-statistisk representativitet” (1996) korleis ein forskar med utgangspunkt i ein kvalitativ metode og få intervju kan vera i stand til å gje eit sant bilete av ei gruppe sine levevilkår, og skapa eit forskingsarbeid som er i overensstemming med røynda. For å koma spørsmåla i møte er det, i fylgje Fog, viktig at ein kjenner konteksten rundt det miljøet ein skal utforska, slik at ein også kan peika på nokre sentrale kjenneteikn eller eigenskapar som vil vera avgjerande for utvalet av intervjupersonar. Når valet av intervjupersonar kviler på kvalitative vurderingar og impliserer teoretisk og empirisk kunnskap, kan ein også tala om ein kvalitativ ikkje-statistisk representativitet (Fog 1996:203-204). Sjølv hadde eg opparbeidd meg nær kjennskap til miljøet gjennom tidlegare feltarbeid og studium, og visste kva som vil være eit fornuftig utgangspunkt for å starta søket etter informantar. Eg hadde også sett opp nokre kriterium for utvalet som ville vera avgjerande i forhold til den problemstillinga eg ville kasta

lys over. Informantane skulle mellom anna ha nært kjennskap til miljøet, enten ved å ha vore aktørar på feltet over ei viss tid og delteke på kurs eller utdanningsseminar, eller ved å ha starta opp som leverandørar av sjamanistiske varer og tenester. For å kunna seia noko om den lokale konteksten ynskte eg at informantane skulle ha tilknytning til Nord-Noreg, og då eg i utgangspunktet hadde tenkt å nytta eit kjønnsperspektiv på materialet, ville eg fordela intervjuet likt mellom kvinner og menn²³. Av erfaring visste eg også at Alternativmessa peika seg ut som ein arena der det ville vera mogleg å få tilgang til så vel lokale som tilreisande leverandørar og aktørar.

Det var gjennom observasjon på Alternativmessa i Tromsø i prosjektet sin startfase at utveljinga av informantar tok til. Den fyrste eg kontakta lydde sjamannamnet Whitecougar. Den fargerike utstillinga hans i messehallen med trommer og røykjelse og hans engasjement i aktivitetar som trommereiser gjorde at han for meg utmerka seg som kandidat for intervju. Whitecougar, eller Kyrre som eg lærte å kjenna han som, hadde også opparbeida seg eit kjend namn i media. Som mange andre feltarbeidarar har erfart før meg byrjar snøballen å rulla, når ein fyrst har etablert kontakt med ein informant og fleire namn og telefonnummer til moglege intervjukandidatar finn vegen til notatblokk²⁴. På slutten av intervjuet lista Kyrre opp ei rekkje personar som han meinte eg kunne ha interesse av å samtala med. Nokre av namna kjende eg frå før, medan andre var framande. Slik kom Lisa og Ida inn i prosjektet. Etter det tredje intervjuet forstod eg at det ville vera vanskeleg å gå vidare med prosjektet utan å dra inn dei tre personane som vert rekna for å vera dei mest etablerte nysjamanane i Noreg i dag, nemleg Ailo Gaup, Eirik Myrhaug og Anita Biong. Slik gjekk turen til Oslo, til eit sjamansenter i Sandvika og til ei bustadblokk på Høyseter med draumfangarar i vindauget. Endå fleire namn vart notert i notatblokk og vel attende i Tromsø tok eg kontakt med Gunn Anne, som eg også hadde registrert på Alternativmessa bak ein stand med fokus på livsrettlegg og naturnær sjølvutvikling. Ronald, den siste av informantane, vart eg merksam på gjennom avisa *Nordlys* som i tida før intervjuet hadde hatt fleire oppslag om den samiske sjamanistiske foreininga *Skaidi*, og den dåverande leiaren av foreininga, Ronald Kvernmo²⁵.

²³ I etterkant opplevde eg at det var andre tema som utkrystalliserte som meir sentrale og som fanga mi interesse, men kjønnesperspektivet er likevel eit tema eg kunne tenkja meg å jobba meir med ved eit seinare høve.

²⁴ Snøballmetoden er kjend som eit metodisk grep der informanten hjelper forskaren med å verva andre deltakarar ho veit har erfaringar som forskaren er ute etter (sjå mellom anna Thagaard 2009:56). For å unngå at utvalet vert for likt, må ein likevel kombinera informantar ein får tilgang til ved hjelp av snøballmetoden, med informantar ein sjølv vel ut.

²⁵ For ein nærare presentasjon av den enkelte informant sjå vedlegg I.

Ailo, Eirik, Anita, Ronald, Gunn Anne, Kyrre, Lisa og Ida utgjer ei gruppe informantar i alderen 30 til 60 år som alle på ulike måtar har tilknytning til eller røter i Nord-Noreg. Dette set grenser for analysen av feltet. Eg kan i avhandlinga ikkje hevda å snakka om at fenomenen eg kastar lys over er trendar som vil kunna gjelda for alle nysjamanar, men at dette er fenomen som har kome til uttrykk med bakgrunn i denne særskilde informantgruppa sin ståstad.

Informantgruppa kan delast i to kategoriar. Fire av dei; Ida, Lisa, Gunn Anne og Kyrre, er etnisk norske, medan Ailo, Eirik, Anita og Ronald har samisk opphav. Under analysen av intervjuet viste det seg at den etniske bakgrunnen som samar og nordmenn spela inn på utfordringane dei opplevde å møta i det nysjamanistiske feltet (sjå kapittel 3, 4, 5 og 6). Informantgruppa er også delt med tanke på feltet sitt aktør- og leverandørnivå. Sjølv om Lisa driv si eiga coachingverksemd og jobbar med healing der også sjamanisme kan seiast å utgjera sentrale perspektiv, og sjølv om Ida i dag jobbar med meditasjon, skil dei seg frå dei andre informantane som alle er meir tydelege leverandørar på feltet²⁶.

Ingen av informantane er nybegynnarar på feltet, men har alle delteke på fleire kurs og lese bøker om emnet. Det er også interessant at fem av informantane har gått i lære hjå Ailo. Dette grunnar truleg i at han vert rekna som den mest profilerte nysjamanen i Noreg. Han var den som fyrst oppretta ein eigen sjamanskule og driv ei omfattande kursverksemd over heile landet. Bandet mellom informantane opnar for ei interessant vinkling og gjev meg høve til å stilla spørsmål ved autoritetar som Ailo si rolle i feltet, ved kva informantane tek med seg vidare frå det dei lærer gjennom bøkene og kursa hans, og ved det dei tek avstand frå eller skapar nytt.

Eg opplevde ein skilnad mellom dei intervjuet eg gjennomførde saman med informantane i deira eigen heim eller på deira eigen arbeidsplass der dei held kurs i sjamanisme, og samtalane som føregjekk på kafé og i klasserom. Ved å koma heim til den einskilde eller ved å sjå korleis han, som i tilfellet med Eirik, tilrettela eit lokale for å ta i mot personar til kurs og behandling, fekk eg også eit breiare grunnlag for å forstå kvifor informantane fortel det dei fortel. Bokhyllene med alternativ litteratur, trommene på veggen, draumfangarane, luktene og

²⁶ I analysekapitla er det særleg eit av intervjuet som ikkje er referert til direkte, nemleg intervjuet med Kyrre. Dette intervjuet er i stor grad prega av å ha føregått via e-post og på telefon og manglar den djupna som merkjer dei andre informantsamtalane. Dette tyder derimot ikkje at det Kyrre fortalde ikkje er teke høgd for i analysen av feltet.

stemninga utgjorde element som bidrog til ei djupare innsikt. Konteksten for samtalan på kafé og i klasserommet mangla denne personlege ramma, sjølv om dei alle opplevdes som fortrulege og nære samtalar.

Alle dei personane eg kontakta uttrykte glede over at eg som forskar interesserte meg for feltet. Dei opna dørene utan kritiske spørsmål, og viste at dei ynskte å gje meg høve til å forska *med* dei. Eit lite unntak opplevde eg likevel i møtet med Ailo, som fleire gongar tidlegare har vore “utsett for forskning” og som også har skrive ei rekkje erfaringsbøker som tek opp mange av dei tema han har erfart at forskarar på feltet gjerne stiller. “Det kan du lese i boka mi” var svaret eg fekk på dei innleiande spørsmåla, så bladde han opp i boka og viste meg nøyaktig kvar eg kunne finna den informasjonen eg var ute etter. Dette skapte hinder for ein djupare samtale, og eg forklarte at min intensjon med å oppsøkja han var at eg meinte intervjuet ville gje meg noko som bøkene hans ikkje kunne bidra med, og at eg også hadde mange spørsmål som gjekk utover det bøkene kunne svara på. Denne oppklaringa løyste på stemninga og opna for rike forteljingar. Ein kan like fullt stilla spørsmål ved kva eit intervju vil kunna bidra med og kasta lys over utover det informanten allereie har skildra i egne tekstar og som kjem til uttrykk i ei rekkje medieomtalar, på heimesider, i bloggar og på facebookgrupper. Er det ikkje fyrst og fremst standardsvara og standardforteljingane eg som forskar møter? Mi erfaring er at eg i intervjusituasjonen fekk både òg. Eg vart presentert for forteljingar eg på førehand kjende mønsteret i, men møtet mellom oss opna også for nye forteljingar og nye refleksjonar.

For å betra oversikta over og for å få nærare kjennskap til intervjumaterialet valte eg å transkribera alle lydopptaka, sjølv om dette var ein tidkrevjande og strevsam prosess. Å transkribera inneber å skifta noko frå ei form til ei anna. Den levande samtalen eg hadde hatt med mine åtte informantar, vart no fiksert til svarte små bokstavar på arket. Utskrifta representerte såleis eit skifte frå ei forteljingsform, den munnlege diskurs- til ei anna forteljingsform, den skriftlege diskurs (Kvale 1997:167). Denne transformasjonen i forteljingsformene gjorde noko med teksten. Medan intervjuet var ein samtale som utvikla seg mellom meg og den intervjuja, stod utskriftene av teksten fram som frosne i tid og fjerna frå grunnlaget i den sosiale interaksjonen. Ein kan tale om at teksten gjennom transkripsjonen i stor grad tapte sin kontekst, han vart ein “dekontekstualisert” samtale. Psykologen Steinar Kvale skriv:

Ordene i udskrifterne antager en fasthed, der ikke var tilsigtet i den umiddelbare samtalekonteksten. Ordene i samtalen, flygtige som trinnene i en improviseret dans, fikseres i statiske skrevne ord, der igen og igen kan tages i øjesyn (Kvale 1997:168 sjå også Repstad 1994:80 og Hodne 1988:52).

Under intervjuet har eg høve til å oppnå breiare forståing for det informanten fortel ut frå augnekontakt, andletsuttrykk og kroppsspråk. Når intervjuet derimot vert analysert har bandopptakinga og særleg transkripsjonen ein tendens til å verta ein ugjennomsiktig skjerm mellom forskaren og den opphavlege situasjonen (Kvale 1997:168-169). Sitat frå intervjuet kan som ein konsekvens av dette få eit banalt preg fordi dei er munnlege utsegn nytta i ein skriftleg kontekst. For å unngå ei slik banalisering av informantane sine forteljingar har eg i dei enkelte sitata fjerna “fyllord” som mellom anna “eh”, “mm” og “liksom”, ord som i stor grad høyrer heime i ein munnleg kontekst. Likeins opplevde eg det som ein fordel å gjera små inngrep for å tydeleggjera teksten for lesaren. Min intensjon har også vore å rekonstruere dei munnlege utsegnene ved å skapa eit rom for det munnlege i den skrivne teksten. Dette gjev seg i analysen mellom anna utslag i bruken av lange informantsitat. Eg har også sett det som eit poeng at eg som intervjuer er synleg i teksten, for på ein betre måten å kunna visa heile konteksten bak det informanten fortel. Sitata treng såleis ikkje berre leia til banalisering, men også tena til å skapa ei forståing av informantane som individ og den konteksten dei er situert i gjennom mine spørsmål og deira formuleringar, bilete og skildringar.

Under intervjuet og i analysen er det informantane sine personlege forteljingar som står i fokus. Identitet og sjølvforståing trer fram gjennom det informanten fortel og forteljinga speglar endringar, val og utvikling. På den måten vert den personlege forteljinga ein reiskap til å fanga informantane sine fortolkningar av seg sjølve og den røynda dei er ein del av. Forteljingane er presentasjonar av forteljarane sine tolkingar av deira fortid, notid og framtid. Dei synleggjer informantane sine meir eller mindre medvitne strategiar for å presentera seg sjølve som ein særskild type menneske, som sjamanar, naturmenneske, nordlendingar og samar²⁷.

²⁷ Dette er også eit perspektiv som vert utdjupa i kapittel 3, der diskusjon av avhandlinga sitt primærmateriale - informantane sine forteljingar - har hovudfokus.

For at eg betre skulle kunna forstå og tolka alle inntrykka og forteljingane som møtte meg i intervjusituasjonen, opplevde eg det som avgjerande å utvida min empiri med observasjon for å få eit betre grep om aktørane sitt handlingsrom.

Observasjon: trommesirklar, sjamankurs og alternativmesser

Målet med observasjonar er å etablere større nærleik til feltet, kjenna feltet på kroppen gjennom lydar, smakar og stemningar, noko som igjen kan gjera ein betre eigna til å skildra og forstå djupna i informantane sine forteljingar. Kombinasjonen av intervju og observasjon, vil såleis vera med å byggja opp uvurderleg kunnskap når forskaren i ettertida skal lytta til, lesa, tolka og kontekstualisera materialet (sjå Fonneland 2006). Diskursar vert her omkransa av liv og erfaring, ord tek form og personar trer fram i fargar med sine nyansar av dialektar, smilehol og furer i andletet.

Mitt ynskje før oppstart var å fylgja informantane eller å få vera “i feltet” i kortare periodar så lenge forskingsprosjektet skulle pågå. Men tankar og visjonar om korleis ting ideelt sett bør føregå, er ikkje alltid like enkle å gjennomføra i praksis. Mi von om å ha forskingsdøra på jamlege gløtt til sjamanverda vart av praktiske årsaker mindre omfattande enn det eg i utgangspunktet hadde tenkt meg. Eg innsåg at eg måtte nedjustera mine eigne forventningar til kva det vil seia å vera i feltet, og at deltakande observasjon ikkje nødvendigvis treng å strekkja seg over eit tidsspenn på fleire dagar, men at også kortare opphald i feltet gjev ei relevant tilnærming og byr på viktig informasjon.

Det som eg i avhandlinga har valt å kalla deltakande observasjon byggjer såleis på deltaking på eit kurs i trommereiser våren 2005, eit helgekurs i samisk sjamanisme sommaren 2008 og årleg deltakande observasjon på Alternativmessa i Tromsø i tidsperioden 2004 - 2009. Her har eg hatt høve til å samtala med dei av informantane som har teke del i messa og oppdatere meg på deira verksemd og kvardagsliv. Eg har også kunna gje respons på spørsmål om kva eg så langt har kome fram til i prosjektet, og hatt høva til å høyra og ta omsyn til informantane sine synspunkt og såleis utvida dialogen med feltet (sjå Tafjord 2007). Messa opna i tillegg for deltaking i informantane sine eigne aktivitetar, som mellom anna på Tromsø-messa i 2004 der eg tok del i trommereiser arrangert av Anita. Kursar og deltakinga på Alternativmessa representerer like fullt to ulike former for observasjon, der den eine kan seiast å gå meir i djupna enn den andre. I messehallen kunne eg gå når det passa, velja bort det som eventuelt ikkje interesserte meg og observera dei ulike deltakarane med distanse. På kursa derimot

hadde eg ikkje same høve for retrett og deltok i alt frå førelesingar til praktiske øvingar på lik line saman med dei andre utøvarane²⁸.

Det overordna målet for ei kvalitativ tilnærming er at forskaren får innsyn i menneske sin identitet og strategiar, deira tankar, haldningar, kunnskapar, kjensler og erfaringar. Som forskarar skal me vandra saman med informantane, oppleve saman med dei og stilla spørsmål som opnar for refleksjonar og forteljingar om deira eiga livsverd. Formålet er å skildra informantane si kvardagsrøynd og fanga perspektiv som synleggjer verdiar og haldningar, men også forhandlingar og motsetnader i det miljøet informantane inngår i. Trass i at observasjonane ikkje vart så omfattande som eg i utgangspunktet hadde gjort meg forhåpningar om bidrog dei til at informantane sine forteljingar vart meir forståelege for meg og også lettare å kontekstualisera.

Eg har prøvt å nedtona mi rolle som forskar i feltet og verken veiva med bandopptakar, videokamera eller penn og papir. Eg ynskte ikkje å bryta inn i deltakarane sine opplevingar og deltok såleis på lik line med dei andre. Me reiste saman, laga mat saman, gjennomførte trommereiser og utesittingar. Kursa og messa var noko deltakarane alle hadde betalt for, for sin eigen del, for eiga utvikling og læring, og eg frykta at det å få eit forskarblikk direkte retta mot seg ville kunne leggja band på opplevingar og kjensler. I einerom vart feltdagboka under desse opphalda såleis ei kjærkomen myldre bok, også for eigne erfaringar og inntrykk – for refleksjonar over mi eiga rolla som både deltakar og observatør. Det samværet som særleg dei tre kursa la opp til avslørte ein avstand som eg her kunne gjera til gjenstand for refleksjon (sjå også Sjørslev 1988 og Paulgaard 1997).

Gjennom heile feltarbeidet har eg måtta forholde meg til eit for meg framand verdssystem. Blar eg attende i feltdagboka minnes eg tydeleg den uvissa eg kjende ved dei fyrste møta med desse førestellingane. Kjensla av å ikkje forstå den verda informantar og kursdeltakarar skildra, gav ofte grobotn for frustrasjonar. Då informantane og kursdeltakarane la ut på reiser for å møta hjelperane sine, eller andre magiske krefter vart eg sitjande att, ikkje fordi dei ikkje ville la meg delta, men fordi eg mangla deira førestellingsbakgrunn (sjå også Hausken 2002:17). Eg opplevde her ei utfordring i forhold til korleis eg på ein vitskapleg måte skulle gje eit bilete av informantane sine møter med englar, skyttsdyr og åndelege hjelperar, utan å

²⁸ For nærare omtale av den deltakande observasjonen sjå vedlegg III.

banalisera og forflata dei rike forteljingane dei delte med meg. Alver gjev eit godt bilete av denne både metodiske og etiske problemstillinga når ho stiller spørsmål ved korleis me skal formidla det folk trur på og samtidig ta vare på den som trur. Ho møter utfordringa med å seie: “Vi må blive digtere! Digtere af andres virkelighed. Først da kan vi give tingene videre. Ikke sådan som de var, men dog sådan som de også er” (Alver 1996:93)²⁹.

Nokre av informantane gav tydeleg uttrykk for denne avstanden mellom oss. Dei visste at sjølv om eg som forskar skal gjera eit forsøk på å kasta lys over feltet, er det også deler av feltet eg ikkje har og heller ikkje bør ha tilgang til. Som Ailo avslutta ein av forteljinga sine: “*Det er en masse kunnskap, som jeg ikke kan fortelle deg*”. Sjølv opplevde eg denne avstanden som tryggande og som ei stadfesting på mi rolle som forskar, ikkje som læresvein eller deltakar. Eg kjenner meg her att i historikaren Andrei A. Znamenski si poengtering: “I am not a spiritual seeker who experiments with shamanic techniques. I am a sympathetic observer (....)” (Znamenski 2007:xii). Sjølv om eg gjennom informantane sine forteljingar og gjennom observasjon fekk glimt inn i ei magisk verd, låg det utanfor mi oppgåve å gå vidare inn i dette rommet, stilla spørsmåla ved det eller vurderer sanningsverdien i informantane sine forteljingar. Dette er likefullt ei røynd som eg som forskar må ta på alvor og som er like verkeleg og har like mykje krav på respekt som andre typar livssyn. Det er også slik eg best opplever å kunna “ta vare på den som trur” - ved å møte feltet med nyfikne og ved å lytta til informantane sine forteljingar om deira erfaringar og opplevingar og å studera korleis desse igjen skapar innsikt, tru og handling.

Eksterne kjelder: Dokumentanalyse

Omgrepet eksterne kjelder viser til ein type materiale som forskaren ikkje sjølv har vore deltakande i skapinga av (sjå Alver og Selberg 1992:27-30). I denne avhandlinga utgjer dei eksterne kjeldene erfaringsbøker, nokre av informantane sine heimesider, facebookgrupper med fokus på samisk sjamanisme og eit mediemateriale med intervju av informantane og andre relevante skildringar av feltet i aviser, nettaviser, radio og TV³⁰. Deler av dette

²⁹ Den originale artikkelen “Et usendt Tromsøbrev” (Tradisjon 1980) er oversett til engelsk i *Creating the Source through Folkloristic Fieldwork* i FF Communication Nr 246 (1990a).

³⁰ Av informantane er det Ailo som har forfatta egne erfaringsbøker om sjamanisme. Ein del av dei tema som kom til uttrykk i intervjuet med Ailo, er også diskutert i bøkene hans, og der eg opplever at bøkene bidreg med ei klargjering av intervjuet eller uttrykkjer ting betre har eg valt å supplera intervjuisita eller å utelukkande sitera bokteksten. Fire av informantane har egne heimesider som eg i laupet av prosjektet regelmessig har vore innom for å oppdatera meg på siste nytt på sjamanfronten: <http://www.sjaman.com> (Ailo), <http://www.sjamanhealing.com> (Eirik), <http://whitecougar.tooquiet.net> (Kyrre) og <http://www.foreningenskaidi.no>, (Ronald). Ronald står også bak opprettinga av facebookgruppa Noaide.

materialet er synleg i analysekapitla og sitert direkte. Store deler fungerer likevel meir som eit bakteppe som har bidrege til ei breiare kontekstualisering av informantane sine forteljingar.

I det mediematerialet som inngår i avhandlinga kjem ulike stemmer til uttrykk. I kortare nyhendetekstar og reportasjar er journalisten nærverande i teksten, medan me i lesarbrevva møter ulike typar ekspertar som forskarar og kunstnarar, men også privatpersonar. Ved analyse av ein slike type materiale må ein alltid ta høgde for den konteksten teksten er skapt i, som til dømes avisa sin politiske plattform, tekstforfattaren sin bakgrunn og genren teksten er skriven i. Det er også i hovudsak gjennom analyse av mediematerialet at eg har vorte merksam på korleis den type religiøse diskursar som informantane formidlar grip inn i kulturelle prosessar i samtida og speglar seg på ein kulturpolitisk arena.

Informantane sine heimesider, deira erfaringsbøker og mediematerialet representerer ulike genrar som alle fortel ulike forteljingar og har ulike innfallsvinklar til feltet. Medan heimesidene og erfaringsbøkene utgjer eit materiale der informantane sjølve i stor grad har kontrollen over den forteljinga som dei ynskjer å formidla, er avisartiklane og TV- og radioinnsloga styrte av ein tredje part som avgjer det endelege resultatet. Denne skilnaden får også fylgjer for korleis eg kan nytta dei eksterne kjeldene. Medan heimesider og erfaringsbøker vert trekt inn for å djupna mi forståing av intervjumaterialet, er eg ved bruk av mediematerialet meir varsam med å trekkja parallellar mellom intervju og medietekst. I mange tilfeller kan det vera stort sprik mellom det media rapporterer og dei omtalte sine egne synspunkt og haldningar (sjå mellom annan Alver 1990b og Klein 1997). Eg er også medviten om at den forteljinga som kjem til uttrykk, så vel i media som hjå informantane sjølve, berre representerer eit utsnitt av røynda, og er skapt med utgangspunkt i ulike typar kontekstar.

Fleire konstruktivistisk inspirerte forskarar har framheva skilnaden på å tolka dokument som eit emne (topic) eller som ei kjelde (resource). Dei understrekar at mange feilaktig nyttar dokumentmateriale som eit nøytralt vindaug eller som ei kjelde (resource) til kunnskap om det fenomenet ein som har mål å undersøkje, og oppfordrar i staden til ei tolking av dokumentet som eit emne (topic). Dokument si rolle er såleis ikkje å utvikla eit meir sannferdig bilete av fenomenet ein studerer (kjeldetilgang), men derimot å bidra til å gje informasjon om eit emne (Mik-Meyer 2005:194-195, May 2003 og Smith 2001). Denne kritikken utelukkar sjølvsagt ikkje at dokumentet kan nyttast og er eigna til å utvikla ei meir nyansert forståing av dei aktørane ein studerer sine handlingar, men at ein alltid må ta høgde

for den samanhengen det er skapt i. Dokument er eit empirisk materiale som på lik line med andre handlingar *gjer* noko i den sosiale interaksjonen. Det er ikkje passivt eller “dødt”, men endrar stadig innhald og meining utifrå den sosiale konteksten det inngår i:

Relationen mellom dokument og bruker er et forhold hvor begge parter har en aktiv og transformerende virkning på hinanden. Når dokumenter brukes, er der et *før* og et *etter*, en ændring af betydning en bevægelse mellem forskellige stadier. Således skaber interaktion med dokumenter ændringer for de aktører, der konsumerer dokumentet (Harper 1998:43-44 sitert i Mik-Meyer 2005:199).

Så snart eit dokument ligg føre skjer det noko med dei aktørane som tek det i bruk. Som forskar er oppgåva mi å undersøkje kva dette *noko* utgjer, med andre ord kva type handlingar dokumentet fører til, og kva desse handlingane igjen fortel om mine informantar (Prior 2003:93 og Mik Meyer 2005:212).

Kvalitative metodar i eit interaksjonistisk perspektiv

Når eg framstiller mi tid i feltet som eit sosialt møte ligg det her innbygd ei forståing av at den kunnskapen som kjem til uttrykk byggjer på samhandling og relasjonar. Kunnskap og meiningar har vorte skapt intersubjektivt mellom meg som forskar og dei utforska. Det interaksjonistiske perspektivet står i kontrast til positivistisk/naturalistisk orienterte forskingsarbeid der objektivitet vert trekt fram som hovudkriteriet for vitenskaplege undersøkingar, medan det subjektive vert framstilt som det motsette, som uvitenskapleg synsing. Likeins er ein oppteken av at forskaren skal analysere verda slik ho “verkeleg er”, og at ho ikkje let si eiga forforståing farga analysen. I eit postmoderne vitkapsyn vil ei undersøking fyrst kunna kallast objektiv når forskaren godtek kunnskapen sin intersubjektive karakter³¹. Intersubjektivitet refererer her til at kunnskap og data alltid skal tolkast som kontekstuell, temporært, kulturelt og sosialt situert (Vasenari 1999:54). Verken intervjuet, observasjonen eller dokumentanalysen kan løftast ut av dei sosiale samhengane dei er forankra i og verta behandla som objektive fakta (Järvinen 2005:28). Mi oppgåve som kulturforskar med utgangspunkt i eit interaksjonistisk perspektiv er såleis ikkje å gje ei objektiv og sann

³¹ Det interaksjonistiske perspektivet hentar inspirasjon frå symbolske interaksjonisme med sentrale personar som George Herbert Mead, Herbert Blumer og Erving Goffman. Eit av Mead sine poeng er mellom anna at individet sitt medvit og “sjølv” fyrst og fremst vert skapt gjennom sosial interaksjon. Inspirasjon kjem også frå strukturalistisk konstruktivisme der Pierre Bourdieu er ein sentral bidragsytar og frå klassisk amerikansk konstruktivisme der mellom anna Berger og Luckmann står sentralt. Felles for desse retningane og forskarane er forståinga av at tydinga av ei handling eller eit fenomen vert skapt i interaksjon mellom menneske eller mellom menneske og ting. Likeins vektlegg dei at analyseobjektet er eit flytande, utsabilt og fleirtydig fenomen, som vert forma i møte med forskaren (sjå Mik-Meyer og Järvinen 2005:9-10).

framstilling av nysjamanane si kvardagsrøynd, men derimot å skapa ei forståing av at den kunnskapen eg presenterer byggjer på og er avhengig av sosiale faktorar som har omgjeve sjølve forskingsprosessen. Som Foucault understrekar i forhold til diskursanalysen rommar røynda inga fast essens i seg sjølv. Han tek utgangspunkt i ein tom ontologi, der røynda ikkje er tilskriven ei bestemt tyding på førehand, og påpeikar at det ulike meiningsinnhaldet som røynda vert tilskriven er perspektivavhengig (sjå Andersen Åkerstrøm 2006:4).

Tolkinga av kunnskap som noko som vert skapa intersubjektivt er i stor grad basert på filosofen Hans-George Gadamer og hans verk *Wahrheit und Methode* (1960) der han skildrar korleis forskaren og den utforska sin horisont påverkar einannan. Gadamer påpeikar her at lesaren alltid vil ha ei forutforståing og ei forventning til den teksten ho går inn i. Dette kan, i fylgje Gadamer, vera med og kasta skugge over teksten si *eigentlege* mening. Poenget er såleis at me ikkje skal fri oss frå vår eigen tradisjon, men derimot kasta lys over eigne forventningar og fordommar, slik at teksten si sanning kan skina gjennom (sjå Rustad 1998:122-123). Gadamer si skildring av forskingsprosessen må likevel framstillast som ein hermeneutisk idealtradisjon. Folkloristen Maria Vasenkari skriv:

In a research encounter this sort of ideal, unambitious, and absolutely symmetrical dialogue is not possible. The researcher and the informant have their respective interests and I do not think they are often, if ever, the same. (...) Manipulation, persuasion, directing, and explaining are always present in varying degrees (Vasenkari 1999:57).

Sjølv om eg anstrengjer meg for å skapa eit mest mogleg nøytralt utgangspunkt for møtet og samtalane med aktørane i feltet kan eg ikkje sjå vekk i frå den maktasymmetrien som også ligg innbakt i dette møtet. Som folkloristane Bente Alver og Torunn Selberg påpeikar: “Den som intervjuer definerer situasjonen og setter rammene omkring det som skal skje. Hun kjenner spørsmålene og vet best hva det hele går ut på” (Alver og Selberg 1992:35, sjå også Briggs 1986:89). Maktperspektivet fylgjer også forskaren vidare inn i analysearbeidet. Det er hennar oppgåve å velja kva for sitat og situasjonsskildringar som skal få vera med og forma avhandlinga og kva som lyt utelatast.

Omgrepet “situated knowledge” som var utvikla av den amerikanske filosofen og biologen Donna Haraway viser godt korleis den kunnskapen som vert produsert alltid vil vera kontekstuell og delvis. Men med situerte kunnskapar refererer Haraway til noko meir enn at forskaren oppgjev sin eigen lokalitet. Det er fyrst når forskaren kritisk reflekterer over sitt

eige nærvær, sin relasjon til andre medprodusentar og sitt forhold til det ho ynskjer å tileigna seg kunnskap om, at kunnskapen vert situert (sjå Rustad 1998:126). Dette perspektivet på kunnskap inneber også at ein oppgraderar objekta sin posisjon i forskinga. Objekta skal, ifylgje Haraway, ikkje lenger innta rolla som passive tilskodarar, men derimot fungera som sentrale medaktørar i forskingsprosessen:

Situerte kunnskaper krever at kunnskapsobjektet må framstilles som en medspiller og en aktør, ikke som et lerret eller et grunnlag eller en ressurs, aldri endelig som en slave for mesteren som stenger av dialektikken med sin unike virksomhet og sitt forfatterskap av “objektiv kunnskap” (Haraway 1991:198).

Kunnskap er altså noko som oppstår i relasjonen mellom forskar og den utforska, mellom forskarsubjekt og forskingsobjekt. Eg som forskar forskar saman *med* menneska eg har møtt gjennom feltarbeidet og fungerer såleis som ein medforfattar til framstillinga av nysjamanane sitt røyndomsbilete.

For å oppnå innsikt i den situerte kunnskapen krev det refleksivitet, og det å reflektera over eigen påverknad på kunnskapsproduksjonen, er eit av dei fremste boda i ei kvar kvalitativ undersøking (sjå Tafjord 2006:245). Refleksivitet har lenge også vorte fremja som eit kritisk alternativ til positivismen. Haraway opplever likevel ikkje omgrepet som uproblematisk og forhold seg fleire stader kritisk til den måten forskarar nyttar refleksivitetsomgrepet for å legitimera kunnskapen dei produserer. Særleg møter me den kritiske haldninga til refleksivitetsomgrepet i boka *Modest Witness* (1997). Som filosofen Linda M. Rustad påpeikar i artikkelen “Kunnskap som delvise forbindelser” (1998) er det refleksive, ifylgje Haraway, verken tilstrekkeleg for å tydeleggjera subjektet sitt nærvær eller mangfaldet si tyding for kunnskapsprosessen. Haraway er også kritisk til det faktum at refleksivitet i den vestlege vitskapstradisjonen fyrst og fremst har handla om å skapa eit spegelbilete av forskaren, der hovudmålet har vore at forskaren skal reflektera over seg sjølv og sine egne fordommar (Rustad 1998:126-127). I dette perspektivet vert refleksjon og refleksivitet berre ein ny søkjen etter det autentiske og verkeleg verkelege.

Som eit mogleg alternativ prøver Haraway difor ut omgrepet *diffraksjon*, som ho meiner gjev eit betre grunnlag for å forstå at den kunnskapen som vert produsert er situert, at han er avhengig av så vel subjektet som objektet si konteksttilhøyrslø, og desse kontekstane sine møte med kvarandre (ibid). Haraway skriv:

What we need is to make a difference in material-semiotic apparatuses, to diffract the rays of technoscience so that we get more promising interference patterns on the recording films of our lives and bodies. Diffraction is an optical metaphor for the effort to make a difference in the world (Haraway 1997:16).

I likskap med omgrepet refleksivitet er også diffraksjon ein optisk metafor, men i motsetnad til å visa til det sjølvreflekterande spegelbilete, leiar diffraksjonsomgrepet tankane våre i retning av prismet som kastar lys attende i ulike retningar. Med diffraksjon understrekar Haraway såleis at me som forskarar må erkjenne at den kunnskapen me produserar berre er delvis, og på ingen måte kan seiast å representera den heile og fulle forteljinga. Kunnskap utgjer derimot eit synspunkt frå ein lokalisierbar ståstad. Eg har her ikkje valt å gå vidare med omgrepet diffraksjon, men understrekar at refleksivitet for meg inneber noko meir enn rein introspeksjon. Målet mitt har vore å finna ein balanse mellom sjølvrefleksjon og merksemd mot aktørane og den handlinga som vert utspela oss i mellom.

Eit av dei konkrete utslaga av mine refleksivitetsrefleksjonar er at eg har valt å setja av god plass til feltskildringar og utdrag av intervjusamtalane. Målet er å tydeleggjera at intervju og observasjonane representerer eit møte, ein prosess og dialog, der ikkje berre nysjamanane sine tankar og førestellingar kjem til uttrykk, men der også eg som forskar er aktivt deltakande. Det å skriva feltdagbok etter kvart intervju og kvar observasjon kom også som eit utslag av desse refleksjonane. Feltdagboka med sine ukritiske oppsummeringar av korleis eg opplevde kvar enkelt situasjon og kvart enkelt møte, har i ettertid gjort det lettare å få innblikk i og vera medviten om mitt eige medvit.

Når forskaren ikkje kan stilla seg utanfor den røynda ho studerer, kva då med arbeidet sin kunnskaps- og sanningsverdi, spør etnologane Billy Ehn og Barbro Klein:

Detta behöver dock inte leda till vetenskaplig bankrupt. I stället för att vara et hot mot sökandet efter välgrundad kunskap, kan forskarens subjektivitet – dvs. medvetenhet om den egna närvarons betydelse – bli en väg till djupare insikt om hur kunskap kommer till (Ehn og Klein 1994:10).

Eit viktig prinsipp ved den kvalitative forskinga er nettopp at forskaren skal vera medviten om korleis ho verkar inn på aktørane. Forskaren lyt i tillegg til å observera og lytta til informantane også setja søkelyset på si eiga rolle i feltet og sjå sin person og si forskning utanfrå. Er ein medviten om samspelet mellom forskar og informant kan ein, ved å ta konsekvensane av dette, oppnå djupare innsikt i korleis kunnskap vert danna. Kvale

oppfordrar til eit syn på vitskap som gjenstand for kontinuerleg avklaring og diskusjon (Kvale 1997:69). Det er nettopp gjennom kontinuerleg avklaring og diskusjon at kunnskap kjem til uttrykk.

Forskingsetiske perspektiv

Ein forskar har alltid eit stort etisk ansvar for kvar einskild informant, og den metodiske framgangsmåten står ofte i tett samspel med dei etiske vurderingane ein forskar gjer (Alver og Øyen 1997:126-129)³². Den kvalitative metode stiller strenge krav til respekt for individet sin integritet, gjennom teieplikt og anonymisering. I den nasjonale forskingsetiske komité for samfunnsvitskap og humaniora (NESH) er omsynet til personvern og individet sin integritet tillagt stor vekt. Det er også eit krav innanfor forskinga at dei som vert forska på skal gje eit frivillig, informert samtykke til å delta. Dette samtykket inneber at forskingsdeltakarane vert informerte om undersøkinga sin generelle formål, og om moglege riskar og fordelar ved å delta i forskingsprosjektet (NESH 1998:13-19). Før møtet med informantane utarbeidde eg såleis eit informasjonsskriv som omhandla problemstillinga for prosjektet, kva tema det vil vera interessant å diskutera og opplysingar om sjølve intervjusituasjonen.

Men kva inneber eigentleg eit frivillig og informert samtykke? Ved ei kvalitativ tilnærming til feltet med den fleksibilitet metoden opnar for, er det vanskeleg å påførehand slå fast kva problemstillingar som vil dukka opp og korleis prosjektet vil utvikla seg (jfr. Alver 1995:11). Det er fyrst i etterkant av møtet med informantane og bearbeidinga av forteljingane deira at ei skisse av feltet tek form. Dette var også eit av dei emna eg diskuterte med informantane før bandopptakaren vart slått på. I informasjonsskrivet vart den enkelte også informert om at ho når som helst har rett til å trekkja seg frå prosjektet inntil den dagen mi avhandling er levert. Før sjølve intervjuet starta, gjekk eg og den enkelte informant gjennom informasjonsskrivet saman. Informanten skreiv deretter under på ei samtykkeerklæring på at ho ville stilla til intervju³³.

Sentralt i det å ivareta individet sin integritet er kravet om anonymisering. Likevel kan ei fullstendig anonymisering av informantane kome i konflikt med ei kvalitativ tilnærming. Som kulturforskarar går me i våre feltarbeid ofte inn i små, gjennomsluktige miljø der det kan vera

³² Før oppstart vart prosjektet meldt til *Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste A/S* (NSD) som tilrådde studiet.

³³ sjå vedlegg II.

vanskeleg å halda den enkelte informant sin identitet løynd (ibid:18). Også bruken av lange intervjusitat gjer anonymisering utfordrande. Slik var også tilfelle for den informantgruppa eg har valt å intervju. Som dei mest medieprofilerte sjamanar i Noreg i dag, opplevde eg at det både for Ailo, Eirik og Anita sin del ville vera vanskeleg å skulle gjera ei fullstendig anonymisering. Sjølv om eg hadde valt å gje informantane fiktive namn, alder og bustad kunne deira verkelege identitet like fullt ha kome til syne gjennom forteljningane deira. Også Ronald, Kyrre og Gunn Anne som årleg deltek på Alternativmessa i Tromsø, og som driv sine eigne kurs og føretak som sjamanar og livsretteleiarar har eg lete stå fram med eigne namn. Lisa og Ida derimot var på det tidspunktet eg intervju dei ikkje direkte involverte i noko leverandørverksemd av nysjamanistiske kurs og andre tilbod, men framstod meir som aktørar på denne marknaden. Slik går skiljet mellom dei eg har valt å anonymisera og dei informantane som står fram med eigne namn i denne avhandlinga mellom eit aktør og eit leverandørnivå³⁴.

Kravet til anonymisering må også vegast mot verdien av den kunnskapen forskinga kan skapa om verda me lever i og om mennesket sjølv (sjå Alver 2009b)³⁵. Antropolog Halvard Vike stiller i artikkelen “Anonymitet og Offentlighet” (2001) på denne bakgrunnen spørsmål ved NESH sine retningslinjer for anonymisering av informantar. Vike si haldning er at anonymisering så langt som råd bør unngåast så lenge ein ikkje krenkar eller påverkar informantane sin livssituasjon i negativ retning. I artikkelen vert det lagt vekt på at anonymisering kan innebera ein manipulasjon av data som forringar analytisk kvalitet. Det kan avgrensa forskaren sin bruk av kjelder og gje skeive forskingsresultat. Kravet om vern av informantar må, i fylgje Vike, såleis vegast opp mot omsynet til utforminga og formidlinga av informativ og kritisk kunnskap som vil koma ålmenta til gode. Vike understrekar også at dei menneska som er utgangspunkt for studia våre oftare enn før tek del i det same diskursive univers og har liknande refleksive interesser. Slik kan me som forskarar også kome til å overdriva frykta for å misbruka informantane våre ved å representera dei (Vike 2001:79-84). Det å hindra det enkelte individ i å koma til syne i teksten, kan like fullt oppfattast som ei ugyldiggingering ved at den som har gjeve uttrykk for bestemte haldningar vert framstilt likt med den gruppa ho tilhøyrrer. Anonymisering vil i dei fleste tilfeller også innebera

³⁴ Også leverandørane kan vera aktørar på den nyreligiøse marknaden. Men i avhandlinga er desse informantane intervju fyrst og fremst med tanke på si rolle som leverandørar av alternative kurs og varer.

³⁵ Alver, Bente Gullveig: “Ansvar for den enkelte” (sist oppdatert: 07. september 2009). De nasjonale forskningstiske komiteer. [Online]. Tilgjengeleg på <http://etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Personvern-og-ansvar-for-den-enkelte/Ansvar-for-den-enkelte/>. [Lasta 12.oktober 2009].

vanskelegare kontroll av forskingsprosjektet og resultata sin legitimitet. Slik kan anonymisering eller aidentifisering tena like så mykje til vern av forskaren som dei ho forskar på (Alver 2009b)³⁶.

Når eg i avhandlinga let seks av åtte informantar stå fram med full identitet har dette også fått konsekvensar for mine analysar. Etter transkribering av intervjuet sendte eg alle intervjuet attende til informantane slik at den enkelte kunne lesa gjennom samtalen vår og korrigera og stryka det ho måtte ynskje å utelata. Sjølv frykta eg at denne prosessen skulle koma til å forringa materialet ved at informantane gjorde sentrale forteljingar utilgjengelege. Etter å ha fått intervjuet i retur viste det seg derimot at informantane berre hadde gjort små justeringar og i tillegg tilført utfyllande opplysningar som bidrog til å djupna intervjuet.

I informantane sine forteljingar inngår andre menneske, som ikkje har vorte spurde om å delta i noko forskingsprosjekt og som eg såleis opplever har krav på full anonymitet. Den “tredje mann/kvinne” vert sjeldan teken omsyn til, då forskarar gjerne har ein tendens til å overlata ansvaret for det fortalde til forteljaren. Men om det refleksive perspektivet skal takast på alvor i ei forskningsetisk vurdering, lyt forskaren dele dette ansvaret med forteljaren (Alver og Øyen 1997:122, sjå også Wolf-Knuts og Marander-Eklund 1995). For å halda “den tredje mann/kvinne” sin identitet løynd har eg, der ein tredjeperson er nemnd med namn, valt å kutta namnet og i staden setja inn parenteser (namn på tredjeperson). Nokre forteljingar har eg også valt å utelata der eg opplevde at “den tredje mann/kvinne” vart for tydeleg og vanskeleg let seg anonymisera i teksten.

Føresetnaden for eit vellukka feltarbeid er ei oppleving av tillit, respekt, nærleik og empati mellom forskaren og dei som vert utforska. I boka *Forskningsetikk i forskerhverdag. Vurderingar og praksis* (1997) påpeikar forfatarane at kravet om tillit og nærleik i den kvalitative metoden er så sterkt, at deler av forskingsprosessen ligg nært opp til det me vanlegvis forstår som eit venskap (Alver og Øyen 1997:132). Denne tette relasjonen mellom forskar og informant vert også gjerne skildra som den kvalitative metode sitt svake ledd, då han i mange tilfeller gjer forskaren til talsmann for dei utforska og hindrar ho å sjå feltet frå eit meir overordna perspektiv.

³⁶ Alver, Bente Gullveig: “Ansvar for den enkelte” (sist oppdatert: 07. september 2009). De nasjonale forskningsetiske komiteer. [Online]. Tilgjengeleg på <http://etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Personvern-og-ansvar-for-den-enkelte/Ansvar-for-den-enkelte/>. [Lasta 12.oktober 2009].

På bakgrunn av kravet om tillit og nærleik har forskingsarbeid med røter i kulturanalysen vorte kritiserte for å ha eit for einsidig fokus på sosial orden, på det harmoniserande og uproblematiske (ibid, sjå også Ehn 1993). Men å vera empatisk er ikkje eit synonym til å vera ukritisk. Å visa empati inneber å ha forståing for dei utforska sine premisser og for den staden eller posisjonen dei uttalar seg frå. I artikkelen “Kritiske perspektiver – etiske utfordringer ved samtidsstudier av religion” (2006b) stiller Kraft spørsmål ved om ein som kulturforskar på same tid kan vera både kritisk og empatisk, og om dei kritiske perspektiva let seg kombinera med dei kvalitative metodane sine etiske omsyn og krav til personvern (Kraft 2006b:260, sjå også Fjell 2007). Eit av Kraft sine poeng er at dersom ein vil unngå at ein som forskar i laupet av møtet med aktørane vert for nærsynt, må nærleiken verta foreina med ein refleksiv distanse. Som forskar bør ein vera open og ærleg i møte med aktørane i feltet, og prøva å gje eit mest mogleg realistisk bilete av kva forskinga vil kunna kasta lys over (Kraft 2006b:270). Forskaren sin lojalitet til dei utforska speglar seg også i den vitskaplege teksten ved at ho viser evne til å skilje mellom det ho har fått tilgang på som ein fortruleg samtalepartner og det som eignar seg i eit forskingsdokument. Hennar oppgåve er å balansere den nærleiken som dataproduksjonen i den kvalitative metode opnar for, med den analytiske distansen som er eit kriterium i all forskning (Alver 2009b)³⁷.

Fruktbare kritiske perspektiv spring fyrst og fremst ut av dialogar. Den kritikken som ein forskar gjev uttrykk for på eit analytisk nivå bør såleis vera rotfesta i ei forståing av menneska og den kulturen dei inngår i. Dette føreset også eit nært møte med informantane både i intervjusituasjonen og gjennom observasjon, men også undervegs i skriveprosessen med oppfylgjande spørsmål, formidling og kommentarar frå dei utforska (sjå også Tafjord 2007:37-38). Aktørane vil heller ikkje utelukkande vera best tent med eit einsidig positivt bilete av den røynda dei er ein del av. Eit forskingsprosjekt som opnar for innsyn i så vel det harmoniserande som disharmomiserande vil i større grad utfordra aktørane til å ta tak i moglege problemstillingar, skapa refleksjonar og grunnlag for forbetring.

Oppsummerande refleksjonar

I dette kapitlet har målet vore å kasta lys over nokre av dei metodiske og vitskapsteoretiske utfordringar som møtte meg i arbeidet med avhandlinga. Som forskar innanfor eit

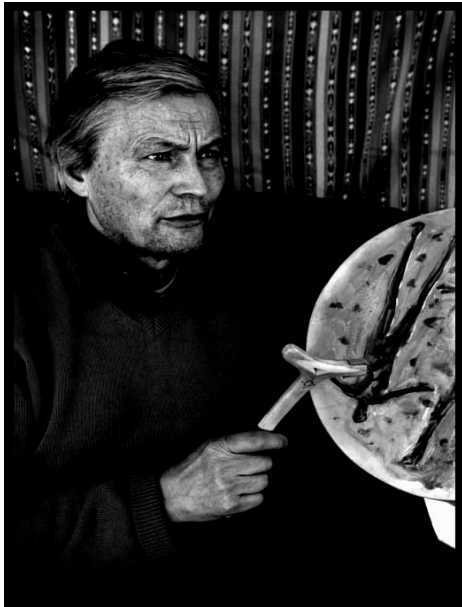
³⁷ Alver, Bente Gullveig: “Ansvar for den enkelte” (sist oppdatert: 07. september 2009). De nasjonale forskningstiske komiteer. [Online]. Tilgjengeleg på <http://etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Personvern-og-ansvar-for-den-enkelte/Ansvar-for-den-enkelte/>. [Lasta 12.oktober 2009].

seinmoderne vitskapsyn med kultur- og diskursanalyse som sentrale metodiske perspektiv er eg oppteken av det lokale, subjektive og situerte. Målet er skapa eit bilete av nysjamanane sitt kvardagsliv, og gripa dei "små og mellomstore" forteljingane som her kjem til uttrykk. Med ei kvalitativ tilnærming til feltet, gjennom intervju, observasjon og dokumentanalyse, har eg søkt å oppnå eit nært forhold til dei nysjamanistiske aktørane og prøvt å møta deira tankar og erfaringar med eit innanfråperspektiv. Som kulturalanalytikar med inspirasjon frå interaksjonistisk forskning er eg oppteken av materialet sin fleirtydnad, kontekstavhengnad og produktivitet. Kjelder som intervju, observasjon og dokumentanalyse gjev i dette perspektivet så vel informasjon om den sosiale konteksten informantane sine forteljingar blir produsert og konsumert i som forskaren si rolle som medverkande i skapinga av dei same forteljingane. Bilete av nysjamanane si kvardagsrøynd er såleis eit bilete som eg som forskar er medskapar av. Det har oppstått på grunnlag av relasjonar og interaksjonar mellom forskar og dei utforska og byggjer på samhandlinga oss i mellom. Å opna for ein nær dialog med feltet samtidig som eg som forskar reflekterer over eigen bakgrunn og på samspelet med aktørane i feltet, vonar eg kan bidra til eit fokus på moderne sjamanar og nysjamanisme som gjev rom for så vel empati som kritikk.

Kapittel 3

Forteljingar og mytar

Personlege mytar – ein narrativ konstruksjon



Sjaman Ailo Gaup³⁸.

We seldom think about it, but we spend our lives immersed in narratives.

Every day, we swim in a sea of stories and tales that we hear or listen to or see (...). From our earliest days to our deaths.

Forteljing er handling

Etter å ha presentert avhandlinga sine metodiske føresetnader og kjelder skal eg i det komande kapitlet gå nærare inn i dei primærgenrane som avhandlinga kviler på, nemleg informantane sine forteljingar. Samtalane med informantane er rike på ulike typar forteljingar frå deira kvardag som nysjamanar, og fyrst og fremst gjeld det forteljingar om personlege erfaringar³⁹. Den personlege erfaringsforteljinga kastar lys over spørsmål som kvifor informantane har valt å ta del i eit nysjamanistisk miljø. Ho skildrar informantane si

³⁸Foto: Linda Bournane Engelberth. Biletet stod trykt i *Klassekampen* 11.03 -12.03.2006. Tekst: Arthur Asa Berger *Narratives in Popular Culture. Media and Everyday Life* (1997:1).

³⁹ Dei personlege erfaringsforteljingane er kjende under ulike namn, den engelske termen er personal experience narratives.

verksemd, forholdet deira til andre aktørar i feltet, til omgjevnadene, samfunnet, familie og vener. Men intervjumaterialet inneheld ein spesiell type erfaringsforteljingar som eg opplever som særleg viktige og skilsetjande. Dette er forteljingar som rører ved tema som går utover det som kan karakteriserast som “kvardagssamtalen”. Desse forteljingane har eg i avhandlinga kalla personlege mytar. Dei personlege mytane forhold seg til sentrale diskursar i det nysjamanistiske miljøet, og synleggjer korleis informantane handlar i forhold til desse. I kapitlet ynskjer eg å visa korleis dei personlege mytane på ein særleg måte kan nyttast som reiskap for å djupna forståinga for nysjamanane sine forhandlingar om meining og identitet - for deira trusgrunnlag, erfaringar og for det miljøet dei tek del i.

Gjennom heile livslauget er mennesket omgjeve av forteljingar. Me skildrar, tolkar og forstå oss sjølve og vår omverd ved å fortelja. Me fortel for å underhalda, for å informera, for å forstå og for å skapa relasjonar. For forskaren er ei forteljing såleis ein analytisk ressurs. Ho utgjør ein viktig innfallspurt til å forstå eit menneske og hennar livsverd.

Forteljingar og forteljetradisjonar har til alle tider lege folkloristar nært til hjarta. Men merksemda på det fortalde har også vore aukande innanfor mange andre fagområde. I forlenging av dette talar ein gjerne om ei narrativ vending innanfor samfunnsvitskap og humaniora (Bruner 1990, Aronsson 2001). Både vitskapsgreiner som religionsvitskap, sosiologi, antropologi og psykologi er i dag opptekne av korleis folk framstiller seg sjølv og sine erfaringar gjennom forteljingar. Forteljingar spelar ei sentral rolle i menneske sitt kvardagsliv som reiskap for å formidla og forhandla om identitet og meining. Men som ei motbør til den narrative vendinga verkar det som om me i dag står ovanfor eit nytt paradigme der fokus går frå det narrative til det erfarings- og handlingsbaserte (sjå Frykman og Gilje 2003)⁴⁰.

Underhaldningsindustrien har teke fastare grep om samfunn og kvardagsliv, og dei fleste av oss opplever eit stadig sterkare krav om og sug etter nye og kraftfulle erfaringar og handlingar; eksotiske reisemål, sportslege aktivitetar, spirituelle opplevingar og utfordringar gjennom

⁴⁰ Det kan vera naudsynt å gjera eit skilje mellom substantivet “ei erfaring” og verbet “å erfara”. Victor Turner skil i sine arbeid mellom “experience” og “an experience”. Den fyrste tydinga av ordet referer til det å oppleve og erfara noko, medan den andre tydinga rommar den mellommenneskelege artikuleringa av den levde erfaringa. Ho er ramma inn av ei byrjing og ei avslutting og transformert til ei erfaring (Turner 1986:35). For å skildra ei særskild hending brukar me på norsk i tillegg både ordet erfaring og oppleving. Ofte overlappar desse omgrepa kvarandre både i bruk og i meining. Men det har også vorte påpeika at det kan verka som om verbet å erfara har ein sterkare kognitiv overtone enn opplevinga (Klein 2006:18).

jobb og karriere (sjå til dømes Abrahams 1986). Interesse for erfaring og handling har også kome til uttrykk i mange kultur- og samfunnsvitskaplege arbeid dei seinare åra. I Innleiinga til antologien *Narrative, Doing, Experiencing* (2006) skriv folklorist Barbro Klein:

Indeed, students of culture are now devising new ways to use phenomenology in order to describe and analyze experiences as they happen (Frykman and Gilje 2003). It could be said that we live in the midst of an “experience turn”, just as much as in a “narrative turn” (Klein 2006:21).

Ei aukande interesse for fenomenologiske tilnæringsmåtar med hovudvekt på erfaring og handling har me også vore vitne til i eige fagmiljø. Denne interessa har mellom anna manifestert seg i ei rekkje interessante vitskaplege avhandlingar (sjå for eksempel Richardson 2000, Hellesund 2001, Kapstad Reksten 2001 og Hjemdahl Mathiesen 2002). Inspirert av desse studia og min rettleiar Bente Gullveig Alver sine arbeid på det magiske feltet har også eg lagt vekt på det erfarings- og handlingsbaserte i mitt feltarbeid (sjå mellom anna Alver 1980, 1990a og 2009a). Eg har som nemnt sjølv delteke på sjamankurs med trommereiser og utesitting og høyrte informantane utførleg skildra sine spirituelle erfaringar. Som ein av informantane uttrykte det: “*Først og fremst så er jo sjamanismen en erfaringsvei*” (Ailo band 4, protokoll s.1). Men slik eg opplever det utelukkar ikkje vendinga mot erfaring og handling at ein framleis rettar merksemd mot det narrative. Når Kapstad Reksten i avhandling *Når handling tar plass* (2001) påpeikar at kulturforskarar dei seinare åra har eliminert handlings- og aktørperspektiv til fordel for eit fokus på førestellingar og forteljingar, kan ein møte synspunktet med eit spørsmål om det ikkje er slik at menneske sitt verdsbilette, deira kjønn, klasse og eventuelle politiske engasjement vert bygd opp, stadfesta, vurdert, diskutert og omarbeida gjennom forteljingar og språklege ytringar? Som også Klein gjev uttrykk for, er omgrepa erfaring, handling og forteljing uløyseleg samanvovne. Viktige erfaringar og handlingar finn sitt uttrykk i forteljingar, men forteljingar kan også skapa erfaring og handling (Klein 2006:21, sjå også Alver 1993). Om samanhengen mellom forteljing og handling seier etnologen Susanne Nylund Skog i avhandlinga *Ambivalenta opplevelser & mångtydiga berättelser. En etnologisk studie av barnafödande* (2002):

Berättelser skall således förstås som handlingar, med dem åstadkoms någonting. I berättande gör berättare saker med berättelser. Men resultaten av dessa processer är inte alltid lätta att förutse. Berättande har sin egen kraft, att träda in i dess världar är att väga, undersöka och pröva. Många gånger beträder berättare jungfrulig mark med sina skildringar, de försätter sig i minnenas, framtidens och fantasins världar. På så vis gör

också berättelser något med dem som lyssnar och de som berättar och med deras uppfattningar om livet och verkligheten (Skog Nylund 2002:16).

Det å fortelja er handling både for den som fortel og for dei som lyttar. Når ein deler ei forteljing med andre vert det bygt band mellom forteljar og tilhøyrar, mellom den som fortel og verda kring. Feltet ein studerer kan ikkje “hende” uavhengig av dei forteljingane som vert uttrykt om det⁴¹. For å kunna tolka informantane sine erfaringar og handlingar lyt eg såleis både vera til stades i feltet, og høyra forteljingane deira. Når eg høyrer informantane fortelja om det eigenerfarte, kjem deira subjektive tolking av erfaringa til uttrykk. Det gjev meg innblikk i den enkelte utøvar si livsverd og skapar forståing for deira handlingar.

Det å fortelja

Ei forteljing kan i si enklaste form skildrast som ei samanhengande framstilling som gjev struktur og meining til hendingar og opplevingar ved å framstilla desse i ei logisk rekkjefylgje (Labov 1972:359-360). Kravet til ei samanhengande framstilling refererer til forteljinga sin raude tråd. For at forteljinga skal vera forståeleg for tilhøyraren og få fram ein bodskap, må det såleis vera ei indre overensstemming mellom forteljinga sine ulike delar.

Eit av filosofen Paul Ricoeur sine hovudpoeng i verket *Temps et récit* (1983 - 1985) er at tida me lever i fyrst vert forståeleg for oss gjennom historie og forteljing. Som Ricoeur påpeikar utgjør forteljinga ei narrativ form for identitetsskaping og er såleis med på å skapa ein ny horisont for kvardagslivet. På denne måten gjev forteljinga mennesket høve til betre å forstå sin eigen situasjon, til å orientera seg og til å handla. I boka *Tid og Fortelling. Introduksjon til Paul Ricoeur* (1996) diskuterer filosofen Peter Kemp Ricoeur sitt forfatterskap. Kemp skriv:

Vi digter, skriver historie og tænker for stadig at forny og omforme vort liv, sådan som der forløber i tid. Både den litterære og den historiske beretning er en udfoldelse af det “narrative” (“berettende”) sprog, der gør os i stand til at forstå vort liv som tidslig forløb og derved blive mere herre over, hvad vi selv tænker og gør (Kemp 1996:127).

Forteljinga er, som Ricoeur viser, mimesis; ein imitasjon og nyskaping av mennesket og

⁴¹ I avhandlinga *Tur/retur temapark. Oppdragelse, opplevelse, kommers* (2002) brukar Mathiesen Hjemdahl uttrykket “når Temapark hender” og omtalar sitt metodiske grep som “å tenke med føttene”. Som filosofen Nils Gilje påpeikar i artikkelen “Fenomenologi, konstruktivisme og kulturforskning. En vitenskaplig diskusjon” (2006) må dette arbeidet fyrst og fremst gjerast med hovudet. Slik eg opplever det må ein også innom forteljingane om opplevingane i temaparken for å kunna skapa eit bilete av den enkelte utøvar sine handlingar og erfaringar på staden.

mennesket sine handlingar som vert skapt og tolka av forteljaren sjølv, men også av dei som lyttar (Ricoeur 1976).

I mitt feltarbeid trer forteljingane fyrst og fremst fram gjennom intervjusamtalane med informantane. Men ikkje alt som vert uttrykt i eit intervju, kan skildrast som forteljing. Ein kan mellom anna hevda at det går eit skilje mellom det ein kan definera som forteljingar og det som meir er ein dialog mellom intervjuar og informant. Kva skil så ei forteljing frå anna konversasjon? Folkloristen Katharine Galloway Young skapar i sin studie "*Taleworlds and Storyrealms* (1987) ei analyseramme for forholdet mellom forteljingar, det å fortelja og å konversera. Young skil mellom tre ulike innrammingar i ein samtale, der *taleworld* representerer sjølve forteljinga, *Storyrealm* framføringa av forteljinga og *the realm of conversation* samtalsituasjonen. I eit intervju vil informanten og den som intervjuar stadig veksle mellom desse områda. Dei samtalar seg inn i *taleworld* (forteljinga) via *storyrealm* (framføringa) og *the realm of conversation* (intervjusituasjonen). Omgrepa *taleworld*, *storyrealm* og *the realm of conversation* opnar for å sjå det som vert sagt som ulike former for kommunikasjon, og dei viser at nivåa i samtalen mellom intervjuar og informant har ulik ontologisk status. Analysemodellen rettar også merksemd mot korleis eg som intervjuar og informanten som fortel samarbeidar om det som kjem til uttrykk. Eit av Young sine hovudpoeng er at når ei forteljing vert skild ut i ei eiga innramming (*taleworld*) som igjen spring ut av samtalsituasjonen og sjølve framføringa, må *heile* konteksten som forteljinga oppstod i koma til uttrykk og vera synleg i analysen. Sjølv om eg er inspirert av Galloway Young sitt arbeid, tolkar eg likevel denne modellen som eit ideal. I praksis vil det alltid vera vanskeleg å avgjera når ein kontekst er nok kasta lys over.

Personlege erfaringsforteljingar

I dei folkloristiske fagmiljøa var 1960- og 1970-talet verda over synonymt med store endringar. Endringane som låg føre vart omtala som eit paradigmeskifte⁴². Frå å vera eit studium basert på innsamla tekstar handlar det folkloristiske feltarbeidet i større og større grad om å studera korleis folklore oppstår (Bauman 1975). Gjennom eit aukande fokus på performans, kontekst, prosess og variasjon rettar folkloristar merksemda si mot ein ny type

⁴² Litteratur og språkforskarane Pjotr Bogatyryev og Roman Jakobson føregrep i artikkelen "Folklore als eine besonderes Art des Schaffens" (1929) det som seinare kom til uttrykk gjennom paradigmeskiftet. Ved å visa til det gjensidige forholdet mellom omgrepa *la parole* og *la langue* ynskte dei å forklara kva folklore eigentleg er, og korleis det vert skapt. Bogatyryev og Jakobson konkluderer med at folklore oppstår i det det folkloristiske materialet vert akseptert og tatt i bruk av eit kollektiv.

ytringar og forteljingar, forteljingar der individet står i sentrum. Den individuelle påverknaden vert ikkje lenger oppfatta som eit trugsmål mot tradisjonen. Kreativitet og variasjon er heller det som gjer tradisjonen levande (Oring 1994:218 og Dégh 1995). Dette gjennombrøtet førte igjen til oppdaginga av “nye” genrar. Moderne vandresegn (Kvideland 1973 og af Klintberg 1986 og 1994) life stories/livsminner (Dégh 1975 og Titon 1980) og personlege erfaringsforteljingar (Stahl 1977a, 1977b, 1983, 1985 og 1989) trer litt etter litt inn i det folkloristiske interessefeltet⁴³.

Forteljingar som retta merksemd mot personlege erfaringar var likevel ikkje eit heilt nytt og ukjend felt innanfor den folkloristiske forskingshistoria. Allereie i 1934 lanserte den svenske folkloristen Carl Wilhelm von Sydow genren *memorat* i artikkelen “Kategorien der Prosa-Volksdichtung”, og i mange samanhengar kan memoratet tolkast som ein forlaupar til den personlege erfaringsforteljinga (Klein 2006:13)⁴⁴. Ifylgje von Sydow er memoratet: “Erzählungen der Leute über eigene rein persönliche Erlebnisse” (Sydow 1934:261). Omgrepet *memorat* fekk i si tid internasjonal merksemd og kom fyrst og fremst til å representera forteljingar om “overnaturlege” opplevingar som vart fortald av dei som har gjort erfaringa eller av nokon som stod vedkomande nært (sjå Granberg 1935). Ved å opna for at forteljaren og skaparen av forteljinga kunne utgjera ein og same person, skilde memoratet seg klart frå andre folkediktingsgenrar og vart rekna som ei primærkjelde til den levande folketrua (Honko 1971:194). Samtidig var det fyrst og fremst det kollektive aspektet ved memorata som forskarane opplevde som sann folklore, den bakanforliggjande kollektive trua ein mente å kunna lesa ut av dei.

Forskarane drog samanhengar mellom memoratet og det naturmytiske sagnet. Desse er begge genrar som skildrar mennesket sitt møte med overmaktene ofte i form av ulike folketruvesen. Men der sagnet er slipt og tilpassa gjennom stadige framføringar, er memoratet prega av detaljerte skildringar av sjølve opplevinga. Det inneheld fleire individulle drag og fylgjer ikkje alltid eit lengre episk forlaup. Men gjennom traderingsprossesar vert også memoratet slipt for detaljar og forma etter forteljarsituasjonen og sitt publikum. Slik vil det over tid kunna verta klassifisert som eit sagn. Omvendt kan også eit sagn danna mønster for ei

⁴³ Vandresegna hadde også sin plass i den klassiske folkediktinga, men som Kvideland og andre påpeikar vert desse no formidla gjennom nye media og i endra former (Kvideland 1973).

⁴⁴ Som ein motsats til memoratet, utvikla von Sydow i same artikkel genren *fabulat*. *Fabulatet* vert her skildra som korte, ein-episodiske forteljingar utan ei bestemt lokalisering eller namngjevne personar. Ifylgje von Sydow gjev *fabulata* uttrykk for og stadfestar den kollektive folketrua. Forteljingar utan overnaturlig innhald kalla Sydow *kronikat*, men denne genren fekk ikkje same gjennomslag som memoratet.

personleg erfaring som vert fortalt som ei personleg forteljing og klassifisert som eit memorat. Som folkloristen Gunnar Granberg uttykte det skal sagnet og memoratet såleis lesast som to ulike genrar som eksisterer side om side og som stadig påverkar kvarandre (Granberg 1969, sjå også Peuckert 1965, Bausinger 1968, af Klintberg 1976 og Velure 1976)⁴⁵.

Det gradvise skiftet i tradisjonsfaga frå tekst til kontekst opna for eit nytt syn på og tilnærming til forteljingar. Der forskarar tidlegare meinte at samtidige studium av individet og hennar forteljingar ville føra til ei djupare forståing for fortida og fortida sine tradisjonar, meinte stadig fleire at studia av samtida var interessante og viktige i seg sjølve. Tradisjon vart ikkje lenger tolka som ein arv frå fortida, men derimot som ein prosess i stadig endring som også kjem til uttrykk og er relevant for forståinga av samtida. I dette faglege skiftet kom interessa for memoratkategorien meir og meir i bakgrunnen for forskinga, og fleire forskarar tala for at Sydow sin definisjon av memorat ikkje var i takt med dei nye forskingsideala. Som folkloristane Linda Dégh og Andrew Vázsonyi påpeikar:

The recognition of traditional elements in the experience, and in the experience-communicating memorate, would be possible only for those who are equally well-versed in both the old and the new. This would be true even if it is found that many of the new motifs are nothing else than traditional motifs disguised, sometimes in blue jeans. If someone wanted to classify them, supplementary volumes to motif indexes would have to be added monthly. The supposition that the memorate is not traditional and that the experiences elaborated in it are “purely personal” has to be discarded with a sigh. With a sigh because this was the last hope for an eventual validation of a Sydowian definition (Dégh og Vázsonyi 1974:239).

I større og større grad vendte folkloristikken seg frå å vera eit tekstbasert studium, til å vera ein disiplin som auka interessa for å studera kommunikasjon og utveksling mellom aktørar og tilhøyrarar. Fokuset på performans førte også til store metodologiske endringar i fagmiljøet. Å

⁴⁵ Von Sydow skilde i sine seinare førelesingar mellom primærmemorat og sekundærmemorat, mellom fyrstegongsforteljinga og gjenforteljinga. Folkloristen Reidar Th. Christiansen kom til å skilja mellom 1.- og 2.-handsmemorat, der 1.-handsmemoratet vart fortald av den som sjølv hadde gjort erfaringar med det overnaturlige, medan 2.-handsmemoratet representerte ei vidareformidling av opplevinga (1958). Granberg påpeika på si side at memoratet ikkje utelukkande treng å basera seg på det eigenerfarte, men også på erfaringar gjort av andre dersom dei vert formidla direkte til informanten (1969). Seinare viste imidlertid folkloristen og religionshistorikaren Juha Pentikäinen at alle desse utvidingane av memoratet var for smale. På bakgrunn av samtalar med informanten Marina Takalo påpeika Pentikäinen at memoratet si traderingskjede kan bestå av opptil fire ledd, nemleg *experiences*, *intermediaries*, *the last informant* og *interviewer*. Ved å gjennomgå intervjuet materialet og telja kor mange ledd som inngår i dei ulike memorata, konkluderer Pentikäinen med at memorat-tradisjonen stadig må fornyast for å kunna haldast i live, og at nye erfaringar tener til å styrka og renovera trustradisjonen. Han understrekar også at dess lenger unna informanten er sjølv opplevinga, dess mindre detaljert vert forteljinga og her ser ein også, i fylgje Pentikäinen, den glidande overgangen mellom det som vert formidla som eit memorat og det som kjem til uttrykk som eit segn (Pentikäinen 1978:127-128).

studera framføring krev at forskaren er til stade og observerer korleis folkloren er utforma, korleis han vert presentert og korleis publikum reagerer på det som vert framført. Det som her kjem til uttrykk er eit medvit om konteksten si tyding for fortolkinga av materialet, noko som igjen inneber eit interesseskifte der aktør og kontekst trer fram til fordel for tekst og teksttolking. Frå å representera rein innsamling av kulturelle uttrykk, opnar forskinga no for eit fokus på meningsinnhald og verdsbilete. Denne utviklinga fører også til at feltarbeidssituasjonen vert tolka som eit rom for kunnskapsutveksling, der forskaren representerer ein medprodusent av dei forteljningane som kjem til uttrykk (Alver og Selberg 1992)⁴⁶.

Kvalitativ forskning har i aukande grad vist at førestellingar, kjensler, tankar, verdiar og identitetar i særleg grad vert formidla gjennom personlege forteljningar. Menneske konkretiserer sine haldningar og førestellingar gjennom forteljningar om personlege erfaringar. Å ta stilling til noko gjennom å fortelja ei historie er ein ålmenn måte å kommunisera på, og den personlege forteljninga kan synleggjera tankegods som vanskeleg let seg artikulera på anna vis (sjå Alver og Selberg *ibid*:41)⁴⁷. Personlege erfaringsforteljningar kjem ofte til uttrykk i samband med tilspissa situasjonar, i situasjonar der livet byr på ein overgang og der ein står ovanfor små eller store vendepunkt i livslaupe. Menneske møter i dag stadig fleire val og utfordringar. Utdanning, karriere, arbeid, familieliv, venskaps- og kjærleiksrelasjonar legg til rette for at den enkelte av oss stadig står ovanfor nye endringar og utfordringar i liva våre. Overgangane er ikkje lenger berre knytt til livssyklusar som fødsel, barndom, ungdomstid, til det å verta vaksen og til det å verta gamal. Menneske i det seinmoderne samfunnet går gjennom ei kontinuerleg sjølvutvikling, og i denne prosessen har den personlege forteljninga ei sentral rolle.

For å avklara omgrepet personlege erfaringsforteljningar har eg vendt meg til den amerikanske folkloristen Sandra Dalby Stahl som var ei av dei fyrste som jobba med denne typen folkloristisk kjeldemateriale⁴⁸ (sjå Stahl 1977a, 1977b, 1983, 1985 og 1989). Ho påpeikar at forteljningar om personlege erfaringar tener til å skapa intimitet mellom forteljar og tilhøyrar

⁴⁶ For ei utdjuing av diskusjonen kring forskaren si rolle i feltet, sjå kapittel 2.

⁴⁷ Medan memoratet i hovudsak formidla opplevingar av det "overnaturlege", opnar personlege erfaringsforteljningar for alle typar erfaringar og opplevingar.

⁴⁸ I sine studiar av personlege erfaringsforteljningar er Stahl mellom anna inspirert av sosiolingvistane William Labov og Joshua Waletzky (1967) og deira arbeid med "narrative of personal experience". Desse forteljningane inneheldt i fylgje Waletzky og Labov eit gjennomgåande mønster oppbygd av abstract, orientation, complicating action, evaluation, resolution and coda. Waletzky og Labov sitt forteljingsmønster har framleis innflyting på folkloristiske og andre fagdisiplinar sine studium i samtida.

(Stahl 1985:47). Dette er forteljingar der personlege hendingar, tankar og kjensler vert ordna og uttrykt. Dei personlege erfaringsforteljingane omhandlar, i fylgje Stahl, personlege opplevingar som ligg forteljaren nær og er vanlegvis fortald i fyrste person (Stahl 1977a:20). Det karakteristiske aspektet ved ei personleg erfaringsforteljing er vekslinga mellom det individuelle og det kollektive. Stahl skriv:

As folkloric performance the personal narrative is more traditional than innovative. It relies upon some individual recourses, but most of these are influenced to some degree by collective models, and all are within the range of "safe creation" (Stahl 1985:17).

Det tradisjonelle aspektet ved den personlege erfaringsforteljinga kjem til uttrykk i forteljinga sin struktur, stil og form, medan forteljinga sitt innhald representerer innovasjon og kreativitet. Hendinga historia tek utgangspunkt i er unik for forteljaren. Ho fortel om ting ho har sett, høyrte og opplevd og gjev uttrykk for eigne opplevingar, når det gjeld hendingar, forhold og personar. Stahl påpeikar likevel at ei personleg erfaringsforteljing er prega av tradisjonelle haldningar og kulturelle vurderingar som gjer at ho må reknast som folklore, trass i det individuelle tilsnittet. Forteljaren treng ikkje alltid vera medviten om dei haldningane og vurderingane ho formidlar gjennom si forteljing, men dei tradisjonelle og kulturelle aspekta spelar likevel ei rolle ved å gjera forteljinga meningsfull. Dei utgjer eit overhangande bakteppe som kvar enkelt historie hentar mønster og bilete frå (sjå også Dégh 1985:103-106 og Alver og Selberg 1992:40-45). Med litteratur- og språkforskarane Bogatyrev og Jakobson sine ord vil den kollektive sensuren såleis også vera med å forma desse forteljingane (Bogatyrev og Jakobson 1929). Ved framføring vert forteljingane tilpassa tilhøyrarane sine reaksjonar og deira kulturelt bestemte normer og vurderingar. Dei personlege erfaringsforteljingane tilhøyrer såleis ein munnleg, kollektiv forteljartradisjon, men dei er samtidig individuelle då dei skildrar utvalte hendingar og er farga av forteljaren.

Fokuset på individet og på kvar einskild si personlege forteljing kan også seiast å koma særleg til uttrykk innan ein nyreligiøs og nysjamanistisk diskurs, der den religiøse praksisen vert skildra som ei sjølvutvikling som har enkeltmenneske sine spirituelle erfaringar i søkjelyset (sjå Hammer 2001:331-450). Alle mine intervju er fulle av forteljingar om personlege erfaringar. Informantane fortel om opplevingar i naturen, om møter med åndevesen og om draumen om det gode liv. Det rike forteljingsrepertoaret heng saman med den statusen personlege erfaringar har innanfor nyreligiøse miljø. Som Heelas påpeikar er identiteten si kjelde her ikkje lenger ytre, kollektive autoritetar, men ei drivkraft som opererer innanfrå

(Heelas 1996:21-26). På grunn av nyreligiositeten sitt ikkje autoritære og ikkje-dogmatiske idégrunnlag, vil kvart enkeltindivid her framstå som visjonær så vel som truverdig formidlar av det spirituelle. I miljøet er det å gjera egne spirituelle erfaringar og å formidla desse vidare såleis ei heilt sentral handling som viser kva kunnskapar den enkelte har erverva seg og kva status ho kan tileignast.

Informantane sine forteljingar er farga av sterke personlege og spirituelle erfaringar. Dei skildrar forfedreånder, reiser til underverda og møter med kraftdyr. Slik sett kan mange av forteljingane i feltmaterialet seiast å ligga nært det gamle folketrumaterialet. Nysjamanane sine forteljingar framstår likevel som meir komplekse enn mange av dei forteljingane som kjem til uttrykk i dei naturmytiske sagna og memorata. Nysjamanane sine forteljingar har sterke individuelle trekk og gjev uttrykk for fleire grenser på ulike nivå. Dette kan ha samanheng med at menneske i samtida har eit mykje større tolkingsrepetoar å henta forklaringar frå, enn det som tidlegare låg til grunn for tolkinga av slike utanomkvardagslege erfaringar. Å skimta ein blåkledd skugge i utmarka vert i dag ikkje utelukkande forstått som eit møte med dei underjordiske, men kan koplast til tradisjonar frå heile verda og frå medieskapte tolkingsrepetoar. I ei sekularisert verd representerer det å fortelja om møte med englar og åndevesen også noko meir enn sjølve forteljinga. Sjølv om engletrua og ein stor del av det nyreligiøse tankegodset har funne sin plass både i handelsstanden, i litteratur, musikk og kunst, er framleis det å fortelja om ei personleg tru på slike vesen sensitive tema for mange⁴⁹. Gjennom forteljinga markerer den truande ein avstand frå det offentlege verdsbilete og risikerer samtidig å verta ledd av og stempla som overtruisk. Dette ser ein mellom anna tydelege eksempel på i mediedebatten kring prinsesse Märtha Louise sin engleskule “Astarte Education” og engleboka *Møt din skytsengel* (prinsesse Märtha Louise og Samnøy 2009).

Den personlege forteljinga har vorte brukt og definert av ei rekkje forskarar (sjå mellom anna Bregenhøj 1996, Norrbye 1998 og Arvidsson 1999). Folklorist Lena Marander Eklund ser i avhandlinga *Berättelser om barnafödande. Form innehåll och betydelse i kvinnors muntliga skildring av födsel* (2000) den personlege erfaringsforteljinga i lys av diskursanalytiske og kjønsteoretiske perspektiv. Diskursanalysen, påpeikar Marander Eklund opnar for ei nærlesing av det meningsinnhaldet forteljaren konstruerer ved hjelp av ei forteljing og hjelper forskaren å sjå menneske si røyndomskonstruksjon i forhold til dominante idear og tankesett.

⁴⁹ Folkloristane Bente Gullveig Alver og Ann Helene Bolstad Skjelbred diskuterer begge trua på englar som noko gjennomgripande i samfunnet (sjå Skjelbred 1996 og Alver 1999).

Eit kjønnteoretisk perspektiv vil på si side setja fokus på korleis normer og førestellingar kring det mannelege og kvinnelege vert konstruert gjennom forteljingar (Marander Eklund 2000: 40-41).

Gjennom avhandlingsarbeidet har eg som Marander Eklund og mange andre henta inspirasjon frå diskursanalytiske studiar, og ynskjer i det vidare arbeidet mellom anna å setja søkjelys på korleis informantane sine forteljingar er prega av overhangande modellar og tankesett og likeins korleis dei forhandlar med og presenterer individuelle tolkingsperspektiv på det som framstår som dominerande diskursar.

Personlege mytar

Å fortelja om sitt liv og sin kvardag som nysjaman aktualiserer både små og store forteljingar. Men å namngje alle forteljingar som kom til uttrykk i eit intervju som personlege erfaringsforteljingar, kan slik eg ser det, føra til at ein mister djupna og nivåa i forteljingane av syne og dermed og også ein del av heilskapsperspektivet og forståinga. For å fanga spennet i informantane sine ulike forteljingar har eg valt skilje ut det eg i avhandlinga kallar personlege mytar som ein underkategori til personlege erfaringsforteljingar. Personlege mytar representerer forteljingar som meir enn andre erfaringsforteljingar vert fortalt for å skapa meining og for å markera identitet og tilhørsle. Dei personlege mytane rører ved tema som står i forhold til større, etablerte diskursar. Dei vert fortalt med intensitet og verkar å ha stor tyding for forteljaren. I det folkloristiske fagmiljøet har personlege mytar tidlegare ikkje vore diskutert som ein eigen forskarkategori, men gjennom arbeidet med intervjuet opplevde eg det å skilja dei personlege mytane ut som ein særeigen type forteljingar som eit formålsteneleg grep som styrka analysen av feltmaterialet.

I lys av paradigmeskiftet, som skildra ovanfor, vart det folkloristiske fagmiljøet kritisert for å ha for stort fokus på likskap mellom forteljingar, på kollektive trekk i motsetnad til variasjon og individualitet. Å gå gjennom feltmaterialet og leita etter forteljingar med like trekk opplever eg likevel som både interessant og gjevande. Men ein analyse er ikkje endeleg avslutta når forteljingane sine fellestrekk er trekt fram. Analysen av likskap og eventuell variasjon skal leia vidare til ein analyse av forteljinga sitt innhald og det meiningsrommet som forteljinga skapar (sjå også Marander Eklund 2000:37-39). Ved å kasta lys over korleis informantane sine verbale framstillingar kan strukturast i ulike typar forteljingar ynskjer eg

mellom anna å studera korleis informantane formar forteljingane sine etter dominante strukturar og tankesett og korleis dette igjen kan vera eit uttrykk for makt og motmakt. Når eg stiller spørsmål ved korleis informantane brukar den personlege myta for å skapa meining og for å markera identitet, skal genre her såleis forståast som ein intertekstuell konstruksjon. Genre er eit felt som opnar for forhandlingar, som markerer likskapar og skilnader gjennom reproduksjon og nyskaping, variasjonar og distinksjonar (Heggli 2000:2)⁵⁰.

Etter ein presentasjon av omgrepet myte, vil eg nedanfor gje lesaren eit innblikk i kva eg meiner skil ein personleg myte frå ei personleg erfaringsforteljing.

Mytar og myteforståing

Omgrepet myte har opp gjennom tidene vorte tolka og forstått på ulike måtar frå fagfelt til fagfelt. Ikkje uventa finn ein det største omfanget av og interessa for diskusjon av myteomgrepet innanfor religionsvitenskapen. Her er myta tradisjonelt nytta som ein samlekategori for historier som vert delt av ei gruppe menneske og som vert tolka som heilage. Rollefigurane i myteforteljingane er gudar, heltar eller andre overnaturlige vesen og måten desse handlar på får konsekvensar for menneska sine liv og røyndomar (Mikaelsson 1999b:79). I forskinga har særleg skapingsforteljingar eller såkalla kosmogoniar stått sentralt. Mircea Eliade, som i si tid vart sett på som ein av religionshistoria sine leiande myteteoretikarar, definerte mytane som forteljingar om korleis gudar og andre overnaturlige vesen skapte kosmos eller delar av kosmos i ei heilag tid (Eliade 1964). Myta fungerer her som ei kollektiv og overordna forteljing, og vert gjerne sett i samanheng med rita (sjå også Frazer 1926-36 og Malinowski 1954.) Eliade har i seinare tid mellom anna vorte kritisert for å oversjå religionar sine sosiale og historiske forhold. Kritikken botnar i Eliade si framheving av eit religiøst, universelt meiningssystem, som går på tvers av kulturar og landegrenser der han samanliknar og ser mytiske forteljingar i lys av kvarandre og i lys av utvalte arketypar. Eit slikt system vil i utgangspunktet ikkje vera mogleg å stadfesta, og ved å utelata fokuset på mytane sine kulturspesifikke trekk og meiningar, vert også verdien av analysen redusert (sjå Gilhus 1984)⁵¹.

⁵⁰ Dette synet på genre spring mellom anna ut av folkloristane Charles Briggs og Richard Bauman (1992) som understrekar at genremessige eigenskapar vert skapa gjennom kommunikasjon og forhandling. Briggs og Bauman hentar igjen inspirasjon frå performansretta forsking og frå Bachtin sine skildringar av tekstar som dialogiske møteplassar for ulike røyster.

⁵¹ Det me folkloristar har som kan liknast med det religionshistorikarar tradisjonelt har kalla myte, er opphavssagnet til huldrefolket. Her vert det fortald at Eva narra Gud avdi borna hennar var så skitne. Ein dag Gud kom på besøk, gøynde ho dei i ei luke under golvet. Då Gud spurde etter borna, laug Eva dei frå seg og

Ein anna innfallsvinkel til myteomgrepet møter me hjå sosiologen Roland Barthes som i boka *Mytologier* (1957/1991) gjev uttrykk for eit ideologikritisk myteomgrep og skildrar myta som ei falsk eller undertrykkjande førestelling som kan tena til å tåkeleggja maktforholda i samfunnet. Barthes sin mytedefinisjon er også den som har gått inn i kvardagsspråket, og kan tolkast som ein bakgrunn for at me gjerne nyttar omgrepet myte for å illustrera noko som me opplever som usant eller som fiksjon. Gjennom å kopla myta til populærkulturen, der myta speglar seg i alt frå biffar til Citroënar og vaskemiddel, opnar Barthes for at myta kan vera ein del av menneska sine kvardagsforteljingar⁵². Barthes idear om myteomgrepet gjorde det også meir attraktivt for folkloristar å tilnærma seg omgrepet myte.

Den type ideologikritikk som Barthes representerer har seinare mellom anna vorte vidareført gjennom nokre av arbeida til religionshistorikaren Bruce Lincoln, som i dag vert rekna for å vera ein leiande myteteoretikar innanfor religionsvitenskapen. Lincoln utforskar i boka *Theorizing Myth. Narrative, Ideology and Scholarship* (1999) mytar sin instrumentalitet. Han kastar lys over korleis myta opp gjennom tidene har vorte nytta for å fremja visse perspektiv og tankar til fordel for andre. Myta kan, ifylgje Lincoln, skildrast som eit retorisk grep som stemplar andre sine forteljingar og dermed også forteljarane sjølve som primitive og usanne. Ved å omtala mytar som “ideologi i narrativ form” synleggjer Lincoln at det å fortelja mytar handlar om å etablere hierarki og å nøytralisera og legitimera ulike perspektiv og verdiar, som ein stadig pågåande, dynamisk prosess, der ulike forteljarar tilpassar myteforteljinga for å fremja egne interesser. På same måte som Lincoln representerer også religionshistorikaren Russel T. McCutcheon ei ideologikritisk vending innanfor religionsvitenskapen. I artikkelen “Myth” (2000) viser McCutcheon korleis myteskaping kan tolkast som ein form for teknikk eller strategi som ulike religionar nyttar i konstruksjonen av seg sjølve for å stadfesta eigen autoritet. Denne skapinga skjer gjennom forteljingar og handlingar, men også gjennom klede, arkitektur og institusjonar. Myter og myteskaping skal såleis, ifylgje McCutcheon, tolkast

Gud svara “dei dulde skal vera dei hulde” og slik vart huldrefolket til. Sagnet om huldrefolket rommar likevel ein mytedefinisjon som ligg langt frå den forståinga av myta som eg legg til grunn for analysen av informantane sine forteljingar.

⁵² Daglegspråket si fortolking av myta som noko useriøst, uvitenskapleg, usant og som fordom, gjer samtidig bruken av omgrepet vanskeleg i forhold til ein metode som vektlegg aktørperspektivet og som ynskjer å fanga informantane si kvardagsrøynd. Om den som fortel opplever å sjå si eiga historie spegla i ein tekst som fortolkar hans eller hennar utsagn som usanne – som mytar, vil det vera det same som eit overgrep mot forteljarane (Alver 1990b). Ein bryt her med den mellommenneskelege relasjonen som utgjorde grunnlaget for at opplevinga i det heile vart fortald. Det er såleis viktig å understreka at det som vert uttrykt i dei personlege mytane er sanning for den som fortalde, og for meg som lytta. Det dei personlege mytane skildrar er informantane sine inste tankar og erfaringar, tankar og erfaringar som gjer gjenklang i den enkelte informant si livsverd.

som eit ledd i konstruksjonen av sosiale identitetar og i legitimeringa av samfunnsformasjonar (McCutcheon 2000:190-208).

I arbeidet med utforming av kategorien personlege mytar har eg henta inspirasjon frå religionshistorikarane Irving Hexham og Karla Poewe. I boka *New Religions as Global Cultures. Making the Human Sacred* (1997) diskuterer dei myteomgrepet i relasjon til moderne eller ny religiøsitet og introduserer på denne bakgrunnen omgrepet “boksmyte” (box myth). Boksmyta vert definert som ei personleg myte konstruert innanfor rammene av ei meir omfattande kosmisk myte (Hexham og Poewe 1997:69). Ho er ei forteljing med kulturelt formande kraft som gjev meining, tolkar røynda, og som tilbyr modellar for korleis menneske skal vere og korleis dei skal handle (ibid.81). Myteskapinga på det personlege- og kosmiske plan er, i fylgje forfattarane, ein prosess som byggjer opp under og forsterkar myta på begge nivå (ibid.92).

Om myta framleis kan tolkast som ein fruktbar analytisk kategori for religionar i vår tid, særleg med tanke på det stadig vaksande nyreligiøse feltet, er også tema som vert løfta fram i samarbeidsprosjektet “Myte, magi og mirakel i møte med det moderne”. Dette prosjektet er eit samarbeid mellom religionshistorikarane Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson og folkloristane Bente Gullveig Alver og Torunn Selberg. Sjølv om forfattarane i sine tekstar nyttar ulike innfallsvinklar til myteomgrepet er dei alle opptekne av å unngå å tingleggjera myta og avgrensa han til utvalte religiøse forteljingar, objekt eller uttrykksformer. Myta dannar, i fylgje forfattarane komplekse meningsstrukturar som får røynda til å “henga saman” og forsyner kulturen med eit symbol- og idéreservoar (Mikaelsson 1999a:27, sjå også Gilhus og Mikaelsson 2001:114-117). I innleiinga til boka *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne* (1999) skriv Mikaelsson:

Når de mytiske aspektene ved fenomener analyseres fram, bidrar det til å øke vår forståelse av kulturelle og religiøse forteelser. Et fellestrekk ved det mytiske, enten hensikten er prisverdig eller suspekt, er å gi fenomener eksistensiell dybde, verdi eller forklaring. Slik har det alltid vært. Men typisk for vår tid er at kulturell meningsdannelse har mange ulike kilder og ingen absolutte autoriteter (Mikaelsson 1999a:30).

Forfattarane framhevar identitetsskaping som eit sentralt ledd i menneske sitt engasjement for og konstruksjon av mytar, og gjev i prosjektet liv til omgrepet personlege mytar gjennom fokus på ulike typar sjølvframstillingar og sjølvbiografiar. Denne forståinga av omgrepet

myte fekk eg nærare kjennskap til på forskarseminaret “Myten og det mytiske” som vart arrangert ved Universitetet i Tromsø hausten 2004⁵³. Men dette er også tema som Mikaelsson tidlegare har kasta lys over i skriftlege kontekstar:

Mitt utgangspunkt er at mytiske fortellinger er symbolske virkelighetstolkningar, de er bærere av en kulturs verdensbilde. Mytiske helteskikkelser fungerer som identifikasjonsmodeller for enkeltindivider og grupper. Slik sett representerer mytebegrepet en mulighet til å utforske den eksistensielle og symbolske meningsdimensjonen ved selvbiografien. Mens diskusjonen om selvbiografi er fiksjon eller fakta-beskrivelse lett blir for steril, og dessuten har en tendens til å se bort fra forfatterens intensjon, representerer dette myteperspektivet en fokusering på selvbiografien som eksistenstolkning foretatt av et kulturelt situert subjekt. Enten tolkningen er næret av fellesskapets religion og verdier eller formulert i et bevisst brudd med den religiøse tradisjonen, er dette en type tekster som gir et unikt inntak til individets selvforståelse og den betydningen det ser i sitt eget liv (Mikaelsson 1996:86).

Slik Mikaelsson presenterer myta fungerer ho fyrst og fremst som meningsskapande. Myta er eit kulturelt symbolreservoar og tenar som ein modell i konstruksjonen av den enkelte aktør sin identitet og røyndom. Dette er ei myteforståing som eg er inspirert av, og som utgjer ein nyttig reiskap til å opna dører inn i det nysjamanistiske miljøet. Det er definisjonen av myta som eit symbolsk kompleks som gjev menneskelege fenomen eksistensiell djupne, verdi og forklaring eg vil ta utgangspunkt i i mine refleksjonar rundt myteomgrepet. Å opna for å sjå prosessen og den kulturelle meiningsdanninga bak myteomgrepet kan også vera ein viktig innfallspor når ein søker å koma nær individet si sjølvforståing og den tydinga det ser i sitt eige liv.

Men der Mikaelsson talar om sjølvbiografien som ei personleg myte, nyttar eg myteomgrepet på nokre avgrensa forteljingar i feltmaterialet. Slik eg opplever det er ikkje alle forteljingar som kjem til uttrykk gjennom eit intervju eller gjennom ein sjølvbiografi myteforteljingar. Nokre forteljingar er kvardagssamtalar og tek for seg vanlege kvardagslege handlingar og interaksjonar mellom menneske. Myta derimot set forteljaren tydeleg i kontakt med ei høgare røynd. Ho peikar mot utvalte identifikasjonsmodellar som den som fortel strekkjer seg etter og konstruerer sin identitet i forhold til. Det kan også tenkjast at det nyreligiøse feltet er ein arena der personlege mytar kjem tydelegare til uttrykk og lettare let seg fanga enn i andre

⁵³ Her introduserte religionshistorikar Lisbeth Mikaelsson omgrepet personlege mytar på bakgrunn av prosjektet “Myte magi og mirakel i møte med det moderne” (1996 og 1999) og med utgangspunkt i hennar eige avhandling *Kallets Ekko* (2003) der sjølvbiografien vert framstilt som ei personleg myteforteljing. Mikaelsson var mellom anna oppteken av å utdjupa på kva måte sjølvbiografien kan seiast å utgjera eit materiale eigna til å synleggjera mytisk identitetsskaping i samtida.

forsningsfelt. I nyreligiøse miljø har sjølvutvikling hovudfokus og den enkelte må stadig forma og omforma sine visjonar, førestellingar og energi for å danna grunnlaget for religiøs og personleg utvikling og vekst.

I arbeidet med informantane sine personlege mytar hentar eg også inspirasjon frå folkloristen Anna-Leena Siikala som i artikkelen “Mythic Discourses: Questions of Finno-Ugric Studies of Myth” (2008) talar om mytar som politisk praksis. Siikala understrekar at mytar også i dag gjev substans til ulike lokale, etniske og religiøse grupper ved å tilby metaforar og symbol dei kan knyta tilhøyrse til. Mytar har makt til å foreina menneske. Dei fungerer som verkty i ulike typar identitets- og nasjonsbyggjingsprosessar og kan fremja politisk interesse (Siikala 2008:12-12). Siikala skriv:

Myth and ritual both unite and create a unity of defined difference. Against this background the meaning to many ethnic minorities of the manifestations of their own ethnic belief-systems may be understood. They offer one possibility, and a powerful one, when ethnically relevant tradition is sought, even though they may no longer function within a religious framework. (...) The examination of the recontextualisation of myths, a sort of meta-tradition, as an essential part of identity processes will in the future be an ever more important area of mythic research (Siikala *ibid*:13).

Dei personlege mytane eg tek utgangspunkt i i avhandlinga er unike for den som fortel, men dei seier like fullt noko om den gruppa og kulturen forteljaren har sine røter i. Dei kan, som Siikala understrekar, også vera med og kasta lys over ein politisk agenda som kjem til uttrykk gjennom dei strategiane gruppa nyttar for å presentera eigen identitet, verdiar og haldningar. I avhandlinga vil eg gå inn i denne debatten ved å studera korleis informantane og det nysjamanistiske miljøet sine overordna mytiske tema også har funne eit spelerom innanfor eit kulturpolitisk felt.

Perlene i halsgropa

Kva er det då som skil personlege mytar ut frå personlege erfaringsforteljingar? Dei personlege mytane er også personlege erfaringsforteljingar – men dei er samtidig, som Alver metaforisk uttrykkjer det: “perla som ligg i halsgropa”. Om ein samlar sine forteljingar til eit perlekjede, er det den perla (eller dei perlene) som sit i halsgropa som gjer kjeda til det ho er. Det er dei alle dei andre forteljingane forhold seg til og hentar si mening frå (Alver 1999:74). Dei personlege mytane er forteljingar som ligg forteljaren nær, som biletleg talt vert borne i halsgropa, og som har særleg verdi. Dei personlege mytane utmerkar seg som skilsetjande

forteljingar og kastar lys over den som fortel dei og det miljøet ho tek del i.

Dei personlege mytane skildrar erfaringar som vert oppfatta som meningssskapande, og viser korleis menneske vever livet sitt inn i store og overhangande forteljingar som dei ynskjer å identifisera seg med. Dei personlege mytane handlar om tema som fødsel, død, kjærleik og smerte. Dei handlar om mørkret som vert til ljøs, om det å verta vaksen og det å verta gamal. For ein sjeldan gong skjer det noko som forskyv det heile. Ein som står oss nær går bort, me vert fylde av ei kjensle av det gåtefulle og lagnadsstyrte, eller har ei naturoppleving utanom det vanlege. Brått mister alt det me hengjer oss fast i i kvardagen mening. Me vert rykka ut av kvardagsmedvitet, og ser livet slik det “verkeleg” er. Mytane hjelper oss til å stoppa opp. Dei hjelper oss til å finna oss sjølve, til å erfara det relative i det kvardagslege og til sjå det vesentlege i dei utanomkvardagslege opplevingane.

Dei personlege mytane er individuelle historiar som spinn på og hentar struktur og bilete frå dei store historiane i ein kultur eller eit miljø. Dei viser korleis ein overordna diskurs fungerer som identifikasjonsmodell for personlege forteljingar. Likeins synleggjer dei forteljaren sin konstruksjon av eigen identitet og korleis ho set handlingar og erfaringar inn i ein meningssskapande samanheng. Med den tilknyttinga dei personlege mytane har til kjende mønster og biletdanningar, framstår dei som meir universelle og får kollektiv mening. Dei fangar og set fokus på interaksjonen mellom det indre og det ytre – mellom det indre sjeleliv og dei ytre faktorar (Mikaëlsson 1999b:86). Personlege mytar og overordna diskursar vil like fullt vera gjensidig avhengige av einannan for å eksistera. Diskursar må gje nedslag i personlege mytar for å kunna oppretthaldast som meningsberande i ein kultur, og likeins vil personlege mytar berre skapa mening hjå eit publikum om dei er forma etter kulturelle mønster og inngår i ei kollektiv erfaring.

Då interessa for det individuelle litt etter litt spreidde seg innanfor det folkloristiske fagfeltet, kom fokuset på det kollektive aspektet ved ulike typar forteljingar i bakgrunnen. Forskarane tolka i fyrste omgang forteljingane som individuelle og kreative og leita ikkje i like stor grad etter forteljingane sine fellestrekk, forutan det dei kunne spora i forteljingane sine formlar og mønster. Dei personlege mytane er også prega av variasjon og individuell kreativitet, men tek samtidig utgangspunkt i felles, mytiske tema og viser korleis aktørar skapar samanheng mellom små og store forteljingar. I dei personlege mytane vert det kollektive aspektet såleis reaktualisert, ikkje berre i struktur og formlar, men også med tanke på mytane sitt innhald.

Sjølv om dei personlege mytane har sterke kollektive trekk, speglar dei like fullt ei erfaring som forteljaren tolkar som personleg og unik. Det får Alver til å reflektera over det etiske dilemmaet ved at ein i vitskaplege tekstar omskapar det unikt opplevde til ei kollektiv erfaring (Alver 1991). Ved å fokusera på mønster, struktur, det gjentekne og generelle fjernar forskaren i sin vitskaplege tekst det personlege aspektet ved forteljinga, og omskapar ho til ei vanleg, allmenn erfaring. Sjølv om eg i mine analysar tolkar informantane sine personlege mytar inn i eit kollektivt nysjamanistisk univers, ynskjer eg samtidig å framheva dei individuelle aspekta ved forteljingane. Eg vil setja av rom til å henta fram nokre av dei personlege mytane som kom til uttrykk i samtale med informantane, og visa at myta er prega av kollektive trekk, men at ho like fullt er personleg og unik for den som fortel.

Myta som identitetsmarkør

På same måte som vendepunktforteljingar er den personlege myta ei forteljing om og av ein person som vurderer sitt eige liv, sine medmenneske og omverda ut i frå særskilde erfaringar. Vendepunktforteljingar vert i mange samanhengar knytt opp mot sosiologen Anthony Giddens og omgrepet “fateful moments”. Giddens definerer “fateful moments” som: “times when events come together in such a way that an individual stands, as it were, at a crossroad in his existence; or where a person learns of information with fateful consequences”(Giddens 1991:113). “Fateful moments” er dei avgjerande augneblinka i tilværet der individet står ovanfor nye utfordringar og erfaringar, og der ein veit at den avgjersla ein tek eller den måten ein vel å handla på, ikkje kan gjerast om att, og der det i etterkant vil vera vanskeleg å returnera til gamle mønster (ibid.:114). Vendepunkta kan ta utgangspunkt i ytre hendingar som død og ulykke, likeins rommar dei indre overgangar som religiøse omvendingar eller personleg utvikling som atter opnar for å sjå verda og ein sjølv i eit nytt lys (Mikaelsson 1999b:91).

Når eg har valt å omtala nokre av informantane sine forteljingar som mytar og ikkje som vendepunktforteljingar, heng det saman med at desse forteljingane ikkje fyrst og fremst er knytt opp mot eit tidsavgrensa vendepunkt i informantane sine liv. Dei personlege mytane gjev derimot uttrykk for ei kontinuerleg sjølvutvikling og sjølvskaping som står i forhold til utvalte diskursar som informantane ynskjer å identifisera seg med. Like fullt inneheld nokre av dei personlege myteforteljingane vendepunkt, utan at dette er eit kjenneteikn ved alle personlege mytar. Dei personlege mytane sin funksjon er å visa korleis den enkelte forteljar i

sitt daglege liv, forhold seg til og agerer i forhold til sentrale diskursar i det miljøet ho tek del i.

Nokre av dei mest kjende myteforteljingane som har vore i bruk opp gjennom historia og som også står sentralt innanfor dagens nyreligiøsitet er forteljingar om såkalla “nær-døden opplevingar”. “Nær-døden opplevingar” er ein forteljingskategori som omhandlar ei grenseoverskriding mellom liv og død, og som set forteljaren i samband med sentrale verdiar i ein sosial og historisk kontekst. Som Alver uttrykkjer det:

Fortellingen om dødsriget og det, man oplevede der, bliver derfor “den store fortælling” som formes og omformes indenfor den kontekst, den bruges i. Fortællingen får betydning for den individuelle meningsdannelse, men med den klangbund disse fortællinger har i paradismyten, i kendte mønstre og billedannelser om landet bortenfor, blir de også universelle. De får kollektiv mening (Alver 1999:58).

Kjensla av å være nær døden set spor i den enkelte forteljar og fører gjerne til ei endring av livslaupt. Men samtidig som opplevinga gjev eit bilete av den som fortel, seier ho også noko om den kulturen forteljaren står i. Samanliknar ein tidlegare tiders “nær-døden opplevingar” med meir moderne utgåver, dukkar det opp tydelege skilje mellom før og no. I dagens forteljingar er helvete så og seie fråverande, og forteljaren formidlar eit bilete av ein mild og kjærleg Gud, godt i tråd med ei nyreligiøs fortolkning av paradiset (ibid.57-74). Forteljingane om ei “nær-døden oppleving” dannar eit tydeleg bilete av den personlege myta, som ei forteljing som gjev opplevinga eksistensiell djupne, verdi og forklaring på bakgrunn av den diskursen ho er knytt til. Identitet og sjølvforståing kjem til uttrykk gjennom det informantens fortel og forteljinga speglar utfordringar, verdiar, endringar, val og utvikling.

Forteljingar om religiøse erfaringar har i det folkloristiske fagmiljøet også vorte omtalte som mirakelforteljingar, forteljingar om kall og forteljingar om frelse. Slik eg opplever det er den personlege myta enn meir open kategori enn desse – ein kategori som kan nyttast på forteljingar med ulikt innhald. Der vendepunktsforteljingar, forteljingar om å vera nær døden og forteljingar om frelse, mirakel og kall gjev krav på ei tilknytning til spesifikke emne, opnar den personlege myta for ulike typar erfaringar, også utan nødvendigvis eit religiøst innhald.

Mytane vert gjerne dei forteljingane ein vender attende til for å stadfesta ei tilknytning til eit miljø og for å skapa meining rundt eige liv. For ein nyreligiøs aktør kan den personlege myta tena som eit grep og som ein viktig ressurs for å markera identitet og tilhøyrse til det

nyreligiøse miljøet. Personlege mytar er såleis forteljingar som vert aktualisert oftare enn andre personlege forteljingar, då dei markerer informanten si tilknytning til eit miljø og kan lesast som identitetsmarkørar både innad i miljøet og som markørar mot omverda. Med sine personlege myteforteljingar formar informantane sitt liv og sin identitet etter det nysjamanistiske fellesskapet. Dei rettar seg mot ei kollektiv, nysjamanistisk meiningsforståing. Mytane inneheld samtidig informantane sine personlege evalueringar av hendingar, tankar og erfaringar, og viser korleis overordna diskursar kjem til uttrykk og vert forhandla om på eit individuelt plan.

Gjennom skaping av eigne personlege mytar skriv den enkelte seg inn i ein meiningsfull samanheng og gjev livslauget retning. Tilknytninga til overordna diskursar bidreg også til å gje dei personlege mytane eit varig preg. Det underbyggjer at forteljinga har ein verdi som strekkjer seg ut over augneblinken, og ut over den enkelte forteljar.

For å oppsummera kva eg forstår med omgrepet personleg myte vil eg framheva nokre kriteria og kjenneteikn. Dei personlege mytane er forteljingar som utmerkar seg ved å kasta særleg lys over den som fortel og det miljøet ho tek del i. Dei er forteljingar der forteljaren orienterer seg mot rådane og meiningslada diskursar for å skapa og styrka eigen identitet. For meg vart dei personlege mytane også eit analytisk grep til å kartleggja og å sjå dei ulike intervjuar i forhold til kvarandre. Ved å omhandla tema som alle informantane på ulike måtar orienterte sin eigen identitet og praksis i forhold til, fungerte dei personlege mytane som blikkfang for sentrale diskursar i det nysjamanistiske miljøet. Skapinga av personlege myter er likevel ikkje ein einvegsprosess der rådane diskursar utelukkande gjev nedslag i enkeltforteljingar. Dei personlege mytane synleggjer korleis informantane skapar intertekstuelle relasjonar med, forhandlar og påverkar dominerande diskursar. Slik er dei også forteljingar som kan seiast å synleggjera former for sosial kontroll og makt samtidig som dei teiknar eit bilete av korleis forteljaren agerar i forhold til denne kontrollen.

Nedanfor skal eg gå eg inn i nokre av dei forteljingane eg har fått tilgang til gjennom mitt feltarbeid, og visa korleis den personlege myta her kjem til uttrykk. Gjennom informantane sine forteljingar skal eg synleggjera kva typar diskursar dei personlege mytane kastar lys over. Eg diskuterer forteljingane sine mønster og innhald. Eg ser på korleis dei vert tradert og konteksten dei vert fortalde i. Eg stiller også spørsmål ved om konstruksjonen av personlege mytar kan tolkast som ei verksemd som styrkar og gjev autoritet til den som fortel.

“For det første at jeg er født på et fjell på vidda” Om mytar og kollektive trekk

Gjennom analyse av informantane sine forteljingar har eg skilt ut tre overgripande diskursar som kjem til uttrykk i alle intervju, men som eg også møtte i feltobservasjonar under trommereiser og utesittingar. Dei tre diskursane er knytt til tema: *natur, urfolk og fortid* og framstår som sentrale identifikasjonsmodellar for informantane og for det nysjamanistiske miljøet. Dei personlege mytane viser korleis naturen, fortida og tankar om urfolk gjer seg gjeldande i den enkelte informant sin kvardag, og korleis desse tema igjen utgjer kjerneverdier i den enkelte si identitetsskaping, i deira normer og verdssystem (jfr. Alver 1999:73). Dei synleggjer korleis informantane knyt sine møter med naturen, urfolk og fortid til si eiga utvikling som sjamanar og korleis dei gjennom forhandlingar med overordna diskursar plasserer seg i det nysjamanistiske feltet og stadfestar ein lokal, unik og sær eigen identitet.

I mitt feltarbeid har eg møtt den personlege myta i fleire former. I nokre av samtalan med informantane vert ho presentert som ei lang, samanhengande forteljing, medan ho i andre dukkar opp i fleire mindre bitar fordelt på ulike forteljingar. I feltmaterialet fins forteljingar der berre ein eller to av dei nemnde tema kjem til uttrykk, men også andre der alle tre tema er til stade på ei og same tid. I boka *Sjamansonen* (2005) skriv Ailo:

Min mor hadde det hardt under fødselen, for hun var alene da det skjedde. Jeg hadde det også hardt. Jeg husker også godt det øyeblikket jeg kom ut av mors liv en morgon midt i juni og så utover vidda for første gang. Det var fortsatt sne i området og kaldt. (...)

Jeg var et barn som rett etter fødselen ble skilt fra mine foreldre og havnet på Samemisjonens sykehus i Kautokeino. Da min mor kom for å hente meg, fikk hun meg ikke tilbake. Stedets bestyrerinne ville ikke gi meg fra seg. Hun ville beholde meg. For hun var blitt gla i meg. Da min mor og matriarken, min bestemor, gikk sammen for å hente meg, ble utfallet det samme. De fikk meg ikke tilbake. Hva mer kunne vel vi gjøre? Sa min mor førti år senere, da hun fortalte om disse hendelsene. Bestyrerinnen ble en skjebnebestemmer for meg. Hennes valg fikk mer dramatiske konsekvenser for meg enn hun kunne ane. Da jeg var syv sendte hun meg sørover, til en familie på Østlandet. Jeg har aldri vært så fortapt i verden som da jeg våknet i et hus i Vestfold, gikk ned trappen fra soverommet og kom inn i kjøkkenet til denne fremmede familien for første gang (Gaup 2005:38 og 326-327).

I intervjuet kjem forteljinga om det å verta rykka opp frå røtene, frå heimstaden og sitt samiske opphav til uttrykk gjennom ei tolkingsramme der Ailo på trass av avstand skildrar sin nærleik til “stedet jeg kommer fra”, til landskapet i heimtraktene, til sine samiske forfedre og mytologien dei representerer. Ailo fortel:

For det første at jeg er født på et fjell på vidda, og at jeg hadde i meg en tilknytning til et landskap. Og landskapet har i veldig stor grad vært bevarer av sjamantradisjonen. Da sjamanene måtte gå under jorda, så fantes de igjen i landskapet, i historier om sieidisteiner og det ene og det andre som skjedde på forskjellige steder og landskap som holdt på eller hadde avtrykk av hendelser. Og utover det så er det jo det stedet jeg kommer fra, og hvordan det gir seg uttrykk, det gir seg veldig mye uttrykk i at jeg har arvet en mytologi og bygget på den, og drømt om den og utviklet den videre. For mye av det jeg har laget det har jeg utviklet via den. Det er kreativitet, det er ikke noen gamle myter som jeg repeterer, men jeg har utviklet det videre på bakgrunn av det jeg har kjent og følt og lært. Og på bakgrunn av den drømmen jeg har sett i landskapet, og med de dyrene som har befunnet seg i det området. Det er en masse kunnskap, som jeg ikke kan fortelle deg (latter) (Ailo band 4, protokoll s. 5).

For dei nysjamanistiske aktørane eg har intervjuet er den personlege myta kopla til det faktum at dei alle kom inn i denne verda med særskilde evner. Dette er evner som på ulikt måtar ber ei tilknytning til fortida, til naturen og til verda sine urfolk. I Ailo si forteljing og tolkingsramme flyt dei tre diskursane i kvarandre. Ailo fortel at hans tilkomst til verda innebar ei tilknytning til naturen og naturkreftene. Men dette er likevel ikkje kva type natur som helst. Fjellet der han kom til ligg på Finnmarksvidda i eit landskap der hans samiske forfedre har vandra og set spor i landskapet. Ailo ber såleis på ei tilknytning til eit urfolk og på ein arv frå fortida. Denne skildrar han som ein mytologi som han gjennom sin praksis som nysjaman byggjer vidare på. Gjennom forteljinga om separasjonen frå, men samtidig den nære tilknytninga til ei samisk slekt og eit nordnorsk landskap fortel Ailo seg direkte inn i ein nysjamanistisk kontekst og formar sin identitet med utgangspunkt i dei diskursive tema. Ailo si tolkingsramme viser korleis naturen og arven frå samiske forfedre spelar ei avgjerande rolle for hans eiga utvikling som sjaman. Saman med forteljinga om det å verta frårøva sitt eige opphav utgjer denne ramma ein personleg myte som set spor i kvardagslivet, i måten han forhold seg til omverda på, i hans kunnskapar og draumar. Ailo si myte er ei forteljing som dannar eit bakgrunnsteppes for å kunna forstå hans intensjonar for aktivt å ta del i eit nysjamansk miljø og for hans plassering i feltet. Myta gjev meg som tilhøyrar såleis eit rammeverk til fortolking av forteljaren og det miljøet han tek del i.

Gjennom tilknytninga til dei overordna tema *natur*, *urfolk* og *fortid* vert den personlege myta også i større grad styrt av den religiøse diskursen i det miljøet ho kjem til uttrykk i, enn det som er vanleg for den meir frie individuelle forteljinga. Dei personlege mytane synleggjer korleis den enkelte nysjamanistiske aktør tileignar seg overhangande, mytiske tema som kjem til uttrykk innanfor nysjamanismen, og som speglar det ein i miljøet opplever som gyldig og sant, og som gjev status. Myta viser korleis kollektive, nysjamanistiske tankar om natur,

urfolk og fortid får nedslag i enkeltforteljingar, og korleis desse på ulike måtar vert brukt og forhandla om av den enkelte informant.

Det kollektive aspektet ved informantane sine myteforteljingar synleggjer også at det nyreligiøse feltet, trass fokus på individuelle val og fridom, er overraskande homogent. Kraft skriv: “Som den mye brukte koldtbordmetaforen indikerer, dreier det seg her om individuelle kombinasjoner, men valgmulighetene er begrenset, og enkelte ingredienser synes å ha status som “obligatoriske”” (Kraft 2007a:48). Som myteforteljingane viser fungerer omgrepa natur, urfolk og fortid som slike obligatoriske einingar. Å gjera erfaringar med og å ha kunnskapar om naturen, om fortida og verda sin urfolk er ikkje fyrst og fremst uttrykk for eit fritt val, men synleggjer ein trend innanfor det nysjamanistiske miljøet, ein trend som gjer at den enkelte utmerkar seg og får status.

“Og på heimturen så stoppa æ...”. Om mytar, mønster og innhald

På same måte som personlege erfaringsforteljingar vil dei personlege mytane vera prega av eit mønster eller ein struktur, som ein kan diskutera i forhold til forteljingane sitt meningsinnhald. Klein byggjer på lingvisten og folkloristen Dell Hathaway Hymes når ho i artikkelen “Transkribering är en analytisk akt” (1990) påpeikar at sjølv om studiet av form ikkje alltid fører til ei oppklaring av innhald og meinig må me ta for gjeve at det finst eit samspel mellom desse kategoriane (Klein 1990:45-46). Å analysera dei personlege mytane sitt mønster vil såleis vera eit hjelpemiddel til å få ei breiare innsikt i dei personlege mytane sitt meningsinnhald. Gjennom forteljinga om ei trommereise ved ein heilag stein tek Ronald oss med inn i myteverda:

Og på heimturen så stoppa æ, hadde skien med, æ va til Harstad og leverte nåkka sånne kobbekjøttplastdunka og på heimturen stoppa æ på ein hellig plass, kjørte etter riksvegen og ville gå på ski inn til en hellig stein, og så hadde æ tromma med mæ. Haadde akkurat fått mæ ei tromma. Det kom ei snill dama og gav mæ ei tromma, bang plutselig en dag. Så tok æ tromma med mæ, gjekk inn til steinen og la mæ på marka dær på ei isopormatta og så når æ tromma litt så lokka æ berre igjen øyan og begynte å reise, og det va en veldig brutal opplevelse, æ hørte ting, sommar rundt mæ med insekta, men æ såg ikkje så mykje som æ gjør no, men æ hørt alt. Og følte nærværet i naturen. Og det der det er litt dumt. For når æ då våkna, så var det pinadø blitt mørkt og månen var komt opp. Nydelig fullmåne over fjellet. Og så skulle æ reise mæ så oppdaga æ at æ hadde holdt på å fryse i hæl, då først oppdaga æ det. Men det var berre å få på sæ klean og pakke i sekken, Og så sku æ gå heim, men æ va så trøyt, æ klarte ikkje gå, heilt tappa for energi. Æ for no på ski ned til myra, æ sto no der. Men så har æ en stor, sterk, sint hund. Han e kjempe sterk. Det er berre å bitte tau i hunden og sei hut

dæ heim. Og han drog, så æ stod no på de der skian (latter). Og kom ned til bilen, va heilt forvirra og kjørte heim. Og den tida då va æ gift, æ e ikkje gift no, og ho var borte, så kom ho heim etter ei stund. Så sei æ herregud, æ e blitt så tollat å kjøre bil, ho hadde akkurat lært sæ å kjøre bil. Æ sku kjøre og veien blei smalar og smalar, sku ikkje klare å følle den svære E6. Men så tenkte æ dette her går jo ikkje an, æ hadde drive å rota med nåkka som en treng fagfolk til å hjelpe sæ med. Så tok æ kontakt med han Ailo. Så sa han: “Å ja, det skjedde med deg også” (latter) (Ronald band 8, protokoll s. 3).

Som ei innleiing til sjølve myteforteljinga plasserer Ronald hending i tid og rom. Han fortel at han har vore hjå bror sin i Harstad og køyrer riksvegen heim, men at han på vegen stoppar for å oppsøkja ein heilag stein. Innleiingsvis møter me ei mindre forteljing, sydd inn i sjølve myteforteljinga: “*Hadde akkurat fått mæ ei tromma. Det kom ei snill dama og gav mæ ei tromma, bang, plutselig en dag*”. Gjennom den korte forteljinga om tromma plasserer Ronald seg i det nysjamanistiske miljøet og viser at han har kome til det punkt i si utvikling at han har byrja å bruka tromma.

Både myteforteljinga si innleiing og avrunding er prega av rike detaljar. Forteljaren gjev uttrykk for når og kvar hendinga finn stad. Han skildrar vêrforholda, naturen kring og si eiga sinnstemning. Likeins formidlar Ronald avrundingsvis klare bilete av turen ned frå fjellet, den store, sterke hunden som dreg han ned til bilen, køyreturen heim og samtalen med kona. Bakgrunnsskildringa bidreg til at Ronald si forteljing framstår som truverdig. Dette er ei hending som ein kan spora attende i tid og rom, og som han umiddelbart etter heimkomst formidlar vidare. Dei detaljerte skildringane av tid og rom heng også saman med at forteljinga framstår som viktig. Dette er ei forteljing som Ronald har tenkt gjennom og fortald fleire gonger, og som også truleg utgjer ei av hans kjerneforteljingar som nysjaman.

Avrundinga inneheld også ei evaluering og fortolking av erfaringa ved den heilage steinen, som igjen gjev oss eit innblikk i forteljinga sin bodskap. Vel heime frå den dramatiske turen innser Ronald at dette er krefter han ikkje kan fortsetja å leika med på eiga hand. Han opplever å ikkje ha kontroll over kreftene, og fryktar for kva som kunne ha skjedd om han ikkje hadde vakna frå reisa før kulda fekk overtaket på kroppen hans. Ronald innser at han treng hjelp og tek kontakt med Ailo, som han kjenner som den fremste nysjamanen i Noreg i dag. Ailo sin kommentar: “*Å ja, det skjedde med deg også*” fungerer som ei velkomsthelsing som løftar Ronald inn i miljøet. Å verta testa av naturkreftene vert her presentert som noko som einkvar sjaman kan verta utsett for, og som inngår som ein del av den sjamanistiske læringsprosessen. Kommentaren fungerer også som ei friskmelding, og ikkje minst som ei

identitetserklæring. Gjennom å formidla forteljinga til Ailo posisjonerer Ronald seg i miljøet ved å formidla at han ikkje er noko novise på feltet. Myta er ein identitetsmarkør som bidreg til å gje Ronald ein viss status og som synleggjer hans tilhøyrse til det nysjamanistiske miljøet.

Kjernen i den personlege myta kjem til uttrykk ved den gamle samiske, heilage steinen der Ronald bestemmer seg for å gjennomføra ei trommereise. Liggjande på ei isopormatta i den kalde snøen kjem eit vindpust av sommar snikande. Varmen lokkar insekta fram og han høyrer korleis dei summer og syng i lufta over han. Nærværet av naturkreftene er eit lunt, trygt teppe som omfamnar kroppen og som byssar ein inn i draumeverda. Å vakna frå reisa vert såleis ei brutal og kontrastfull oppleving. På få sekundar er sommar vorte til vinter, varme til kulde og lys til mørke. Som Ronald gjev uttrykk for banar opplevinga veg for store eksistensielle spørsmål om kven han er og kvar vegen går vidare. Opplevinga er også den som skapar band innover i det nysjamanistiske miljøet. Hendinga ved den heilage steinen er ei prøving og eit teikn på at Ronald er moden for vidare utvikling. Myta viser at Ronald har gjort nokre erfaringar med naturkreftene som andre sjamanar har gjort før han og som steg for steg leiar han inn i det nysjamanistiske universet.

Samtidig som opplevinga gjev eit bilete av den som fortel, seier ho også noko om den kulturen forteljaren er på veg inn i, og kva verdiar som her er sentrale. Myta sitt retrospektive perspektiv viser at Ronald har plassert forteljinga si inn i ein nysjamanistisk kontekst som pregar forteljinga si form, innhald og språk. Trommereisa ved den heilage steinen er ei hending som Ronald ser attende på og som han har tolka inn i ein klar meiningssamheng der dei overordordna diskursane er forhandla om på eit personleg nivå. Eit slikt perspektiv på personlege forteljingar har tidlegare mellom anna vorte drøfta av Drakos. Han skriv:

Möjligheten att laborera med olika tolkningsperspektiv visar hur människor kan omvandla den upplevda verkligheten situationellt för olika syften. I detta laborerande visar människor att de är medvetna om multipla tolkningsramar och kontexter (Drakos 1997: sjå også Young 1987:70).

Gjennom den personlege myteforteljing om trommereisa ved den gamle samiske offersteinen og gjennom skildringar av ei spirituell erfaring med tilknytning til det samiske urfolket, til naturen og fortida, set Ronald sitt eige preg på overordna diskursar og posisjonerer seg i det

nysjamanistiske feltet. Høve til å presentera individuelle tolkingsperspektiv viser korleis menneske kan forhandla om og endre det som framstår som dominerande diskursar.

“Jeg fortalte deg at faren min ba meg om å komme nordover”. Om mytar og tradering

Når ei forteljing vert tradert får det litt etter litt konsekvensar for forteljinga si form. Ei fyrstegongsforteljing er ofte prega av nølingar og tenkepausar og av appellering til lyttaren. Det same gjeld forteljingar der forteljaren leitar etter stadfesting frå publikum og der forteljaren er usikker på kva ho eigentleg har opplevd (sjå Bennet 1984 og 1986 og Alver og Selberg 1992:42). Gjennom gjentekne traderingar vil forteljingar verta slipt, og få ei fastare form. I samtale om hennar virke som nysjaman byrjar Anita å fortelja om relasjonen til far sin:

Og hvordan det har seg at jeg begynte med tromma..... jeg fortalte deg at faren min ba meg om å komme nordover, det gjorde han de siste årene han levde, og jeg var veldig lenge der oppe og han satt på kjøkkenet og så hadde han en stol som... dunk, dunk, med sånne lenearmer, og joiker. Han kunne holde på i timevis og jeg holdt på å bli gal (latter). Det var ikke mulig å snakke, og jeg sa herregud hva er det denne mannen holder på med. Vi måtte gå i et annet rom, vi kunne ikke være der, og sånn holdt han på. Til slutt så hadde han en sånn fyrstikkeske, for han satt der og små røkte littegrann, og så brukte han å rasle med denne fyrstikkesken (latter). Så det var hans måte å Om han skjønnte at jeg hadde begynt med tromma og sånt no? Nei, så kom jeg nedover her og skulle på, det var i 93, og da skulle jeg på den første healerkonferansen, det tror jeg var i 93 eller kanskje før det. Og plutselig så hører jeg den samme tromminga og joikinga fra et rom, og jeg visste jo at Ailo Gaup skulle være der da, og jeg hadde lyst å snakke med han, men så gikk jeg bare inn på dette rommet her og satte meg helt bakerst og lukket øynene og plutselig så kommer hele reinflokken og hele pakken (latter). Og jeg gikk rett på Ailo og sier “Hvor har du fått tak i den joiken?” Nei, så måtte jeg unnskyldte meg, og jeg sa, “Unnskyld meg, men har du laget den joiken selv?” Nei, den kom bare nå den, sa han. Men det er jo pappas joik, sa jeg. Og han ble jo svær i øynene og begynte å klemme på meg. Og da hadde pappa kanalisert det til han, for da.... du kan jo lære noe mer i Oslo pleide han å si til meg. Det er vel noen der som kan også (latter).

Trude: Så han kanaliserte altså joiken til Gaup?

Anita: Ja, det var ikke noe problem for han det. Ja, så fikk jeg et skinn av han som var et healerskinn, og det var de første tingene og så var det et kjempe digert reinsdyrgevir som hadde vært i huset i alle år, og så spurte jeg om jeg ikke kunne få en bit av det. Han sagde det opp i sånne passende stykker, flotte formasjoner, vet du. Det var så fint det reinhornet. Og hver gang jeg kom hjem så la han det ut i et spesielt mønster det som var igjen da, på bakken. Og det var jo så morsomt, syns jeg da. For.... Nei, han var veldig sterk og den siste gangen jeg så han i live, da hadde jeg akkurat tatt hypnoseterapi i Danmark. Jeg er uteksaminert hypnoseterapeut fra Statene da. Men jeg bruker ikke det. Så hadde jeg vært på de sjamanistiske dødsritualene. Og så kom jeg hjem da, og det var midt på vinteren og jeg gikk langs fjæra, jeg var i passe transe og kunne finne masse

flotte steiner, og hadde varme klær på meg. Så roper han meg inn i kjellerstuen, eller banket på vinduet, og sa "Kom inn her for mamma har hjemmehjelp, og sitt her til hun er ferdig". Og så sitter jeg der og så sitter han på en sofa og jeg sitter på en stol da, lenestol. Så sier han plutselig, ja han spurte meg først litt om mine sønner, snakket litt om dem først. Og så sa han, ta den derre dyna over deg, for det kan bli kaldt. Ja, men herregud jeg har jo Gortex jakke, så så jeg at han hadde lagt seg på sofaen og plutselig så kjente jeg en kulde og så bare drog jeg dyna over meg og helt stille og vi bare visj...Og vi bare dro utover – og da skjønte jeg å ja, han skal vise meg, så reiste vi altså begge to. Fantastisk hvordan han for av gårde, han tok meg med og viste meg et fantastisk fargespekter som du ikke kan ane, sånn lyst, lyst... og så begynte han å dra meg ned igjen og å ja, tenkte jeg du skal ikke ha meg ned i jorda, altså underjorda, det gidder jeg ikke (latter) og da plutselig satte han seg opp og da var det greitt. Men vi hadde flere sånne reiser og han syns det var moro at jeg tromma. Så de pleide å sove med soveromsdøren åpen så når de lå og ... de la seg tidlig om kveldene mamma og pappa, så satt jeg i stua og trommet for dem (Anita band 6, protokoll s. 5-6).

Forteljninga om forholdet til faren er ein personleg myte som Anita har formidla til fleire forskarar før meg, i seminarsamanheng og på kurs. Traderingsprosessen har ført til at den personlege myta har vorte slipt og fått ei fastare form. Den nære kjennskapen til historia gjer at Anita likeins med Ailo og Ronald framstår som ein trygg formidlar. Dette er "hennar historie", ein av "hennar slagerar" – ei historie som fortel om opphav og røter og som utgjer ei sentral eining i Anita si konstituering av sosialt og kulturelt liv. Forteljninga er også viktig for at eg skal få det rette inntrykket av hennar verksemd som nysjaman. I forteljninga synleggjer Anita at ho har røter i eit urfolksmiljø, der joik og tromming er kvardagskost. Relasjonen mellom far og dotter kastar også lys over bandet mellom fortid og notid og viser korleis Anita vidarefører "gamal kunnskap" i ei ny tid. Gjennom den personlege myta formidlar Anita at ho står i ein tradisjon der kjennskapen til sjamanisme er vidareført gjennom generasjonar og at ho forhold seg til denne kunnskapen som ei kroppsleg erfaring.

Myteforteljingane som kjem til uttrykk i mitt materiale har store variasjonar i struktur og form. Skiljet kan grovt trekkjast mellom dei informantane som fortel for fyrste gong og mellom dei informantane som er leverandørar på den nyreligiøse marknaden og som har vore regelmessig framme i media. Både Ailo, Ronald og Anita sine myteforteljingar ber preg av å vera gjennomtenkte og fortald mange gonger. Dette er forteljingar forteljaren har kontroll over, forteljingar der ord fylgjer ord. Den personlege myta framstår, slik han kom til uttrykk både i boka *Sjansonen* (2005) og i intervjuet med både Ailo, Ronald og Anita som ei komprimert og avklart forteljing. Han er ei forteljing tydeleg innramma av ei byrjing og ein slutt og byggjer seg opp gjennom spenninga mellom ein komplikasjon og ei påfylgjande

løysing. Myta vert nytta som eit dramatisk middel i intervjusamtalen, og har som funksjon å framføra noko som vert opplevd som sentralt for forteljaren. Framføring kan såleis tolkast som ein medveten performans frå forteljaren si side. Ho er tilsikta og har eit klart formål⁵⁴.

Dei personlege mytane som Ailo, Ronald og Anita formidlar er ikkje berre fortalde, men også brukt på ein bestemt måte. Ved å knyta band til tema natur, urfolk og fortid posisjonerer forteljaren seg i det nysjamanistiske miljøet. Tema vert også brukt i marknadsføring av produkt og tenester. Informantane sine personlege mytar markerer lokal kunnskap og tilhørsle, men står samtidig i forhold til det universelle nysjamanistiske verdsbilete. Dei er også prega av å ha vorte anerkjende av dei dei har vorte fortalt til. Mytane er viktige, ikkje berre for den som formidlar erfaringa, men for miljøet dei har tilhørsle i. Gjennom myta stadfestar informantane noko som miljøet opplever som grunnleggjande og sant; nemleg dei spirituelle erfaringane ein kan oppnå ved å vera i naturen, ved å ha tilknytning til fortida og til verda sine urfolk.

I intervjuet med Lisa, som representerer fyrstegongsforteljaren, finn ein personlege mytar med ein meir open struktur. I samtalane våre hendte det ofte at Lisa stoppa opp, tenkte seg om og leita etter dei rette bileta som kunne skildra det spørsmålet omhandla. Hennar personlege myte vert heller ikkje presentert som ei lang samanhengande forteljing, men kjem til uttrykk gjennom brotstykke utover i intervjuet. Lisa fortel:

Lisa: Jeg er født sånn, alltid vært sånn. Så for meg er det ikke noe sånt spesielt. Det er ikke noe jeg har lest meg til, det er en naturlig del. Det er veldig vanskelig å komme inn på det for det er så veldig mye som ikke kan sies. Det er veldig mye som Jeg har lært mye av samene. Det er veldig mye som ikke kan sies, så det er tabubelagt på en måte (Lisa band 2, protokoll s.1).

Seinare i intervjuet seier ho

Lisa: ... Jeg har alltid vært gode venner med samer og sigøynere, minoritetsgrupper. Alltid vært veldig, veldig glad i de menneskene og de har alltid kommet til meg. Så jeg har vært heldig å få være en del av det miljøet. Og da er det som jeg nevnte i sted, da er det liksom ting som ikke kan sies. Mye av det man kaller sjamanisme det er det å være i

⁵⁴ Anita si personlege myte aktualiserer eit spørsmålet om det finst noko skilje i korleis kvinner og menn fortel si personlege myte. Den danske teologen Lene Sjørup meiner å kunna sjå ein skilnad i korleis kvinner og menn set ord på særskilde religiøse opplevingar. Med utgangspunkt i eit stort autobiografisk materiale understrekar Sjørup at mennene sine forteljingar er meir fylt av tvil og mindre mottakelege for den religiøse opplevinga enn kvinner (Sjørup 1992:56-67). Eit slikt kjønnspektivet på informantane sine personlege mytar har eg diverre ikkje hatt tid og rom til å kasta lys over i denne omgang, men det er like fullt eit tema eg kunne tenkja meg å utforska vidare ved eit seinare høve.

naturen, være i ett med naturen, ikke sant. Det finnes ikke ord på alt. Men det er ting du kan tenke, det er ting du kan gjøre. Eh, viss man bare tar det å heale, eller hjelpe andre så er det ikke alltid det kan beskrives, men det fungerer. Og det er ikke det at det er noen ritualer forbundet med det. Men det er liksom, det er noe som du gjør på en spesiell måte, en tilstand du er i, som du ikke kommer i hvis du ikke er en del av naturen, viss du ikke er mye ute i naturen. Så du kan ikke sitte å lese deg til det. Det går ikke (Lisa band 2, protokoll s. 1-2).

I mykje større grad enn hjå Ailo, Anita og Ronald er Lisa si personlege myte ei forteljing som søkjer etter rette ord og rett form. Lisa si forteljing er ein personleg myte som ikkje har hatt høve til å verta bearbeida etter gjentekne framføringar, og som såleis heller ikkje har vorte akseptert og tilpassa av eit publikum av nysjamaanar. Ho oppstår for fyrste gong i samtale mellom forskar og informant. For fyrstegongs forteljaren kan den personlege myteforteljinga vera vanskeleg å setja ord på, av di ho ligg forteljaren nært. Som Lisa påpeika: *“Det er veldig mye som ikke kan sies...”*. Denne teinga og hemmleggjeringa kan også lesast som eit eksempel på det kulturvitaren Della Pollock i boka *Telling Bodies Performing Birth* (1999) kallar “the performance of secrecy”. Gjennom å utelate å fortelja deler av historia avslører Lisa at ho har kunnskapar som ho ikkje vil eller kan dela med lyttaren. Samtidig ynskjer Lisa med denne handlinga å markera at ho veit meir enn det ho fortel. Med forteljinga som refererer til den løynde kunnskapen fortel Lisa seg inn i eit miljø, der spiritualitet, det løynde og uforklarlege utgjer ei sentral eining i kvardagen til utøvarane. Lisa si forteljing markerer ein tilhøyrslø, samtidig som ho viser til ei klar grense mellom det som kan forteljast og det ikkje kan forteljast. Det å teia om særskilde kunnskapar og evner er også eit kjend element i både norske og samisk tradisjonar, der ein tenkte seg at den som fortalte andre om sine evner stod i fare for å mista dei. Lisa sin forteljing står slik i forhold til ein samisk kontekst, og kan også lesast som ein medviten strategi, snarare enn passivitet eller mangel på ord (sjå også Drakos 1997).

Når dei personlege mytane har ulik form, der den eine er meir stilisert og gjennomarbeida enn den andre treng likevel ikkje det bety at den eine forteljinga er viktigare enn den andre. Som Klein påpeikar: *“Det kan vara vanskelig att göra en distinktion mellan estetisk laddade samtalsformer och vanliga samtal eftersom det kan begränsa möjligheterna att undersöka hur estetisk laddad vardaglig kommunikation kan vara”* (Klein 1990:63). Til liks med alle andre typar forteljingar utgjer den personlege myta ein prosess, og vil over tid verta stramma og slipt. Slik kan det godt tenkjast at den forteljinga Lisa presenterte kan utvikla seg til ei polert forteljing på lik line med Ailo, Ronald og Anita sine personlege myteforteljingar. Alle

forteljingar har eingong vore nye og litt etter litt tek dei form i takt med den som fortel og dei som lyttar.

“Æ hadde en tipoldefar som var sjaman”. Om mytar og det samiske

Etterkvart som eg jobba med analysen av dei personlege mytane, vart det meir og meir klart for meg at skilnaden mellom meir avklarte og uavklarte myteforteljingar i mitt materiale også heng saman med eit anna aspekt enn det reint formidlingsmessige. Dei avklarte myteforteljingane som eg har henta fram i dette kapitlet er forteljingar av informantar som står i ein samisk tradisjon, og som også både indirekte og direkte understrekar det samiske aspektet i forteljinga. Der Ailo fortel at han vart fødd på eit fjell på vidda, formidlar Ronald særskilde erfaringar ved ein gamal samisk heilag stein. Anita på si side hentar fram ei forteljing om faren som joikar og tek ho med på trommereise og som me skal sjå nedanfor koplkar Eirik si eiga tilnærming til det nysjamanistiske miljøet til sine samiske forfedre:

Det e jo en lang vei, for egentlig så e de en tradisjon i min familie – så æ hadde en tipoldefar som hette Jerpe Nillas som var sjaman. Det finst andre óg bakover i slekta. Slik at æ har vøkt opp med dette her. Vi kalte det jo ikkje sjamanisme, men det va jo den noaidetradisjonen. Og far min Eller først var det min bestemor som var veldig flink å arbeide med dyr, og ho overførte de kreftene til min far, som igjen overførte de til meg. Sånn er det. Men når æ kom i kontakt med selve sjamanismen, ikke selve, men den moderne form for sjamanisme, så var æ veldig skeptisk, så æ vil ikkje inn på den delen. Æ huske æ va på eit seminar i Oslo, æ va leder for en av de siste sultestreikan som var i 81 mot Altautbyggingen. Og da hadde vi et seminar etter det. Og der va det ei fra Danmark som ville snakke om det med sjamanisme. Men da sa æ nei, da klubba æ (latter). Det ville æ ikkje ha nåkka av. Men etter hvert så begynte æ med healing, lærte østensveg med healing, så kom jo det her med sjamanisme mer og mer fram, at æ skulle ta i bruk de her evnan som æ hadde. Så siden 96 så har æ hatt kurser i healing og sjamanisme. Så da kan man si at det bevisste skillet kom i midten på nittitallet – så seint (Eirik band 5, protokoll s. 1).

Når Eirik skal gje uttrykk for sin veg inn i det nysjamanistiske miljøet startar han med eit blikk langt attende i tid - til ein tipoldefar, ei bestemor og ein far. Han viser til at han står i ein kontekst der noaidetradisjonen har overlevd frå generasjon til generasjon. Samtidig synleggjer forteljinga at Eirik på eit tidspunkt ikkje ville vedkjenna seg denne bakgrunnen. Dette er også ei vedkjenning som er vanskeleg å gje uttrykk for. “Æ vil ikke inn på den delen”, seier han og viser i staden til sitt politiske engasjement som leiar for ein av sultestreikane mot utbygginga av Alta-Kautokeinovassdraget. Men i møtet med det nysjamanistiske feltet, vert den spirituelle dimensjonen ved hans eigen bakgrunn reaktualisert. I dag er også Eirik den moderne nysjamanen som tydelegast gjev uttrykk for sitt samiske

opphav og sin samiske identitet, gjennom bruk av kofte, presentasjon på eige heimeside og ved å operera med eit eige samisk sjamanamn; Jerpe Erke, etter tippoldefaren Jerpe Nillas som Eirik omtalar som noaide.

Når informantane gjennom sine personlege myteforteljingar formidlar si tilknytning til eit samisk urfolk, eit samisk landskap og fortid, er det eit eksempel på forhandlingar med overordna diskursar. Forteljingane bidreg til å stadfesta at den enkelte aktør har tilhøyrsløse til kollektivet, samtidig som dei framhevar individualitet - det som er unikt og annleis. Dei personlege myteforteljingane til informantane med samisk bakgrunn utgjer i større grad mønsterforteljingar som står klart i samsvar og harmoni med miljøet sine kollektive, mytiske tema. Dette er forteljingar der det personlege og kollektive stadfestar og byggjer på kvarandre, samtidig som dei framhevar ein lokalitet, det unike og særigne. Tilknytninga til det samiske kan såleis tolkast som eit ledd i ein strategisk, intertekstuell konstruksjon i forhold til overordna diskursar i det nysjamanistiske miljøet, ved at forteljinga gjev autoritet og status til den som fortel (sjå også Drakos 1997:137). Som seinare analysar skal visa vert det å kunna påpeika at ein står i ein samisk tradisjon eller at ein vidareformidlar samiske tradisjonar som ritual og ofringar på heilage stader, tolka som eit teikn på kunnskap og styrke. Gjennom tilknytninga til det samiske vever aktørane sine lokale kunnskapar og erfaringar inn i ein universell, sjamanistisk kontekst der koplinga til naturen, til urfolk og fortid kan tolkast som ein medveten strategi for å markera tilhøyrsløse og identitet. Ved å snakka om og framheva naturen som nordnorsk, urfolk som samar og fortida som ei veksling mellom desse, lokaliserer informantane dei overhangande mytane, omkransar dei i eit skimmer av autentisitet og gjer dei til sine egne.

Informantane utan samisk, eller anna urfolksbakgrunn må i større grad skjere forteljingane sine til for å skriva seg inn i det kollektive og mytiske feltet. Dette gjer dei ved å markera nære relasjonar til samiske vener, dei viser til kunnskap om samisk språk og kontakt med samiske læremeisterar. På mitt spørsmål om kvifor ho er særskild interessert i samisk sjamanisme, svarar Ida:

Ja, det er den æ kan mest om, og har følt mest på kroppen. Samtidig som sama har komt til mæ og spurt om æ er en sjaman, om æ er en noaide. Og æ sier nei, og dem sier jo du er en noaide (latter). Så derfor har æ på den måten følt at den samiske sjamanismen har stått mæ nærmest. Det er jo den samiske sjamanismen vi har her oppe (Ida band 3, protokoll s. 13).

Som Ida understreka også Lisa i si myteforteljing at; *“Jeg har lært mye av samene”* (Lisa band 2, protokoll s. 1). Verken Lisa eller Ida kan kle seg i ein samisk identitet, men i intervjuet er det tydeleg at dei jobbar med å tileigna seg overordna diskursar. Såleis er også myteforteljingane deira av ein anna karakter, enn Ailo, Ronald, Anita og Eirik sine personlege mytar. Dette er forteljingar som er prega av at forteljaren jobbar med å finna rett form og rette ord slik at forteljinga skal samsvara med kollektivet.

“Kan du fortelja om da?”. Om mytar og kontekst

Ei forteljing vil alltid tilpassa seg den situasjonen forteljaren til ei kvar tid står i. Såleis er nokre forteljingar viktigare enn andre i visse fasar av livet. Kva forteljingar ein formidlar avheng også av den rolla forteljaren har. Informantane eg intervjuar fortel fyrst og fremst i kraft av si rolle som aktørar på det nysjamanistiske feltet. Men informantane har også andre roller. Dei er fedrar, mødrer, søner, døtrer og vener. Til dei ulike relasjonane høyrer ulike forteljingar. Såleis ville eg truleg møtt andre typar personlege mytar om eg intervjuar informantane i ein anna situasjon, uavhengig av deira rolle som aktørar på det nysjamanistiske feltet.

Informantane eg har samtala med er trass felles interesser og tilknytning til eit felles miljø, menneske med svært ulike personlegdomar. Der nokre var kjend med intervjusituasjonen og opna seg lett i samtalen, var andre meir tilbakehaldne og opplevde det å skulle fortelja om sine spirituelle erfaringar til ein ukjend forskar med mikrofon og bandoptakar som nokså utfordrane. Sjølv om dei alle var gode forteljarar og litt etter litt snakka seg varme og vart trygge i situasjonen, er djupna og forma på forteljingane deira ulik. Slik kan det også tenkjast at eg som forskar ville møtt fleire av informantane sine myteforteljingar om eg hadde valt å intervjuar same person fleire gonger. Særleg gjeld dette for intervjuar med Lisa, Gunn Anne og Kyrre, der dei personlege mytane tydeleg finst i materialet, men der dei ikkje kjem til uttrykk i lengre forteljingar.

Som vist i kapittel 2 vert ei forteljing også påverka av den som lyttar, i dette tilfellet av kven eg som forskar er. Som Vasenkari uttrykkjer det: *“There are two active persons who together participate in the production of data and knowledge: meanings and their placement are matters of negotiation”* (Vasenkari 1999:57). Ifylgje talsmenn for det kvalitative faghandgrepet kan eg som forskar ikkje stilla meg utanfor den røynda eg studerer og definera meg sjølv som observatør. Eg er derimot deltakande i den verda som skal utforskast (sjå mellom anna

Hastrup og Ramlöv 1989, Alver og Selberg 1992 og Alver og Øyen 1997). Min bakgrunn som ikkje-praktiserande nysjaman og som novise på det nysjamanistiske feltet får såleis konsekvensar for korleis informanten sine forteljingar vert uttrykt gjennom intervjuet. Når tilhøraren er ukjend med det miljøet forteljaren har som utgangspunkt, må den enkelte forteljar fortelja på ein slik måte at han ikkje mister tilhøraren sin undervegs. Min manglande kjennskap til miljøet gjev seg mellom anna utslag i at mange av informantane sine mytar vert presentert som heile, detaljerte forteljingar. For at eg skulle forstå djupna i den spirituelle erfaringa den personlege myta formidlar, måtte informanten ta seg tid og opna for detaljrike skildringar.

Slik eg opplevde det i intervjuet var grada av involvering frå meg som forskar mindre når informanten formidla ei personleg myte enn når dei gav uttrykk for andre personlege forteljingar. Informantane sine gjentekne traderte personlege mytar, var i større grad ferdig utforma forteljingar som vart fortald uavhengig av spørsmåla i forkant. Som konteksten rundt Anita si forteljing viser:

Trude: Men kvifor trur du at menneske i dag oppsøker ein sjaman for å få helbredelse?

Anita: Ja, jeg veit ikke om det bare er en motesak, eller om det er den sterke energien du får av trommeseansen eller den sjamanistiskeansen, tror jeg. Og hvordan det har seg at jeg begynte med tromma... jeg fortalte deg at faren min ba meg om å komme nordover..... (så fortel ho den personlege myta som eg har referert ovanfor) (Anita band 6, protokoll s. 5).

Og likeins i Ronald si myteforteljing:

Ronald: Det var faktisk på eit kurs i NLP. Æ gikk et kurs og då opna det sæ noen kanala. Og det er en fire – fem år sidan. Så traff æ en del interessante folk som dreiv med forskjellige typa healing og du veit ... og så syns æ at til og med ...altså æ syns ikkje dem hadde peiling. Æ va skuffa. Og så læste æ faktisk bøkene tel han Ailo, ikkje den der du har læst, men nåkken andre bøke. Og æ har lært mæ at ska man lære nåkka så må man gå tel topps. Og då ringte æ tel han Ailo og spurte om han kunne holde et kurs for oss, og ja det kunne han. Og det var det liksom..... Men æ va på fjellet og hadde faktisk en ganske alvorlig opplevelse på fjellet, før æ traff han Ailo.

Trude: Kan du fortelja om da?

Ronald: Ja, det e heilt i orden. Æ va i Harstad, æ bor i Målselv, men æ kjørte til Harstad for dær dreiv bror min å reparerte en båt. Han har en båt som heite Havsvæl. Æ veit ikkje om du har hørt om den ishavsbåten?

Trude: Jo, da har eg.

Ronald: (så fortel han den personlege myta som eg har referert ovanfor) (Ronald band 8, protokoll s. 3).

Sjølv om Ronald fortel si personlege myte på oppfordring frå meg som lyttar, er forteljinga om opplevinga på fjellet ei ferdig utforma historie som han sjølv opnar for å villa formidla. I intervjuet med Anita er myta fletta inn i samtalen uavhengig av det i forkant stilte spørsmålet. Ronald og Anita sine personlege myteforteljingar er i større grad ferdig utforma forteljingar. Dei er forteljingar med ei tydeleg innleiing, ein midtdel og slutt. Dei er ferdig evaluerte av forteljaren og eg som lyttar er i intervjusituasjonen i mindre grad medprodusent av det som kjem til uttrykk. Dette er også ei framføring som forteljaren på ein meir definitiv måte tek ansvar for enn i andre delar av intervjusamtalen, og der eg som intervjuar i større grad vert ein tilskodar til det intervjupersonen formidlar.

Om mytar, makt og motmakt

Å fortelja handlar også om makt og autoritet. Makta og autoriteten vever seg inn i ord, i metaforar, stemmeleite og kroppsspråk. I brytingspunktet mellom personlege og overhangande mytar oppstår eit forhandlingsrom, der meiningar vert utveksla og der makt møter motmakt. Makt kan her tolkast som ei produktiv kraft som skapar eit rom for meningsutveksling og møter mellom påstandar (Foucault 1980:119). Det er her aktørane på det nysjamanistiske feltet tilpassar det individuelle til det kollektive, og motsett det kollektive til det individuelle. Dei innpassar seg til miljøet, men dreg samtidig vekslar på si private tru og på sine private førestellingar og tankar. I forhandlingsrommet smeltar informantane sine lokale tradisjonar og verdier saman med globale nysjamanistiske straumar. Denne samansmeltinga skapar igjen, som det vidare arbeidet skal vise, grunnlaget for utforminga av nye kulturuttrykk.

Som Lincoln legg vekt på i boka *Authority. Construction and Corrosion* (1994) handlar autoritet om å definera, redefinera og om å forsvare grensene for akseptabel tale (Lincoln 1994:3ff). Det er såleis fyrst når informantane sine forteljingar er forma etter eit visst rammeverk og inneheld visse obligatoriske element at dei vert aksepterte i miljøet, og at ein i det heile kan snakke om at det finst eit forhandlingsrom der meiningar vert utveksla. Hammer legg i sine studium av den nyreligiøse rørsle vekt på at forteljingar om eigne erfaringar i miljøet fyrst får autoritet når dei står i samsvar med etablerte ideologiar (Hammer 2001:336). Forteljingar om tilhørsle til naturen, til fortida og verda sine urfolk er slike obligatoriske

einingar. Dei kastar lys over miljøet sitt religiøse ideal, der tanken er at sjølvutviklinga tek form og spiritualiteten kjem til uttrykk når ein lever i pakt med naturen, slik menneske gjorde i fortida og slik urfolk til dels gjer i dag.

Når dei nysjaminske aktørane fortel seg inn i mytiske samanhengar ved å formidla sine personlege mytar, vil det såleis få konsekvensar for korleis dei framstår og vert tolka. “Dei rette myteforteljingane” som fylgjer krava om kunnskap om naturen, om urfolk og fortid, vil i denne samanhengen gje autoritet og makt til forteljaren. I forlenging av dette bør ein også setja søkjelys på den personlege myta sin funksjon. I nokre samanhengar kan myta vera ei forteljing som informantane har utforma akkurat for å tilpassa seg eit miljø, for å få status, eller som i dei nysjamanistiske leverandørane sitt tilfelle, for å kunna selja eit produkt. Dei personlege mytane si tilknytning til kollektive felt som natur, urfolk og fortid tener til å gjera den enkelte forteljar interessant og attraktiv innanfor det nysjamanistiske feltet.

Som nemnd i kapittel 2 har kulturanalytiske studium vorte kritisert for å ha eit for einseitig fokus på sosial orden, på det harmoniserande og uproblematiske. I dette tilfellet vil kritikarane kunne setja spørsmålsteikn ved om det verkeleg er slik at dei ulike aktørane enkelt finn sin plass i systemet og at makt alltid møter motmakt i ein kreativ prosess der nye kulturuttrykk vert forma. Makt kan også vera destruktivt og øydeleggja meir enn det byggjer opp. Men i ein intervjusituasjon er det likevel slik at den som fortel og ser attende på sitt levde liv fyrst og fremst ynskjer å kasta lys over det ho meistra. Med eit retrospektiv blick plasserer den enkelte forteljar ulike erfaringar og hendingar inn i ein harmoniserande samanheng. Ho speglar orden meir enn kaos, harmoni meir enn uro og makt meir enn avmakt⁵⁵.

Oppsummerande refleksjonar

I dette kapitlet har eg nærma meg informantane sine forteljingar gjennom omgrepet personleg erfaringsforteljing. Dei personlege erfaringsforteljingane vart utvikla som eit resultat av det folkloristiske paradigmeskiftet der fokuset på kontekst, individ, kreativitet og variasjon kom til å stå i fokus for forskarane si interesse. Gjennom feltarbeidet opplevde eg at denne genren har vorten for stor. Eg kjende på at det å kalla alle informantane sine forteljingar personlege

⁵⁵ Nokre av intervjua gjev likevel innblikk i det disharmoniske, men då gjennom røysta til ein tredje person. Når desse forteljingane tek utgangspunkt i andre enn informantane sjølv kan det nettopp henga saman med ynskje om å formidla harmoni og styrke og om å fortelja seg inn i eit maktfelt der ein sjølv ikkje er underlegen.

erfaringsforteljingar førte til at eg mista noko av spennet i dei ulike forteljingane- og den verdi informantane sjølv tillegg sine forteljingar av syne. Intervjua med nysjamanane inneheld eit vidt spekter av forteljingar. Nokre av desse rommar refleksjonar rundt kvardagslivet. Dei er forteljingar om familie, vener, jobb og karriere. Andre forteljingar har sett djupe spor i forteljaren. Dei er forteljingar som utkrystalliserer seg, og som forteljaren vel å framføra for å seia noko om eigen identitet og tilhøyrse, om kven ho eingong var, er og kvar vegen går vidare. Desse forteljingane har eg i avhandlinga valt å kalla personlege mytar.

Personlege mytar er forteljingar som viser korleis ulike aktørar konstruerer identitet i forhold til det miljøet dei kjenner tilhøyrse til. Dei handlar om korleis ein overordna diskurs eller idé får nedslag i enkeltforteljingar og skapar mening i kvardagen, i handlingar og val for enkelt mennesket. Dei viser korleis menneske orienterer seg mot rådane og meningsladda diskursar og konstruerer intertekstuelle relasjonar og meningssamanhengar med desse for å skapa og styrka eigen identitet. Dei personlege mytane er eksistenstolkingar føreteikne av kulturelt situerte subjekt og fungerer som reiskap for å synleggjera aktørane sine identitetsforhandlingar, deira trusgrunnlag, sjølvforståing, erfaringar og handlingar. Dei er forteljingar som gjev menneskelege fenomen eksistensiell djupne, verdi og forklaring.

Så kan ein spørja seg kva ein vinn ved å omtala nokre av informantane sine personlege erfaringsforteljingar som personlege mytar. Slik eg ser det er den personlege myta eit analytisk grep som opnar intervjumaterialet. Mytane kastar lys over sentrale, kollektive tema i det miljøet informantane tek del i. Dei viser korleis store overhangande diskursar får nedslag i enkelt forteljingar, og seier noko om korleis aktørane på det nysjamanistiske feltet skapar band til ei røynd utanfor seg sjølv. Såleis vert dei personlege mytane også peikepinnar for det vidare analysearbeidet i avhandlinga, der akkurat tema; natur, urfolk, fortid er det som vil verta diskutert. I dei komande kapitla ynskjer eg å setja fokus på dei tema som mytane utkrystalliserte ved å visa korleis informantane brukar tilknytninga til den nordnorske naturen, fortida og til samisk kultur og tradisjonar som ein meir eller mindre medviten strategi i møte med det nysjamanistiske feltet for å markera ein lokal, unik og særeigen identitet.

Kapittel 4

Naturen si kraft

Asfaltsjamanar og natursjamanar



Sjaman Eirik Myrhaug⁵⁶

The land
is different
when you have lived there
wandered

sweated
frozen

seen the sun
set rise
disappear return

the land is different
when you know
here are
roots
ancestors

Tilbake til naturen

I det komande kapitelet skal eg sjå på korleis forholdet til natur og landskap kjem til uttrykk i moderne sjamanar sin kvardag. Eg spør korleis den enkelte informant brukar naturen i si verksemd. Kva er det dei opplever naturen kan tilføra dei, og kvifor er det i hovudsak nordnorsk natur som gjer seg gjeldande i informantane sine mytar og erfaringsforteljingar?

⁵⁶Foto: Bente Brunvoll. Biletet syner Eirik Myrhaug på vandring med tromme i nordnorsk natur. Tekst: Nils-Aslak Valkeapää, *The Sun, my Father* (1997).

For å kasta lys over desse spørsmåla vil eg fyrst løfta fram og kontekstualisera bakgrunnen for den interessa for natur og landskap som kjem til uttrykk på den nyreligiøse marknaden.

Menneske sitt forhold til naturen har opp gjennom historia veksla ut frå kulturelle, økonomiske og politiske faktorar. Naturen vert assosiert med sterke verdiar og stemningar. Han har vorte feira og forneakta, og er stadig del av ein dynamisk prosess der han vert forma og omforma i møte med skiftande diskursar og kontekstar. Naturen er ein heim for overnaturlige makter, for det kraftfulle - nesten magiske og utgjer noko menneske ynskjer å utnytta og kontrollera.

Nysjamanar representerer ei gruppering i dagens samfunn som har gjeve menneske sitt forholdet til naturen eit forsterka uttrykk. Gjennom sin retorikk om “bruk av naturen” grip nysjamanistiske aktørar inn i viktige problemstillingar i samtida. Dei vektlegg at framveksten av det moderne samfunnet har ført til at menneske ikkje lenger lever i takt med naturrytmen, at kroppen og sjela har kome i utakt. Ei målsetjing for den nysjamanistiske rørsle er å strekkja seg mot eit liv i pakt med naturen og ta eit oppgjær med moderne verdiar.

“Den grøne bylgja”

På byrjinga av 1970-talet fekk romantikken sitt natursyn ein ny oppsving og naturlengta i Vesten vart stadig meir omgripande. I romantikken skildra ein naturen med eigenskapar som stod i opposisjon til det unaturlege. Naturen romma det autentiske, det upåverka og det ekte, i kontrast til byen sitt forureina, kunstige og kommersielle miljø. Som etnologane Jonas Frykman og Orvar Löfgren uttrykkjer det i boka *Det kultiverte menneske* (1994): “Samtidig som naturen tuktes og domestiseres til et konsumlandskap med utsiktstårn og turister, gjøres den vill og utstyres med opplevelseskvaliteter som understreker dens naturlighet og primitivitet - dens uberørthet” (Frykman og Löfgren 1994:54).

Med romantikken veks det også litt etter litt fram eit eksotisk bilete av livet på bygda og av den ville naturen. Romantikarane sine skildringar tek utgangspunkt i det estetiske og rekreative, og blundar i stor grad att for naturen sine destruktive krefter. Med romantikken sitt inntog knyt ein utmarka og naturen til eit romantisk-estetisk landskapssyn, og den norske bonden vert utpeika til nasjonalsymbol. Folkloristane Olav Christensen og Anne Eriksen understrekar: “Estetisk baserte meningsrammer ble projisert inn i naturen ved hjelp av kunstnariske uttrykksformer som tekst og bilder. Naturen ble oppsøkt som et sted for

rekreasjon og opplevelse” (Christensen og Eriksen 1993:27). Gjennom dei vitskaplege og tekniske framstega vert naturen avmystifisert samtidig som det veks fram ein ny naturmystikk som ikkje fyrst og fremst er forankra i brukslandskapet, men i det nye fritidslandskapet (Frykman og Löfgren 1994:50-51). Det utviklar seg eit romantiserande, estetiserande og eksotiserande forhold til naturen.

Naturen vart likevel oppfatta som villare og meir eksotisk i nokre delar av landet enn andre, og den naturen som ligg aller lengst mot nord står i ei særstilling. Med utgangspunkt i ein artikkel om norske skiløparhelte av Christensen frå 1994 skriv folkloristen JoAnn Conrad:

Untamed Nature and its ultimate metonym, the North, became the secular “temple” in which “worship” was enacted through participation in and movement through, and it is no coincidence that concurrent with the territorial expansion into the north by the Norwegian state was not only the creation of the national ethos of outdoor winter sports (Christensen 1994), but also the institutionalization of arctic exploration as quintessentially Norwegian, and the valorisation of Norwegian arctic explorers Roald Amundsen and Fridtjof Nansen (Conrad 2004:166).

Som del av det nordlege landskapet framstod Nord-Noreg som eit vilt, ukjent og mytisk heimland og var i større grad eit mentalt konsept, enn eit område med klare geografiske grenser. På lik linje med midnattssol, mørketid, vidder, fjell og reinsdyr utgjorde også samane eit eksotisk element som bidrog til konstruksjonen av det nordlege Noreg som ei naturmytisk villmark (ibid. 166-167).

Slik hadde bilete ikkje alltid vore, og det er i fyrste omgang Bjørnstjerne Bjørnson som vert æra for å ha bidrege med eit nytt syn på det nordnorske landskapet. Før han kom siglande nordover sommaren 1869 vart naturen i området skildra som karrig, hard og brutal med ei lang og heilsvart mørketid og ei midnattssol som mest var til plage. Diktarhøvdingen gjer i reiseskildringane sine, som vart publisert for fyrste gong i 1872, eit ærleg forsøk på å snu det negative bilete av landsdelen, og sjølv om ikkje alt fell i smak ved fyrste augekast, overvinn entusiasmen:

Man kan komme til steder som man synes er overhending stygge, men stiger man et stykke til værs, og får stedet i fjernsyn, sånn at stenens former og forhold, havets dype farve, luftens klarhet får makt, da kan uendelighetens forestilling suse inn over det utstrakte, ville land, og da er det skjønt (Bjørnson 1907:209).

Ein av romantikken sine fremste filosofar Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), hevda som ein kontrast til den dåverande rådande kantianske filosofien at naturen utgjer eit levande samspel av åndelege krefter. Tilværet er, i fylgje Schelling, eit ubrote heile der kvar einskild del gjenspeglar heilskapen. Å forstå naturen vert i denne samanhengen å kunna tyda dei løyndomsfulle banda som finst mellom kvar enkelt del og det overgripande makrokosmos. På same måte såg ein av transendentalismens sine frontfigurar, forfattaren Ralph Waldo Emerson (1803-1882) naturen som eit symbol og uttrykk for alt det gode i tilværet. I fylgje Emerson fanst det i naturen ei guddommeleg kraft som gjennomsyrrer alt, og all ubalanse, frykt og vanskar kunne såleis helst i kontakt med naturkreftene. Emerson sine skildringar av naturen og livet har også vorte tolka som ein forlaupar til det nyreligiøse tankegodset (sjå Hammer 2004:40).

Oppblomstringa av romantikken sitt natursyn på 1970-talet heng mellom anna saman med framveksten av den moderne miljørørsle og ei vaksande nyfikne for nyreligiøsitet og spiritualitet. Perioden vert gjerne skildra som “den grøne bylgja”, og forbrukarsamfunnet sine kritikarar vart no litt etter litt meir høglydde⁵⁷. Sosialantropologen Gaile McGregor påpeikar at ein i denne perioden får ei vending frå teknofili til teknofobi (McGregor 1988:1). Menneske frykta konsekvensane av kjernefysiske øydeleggingar og den framandgjerande rasjonaliteten ein hevda karakteriserte teknologien. Mange byrja såleis å stille spørsmål ved vedtekte sanningar om korleis livet skulle levast, og skepsisen mot utviklinga gjekk hand i hand med lengta mot noko anna – lengta mot naturen og det “naturlege”.

Den moderne miljørørsle starta som ei utanomparlamentarisk protestrørsle på slutten av 1960-talet. Miljøvernørsla tolka fjerninga frå naturen som ein framandgjerande prosess som skapte global ubalanse, og var opptatt av å ta vare på, visa respekt for, og å stå i pakt med naturen. Framveksten av den moderne miljøvernørsla og andre alternativrørsler i åra omkring 1970 førte mellom anna med seg ei ny interesse for økologisk jordbruk. Internasjonalt var kampen mot atomkraft og kjemisk industri viktig. Etterkvart fekk miljøvernørsla også politisk aksept og var med og skapa debatt kring miljøproblematikk.

⁵⁷ Boka *The One Dimensional Man* (1964) av filosofen Herbert Marcuse vert rekna som ei av dei største skriftelege inspirasjonskjeldene for 1960- og 70-talet sine unge radikale. Marcuse hadde sitt utgangspunkt i Frankfurter-skulen der Max Horkheimer og Theodor Adorno stod i spissen for ein sterk kritikk av moderniseringsprosessen sine utslag. Adorno og Horkheimer bygde mellom anna vidare på Weber sine tankar og hevda at utviklinga innan teknologi og vitskap ikkje ville gjera oss fri, slik nokre av modernitetsteoretikarane hevda, men derimot fanga oss i eit “jernbur” av moderne byråkrati, tidsjag og stress (sjå Adorno og Horkheimer 1972).

I Noreg gav miljø- og naturinteressa seg konkrete utslag i kampen mot utbygging av vasskraft i Mardøla i 1971 og i utbygginga av Alta-Kautokeinovassdraget i 1979. Folkeaksjonen mot utbygginga av Alta-Kautokeinovassdraget vart stifta i Alta 12. juli 1978, og til saman deltok 10 000 menneske i demonstrasjonane. I eit intervju med avisa *Klassekampen* seier Ailo “I samisk sammenheng har vi 78-generasjonen, i motsetning til 68-generasjonen”⁵⁸. Ailo og Eirik er begge 78-årar, og skildrar kampen om elva som eit vendpunkt i forhold til den praksisen dei i dag driv. Demonstrasjonane bidrog, trass i at elva gjekk tapt, til å setja fokus på øydelegginga av naturen i Finnmark, men også på samane som rette økologiske forvaltarar av natur og miljø i området (Mathisen 2004b:20). Sosialantropologen Galina Lindquist som i avhandlinga *Shamanic Performances on the Urban Scene* (1997) forskar på urbane svenske nysjamanar med tilknytning til foreininga Yggdrasil, viser at mange av medlemma har røter i hippierørsla og i politisk venstreradikale organisasjonar. Ho påpeikar også at mange av desse unge venstreradikale i laupet av 1980-talet byrja å interessera seg for ulike typar alternativ spiritualitet, som ein reaksjon på det dei opplevde som ein autoritær struktur og agenda i dei politiske rørsleane dei hadde teke del i (Lindquist 1997:269). Slik er tilfellet også for Eirik og Ailo. Det som starta som ei politisk markering dannar, som me skal sjå i dei vidare kapitla, litt etter litt grunnlaget for ein religiøs praksis.

Natur som nøkkelsymbol

I vår vestlege kultur har naturen utvikla seg til eit nøkkelsymbol. Som symbol kan naturen seiast å vera multivokal. Han peikar mot ulike meiningsinnhald og kjem til uttrykk i skiftande kontekstar (sjå Rønnow 1998:82). Lengta attende til naturen er ikkje lenger øyremerkt motstandsørslar og protestgrupper. I samfunnsdebatten generelt vert naturen assosiert med sterke verdjar. Han vert framstilt som ekte og harmonisk, vill og magisk og representerer eit overordna symbol for alt som er godt, opphavleg og utviklande. Kontakten med naturen handlar likevel ikkje berre om kontakt med rein fysisk natur, med urørte og storslagne naturlandskap. Naturorienteringa kan knytast til primitivisme i vidare forstand – som ei idealisering av naturen og det naturlege i kontrast til sivilisasjonen og det menneskeskapte. Naturen representerer ein verdibank som me alle ynskjer å ta vare på og vakta over og har i samtida vorte eit symbol for heilskap og tilhøyrse. Det sterke fokuset på natur har ført til at fleire forskarar dei seinare åra påpeikar at naturforståinga i dagens samfunn kan seiast å ha

⁵⁸ *Klassekampen* laurdag 11.mars og søndag 12.mars 2006.

religiøse aspekt og at naturen og landskapet gjerne vert sett i samanheng med det heilage og transcendent (sjå mellom anna Rønnow 2000:27-28 og Szerszynski 2005:8-9).

Opplevinga av naturen som innehavar av ei kraft ein kan dra nytte av i eiga utvikling, kan seiast å ha ei særleg stilling i nyreligiøse miljø. Alt som kan postulerast som natur eller nær naturen får status som eit ideal som ein søker attende til eller etterliknar. Nyreligiøsiteten vidarefører her eit av hovudkjenneteikna ved dei revitaliserande rørsleane som oppstod rundt 1970-talet, nemleg skildringa av periferien som autentisk (Hetherington 1998). Som Kraft uttrykkjer det: “Det sanne og autentiske lokaliseres til alt som står utanfor det etablerte, til alt det normalkulturen har forkastet, fortrent eller undertrykt” (Kraft 2005:32). Grunna skepsisen til den moderne utviklinga ynskjer miljøa å rekonstruera livsmønster som gjennom sivilisasjonsprosessen har vorte forstyrra og trua. I miljøa representerer naturen såleis ei kraftkjelde og vert opplevd som ein dørøpnar for kontakten med det magiske og spirituelle. Målet for den enkelte utøvar er gjennom nærleiken til landskapet å ta steget vidare i si eiga personlege utvikling.

I tråd med orienteringa mot periferien, mot det som står utanfor det etablerte, framhevar, i fylgje sosiologen Alberto Melucci, mange nye sosiale rørsler i etableringsfasen verdiar og uttrykk dei opplever at samfunnet har mista. Tidlegare kulturelle sittel, deira ideologiar, symbol, myter, ritual og tradisjonar vert her henta fram og gjeve ny mening i lys av samtidskonteksten (Melucci 1992:145). Melucci si tese stemmer godt overeins med den retorikken som kjem til uttrykk blant dei nysjamanistiske utøvarane eg har intervjuar og observert. Naturen, fortida og verda sine urfolk vert her nytta som legitimerande faktorar for dei tankane som utøvarane fremjar. Natur, urfolk og fortid er verdiar som skapar eit felles utgangspunkt innad i gruppa og som rotfestar den enkelte aktør sin personlege identitet og tru.

Det alternative miljøet sitt fokus på periferi – på naturen og det naturlege - kan også lesast i samanheng med mange motstands rørsler sitt engasjement for eit naturleg og balansert samfunn. Nyreligiøsitet har sitt opphav i utviklinga av det moderne samfunnet. Samtidig representerer denne rørsle ein reaksjon og protest mot det moderne, og vart frå starten av tolka som ei motkulturell bylgje⁵⁹. Religionshistorikaren Mikael Rothstein påpeikar at rørsle er ein reaksjon og eit alternativ til dei idear og verdiar som har dominert den vestlege kultur dei siste

⁵⁹ Det kan diskutast kor vidt New Age-rørsle framleis representerer ein motkultur. Nokre av dei ideane som her kjem til uttrykk, og særleg idear knytt til miljøvern, er i dag så utbreidde og sentrale at dei kan seiast å vera del av den kulturelle hovudstraumen. I fylgje Hammer bør samtidas New Age skildrast som eit kollektiv medvit heller enn som ei eintydig og avgrensa sosio-religiøs rørsle (Hammer 2001:74).

to tusen åra. Han legg også vekt på at rørsla opplever at det seinmoderne samfunnet bryt med det naturlege, ekte og autentiske, at samtida symboliserer ein “unatur” (Rothstein 1993:121). Mange av miljøet sine utøvarar hevdar at “unaturen” har kulturelle røter i dualistisk tenking, i reduksjonisme, i fokuset på det maskuline, og i vektlegginga av materielle verdiar. Han representerer ein type “vondskap” og noko faretruande. New Age-forfattarar har lansert ei rekkje studiar der desse problemstillingane er eit gjennomgåande hovudtema; her kan nemnast Theodore Roszak *The Making of a Counter Culture* (1969), Fritjof Capra *The Turning Point* (1982) og William Irwin Thompson *Pacific Shift* (1986). Hovudskyteskiva her er livet i storbyssamfunnet. Det er i storbyen at framandgjeringa kjem tydelegast til uttrykk gjennom overforbruk, materialisme og luksusjag. Studiane viser til ein komande revolusjon i verdiar og verdsyn og spår framveksten av ei ny tid, av ein ny holistisk, økologisk og integrerande kultur, der dei gamle vestlege kulturar med sine mekanistiske og lineære modellar står for fall.

Som ein del av det nyreligiøse fellesskapet og den nyreligiøse marknaden reflekterer også nysjamanismen den sterke tilknytninga til naturen. Fleire forskarar, deriblant religionshistorikaren Peter Beyer, hevdar at denne naturtilknytninga er så sterk at ein kan omtala den nysjamanistiske rørsla som ein *natureligion* (1998). I dette ligg ei forståing av at naturen og landskapet rommar ei tilknytning til det spirituelle, og at det fyrst og fremst er i naturen at ein kan koma i kontakt med det åndelege. Beyer skriv:

Today’s expressions of nature religion can be seen as an analogous counter structural reflection, critique and confirmation of contemporary social normality, namely global society with its dominant instrumental systems. To begin, nature is itself a counterstructural symbol: inasmuch as the more dominant global modernities are characterised by a priority of technical, humanly controlled and artificial constructs, so nature is all that which is not technical artifice, but also that which is demmed the condition for the possibility of this globalised world. Indeed, the nature/technique polarity is a defining feature of this arising religiosity (Beyer 1998:18)⁶⁰.

Gjennom framhevinga av naturen rettar miljøa kritikk mot moderne livsstilar og talar mellom anna om at samfunnet er råka av ei materiell og åndeleg forureining. Denne forureininga vert tolka som eit hinder for kroppen sin energiflyt og som fylgje av dette oppstår blokkeringar. Jorda sin ubalanse vert med andre ord overført til kroppen. Sivilisasjonskritikken i nysjamanismen som i nyreligiøsiteteten kan såleis seiast å vera dobbelbotna. For det fyrste tenkjer ein seg at vårt levesett har påført planeten ei økologisk krise, men denne krisa peikar

⁶⁰ Omgrepet counter structure hentar Beyer frå religionshistorikaren Victor Turner som analyserte fram antistrukturelle dimensjonar ved religiøse ritual (Turner 1969).

også attende på mennesket, som gjennom utviklinga i det seinmoderne samfunnet har vorte hindra i si sjølvutvikling.

Verdsleggjeringa av kroppen, som nysjamanane her refererer til kom til uttrykk gjennom sivilisasjonsprosjektet der kroppen og sjela vart polariserte og der ein tala om kroppen som eit objekt og som ei maskin⁶¹. Skiljet mellom kropp og sjel byggjer såleis på eit hierarkisk premiss der kroppen er fengselet medan sjela symboliserer fridom. Den ytre kroppen er uforanderleg, medan det indre symboliserer flyt og fleksibilitet. I nysjamanismen vert denne splittinga mellom kropp og sjel skildra som noko som kan gje alvorlege konsekvensar, og ein uttrykkjer ei forståing av at den tida me lever i kan gjera oss sjuke. Nysjamanane kritiserer det vestlege, dualistiske verdssynet der kroppen og sjela, naturen og mennesket vert skildra som motsetningar. Dei er negative til at verda er styrt av teknologi og fysiske lovar, der sjølve livet og livsprosessane kjem i bakgrunnen. Det er ein hovudtanke innanfor ulike nyreligisøse miljø verda over at menneske i takt med utvikling av det seinmoderne samfunnet har øydelagt relasjonen til kropp og sjel, men at ein på ulike måtar kan reparera det som er øydelagt (Hammer 2004:22). Å søkja kontakt med naturen og naturkreftene vert her framstilt som ei løysing ein meiner kan lækja dette forholdet.

Holistiske perspektiv

Eit av kjerneperspektiva innanfor nyreligiøse og nysjamanistiske grupperingar, er det holistiske perspektivet (Hanegraaff 1996). Holisme representerer ei heilskapstenking og viser til trua på ein underliggjande samanheng i tilværet med balanse mellom gud og natur, mellom natur og menneske og mellom kropp og sjel. Natur og menneske utgjer ein og same organisme, skiftande og levande, og målet for den enkelte utøvar er å verta eitt med universet sine bankande pulsslag. Det holistiske perspektivet får såleis fyrst gjennomslagskraft når menneske gjenopprettar kontakten med naturen; med fjell, hav, dyr og planter. Det er også ideen om dette heilskapsperspektivet som er kjernen i den nyreligiøse rørsla sin kritikk av det vestlege samfunnet og den vestlege kulturen. Som Hanegraaff uttrykkjer det:

Holism may thus be regarded as the central core of New Age religion (.....) in the sense that it is an appropriate label for a generally shared pattern of cultural criticism (Hanegraaff *ibid.*:516).

⁶¹Verdsleggjeringa av kroppen har sitt filosofiske uttrykk i den franske filosofen René Descartes (1596 – 1650) som stod sentralt i utviklinga av det mekanistiske verdsbilete.

Gjennom fokuset på holisme ynskjer miljøet å ta avstand frå verdsyn der dualisme og reduksjonisme er rådane. Det er ei generell haldning i miljøet at dualisme har sine røter i den jødisk- kristne tradisjonen og kristendommen vert i denne samanhengen framstilt som “ikkje-naturvenleg” (Svanberg 2003:215). Reduksjonisme på si side utvikla seg i takt med den vitskaplege revolusjonen, og saman representerer desse eit skilje mellom skapar og skaparverk, ånd og materie og mellom menneske og natur. Dei “ikkje-holistiske” verdssyna hevdar miljøet har vore ein av hovudårsakane til det moderne mennesket si framandgjering frå naturen (sjå mellom anna White 1967).

For nysjamanane symboliserer naturen i denne samanhengen ein tilstand av harmoni eller orden. Religionshistorikaren Tarjei Rønnow skriv: “Dette tenkes som en normaltilstand - et kosmisk “status quo” som bare er brutt og forstyrret ved det moderne menneskets innblanding og forurensning (Rønnow 2000:32). Nysjamanar vektlegg at det i naturen finst verdiar og kvalitetar som det moderne mennesket har forlate og mista, grunna mennesket sitt “fall”. Naturen kan skildrast som den tilstanden menneske var i forut for dette fallet, ein “Edens hage”, som me har vorte forvist frå ved å bryta lover og reglar. Vitskap, teknologi, pengar og forureining vert sett på som symbolske representasjonar av den umoral mennesket har pådrege seg, og som har gjort det ureint og framand frå den samanhengen det opphavleg tilhørde (Ibid.32-33, sjå også Rønnow 1998:165-167). Det å oppretthalde kontakten med naturen vert såleis ei avgjerande oppgåve og erfaring for alle nysjamanar. Ved å vera i naturen og ved å leva “naturleg” praktiserer nysjamanane idealet om eit holistisk tilvære.

Ytre og indre landskap

Informantane sine skildringar av naturen og deira bruk av landskapet kan sjåast frå ulike perspektiv. Informantane snakkar for det fyrste om den ytre naturen, om det konkrete landskapet og dei kvalitetane dei opplever ved å vera ute i den fysiske naturen. Men det ytre landskapet gjev også ringverknader innover. Krafta i naturen tilfører energi til det “indre landskapet”.

Informantane skildrar den menneskelege indre naturen som ein avgjerande faktor i forhold til omgrep som sjukdom, helse og frelse. Omgrepa indre og ytre natur heng såleis tett saman, men dei utgjer likevel ulike måtar å lesa og å forholde seg til naturen på. Medan den ytre naturen refererer til det konkrete landskapet, til heilage stader og til ritual som inneber ein

bruk av naturen, dekkjer omgrepet indre natur dei indre prosessane i mennesket og er knytt til førestellingar om spiritualitet og til tankar om at naturen gjev kraft. I intervju er skildringane av den indre og ytre naturen tett samanvovne, og det vil såleis vera lite fruktbart å skilja dei to perspektiva i analysen. Å vera i naturen heng her uløyseleg saman med overføring av kraft, frå det ytre til det indre, men også frå det indre til det ytre. Gjennom trommereiser og utesitting hentar informantane kraft i naturen, samtidig som dei opplever å gje naturen noko attende mellom anna gjennom meditasjon som er meint å bidra til healing av Moder Jord.

Bysjamanisme

Trass i at nysjamanistiske praksisar dei siste tjuetåra har vore situerte i eit moderne bymiljø vert byen og det urbane livet framheva som ei av dei største utfordringane for dagens nysjamanar (sjå mellom anna Høst 2001 og Gaup 2005). Det urbane liv og sjamanisme kan i utgangspunktet lesast som to kontrasterande kategoriar. Der byen representerer det siviliserte og moderne vert sjamanisme gjerne assosiert med termar som natur, spiritualitet og fortid. I dagens Noreg er nysjamanisme likevel noko som fyrst og fremst vert praktisert i byrommet. Byen er kulissar for så vel trommereiser som healingseansar. Men byen i motsetnad til naturen vert i miljøet skildra som noko som dempar den sjamanistiske krafta og hindrar sjølvutviklingsprosessen. Såleis var også lengta attende til naturen eit gjennomgåande samtaleemne i alle intervju, og utgjer eit hovudtema i informantane sine forteljingar. På ulike måtar skildrar informantane sitt forhold til naturkreftene og viser korleis dei i eit moderne bymiljø kompenserer for den manglande lufta frå hav, vidder og fjell.

Som praktiserande sjamanar i byane Oslo og Tromsø gjev alle informantane uttrykk for at dei har mista ein del av den konteksten og naturnærleiken som tidlegare tiders sjamanar opererte ut i frå. Dette tapet av nærleik til naturen spela dei sjølve på i namnsetjinga av sin eigen praksis. Bysjaman, bydelssjaman og asfaltsjaman var kallenamn som dukka opp når me samtala om temaet. Som den sjølvutnemnde bysjamanen Eirik uttrykte det:

Eirik: *Nei, æ har i noen intervju kalt mæ for bysjaman (latter)* (Eirik band 5, protokoll s. 6).

Seinare spør eg:

Trude: *Men når du då kallar deg bysjaman, e da då for at det ikkje er så mykje naturtilknytning i den praksisen du jobbar ut frå?*

Eirik: *Det e jo naturtilknytning, men den e jo begrensa på et sted som dette. Æ har også kurser ute i naturen på sommeren. Vi har også et sted her som vi går til og gjør ritualer. Så vi prøver å holde en tilknytning til naturen. Vi gjør offerritual, har et kraftsted som vi går til* (Eirik band 5, protokoll s. 7).

Med kontor og sjamansenter plassert midt i sentrum av Sandvika utanfor Oslo, er Eirik ein av dei informantane som gjev klart uttrykk for at naturen ikkje er ein like naturleg del av sjamankvardagen lenger⁶². Likevel framhevar Eirik sterkt at om ikkje naturen er like nær som før så prøver han å oppretthalda kontakten med naturen ved å gjennomføra nokre av rituala på sine sjamankurs ute. I gåavstand frå sjamansenteret har han oppretta ein kraftstad, der deltakarane på kurs og utdanningsseminar kan kjenna jorda under føtene. Seinare i samtalen vår utdjupar Eirik desse tankane og set dei i samanheng med utviklinga i samfunnet:

Trude: *Men ser du noko skilnader på den klassiske og den moderne sjamanen?*

Eirik: *Jo, det ... det va et ganske vanskelig spørsmål, ...jo det e en ting. Nu har vi jo altså kommet inn i en kristen kontekst, og vi har mista en naturlig kontakt med naturen, så det e vel den store forandringen. Vi streve mer etter å oppnå den naturkontakten. Samtidig så på et eller anna plan så har vår bevissthet om sykdomma og rent sånne fysikalske prosessa også økt. Og det kan jo være positivt, samtidig som det kan innebære en sperre. Æ har ikke studert anatomi og den delen. Æ forholde mæ til det mentale, til følelsa og det åndelige og har tillit til det* (Eirik band 5, protokoll s. 6).

Den store endringa er i Eirik sine auga at praktiserande sjamanar i det moderne samfunnet har tapt den “naturlege” kontakten med naturen. Kontakten med naturkreftene er ikkje lenger ein sentral faktor i menneske sitt kvardagsliv, og i dagens sjamanisme vert såleis opplevingar i naturen noko som må organiserast og leggjast til rette for. Dersom forholdet mellom by og natur kjem i ubalanse og vekta vert lagt på det urbane, er tanken at det sjamanistiske arbeidet tapar si kraft. Annette Høst, ei av leiarane for det danske senteret “Scandinavian Center for Shamanic Studies”, skriv:

Hvis den shamanistiske praksis er “urban” i bogstavelig forstand, det vil sige fjernet fra landet, den rå jord og naturen, så vil den være afstumpet. Dette er en smertelig kendsgerning for alle de, der bor i byen og prøver at udøve shamanenes kunst. Det er et af de vilkår for megen ny shamanistisk praksis, som vi er nødt til at se i øjnene og forholde os til. Vi kan forsøge at forbedre og kompensere for det, men ikke dække det med sminke⁶³.

⁶² Etter at eg intervjuar Eirik har han flytta sjamansenteret sitt til Heggedal i Asker.

⁶³ <http://www.shamanism.dk/Artikel--moderne-shamanistisk-praksis.htm> (16.04.2007).

Faren ved å vera sjaman i ein storby er, ifylgje Høst, at ein kan mista kontakten med naturkreftene, og dermed også noko av si eiga sjamankraft. Det å oppretthalde kontakten med naturen er såleis ei avgjerande oppgåve og erfaring for alle bysjamanar. Ved å vera i naturen praktiserer nysjamanane idealet om eit holistisk tilvære. Lisa uttrykkjer det så sterkt at for i det heile å kunna kalla seg ein sjaman må ein ha styrke til å vera eitt med naturen og tåla å kjenna naturkreftene på kroppen:

Lisa: (...) altså en god sjaman bader i isvann, ja, du bader i elver, du skal tåle å ligge ute, tåle vær og vind. Og det er lett å glemme når du er i en by. For jeg har møtt sjamaner som fryser ganske fort når de er ute i naturen, som bare vil hjem, og da har de blitt light. Du kan godt bo i en by, men du må være mye ute i naturen (Lisa band 2, protokoll s. 15).

Tidlegare i intervjuet understrekar ho eit liknande poeng:

Lisa: Så har du det jeg kaller sjamanlight, det er de som aldri er i naturen, for er du ordentlig sjaman så kan du sove ute, du går i ett med naturen. Naturen snakker til deg. Du kan snakke med naturen. Du får veldig mange svar i naturen, og man kan se ting som er veldig vanskelig å forklare i naturen. Så du har på den ene siden lighttypen, og så de som er en del av naturen (Lisa band 2, protokoll s. 4).

I fylgje Lisa er det i naturen at sjamanane fyrst og fremst får svar, gjennom at dyr, plantar og steinar snakkar til ein og viser teikn. Utfordringa for ein bysjaman vert såleis å oppretthalda nærleiken til naturen, og ikkje la seg fanga av byen sine impulsar. Lisa skapar her ei hierarkisering mellom ulike sjamantypar, der dei som i liten grad oppsøker naturen og meistrar naturkreftene held til på eit lågare stadium. Ein ekte sjaman skal kunna tåla kulde, vind og vær. Han skal kunna bada i isvatn og sova ute. Den som derimot lett frys på føtene og lengtar inn i varmen att er ein sjamanlight, ein temma sjaman som har fått svekka kreftene sine grunna lite tilgang på natur.

Den nordnorske krafta

Informantane legg vekt på at dei nyttar naturen som ei kraftkjelde og framhevar sterke opplevingar rundt det å gjennomføra ritual ute i naturen. Der nyreligiøse aktørar gjerne talar om naturen i generelle ordelag konkretiserer nysjamanar landskapet og gjer naturen til sin eigen⁶⁴. I forhandlingsrommet mellom det individuelle og kollektive har informantane forma sine eigne personlege mytar og forteljingar om naturen. Dette er forteljingar der dei sjølve er

⁶⁴ For utdjupande diskusjonar av skilnadene mellom nyreligiøsitet og nysjamanisme sjå kapittel 1.

hovudaktørar og der landskapet er farga av heimlege fjell, vatn og vidder. Informantane sine personlege mytar og erfaringsforteljingar om naturen har røter i eit konkret landskap, i ein konkret stad. Å lengta mot naturen, handlar om å lengta attende til det heimlege, til “deira eigen stad”, til fjella ein vandra i som born, til elvane og steinane ein leika ved. Ein lengtar etter vinden som blas ein i håret, dei kjende luktene og smakane.

I intervjuet kan ein tydeleg lesa ei rangering av ulike landskap og det nordnorske landskapet står i ei særstilling. Nord-Noreg framstår som eit mytisk naturområde og representerer fyrst og fremst ein konstruksjon av eit eksotisk heimland. Med utgangspunkt i geografen David Harvey kan det hevdast at Nord-Noreg hjå informantane framstår som ein utopisk stad, som eit konstruert og ideelt landskap – ein stadlaus, men samtidig ein stad fylt av glede (Harvey 2000:173, sjå også Hauan 2003:187). Med assosiasjonar som overgår ein kvar reklamebrosjyre utrangerer den nordnorske naturen i informantane sine skildringar så vel flate austlandsbygder som tronge vestlandsfjordar. Naturen i Nord-Noreg vert generelt framheva som villare og meir kraftfull. Dei bratte fjella, viddene, havet, nærleiken til samiske offerstader, midnattssola, mørketida og nordlyset er kvalitetar som vert trekt fram som særigne for området. I informantane sine forteljingar har den nordnorske naturen også ei meir direkte tilknytning til sjamanismen gjennom det samiske folket som historisk sett har hatt sitt daglege virke i dette landskapet. Det var her noaiden hadde sin heim og utførte sine oppgåver, og landskapet ber, ifylgje informantane, spor og avtrykk etter det som ein gong var.

Fenomenologisk inspirert stadsforskning understrekar at menneske sine førestellingar, handlingar, idear og tolkingar er lokaliserte. Dei har røter i eit konkret landskap. Menneske og stader står såleis i eit gjensidig utvekslingsforhold. Menneske påverkar stader. Men stader kan også påverka menneske (sjå Jackson 1996, Bachelard 2000, Casey 2001 og Massey 2005). Filosofen Edward S. Casey skriv:

Places require human agents to become “primary places” in Sack’s nomenclature, and these same agents require specific places if they are to be the selves they are in the process of becoming. Personal identity is no longer a matter of sheer self-consciousness but now involves intrinsically an awareness of one’s place – a specifically geographically awareness. Any effort to assess the relationship between self and place should point not just to reciprocal influence (that much any ecologically sensitive account would maintain) but, more radically, to constitutive co-ingredience: each is essential to the being of the other. In effect, there is *no place without self; and no self without place* (Casey 2001:406).

Informantane sine forteljingar synleggjer denne dynamikken. Deira lengt mot og bruk av naturen er på både eit konkret og mentalt plan lokalisert i det nordlege Noreg. Ho er knytt til eit kollektiv minne om staden, men også til det individuelle, til deira personlege identitet og utvikling. Samtidig synleggjer ho korleis staden sjølv grip inn og formar dei menneska som tek han i bruk.

Den førkristne samiske religionen var ein lokal religion nært forbunde med kjennskap til og bruk av landskapet. Forfedreåndene gav seg til kjenne i steinar, fjell og innsjøar og ettersom menneska rørte seg i landskapet interagerte dei også med åndene (Rydving 2003:10-15). Forteljingane om forfedre og andre åndelege makter har såleis røter i konkrete stader, i eit særskild landskap, og når ein kjenner landskapet får forteljingane liv utover rammene av forteljinga. Stader og forteljingar tilskriv ein annan næring og mening. Det er også på den lokale staden at desse forteljingane gjerne vert vidareformidla og halde levande. Men stader er situasjonelle og relasjonelle storleikar. Og ettersom nye generasjonar veks fram dukkar det opp nye erfaringsbaserte forteljingar tilknytt landskapet.

Nysjamanane eg har samtale med har mista den daglege kontakten med naturen og dei produksjonsprosessane som er tilknytt landskapet som innhausting, reinsdyrhald, jakt og fiske. Dei har også tapt tilgang på den kunnskapen og krafta som kjem til uttrykk gjennom forteljingar og mytar som vart uttrykte i samband med arbeidet i eit landskap. Dette er mytar og forteljingar som omhandlar dei daglege gjeremåla, men også store årlege hendingar og arbeidsfellesskap. Når informantane, trass deira liv og arbeid i byen, framhevar sin nærleik til naturkreftene, handlar dette mellom anna om å prøva å ta naturen attende. Informantane er medvitne om det tapet på kunnskapar om naturen som eit moderne byliv medfører, men søker samtidig å kompensera for tapet ved å tilbringa tid i naturen og ved å skriva og fortelja sine liv inn i ein kontekst der naturen og landskapet spelar ei avgjerande rolle. Tilknyttinga til ein lokal natur og til ein religiøs tradisjon som har sett spor i landskapet hjelper nysjamanane å konkretisera og å leggja rammene for deira nykonstruksjonar. Det hjelper dei å synleggjera at det nye byggjer på noko gammalt, på noko som har kome til uttrykk og vorte forma gjennom generasjonar.

Hjå informantane inngår skildringane av det nordnorske landskapet i ein identitetssøkjande og identitetsforhandlande prosess. Dei ber alle på ulike måtar på ei tilknytting til Nord-Noreg. Det nordnorske landskapet vekker gjenklang og verkar som ein spegel for opphav og eige

livsverd. Når informantane går ut i den nordnorske naturen og “vert i eitt med” omgjevnadene er dette ei form for naturmystikk som gjev den enkelte ei kjensle av å koma heim. Staden sin identitet smittar av på menneska som brukar området, og fargar deira personlegdom. Å vandra i forfedrane sitt landskap og å oppsøkja offersteinar, innsjøar og fjell gjev den einskilde ei kjensle av å høyra til og vera delaktiv i landskapet si historie. Å “høyra til” i eit landskap skapar såleis ringverknader både emosjonelt og religiøst (sjå Christensen og Eriksen 1993 og Alver 2006). I innleiinga til boka *Kulturelle landskap. Sted, fortelling og materiell kultur* (2007b) understrekar Selberg:

Noe settes i forgrunnen, annet i bakgrunnen og visse *typer* steder blir formet – som industristeder, turiststeder, idyller, mytiske heimland, hellige steder, middelalderplasser eller alternative steder (...) I dialog med større fortellinger skapes kulturelle vurderingar som konstruerer hierarkier av steder og landskap (Selberg 2007b:19).

I informantane sine forteljingar står Nord-Noreg øvst i hierarkiet, som ein magisk og mytisk stad. Det nordnorske landskapet formidlar ein religiøs identitet som kan gje nysjamanen kraft og visdom. For nærare 60 år sidan vart Ailo fødd inn i dette landskapet på sieidifjellet Røyehodet av ei ung samisk mor. Forteljinga om det å koma til verda i eit slikt landskap har fylgt Ailo heile livet og står for han fram som eit symbol på tilhøyrse, identitet og styrke:

Trude: Men oppleve du at dine sjamankrefter er sterkere i og med at du har det direkte i blodet?

Ailo: Ja, ja. For meg så er det noe urokkelig i det, helt klart, uten tvil. Det er en urokkelighet i det. Jeg synes jeg har hatt mange visjoner om det, og hatt kunnskaper om at det finst sjamaner i min fortid og hatt visjoner om en lang rekke av dem. Og masse mytologi rundt stedet jeg er født som er et gammelt sjamanfjell, og hatt mange forunderlige sammenfallende erfaringer. Hatt visjoner om at der og der finner du gamle graver, så har jeg gått der og sett, og der har det vært gamle graver, og mange sånne ting som har skjedd opp gjennom årene. Jeg brukte jo det stedet som et lærested. Jeg gikk dit hvert år i masse år på visionquest, og har vært der mange ganger og hentet kraft i landskapet.

Trude: Så landskapet snakka til deg?

Ailo: Mmm, definitivt. Og spesielt når det er knyttet så direkte til å komme inn i verden (Ailo band 4, protokoll s. 6).

Ailo si forteljing gjev eit tydeleg bilete av korleis han som nysjaman koplar sitt liv til eit særskild landskap, til ein natur der han opplever at spiritualiteten og det magiske er sterkt og

nærverande. Ailo forsterkar også landskapet i forteljinga si ved å framheva det som ein berar av kunnskap og tradisjon om den samiske sjamanismen. I boka *Sjamansonen* (2005) understrekar han dette forholdet:

Om man er en “innfødt”, født inn i en stamme eller en familie som er knyttet til naturen, da blir man fortrolig med landskapet gjennom oppveksten. Fra man er liten får man høre fortellinger om ekstrordinære ting som er skjedd på forskjellige steder. Seinere bærer man det med seg som en “barnetro”, selv om man har forlatt sitt oppvekststed, som meg. Når man så når ettertenksomhetens år, dukker dette opp igjen. Da kommer landskapet tilbake som i besjelet form, kanskje med seidesteinen i sentrum (Gaup 2005:200).

Forteljinga om nærleiken til det særskilde landskapet viser at Ailo opplever å ha naturen og kunnskapane om den samiske sjamanismen så å seie i blodet. Desse kunnskapane kjem til uttrykk gjennom draumar og visjonar og set Ailo i samband med eit sjamanfelleskap som han meiner går generasjonar attende i tid. For å oppretthalda kontakten med forfedrane og lokale tradisjonar har Ailo opp gjennom livet stadig vendt attende til Røyehodet for å finna dei svara naturen her har å gje. Fjellet Røyehodet fungerer for Ailo som ein stad for læring, ein stad for å finna motivasjon og styrke til å gå vidare med si verksemd som nysjaman. Det fysiske landskapet på Røyehodet er også kopla til eit mentalt landskap. Som Casey understrekar fører gjerne sterke, individuelle opplevingar på ein stad til at staden i ettertid verkar som ein påminnar om hendingar, som ein stad som set avtrykk og som aktiverer minnet:

Place is a *mise en scène* for remembered events precisely to the extent that it guards and keeps these events within its self-delimiting perimeters. Instead of filtering out (as places can do for inappropriate, ill-placed memories), place *holds in* by giving to memories an authentically local habitation: by being their place holder. (...) Being in place is a main modalization of being-in-the-world. Having been in places is therefore a natural resource for remembering our own being in the world. It is indispensable for knowing what we are (now) in terms of what we were (then) (Casey 2000:189, 215).

For Ailo er Røyehodet ein slik påminnar, ein stad der minnet om fortida og om bestemte personlege opplevingar vert aktualisert. Her kjem fortida til liv gjennom minne om barndom og tidleg oppvekst. Røyehodet stadfestar slik ein identitet og skapar tilhørsle. Dette er også minne som Ailo ber med seg vidare i møte med andre menneske og stader, og som såleis både vert utvikla og forsterka.

Det kollektive minnet om staden som vert uttrykt gjennom forteljingar bidreg også til ei framheving av lokal eigenart. Forteljingane om det “ekstraordinære” som Ailo opp gjennom barndomen fekk tilgang til er med på å byggja opp staden sin meiningsdimensjon. Landskapa der den klassiske samiske sjamanismen hadde sitt opphav ber såleis, i fylgje Ailo, spor etter hendingar og er dei som best har ivareteke kunnskapane om sjamanisme. Det var i den nordnorske naturen at den samiske noaiden utførte sine ritual og seremoniar. Dette landskapet har igjen sett spor i Ailo og det er gjennom kontakten med naturen i området at han som sjaman i ei moderne tid har fått inspirasjon til å vidareføra nokre av dei førkristne samiske tradisjonane.

I artikkelen ““Ikke det bare vand!”. Et kulturanalytisk perspektiv på vandets magiske dimension” (2006) påpeikar Alver at eit landskap får liv gjennom forteljingar om naturvesen som går generasjonar attende:

Naturen har fået krop og liv gennem generationers fortællinger om naturvæsnerne, gennem menneskenes erfaring og deres samhandling med dem. Fortællingerne skaber en arena for tro og handling, som igen bekræfter det fortalte tankeunivers og de vurderinger og den moral, der kommer til udtryk her (Alver 2006:25).

Med tanke på det nordnorske landskapet ber naturen tydelege avtrykk etter forfedreåndar og naturvesen ikkje berre gjennom forteljingar og mytar, men også gjennom konkrete merke i naturlandskapet i form av sieidisteinar, heilage innsjøar og fjell. Gjennom å forholde seg til forfedreåndene og naturvesena og gjennom å visa respekt for den staden ein hadde vorte fortalt at dei heldt til, tenkte ein seg at menneska kunne ta del i den krafta forfedreåndene og naturvesena var innehavarar av. Dette var ei kraft som både kunne skada og gagna, og som såleis aldri var heilt ufarleg. Dersom menneske let vera å overhalde dei ritual og forhandsreglar som var tilknytt deler av landskapet, kunne det vera einstyddande med å utsetja seg sjølv for fare. Åndene og naturvesena hadde makt ikkje berre til å heala, men også til å øydeleggja. Dei kunne påføra menneske sjukdom, liding og død (sjå Solheim 1952, Alver og Selberg 1992:159-169 og Alver 2008:69-83).

At naturen i Nord-Noreg utmerkar seg gjennom tilknyttinga til ein samisk kultur vert også understreka av healaren Ester Utsi. I eit intervju med avisa VG 15. februar 2009 seier ho:

Vi lever i nær kontakt med naturen i Finnmark. Jo lenger unna Nord-Norge du kommer, jo sterkere er suget etter noe som er autentisk. Vi som bor her oppe, lever midt i den samiske kulturen. Vi trenger ikke gå all verdens dyre kurs⁶⁵.

Utsi vektlegg i intervjuet at avstanden til Nord-Noreg inneber eit tap av autenticitet og kraft. Det som andre interesserte må betala i dyre domar for, får menneske i den nordnorske landsdelen inn med morsmjølka, i fylgje Utsi. For moderne samiske sjamanar vil det å forlata forfedrane sitt landskap såleis også kunna opplevast som å forlata den sjamanistiske kunnskapskjelda. Og samtidig som både Ailo, Anita og Eirik påpeikar at det på mange måtar er lettare å vera praktiserande sjaman i Sør-Noreg enn i Nord-Noreg, er trongen til stadig å venda attende til det nordnorske landskapet og dei gamle offerstadane noko dei alle tre gjev uttrykk for:

Trude: Men ein av desse sjamanane seier at sjølv om dei bur i Oslo, så må dei av og til nordover for å fylla opp kraftdepoet sitt, for å væra i naturen, har du det òg sånn?

Anita: Ja, ja, ja. Jeg har hatt det i mange år. Jeg reiser en gang i året, og når foreldrene mine levde så var jeg der et par ganger i året (...).

Trude: Men oppleve du at naturen der oppe har ei sterkare kraft?

Anita: Ja, det gjør jeg. Det er så, det så kraftfullt å være der oppe at du aner ikke. Du bør ta deg en tur. Du må dra til Finnmark. Tromsø er ingenting. Du må dra helt ut på vidda og sjøen der, det er fantastisk. Det er sånne kraftsteder der oppe at du vil ikke tro det (Anita band 6 protokoll s. 11-12).

Også Eirik påpeikar det same:

Trude: Eg har sett litt på nettsida di, og der står det at du på nokre kurs reiser tilbake til Gratangen og held kurs der. Er det annleis å halda kurs i Nord-Noreg enn da e å halda kurs her i Oslo?

Eirik: Ja, på en måte så e det jo sterkere der. For der går vi jo ut til Storsteinen iog kan komme i kontakt med den krafta der (...)(Eirik band 5, protokoll s. 11).

Seinare spør eg:

Trude: Men vil kreftene i naturen nordpå då verka sterkare?

Eirik: Ja de vil faktisk det. De er det (Eirik band 5, protokoll s. 11).

⁶⁵ VG søndag 15. februar 2009.

Anita, Eirik og Ailo understrekar alle at dei ved å forlata forfedrane sitt landskap også har gjeve avkall på religiøse tradisjonar med forankring i ein lokal natur. Å returnera til forfedrane sitt landskap handlar såleis om å oppretthalda ein kontakt med krafta i naturen. Det handlar om å skapa seg truverd som sjaman. Det handlar om å kjenna seg ekte og autentisk.

Trongen for å returnera til eit heimleg landskap møter me også i artikkelen “Det magiske menneske. Magi som perspektiv for identitetsarbejde og selvforståelse” (1999). Her tek Alver utgangspunkt i forteljningane til sjamanen Mari: “en flyttsame som flytter til byen og vender tilbake”:

Ligegyldigt hvor hun var og hvad hun arbejdede med, rejste Mari hvert år hjem og hjalp med bærplukning og med kvindearbejdet rundt renslagtningen. Det så hun på som et ansvar og en pligt overfor storfamilien, men også som nødvendigt for sig selv. Hun måtte tilbage til de store vidder for at få fyldt op sit “kraft-depot”(Alver 1999:149).

Som praktiserande storbysjaman representerer Mari på lik line med dei informantane eg har samtala med ein oppbrotsgenerasjon og ei ny tid. Dei har alle tilknytning til eit lokalsamfunn med band til samisk sjamanistiske tradisjonar, men overfører samtidig desse kunnskapane til eit moderne storbymiljø. Informantane er som Mari berarar av lokale tradisjonar i eit globalt miljø. Dei er brubyggjarar mellom natur og kultur, mellom nye og gamle generasjonar, mellom åndeverka og menneska si verd, mellom det samiske og det norske og mellom det lokale og det globale (ibid.:151).

På lik line med Ailo har også Anita og Eirik sine særskilde stader i det nordnorske landskapet der minnet om fortida, om identitet og opphav vert aktualisert. Dei gjev begge uttrykk for ei nær tilknytning til landsdelen og ikkje minst framhevar Eirik ein nærleik til gamle samiske heilage stader. Han snakkar om sieidisteinar og heilage fjell som område med energi og kraft, der ein kjem i kontakten med forfedreåndene gjennom bruk av landskapet. Det er interessant å leggja merke til at bysjamanar som Ailo, Anita og Eirik, men også Ronald, Lisa, Ida og Gunn Anne gjennom sine reiser attende til Nord-Noreg og sin bruk av den nordnorske naturen tviheld på ein kontinuitet med det gamle, og på at sjamanismen, trass sine tilpassingar til ei moderne verd, er den same. Som Beyer også understrekar er det å knyta band til lokale tradisjonar og kulturar eit av “naturreligionane” sine særtrekk:

Each of these religions really only gains its concrete specificity in terms of a particular local manifestation, a particular local tradition. The difference between nations and religions, however, is that the latter are not as territorially located as are the former, although they are also that to some degree. This structural similarity and partial overlap with ethnic territory results in attempts, using Prudence Jones (1996) expression, to “see traditions” rooted in particular territories and then give them a “name” through which they can join, not the family of nations, but the “family of religions”(Beyer 1998:16).

Informantane understrekar at dei står i ein tradisjon som har tilpassa seg eit moderne miljø, men som framleis har røter i eit lokalt landskap, som vert opplevd som unikt og autentisk. Det gamle sjamanfjellet Røyehodet er for Ailo framleis i bruk som lærestad, som ein stad der han hentar kraft til si eiga utvikling. Likeins fortel Eirik om Storsteinen heime i Gratangen som ei kjelde for kraft og som ein stad der han opplever å vera i kontakt med forfedreåndene. I motsetnad til endring, vektlegg informantane stabilitet og liv. Informantane framstiller seg sjølve som berarar av gamle samisk sjamanistiske tradisjonar med røter i eit lokalt landskap. Ved å stadig venda attende til det nordnorske landskapet og dei gamle offerstadane for å få påfyll av kraft, tek informantane med seg sine lokale kunnskapar inn i eit globalt bymiljø. Men som me skal sjå skal i det vidare arbeidet utelukkar ikkje tilknyttinga til den lokale staden endringar og tilpassingar av tradisjonen.

Heilage stader

Religionshistorikaren Louise Bäckman påpeikar at særleg framtrudande naturformasjonar i det førkristne samiske samfunnet gjerne vart oppfatta som kraftstader og skildra som tilhaldsstader for åndelege makter som forfedre og andre guddommar (1975)⁶⁶. Desse naturformasjonane låg spreidd rundt i brukslandskapet der menneske dreiv jakt, fiske og reinsdyrhald. Kraftstadane var særskilde område i naturen der ein tenkte seg at åndene var nærverande, og der ein måtte utføra bestemte ritual for å kunne ferdast og opphalda seg trygt. Gjennom offerhandlingar kunne menneske også oppretta kontakt med åndene. Av kjeldene kan ein lesa at nokre av dei heilage stadane vart nytta av ei større gruppa menneske, medan andre knytte seg til særskilde familiar (Rydving 2003:14, sjå også Mebius 2000:138).

På verdsbasis har nysjamanar og andre paganistiske og nyreligiøse grupper sin interaksjon med heilage stader fått til dels mykje merksemd. Arkeologen Robert J. Wallis diskuterer i boka *Shamans/Neo – Shamans. Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary*

⁶⁶ Innanfor folketruforskinga er det allment kjent at det vert knytt førestellingar til det som peikar seg ut frå normalen. Mellom anna spring opphavssegn ut av denne type førestellingar.

Pagans (2003) nysjamanar sin bruk av dei heilage stadane; Stonehenge, Avebury og Seahenge. Wallis skriv:

Pagans, neo-Shamans, Druids and others approach these “sacred sites” as places which are “alive” today, perhaps where ancestors, goddesses and gods, nature spirits, and persons other than humans can be felt, engaged with or contacted, and where the “spirit” or “energy” of the land can be felt most strongly (Wallis 2003:144-145).

Dei heilage stadane som Wallis referer til vert fyrst og fremst brukt og oppsøkt i forbindelse med ritual som markerer skifte i årstida. I den paganistiske rørsle opererer ein med åtte slike årstidsfestar, og i 2001 markerte over 14 500 menneske sommarsolsnu på Stonehenge (ibid). Dei heilage stadane vert tolka som levande. Dei er stader aktørane hevdar gjev spirituell mening også i dag, og som ber på ei kraft som har vorte opparbeida gjennom historia. Nyreligiøse aktørar sin inntreden på dei heilage stadane har vorte kritisert både av folk og styresmakter som meiner at denne type bruk øydelegg stadane. Fleire nyreligiøse utøvarar har sjølve uttrykt kritikk til “overforbruket” av dei heilage stadane og føreslår at rituala vert utført andre stader. Dei opplever at dei “originale heilage stadane” fyrst og fremst har funksjon som ein bakgrunn og atmosfære for rituala, men at rituala i seg sjølve vil vera like kraftfulle om dei vert utført i eit anna landskap (sjå Wallis 2003:178).

Når nysjamanane eg har samtala med oppsøker gamle samiske heilage stader, kan det samanliknast med andre nyreligiøse aktørar sin bruk av stader som Stonehenge, Avebury og Seahenge. Slik informantane skildrar sin bruk av gamle samiske kraftstader er han likevel ikkje avgrensa til festar som markerer eit skifte i årstida, slik Wallis påpeikar i forhold til Stonehenge, Avebury og Seahenge. Informantane nyttar dei gamle samiske kraftstadane etter lyst og trong. Dei oppsøker dei aleine eller i samband med kursverksemd. Informantane er også opptekne av å synleggjera at fleire av dei samiske heilage stadane, i motsetnad til Stonehenge, Avebury og Seahenge, har vore kontinuerleg i bruk opp gjennom historia, slik Eirik mellom anna påpeikar nedanfor i forhold til Storsteinen. Sjølv om konteksten og meininga menneske har lagt i aktivitetane sine på kraftstaden har variert opp gjennom historia, opplever informantane at kontinuiteten i bruken aukar staden sin energi og kraft. I intervjuet fortel Eirik utførleg om sitt forhold til Storsteinen i Gratangen:

Eirik: Æ har ein stein i Gratangen, som på norsk kalles Storsteinen, og det er jo ein sieidi.

Trude: Ja, ein sieidistein?

Eirik: Ja, egentlig så er det en offerplass da. Den er sånn voldsom stor den steinen og markert.

Trude: Og den har blitt brukt opp gjennom tidene?

Eirik: Den har blitt brukt opp gjennom tida, ja fra langt, langt tilbake.

Trude: Men på kva måte tenkjer ein seg at denne plassen kan gje kraft eller energi?

Eirik: Det gjør jo det vet du, for der ligger det jo en tradisjon gjennom historia. Og det er jo slik at jo mer den brukes så settes det spor, det er jo en gammel offerplass kor det har blitt ofra, og kraften er der. Og det er flere som har hørt, skal vi si, overnaturlige fenomenene ved den steinen.

Trude: Ja, kan du fortelja?

Eirik: Ja de har hørt stemma, og de har merka at det er ei spesiell kraft der. Altså æ personlig har ikkje merka nåkka som kan kalles overnaturlig der, men det er en veldig kraft der, og æ merke det på energien.

Trude: Men er det same måten ein bruke plassen på i dag som han blei brukt før, eller er det ei endring i bruken av den hellige plassen?

Eirik: Ja, den offringa som man gjorde før da, man kunne ofre dyreblod og sånne ting. Den tradisjonen er jo borte da. Men for så vidt, vi legge jo igjen ting der. Æ har både brukt mynta og bein, men nå er det jo ikkje så mange som driv reindrift i vårres område da, så det blir jo ikkje så naturlig. Men vi bruke steina, viss man finn noen fine steina og samle i naturen, og så kan man be om at et ønske skal skje via den steinen. Og der er ei stor kløft som vi bruke å kaste inn de her steinan i, slik at aldri noe menneske kan komme i nærheten av de. Og det er jo slik man gjerne bruke disse plassan, at de tingan som man ofre skal være urørt.

Trude: Men tenke ein seg då at det er forfedreåndene som operere i dette landskapet?

Eirik: Ja, det er jo det. Det er jo den kraften de har da.

Trude: Men kan desse kreftene vera farlege om ein ikkje respektere dei?

Eirik: Ja, det kan de være, så man skal ha respekt når man går til en sånn plass, og man skal være veldig bevisst om det man ber om også. Det må være etisk forsvarlig og i den godes hensikt (Eirik band 9, protokoll s. 1-2).

Eirik fortel at Storsteinen er ein sieidi som har vorte nytta som offerstad opp gjennom historia. Ved å vidareføra bruken av Storsteinen skriv Eirik seg inn i ei fortid og historie der dei samiske forfedreåndene er sentrale aktørar. Sjølv om bruken av Storsteinen er vidareført i ei moderne tid, opplever Eirik framleis at dette er forfedrane sin stad. Forfedrane bidreg som før

til å gje den enkelte utøvar kraft, og dei er samtidig aktørar som kan medverka på framtida gjennom ynskja som utøvarane legg ned ved steinen i form av myntar, bein eller småsteinar. Dei heilage stadane er såleis noko utøvarane må få til å henda. Dei krev handling for at krafta skal verta utløyst. Dette er handlingar som samtidig stadfestar den enkelte informant sin identitet og tilhøyrse til eit nysjamanistisk miljø⁶⁷.

Når nysjamanar som Eirik oppsøker gamle heilage stader, kan det også sjåast i lys av ein av nøkkelkategoriane innanfor religionsvitskapen, nemleg den religiøse reisa (Gilhus og Kraft 2007:13). Eit trekk ved samtidas religiøse reiser, og kanskje i særleg grad innanfor ein nyreligiøs reisegenre, er at vegen tek form for kvart steg ein går. Her står individuell erfaring, religiøs danning, fridom og avbrekk frå kvardagen sine faste rutinar, men også meir prosaiske motiv som naturopplevingar og sosialt samvær i sentrum (ibid.:15-17, Kraft 2007a:47). Når informantane oppsøker gamle samiske heilage stader er dei reisande på religiøs vandring i landskapet og i historia. Dei kryssar grensene mellom fortid og notid og mellom by og land. Reisa til den heilage staden er også ei reise som strekkjer seg over eit ytre så vel som eit indre plan og skal bidra til ein indre religiøs innsikt.

Det å knyta dei gamle samiske kraftstadane til omgrepet religiøs reise viser samtidig til ei utvikling og endring i bruken av stadane. For informantane er dei heilage stadane kraftsentrum ein reiser til for å oppnå energi, for å få ei erkjenning av det åndelege og for utvikling og vekst – og som ein deretter forlet. Dette er stader ein skal visa respekt for i tilknytning til reisa og møte med staden, men som ein i det daglege ikkje treng å ta omsyn til i forhold til arbeids- og livssituasjon.

Oppleving og erfaring er to av nøkkelomgrepa innanfor så vel turist- som pilegrimsnæringa i samtida (sjå mellom anna Gilhus og Kraft 2007:13 og Selberg 2007a:66). Det religiøse og magiske vert gjennom reisa til Storsteinen omgjort til kroppslege erfaringar, til noko personleg og konkretisert. I ein sfære av lyd, lukter, rørsler og berøring oppstår eit nærvær av magi og mystikk som lokkar forfedrane fram frå gløyma og utløyser ei kjensle av kraft. Den materielle staden, Storsteinen, gjer det magiske handgripeleg, og synleggjer at magien finst på ein særskild stad, i eit særskild landskap. Kløfta viser veg ned i forfedrane si verd, og ein

⁶⁷Handlinga tek utgangspunkt i måten ein definerer situasjonen på og den stadfestar eigne førestellingar uavhengig av om premissane for handlinga er “sanne” eller “falske”. Definerer ein ein situasjon som reel, medfører det reelle konsekvensar (sjå Alver 1993:8).

medverkar sjølv i magien ved å ta del i ritual på staden. Det magiske er her noko den einskilde utøvar kan oppleve ved å gripa om steinen, forma eit ynskje for framtida og kasta det ned og høyra det falla langt, langt ned i kløfta der det blandar seg som eit ekko frå fortida med tusen andre ynskje forma som myntar, steinar og bein. Den rituelle handlinga gjenkallar såleis fortida, og fortid vert med og skapar notid.

Storsteinen vert i Eirik sine forteljingar skildra som ein liminal stad, der grensa mellom ulike verder er som eit tynt slør, som også gjer det mogleg for den reisande å kryssa grensene mellom denne verda og forfedrane si verd. Som religionshistorikaren Philip Jenkins påpeikar: “These are places where the veils are thin between planes and forces, where the three dimensional and the more dimensional sometimes meet and merge” (Jenkins 2004:201). Slik framstår dei heilage stadane som eit mytisk landskap.

Når heilage stader utmerkar seg som særreigne og magiske område heng det saman med den individuelle bruken av staden, det kollektive minnet og med dei historiene som vert fortalde om staden (Knott 2005:33). Opplevingar og erfaringar finn alltid stad. Dei vert forma i kontakten mellom menneske og landskap, men også av staden sitt kollektive og mentale bilete (Löfgren 1999:95). Som folkloristen Anne Eriksen påpeikar er monument (som Storsteinen, men også Røyehodet) si oppgåve å bidra til ein dialog mellom minne og historie. Samtidig har monumenta ein dobbel minnefunksjon ved både å minna *om* historia og å minna deltakarane *på* den verdien staden hadde og stadig har. “Gjennom sin materialitet og tilgjengelighet fungerer de også som *koplingspunkt*. Her møtes historien og individet, og noe skjer: En opplevelse, grobunn for egne minner” (Eriksen 1999:95). Dei reisande sin kjennskap til forteljingane om heilage stader forsterkar det mirakuløse aspektet. Forfedrane treng såleis ikkje “visa seg” i landskapet for at kjensla av magi skal vera til stade. Dei kollektive forteljingane stadfestar i seg sjølve at mirakel her har funne og finn stad (sjå Alver 2007:106).

Storsteinen og andre heilage stader kan i denne samanhengen tolkast inn i den kategorien den franske historikaren Pierre Nora kallar *Lieu de Memoire*, erindringsstader. Slike stader for erindring definerer Nora som: “any significant entity, whether material or non-material in nature, which by dint of human will or the work of time has become a symbolic element of the memorial heritage of any community” (Nora 1996:xvii)⁶⁸. Felles for desse stadane er at

⁶⁸Nora har imidlertid vorte kritisert for å presentera minne som noko som utelukkande fanst før, medan historie vert lokalisert i den moderne verda. Denne skapte oppdelinga i eit før og eit no, der historievitskapen vert

dei har vorte tileigna symbolsk tyding og gjort meiningsfulle ut over staden sin opphavlege samanheng. Storsteinen og andre heilage stader er stader lada av sterke symbol som ikkje berre tek oss med attende i tid og presenterer forteljingar om fortida. Dei formidlar også kunnskap om kva type verdiar som vert opplevd som viktige i notida (sjå også Eriksen 1999:87ff).

Forteljingane om heilage stader er såleis også prega av forteljingar, tankar, førestellingar og diskursar som går utover staden sine grenser (Selberg 2007a:69, sjå også Selberg 2005 og Massey 1997). I Eirik sine forteljingar om bruken av Storsteinen ser ein mellom anna tydelege spor frå eit globalt nyreligiøst tankegods. Her vert det vektlagt at menneska sin vilje, utelukkande må vera av det gode for å ikkje å spreie negative energi. Informantane understrekar at menneska som brukar den heilage staden må kontrollere tankane sine og berre ynskje det gode, for naturen kan også nyttast til å gjera skade og er framleis farleg. Den magiske dimensjonen ved naturen er såleis ikkje reinsa for referansar til det farlege og ukontrollerbare, slik mange forskarar på feltet har hevda (sjå mellom anna Jakobsen 1999).

“Marginaliseringen av det samiske har skapt behov for nye kontekster der samiske aspekter ved steder kan vises fram på nye måtar, som kan peke ut over den marginaliseringen og usynliggjøringen av det samiske som har funnet sted” (Mathisen 2002:88-89).

Dette skriv folkloristen Stein R. Mathisen i artikkelen “Sted, etnisitet og fortelling. Lokaliseringer av det samiske i Skånland” (2002). Når nysjamanar tek i bruk gamle samiske heilage stader, representerer det på mange måtar slike nye måtar å fortelja om det samiske på. Ved å omgjera Storsteinen, og andre heilage stader til religiøse reisemål, opnar informantane stadane for nye og mangetydige, men også for omstridde, fortolkingar og forteljingar om det samiske⁶⁹. Gjennom dagens nysjamanar sin bruk av gamle samiske heilage steinar, fjell og vatn vert desse stadane “fornya” og gjeven ein ny eksistens, som autentiske, kraftfulle og magiske stader. At dei heilage stadane i Nord-Noreg i stor grad har fått stått urørte for turistar, og ikkje ligg langs kjende og opptrakke turistløyper, forsterkar det autentiske og magiske aspektet ved staden. Dette er ikkje stader for massane, men for dei utvalte få.

framstilt som ein kontrast til ein før-moderne erindringskultur, plasserer Nora i den same fella som fleire andre modernitetsteoretikarar har trakka i før han ved å skildra det førmoderne samfunnet som ein gullalder sydande av uskuld og natur (Eriksen 1999:88).

⁶⁹ Diskusjonen av reaksjonar på nyreligiøse aktørar si kopling til samisk kultur og tradisjonar vert utdjupa i kapittel 5 og 6.

Dei heilage stadane er ikkje berre utgangspunkt for fysiske reiser og ritual. Det mentale biletet av staden vert også nytta i samband med trommereiser. I *Sjamansonen* (2005) fortel Ailo om si fyrste trommereise, der heilage stader var tydeleg medverkande:

Da jeg la meg ned på det grå gulvteppet, begynte Ernesto å tromme. På lydens vingar fór frisjelen inn i en åpning under en offerstein på Finnmarksvidda. Reisen gikk videre gjennom den indre spiralen, eller den omtalte tunnelen gjennom tiden. (...) Neste reise gikk til den øvre verden. Den starte frå Røyehodet, det berømte fjellet på Finnmarksvidda. Jeg ble løftet opp gjennom lyd inn i lys, og fór på innsiden av en solstråle gjennom lufta og opp til solen (Gaup 2005:91).

Som det framgår av forteljinga vert dei heilage stadane opplevd som portar til forfedrane si verd, slik fungerer dei også som ein katalysator i trommereiser. Dei utgjør opningar til under- og oververda der åndene er nærverande. Det å henta fram eit mentalt bilete av den heilage staden kan, som Ailo understreka, tena som eit utgangspunkt for å starta ei trommereise inn i åndeverda.

Nye heilage stader

Dei nysjamanane eg har intervjuar har også konstruert nye offer- og kraftstader i den naturen dei har si daglege verksemd. Desse nykonstruksjonane kompenserer på mange måtar for den manglande tilgangen til dei gamle offerstadane. Dei opnar også for at fleire menneske kan ta del i den krafta som informantane opplever finst på slike stader.

Eirik: (...)Og æ har lagt ut mange plassa, mange steina i, eller ikkje mange plassa, men noen sånne kraftsteda. Som vi har vært ved, som e moderne steder som man kan gå til.

Trude: Men kva vil da sei at du har lagt ut?

Eirik: Vi har altså laga nye kraftsteda, helt nye plassa som vi opparbeida energi ved. Vi bruke de sjamanske rituala og tilkalle de ulike kraftdyran fra de ulike himmelretningan, og dette opparbeide kraft. Vi ber om at det ligger kraft der, steda har vi jo valgt ut, de finst der. Så det bygges opp energi. Og det er jo sånn de gamle kultsteden er bygd opp, de gamle sieidian, fordi at folk naturlig har funne kraft der. Så har de brukt bønn og ofra der. Så sånn er det bygd på historisk (Eirik band 5, protokoll s. 11).

Når Eirik omskapar landskapet til eit heilagt landskap skjer det også noko med dei som skal vera aktørar i dette landskapet. Når ein gjer eit landskap heilagt inneber det at landskapet er noko meir enn steinar, tre, gras og fjell. Det gjev tilgang til noko som går utover opplevinga av berre natur. Eit heilagt landskap set aktørane i ei særskild stemning knytt til det ytre og estetiske og til indre mentale prosessar. Eirik legg vekt på at dette er stader som likeins med

dei gamle samiske heilage stadane utmerkar seg gjennom særskilde formasjonar. Dei ligg, som han understrekar, gjerne på ei høgde eller er merka av eit særskild tre eller ein særskild stein. Stemninga vert opparbeida gjennom utføring av ritual som er meint å innvia stadane og å påkalla åndene. Eirik fortel:

Trude: Men sist så snakka me litt om at du no når du no bur i Oslo, så bruke du å laga nye heilage plassa.

Eirik: ja det gjør æ, og då bruke æ fra nysjamanismen, medisinhjulet og påkalle kreftene i fra sør og vest, og nord og aust og moderjord og universet. Æ gjør det rituallet og påkalle det, og på samme måte så er æ sensitiv når æ velge ut en sånn plass.

Trude: Ja, kva er det du ser etter?

Eirik: Æ merke energien og den naturlige beliggenheita. Det må være på et rolig sted kor det ikkje e så mye menneska og så skal det være en liten høyde eller stein der, eller eit tre. Så må man kjenne på energien når man går, kjenner etter om stedet har de rette vibrasjonan. Så skal man be naturen om å få lov til å bruke det. Så legge man en intensjon i kraftplassen. Såne plassa har æ lagt ut. Skal vi se de ligg rundt Oslo, så ligg det i sør og vest og nord og øst, ligge det såne kraftplassa. Og der er jo sentrum den gamle kirka på folkemuseet. Og der har æ lagt inn gode intensjona for hovudstaden i Norge, at det må våknes opp en bevissthet (Eirik band 9, protokoll s. 2).

Gjennom landskapet si særskilde utforming og gjennom utføring av eit ritual der krefter frå dei fire himmelretningane vert påkalla, opparbeidast ei stemning som skil denne utvalte staden frå andre stader (sjå Klein 1995:10-11). Staden er såleis ikkje heilag i seg sjølv, men vert tillagt heilagdom og kraft som eit resultat av rituallet (sjå Smith 1998). Også Ailo skapar nye heilage stader på sine kurs ute i naturen, og påpeikar at det å gjera ein stad heilag handlar om ei omkodning av eige og deltakarane sitt sinn:

Ailo: Ja, og vet du hva jeg har det sånn at jeg lager hellige steder her og der jeg. (...). Alle sirkler som vi holder i naturen lager vi hellige fjell og hellige trær, eller vi omkoder våre egne sinn, det er vel mest det det består i, til at her er det hellige like mulig å få kontakt med som noe annet sted og kanskje mer (Ailo band 4, protokoll s. 16).

For Ailo er ikkje det heilage berre avgrensa til særskilde stader i landskapet. Det heilage kan ta form og skapast der han eller deltakarane på kursa hans måtte ynskja det. Under observasjon på det samiske sjamankurset “*En hyllest til den store Ånd*” haust 2000 opplevde eg ei slik tilnærming til naturen. Her omkoda deltakarane seg ved å finna “sine eigne heilage stader” i naturen der dei utførte eit enkelt ritual gjennom å spørja naturen om lov til å bruka plassen til meditasjon og ettertanke.

Formålet med slike nykonstruksjonar er, ifylgje Eirik, å vidareføra noko av den krafta han opplever finst i dei gamle samiske offerstadane. Samtidig som ritualet på den nye heilage staden vert utført i notida og er tilpassa eit nysjamanistisk univers, representerer det for Eirik og Ailo ein kontinuitet med fortida og med lokale tradisjonar (jfr. Gilhus og Mikaelsson 2001:140).

Konstruksjonen av nye heilage stader handlar også om å leggja naturen til rette og gjera han tilgjengeleg for urbane nysjamanar. Gjennom kursverksemd ynskjer Ailo og Eirik å trenast deltakarane i å vera ute og litt etter litt læra landskapet og styrken i naturen å kjenna. For dei er ikkje poenget at staden må vera godkjend som heilag av ålmenta, men at staden gjev kraft og energi til den gruppa som skal utføra sine ritual og seremoniar der. Men kva skil så det gamle frå det nye? Er dei gamle og dei nye stadane heilage på same vis? I eit telefonintervju der formålet var å utdjupa dette forholdet svarar Eirik:

Trude: Men disse plassane vil dei då vera like kraftfulle som dei gamle samiske heilage plassane?

Eirik: Eh ja. Etterhvert så vil æ jo si at de er det. De blir jo brukt av grupper av mennesker og de kan jo opparbeide en sånn kraft på sikt. Det er jo det at de er kopla til det moderne samfunnet, så det kan bli en ganske sterk kraft på sikt, dess flere som bruke de.

Trude: Så det avheng av bruken?

Eirik: Ja, det gjør det.

Trude: Har då dei samiske heilage stadane ei anna kraft sidan dei har vorte brukte i generasjonar?

Eirik: Ja de har det. De har vært brukt i årtusner (Eirik band 9, protokoll s. 2).

Eirik brukar dei gamle og dei nykonstruerte heilage stadane med same formål, for å få kraft og kunnskap. Men då dei gamle samiske heilage stadane er brukt over eit mykje lenger tidsspekter har dei, ifylgje Eirik, opparbeida seg meir energi og kraft. Eirik påpeikar også at energien i dei nykonstruerte heilage stadane ikkje er kopla til forfedreåndene. Her er det derimot ein ny, meir universell energi, som vert opparbeida gjennom bruken av staden som kjem til uttrykk. At forfedreåndene ikkje har vorte overførte til dei nye heilage stadane kan sjåast i samanheng med det sosialantropologen Piers Vitebsky skriv i artikkelen "From

Cosmology to Environmentalism. Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting” (2003):

As it is adopted into a wider world this kind of wisdom is stripped of certain specific elements (such as clan cults and ancestor worship) which are so local that they do not travel well. But this new re-localization also takes place in a global scale and with global claims. Indeed, this is what gives a millennial tone to much New Age rhetoric: it is both community-based and a new sort of world religion (Vitebsky 2003:287).

Som Vitebsky understrekar er deler av den tradisjonen som forfedreåndene inngår i så lokal at han vanskeleg let seg overføra til ei global nysjamanistisk setting. Den kunnskapen Eirik og Ailo formidlar til sine kursdeltakarar på dei nykonstruerte heilage stadane handlar ikkje fyrst og fremst om samiske forfedreåndar, men tek utgangspunkt i meir universelle og opne kategoriar som spiritualitet, kraft og energi. Å konstruera nye heilage plassar handlar såleis om å sortera ut dei elementa frå fortida som ein meiner kan overførast til ei moderne tid, til eit moderne publikum og til ein moderne nyreligiøs marknad. I tråd med nyreligiøse straumar skal dette vera element og kunnskapar som er lette og raskt tilgjengelege. Slik ser ein også tydeleg, som Vitebsky påpeika, at sjamanismen endrar form i kontakt med nye landskap (ibid:285). Samtidig bidreg tilknyttinga til dei gamle samiske offerstadane til å gje Eirik og Ailo ein aura av autentisitet. Ho skapar truverd og gjev dei innpass på den nyreligiøse marknaden.

Men dei nye konstruerte heilage stadane overtek likevel ikkje for dei gamle. Eirik og Ailo reiser trass sine nykonstruksjonar framleis nordover. Her held dei også kurs for komande nysjamanar. Og i intervju påpeikar dei stadig at den krafta som her kjem til uttrykk er sterkare enn det dei har opplevd nokon annan stad. Som me skal sjå i kapittel 6 er denne rangeringa av heilage stader nært knytt til nysjamanane si tolking av fortida.

Utesitting

Utesitting eller visjons søking og “vision quest” vert i den nysjamanistiske erfaringslitteraturen skildra som ein av dei mest krevjande sjamanistiske seremoniar (sjå Sørensen 1988:84). Det er fyrst og fremst med utgangspunkt i indianske sjamanistiske tradisjonar at seremoniar kring det å sitja ute har vorte revitalisert og brukt i ein nysjamanistisk praksis⁷⁰. Men forskarar og nysjamanar som har arbeidd med nordiske sjamantradisjonar påpeikar at “uteseta” også er

⁷⁰ Visjonsreiser vart tradisjonelt brukt som eit pubertetsritual for unge gutar, men vart også nytta i overgangsfasar som ved inngåing av ekteskap, i krisesituasjonar som ved sjukdom eller når nokon vart kalla til ei viktig teneste for stamma (Salomonsen 1991:165).

kjend frå den nordiske seidtradisjonen (sjå mellom anna Solli 2002:137). “Ein sat hón úti” heiter det i strofe 28 i diktet Voluspá som skildrar volva som sit ute og spår om framtida. Uteseta vart sterkt fordømt i dei kristne middelalderlovane. I *Frostatingslova* bolk V kan ein lesa fylgjande:

Dei som let livet på grunn av stuld eller røvarskap, anten dei ranar på skip eller land og likeins dei som let livet på grunn av mord og trollskap, spåferder og utesete nattes tider for å vekkja opp troll og med det fremja heidenskap (...), Likeins er det med trollkarar (...) alle slike menn er ubotemenn og har spilt eige og rettstrygd.

Også i Magnus Håkonson nyare Gulatingskristenrett frå 1267 vert forbodet mot å sitja ute for å spørja lagnad eller for å forsøkja og vekkja opp draug eller haugbu understreka. Slike “heidenske handlingar” vart sett i same klasse som store brotsverk som ikkje kunne sonas med bøter.

Eirik legg vekt på at utesitting er ei handling som moderne sjamanar utfører for å koma nær naturen og naturkreftene. Dei gamle sjamanane derimot levde, i fylgje Eirik, i og med naturen til dagleg, og trengte ikkje å setja ei slik ritualramme rundt sin eigen praksis.

Trude: Og utesitting det er eit gammalt rituale, som òg vart brukt i den samiske tradisjonen?

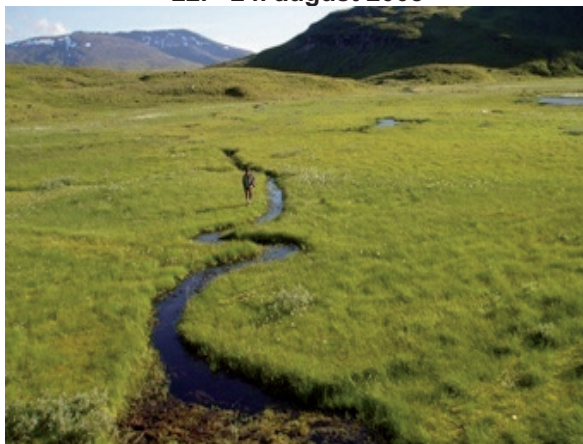
Eirik: Æ vet ikkje om man direkte gjorde det, for man levde jo i naturen, man var der. I dag må vi skape det kunstig, vel ikkje kunstig, men vi må sette oss ut i naturen. Vi må lage det til i form av et kurs. Sånn er det vel med kurset også. Før så kunne folk i en bygd eller i en sida, de kunne samles naturlig om ting om kvelden, og sjamanen kunne være der og var de noen som ønska helbredelse så var de til stede. Men i dag så må vi arrangere dette. Vi kalle det for kurs i dag, mens i gamledaga så hadde de en naturlig møteplass (...) (Eirik band 5, protokoll s. 7).

Utesitting er eit ritual som gjev utøvaren erfaringar med naturen og med dei kreftene som herskar her, og som såleis også opnar for at utøvaren kan tileigna seg ein viss status i miljøet. Tanken er at naturen gjennom ritualet kan fungera som ein spegel som reflekterer og gjev svar til den enkelte aktør. På lik line med ritualet på den heilage staden opnar utesitting for kontakt med åndeverka. Å “sitja ute” i naturen med alt det inneber, verkar her som eit middel til å bryta grensene mellom vår verd og åndene si verd. Fleire av informantane arrangerer kurs, der utesitting og visjonssøking utgjer ein sentral del av sjølve tilstellinga. Kor lenge ritualet varar varierer frå kurs til kurs. Felles for alle er like fullt at deltakarane skal tilbringa ei eller fleire

netter aleine i naturen. På heimesida si presenterer Gunn Anne utesitting som ei meditatív reise som opnar for naturnær sjølvutvikling:

Naturnær selvutvikling Utesitting

**En meditatív reise
22. - 24. august 2008**



***En natt aleine i meditasjon
Øvelser for tilstedeværelse, fokus og avspenning
Natur skaper ro
Natur kan være et speil
Et kurs i naturnær selvutvikling***

Utesitting er et gammelt ritual - "å sitte ute for visdom". I store og små endringsprosesser i livet er det nyttig å trekke seg tilbake fra "det vanlige livet" til et sted som bringer oss nærmere oss SELV. For veldig mange av oss er naturen et slikt sted. På utesitting tilbringer vi en helg på fjellet, kursrommet er naturen og dels en medbragt lavvo. En natt tilbringes aleine - våken - i meditasjon. Resten av tiden brukes til for- og etterarbeid.

Gjennom kurset "Naturnær selvutvikling" meiner Gunn Anne at nærværet med naturen vil hjelpe dei ulike deltakarane til å koma i gang med ei indre sjølvutvikling. Også Ailo gjev uttrykk for liknande tankar. 3-11 august 2007 reiste han på ny til fjellet Røyehodet for å halda utesitting saman med ei gruppe av interesserte:

For folk som ikke har vært på vidda, kan dette være en anledning til å oppleve et sted der få ferdes, bortsett frå reinsdyr, reindriftssamer, og en og annen sjaman... Utesittingen består i å gå ut i naturen som en ydmyk helt eller som en åndelig eventyrer for å jakte på en visjon. (...) Javist, man skal være aleine på Røyehodet. 2-3 dager og netter aleine med vidda, med vær og vind, med nattens skumring, for natten er ikke mørk

så tidlig på høsten i nord, alene med dine tanker, i stillhet med ditt sinn, din drøm. Det utgangspunkt man har, de spørsmål man stiller kan gi den visjonen man søker. Som kjent kan ytre natur være speil for meditasjon over indre landskap⁷¹.

Når nysjamanane tek steget ut av byen for å “setja seg” i naturen kan det skje i form av eit kurs der fleire menneske søkjer ut i naturen saman, men noko av poenget er likevel at deltakarane skal vera aleine i naturen over kortare eller lengre tid. Som Ailo understrekar er det fyrst når ein møter naturen og naturkreftene andlet til andlet aleine at visjonar tek form. I artikkelen “Myths, Shamanism and Epistemologies from an Indigenous Vantage Point” (2004) markerer samfunnsvitar Elina Helander dette poenget:

Many shaman insights come into being in solitude. For instance, Sioux Indians search for a vision in a privated ceremony in the solitude of the bushes. Sámi Shamans also search for quiet places. Mikkel Gaup, a Sámi shaman and healer, told me in an interview from 1993 that he regularly walks alone in the wilds. An Ingulik shaman, Angakkuq, receives his ability to see while in solitude. An indigenous scientist, Pamela Colorado, claims that Native Spirituality and knowledge is connected to quiet places. This allows the unknowable to be present (Helander 2004:556).

Det er fyrst i einsemd med naturen at den enkelte opplever opninga mot det transcendent. For at naturen skal fungera som ein spegel for eige livsverd, må ein møta naturkreftene aleine utan påverknad frå andre. Dette poenget understrekar også Alver i forteljinga om sjamanen Mari. Alver trekkjer her fram ein kommentar frå far hennar, som Mari sjølv omtala som noaide. Faren seier:

Jeg kan ikke bestemme hvor høyt du skal nå, eller hvor langt du skal gå nå, og hvor sterk du skal bli. Jeg kan ikke gi deg min styrke. Det er du selv som må bygge opp din egen styrke. Og det gjør du gjennom de utfordringene du får (Alver 1999:150).

Å oppnå kraft og kunnskap som sjaman krev at ein er sterk nok til å ta i mot dei utfordringane naturen og kreftene utset ein for. Dette er noko den enkelte sjølv må handterast med aleine, og kan innebera både frykt og einsemd (ibid.). Forutan Ronald si personlege myteforteljing om utesittinga ved den heilage steinen, opnar informantane i liten grad for perspektiv knytt til kjensler som frykt og einsemd. Forteljingane deira er i hovudsak forteljingar om meistring, og skildrar naturen i fryktlause og harmoniserande ordlag. Som nemnd i kapittel 3 utelukkar ikkje det at frykt og disharmoni også er ein del av informantane sin kvardag, men at dei i ein intervjusamanheng fyrst og fremst ynskjer å synleggjera eigen styrke og meistringsevne.

⁷¹ <http://sjaman.com/content/view/full/142/2/> lasta ned 28.01.2008.

Å vera aleine i naturen står fram som ein kontrast til informantane sitt urbane liv, og utesittinga med den stilla i naturen som dette ritualet opnar for vert gjerne skildra som eit naudsynt avbrekk frå livet i byen. Gunn Anne er ei av dei som gjev ei utførleg skildring av kva utesitting inneber. Her fortel ho frå eit av dei mange kursa ho har delteke på hjå Ailo:

Gunn Anne: Så har æ jo gått på kurs hos Ailo Gaup, æ starta med å gå på utesitting hos Ailo Gaup, var med ut i naturen sånn sju, åtte, ni daga, bor i lavvo og er en gruppe sammen som først jobbe sammen med forskjellig sjamanistiske teknikka, og prate og lage mat sammen, går litt tur og sånn i starten. Og så har man vanlegvis tre døgn hvor man sitter ute aleine for sæ sjøl. Og da har man gjerne med seg et tema som man skal se på, og man blir oppfordra til å være våken om natta og sitte ute.

Seinare seier eg:

Trude: Då får ein jo sjå og oppleve ting ein vanlegvis ikkje får med seg

Gunn Anne: Ja, så der kan det komme inn mange av de sjamanistiske tingan man jobbe med i forhold til natur. Det å oppleve at naturen kan fortelle dæ noe mer og noe dypere enn ved første øyekast, og da treng man tid, ute aleine (Gunn Anne band 7, protokoll s. 5).

Når moderne nysjamanar framhevar utesitting som ein sentral del av deira praksis, handlar det om at dei opplever at naturen og naturkreftene konkret kan bidra til å finna svar på vanskelege spørsmål og til at ein litt etter litt tek steget vidare i si eiga sjølvutvikling. Det handlar om å oppleve å ha tid til å sitja og reflektera og til å kjenna naturkreftene og dei menneskelege instinkta på kroppen. Under utesittinga skal ein vera vaken og ein skal fasta, noko som kan gjera seansen fysisk utfordrande:

Trude: Korleis oppleve du da?

Gunn Anne: Før mæ e det en kjempefin måte å jobbe på, og en erfaring som æ har brukt mye i ettertid. Men det kan jo også vær jævlig kaldt, det kan vær kjedelig (latter). (.....). Æ oppleve det som veldig klargjørende for mæ sjølv å ha så mye tid. Og bare det å gå gjennom den her prosessen hvor det er ganske mye motstand, det er ubehagelig, du har løst å legge dæ å sov, og det er en del av pakka da, og det hjelpe til med å løfte fram ting. Og så er det jo det her at verden blir litt magisk når du sitt ute for dæ sjølv om natta, det er spennende.

Trude: Ja, da høyles jo egentleg flott og romantisk ut, men da er vel ein del fysiske ting som kjem inn og...

Gunn Anne: Ja, så er det...viss du snakke om kjønnspektiv, det er jo en morsom historie, for første gangen æ var ute på det her så var det vel med tre menn og æ huske spesielt to av dem som hadde bestemt sæ for å gjøre det på den tøffe måten, hadde ikkje med soveposa og i hvert fall ikkje telt og lite mat og drakk bare kaldt vann. Mens vi

damen hadde no tenkt at.. ja, vi er på fjellet og vi hadde med oss telt og sovepose. Og begge de to mennene de brøyt jo etter et døgn (latter). Det er jo klart at det er tøft på sitt vis (...)(Gunn Anne band 7, protokoll s. 5).

Frysing, faste og keisemd er ein del av heilskapen og bidreg til å gje utesittinga eit slør av noko utanom det kvardaglege. Utesitting går på tvers av ein seinmoderne livsstil, fylt av underhalding, informasjon og opplevingar gjennom alt frå TV, Internett, aviser, radio og mobiltelefon. Her er målet å læra å lukka seg for denne type inntrykk og gjera det å kjeda seg til ei konstruktivt og nyttig kraft. Ved å distansera seg frå eit hektisk kvardagsliv og frå kroppslege behov, trer naturen og naturkreftene fram for den enkelte.

Men det finst likevel ein balansegang mellom komfort og ubehag, mellom kultur og natur. For mennene som ville møta og erobra naturkreftene på den tøffe måten tok dei kroppslege behova overtaket. Damene med telt og sovepose derimot gjennomførte som planlagt. Kvinnene representerer i Gunn Anne si forteljning kulturen i naturen og det er kvinnekulturen som skapar overleving ved å tilpassa seg naturen sine premisser og som gjer ein best rusta til å møta utfordringar i naturen. Forteljninga må også sjåast i forhold til at kvinner har ein særleg posisjon i nyreligiøse miljø, gjennom å representera eit band til naturen, til intuisjon, spontanitet og det kjenslevare (sjå mellom anna Hammer 2004:294-295 og Kraft 2000:78-82). Dette er verdiar som miljøet hevdar gjev kvinner eit fortrinn i sjølvutviklingsprosessar som utesittinga er ein del av.

Når ein forlet storbylivet og reiser ut i naturen for å gjennomføra ei utesitting, møter kroppen nye fysiske og mentale utfordringar. Gjennom desse utfordringane vert også eins eige livssituasjon utfordra. Utesittinga med si einsemd, svolt, stille og keisemd legg opp til ein mental og fysisk styrkeprøve som eggjar den einskilde til å kasta lys over nye livsutfordringar og til å ta tak i si eiga sjølvutvikling. Gjennomføring av utesetting kan slik seiast å bidra til at den einskilde aktør styrkar sin posisjon i miljøet. Det å meistra dei fysiske og psykiske utfordringane som utesittinga inneber gjev ein auka status og er med på å skilja amatørane frå dei vidarekomne.

At menneske i kropp og sinn vert endra ved å støyta på vanskar og utfordringar, har fleire forskarar vore merksame på. Sosiologen John Urry understrekar mellom anna at kroppen "kjem til live" gjennom møte med stader som ligg geografisk fjernt eller som skil seg ut frå dei stadane menneske opererer i i sin kvardag:

Putting one's body through its paces demands that people physically travel from time to time to that place of difficulty and subject the body to a direct encounter of "facing-the-place" (as opposed to face-to-face). Those places where the body comes to life will typically be geographically distant – indeed "other" – to sites of work and domestic routine. These are places of "adventure", islands of life involving bodily arousal, from bodies that are in motion, natural and rejuvenated as people corporeally experience environments of adventure (..) (Urry 2002:4)⁷².

Å stå andlet til andlet med ein framand og annleis stad legg, i fylgje Urry, til rette for personleg endring og utvikling. I intervjumaterialet kjem det tydeleg fram at landskapet si utforming spelar inn på resultatet av utesittinga. Dess meir dramatisk og urørt naturen er, dess sterkare opplevingar og visjonar går utøvarane i møte. Finnmarksvidda og det nordnorske landskapet markerer seg klart ut i så måte. Naturen her vert skildra som vill og storslagen samtidig som han ber på synlege spor frå fortida. På lik linje med det nordnorske landskapet trekkjer informantane fram nasjonalparkar som svært eigna områder for utesitting. Mellom anna arrangerer Ailo kvart år kurs i nasjonalparkar landet over. Også Gunn Anne har lagt fleire av sine kurs i utesitting til nasjonalparkar og likeins med Ailo, framhevar ho Dividalen som eit område der urlandskapet medverkar til sterke opplevingar:

Trude: Ja, eg har sett at fleire av utesittingane dine førgår i Dividalen.

Gunn Anne: Ja for tida så gjør det det. Dividalen er ett av de flottaste steder æ vet om. I landskapet der så har du både sånn tørr furuskog. Du har ei elv som veksle mellom å være dramatisk, sånn vill canyon aktig og åpen, sakte rennende. Så har du frodig bjørkeskog med masse urta, så har du fjellet like ved, du har masse kløfta, veldig mye forskjellig. Så derfor syns æ den er fin pluss at du på ein grei måte kjem ganske fort bort frå byen. Og så er det urskog, altså Dividalen er en nasjonalpark. Furuskogen er urskog, og der har du gamle trær, du har trær som fell ned og får ligg og rotne og du har et veldig fint dyreliv, fleire store rovdyr. Spannende at det kan luske en bjørn i buskan (latter). Det er jo sjelden da for så vidt, men det er jo bjørn der og det er jo gaupe der, massevis og det har vært ulv innom, og så er det fjellreva. Du kommer jo langt bort fra det her kultiverte da, viss det er det man ønske å jobbe med (Gunn Anne band 7, protokoll s.16).

Utnemninga av Dividalen som nasjonalpark i 1971 påverka vår oppleving av naturen i området. Frå å vera nordnorsk natur vart Dividalen no eit område av urlandskap, der den moderne kulturen er totalt fråverande. Dividalen framstår i denne konteksten som eit "fortidslandskap". Med sine gamle samiske kulturminne i form av førkristne offerstader, kjøttgjemmer og gammar og som ein heim for dei fire store rovdyra; bjørn, ulv, jerv og gaupe

⁷² http://pagesperso-orange.fr/ville-en-mouvement/interventions/John_Urry.pdf, lasta ned 28.05.2009. Artikkelen er også publisert i *Sociology* 46 (2) 2002.

tolkar informantane nasjonalparken som eit autentisk og kraftfylt landskap. Krafta i landskapet kjem til uttrykk gjennom koplinga til det gamle, til det ekte og ukultiverte, men heng også saman med avstanden til byen og byen sine impulsar.

Naturen – eit rom for læring

Ifylgje informantane kan flyttinga frå land til by påverka djupna på den religiøse praksisen – frå det djupe til det overflatiske. I deira augo har det i dagens samfunn vakse fram eit krav om at også den spirituelle utviklinga skal skje med eit vist tempo og intensitet. Men det at prosessane skal gå så fort, harmonerer, i fylgje informantane, dårleg med det sjamanistiske arbeidet og kan i nokre tilfeller også vera farleg. Lisa seier:

Lisa: (...)Og det er kanskje det som skjer med sånn bysjamanisme, at det skal liksom. Det skal skje så fort (latter).

Trude: Me har jo dårleg tid i samfunnet i dag (latter).

Lisa: Men ting tar tid, ikke sant. Og da er det veldig mange som blir vippet av pinnen. De får problemer, de får.... Jeg har jo sett veldig mange som har gått på kurs for å lære sjamanisme. Jeg har gått... kanskje en meter, altså vært litt med på kurs. Og da brøt jeg, da gikk jeg i min retning. Men jeg har opplevd at folk ønsker å ta livet av seg. De får psykosser. De møter så mye i seg selv. De kan havne på institusjoner. De bruker medikamenter. Noen bruker da stoff for å få frem og hjelpe på prosesser. Så det rører seg veldig mye rart i det miljøet og i den kulturen, veldig, veldig, mye rart. Jeg aksepterer at det er sånn, men det tar jeg avstand fra. Og det er litt det at de skal gå så fort frem og så blir det en slags selskapslek, men jeg mener at sjamanisme, kall det å bli bedre kjent med seg selv, med naturen og urkrefte, urkvinnen eller urmannen i seg selv, det krever at du har begge beina plantet på jorda, og det krever at du går i riktig tempo i forhold til omgivelsene og i forhold til samfunnet. Vi lever jo i en.... Altså vi må kunne bruke det i hverdagen. Det trenger ikke være så mye hemmelighetskremmeri rundt det. Det skal kunne brukes i hverdagen (Lisa band 2, protokoll s. 6).

Seinare seier ho:

Nei, det kan være det at man har lite respekt for det som har vært. For di at når man går inn i det så går man også inn i historien, man tar ikke bare med seg godversdagene, man tar med seg alt. Og jeg tror ikke de ligger noe sånt hat eller hevn i de tankene de har der, men det er nok det at man også skal ta med den biten som ikke fungerte for å plassere litt ansvar, lære å kunne gå inn i smerten. Og det tror jeg veldig få gjør. Det skal liksom være tjo og hei og dette er gøy. Det blir sett på som en selskapslek (Lisa band 2, protokoll s. 14).

Lisa går i samtalen vår inn og kommenterer og underbyggjer eit utbreitt kritisk bilete av dagens nysjamanistiske aktørar. Ord som selskapsleik, tjo og hei og gøy er del av ein nyreligiøs kultur som har fått stor merksemd i media og som Lisa og dei andre informantane

ynskjer å distansera seg frå. Ein av dei mest radikale kritikarane av den nysjamanistiske rørsle, sosialantropologen Ward Churchill, skildrar i artikkelen “Spiritual Hucksterism: the Rise of the Plastic Medicine Men” (2003) nysjamanar som både distanserte frå sitt eige liv og stadig hungrande etter nye og lettvinde spirituelle erfaringar:

White people in this country are so alienated from their own lives and so hungry for some sort of real life that they’ll grasp at any straw to save themselves. But high tech society has given them a taste for the “quick fix”. They want their spirituality pre-packaged in such a way as to provide *instant* insight, the more sensational and preposterous the better (Churchill 2003:325).

Churchill hevdar at nysjamanar støttar opp under det aukande kravet til hurtig tilgang på informasjon og kunnskap, og eit helgekurs i sjamanisme kan opplevast som ein ferdigsydd startpakke for menneske fanga av tidsklemma. Ved å spela på lag med sentrale prosessar i samtida og gjennom å tilfredsstilla vår kunnskaps- og informasjons-hunger ved å vera lett og raskt tilgjengeleg, framstår nysjamanismen som useriøs, påpeikar Churchill. Denne kritikken samsvarar i stor grad med det biletet av nysjamanar og andre alternative aktørar som vert presentert i media.

Det er denne “useriøse varianten” informantane ynskjer å markera avstand til og ta eit oppgjær med, når dei gjev uttrykk for at dei i liten grad har delteke på kurs. Som Lisa påpeika: “*Jeg har gått... kanskje en meter, altså vært litt med på kurs. Og da brøt jeg, da gikk jeg i min retning*” (Lisa band 2, protokoll s. 6). Informantane understrekar at den sjamanistiske praksisen ikkje er noko ein enkelt kan tillæra seg på eit helgekurs eller to eller kjøpa for pengar på den nyreligiøse marknaden. I eit intervju med avisa *Nordlys* 6. oktober 2009 skil Ronald det å praktisera sjamanisme frå tittelen sjaman. I fylgje Ronald er sjamanistiske teknikkar som trommereiser og utesitting noko alle menneske kan delta i, men sjaman derimot er ein tittel forbeholdt dei få og krev ein lang og utfordrande veg som langt frå alle menneske kan gje seg ut på. Det å kunna kalla seg sjaman markerar ein distanse mellom dei selskapsleikande og dei seriøse aktørane i feltet. Nemninga markerer også at nokre har meir autoritet enn andre. Ho speglar eit hierarki i miljøet, der dei som “har gått den lengste vegen” har ein særskild posisjon og ei særskild makt⁷³.

⁷³ I kapittel 6 løftar eg fram deler av denne diskusjonen i forhold til omgrepet noaide.

For å distansera seg frå såkalla “Whiteshamanism”(Rose 1984), “Wannabee-sjamanar” (Grenn 1988) og “Plastic Medicine Men” (Churchill 1992/2003), legg informantane vekt på det å vera i naturen over tid. Sjølv om dei alle har gått i lære gjennom å lesa bøker og ved å gå på kurs, er naturen i deira augo den fremste læremeisteren i sjamanfaget. Men å vera i naturen og å læra naturkreftene å kjenna krev tid og kan, i fylgje informantane, vera både langtekkeleg og frustrerande. Det er ikkje gjort i ei heilomvending på eit helgekurs. Det handlar om ein livsstil og det handlar om å bruka sjamanistiske teknikkar og tenkemåtar i kvardagen.

I forteljingane deira vert naturen framstilt som levande. Han er både vill, kraftfull og ukontrollerbar. Informantane fortel at i naturen og særleg på heilage stader innverkar forfedreåndar framleis på menneska som tek områda i bruk. Åndene kan både straffa og løna og informantane understrekar at ein skal omgås dei med respekt og varsemnd. I forteljingane vert det også vektlagt at det farlege aspektet ved naturen spelar inn på den enkelte sjaman sin indre natur. Gjennom innblikk i aktørane i feltet sine mytar og erfaringsforteljingar opnar det seg såleis ei forståing av at det å vera sjaman i ei moderne tid ikkje er “lettvinnt”. Nysjamanismen vert for dei nysjamanane eg har arbeida med opplevd som djuptgripande med konsekvensar for den enkelte utøvar si livsverd.

Informantane distanserer seg også frå det dei opplever som kommersiell og useriøs nysjamanisme ved å påpeika at deira kunnskapar om sjamanisme spring ut av evner som finst “naturleg” i kroppen, og som utgjer ein del av deira personlegdom. Som Lisa uttrykkjer det:

Lisa: Jeg er født sånn, alltid vært sånn. Så for meg er det ikke noe sånt spesielt. Det er ikke noe jeg har lest meg til, det er en naturlig del. Det er veldig vanskelig å komme inn på det for det er så veldig mye som ikke kan sies. Det er veldig mye som Jeg har lært mye av samene. Det er veldig mye som ikke kan sies, så det er tabubelagt på en måte.

Trude: Men når du seier at du er født med, kva evner er det då du er født med? Kva er det du har...

Lisa: Jeg ser i alle retninger, sidelengs, baklengs, overalt. Det er liksom bare helt naturlig for meg, det å se og å vite, kjenne, sanse andres energier uansett hvor de er. Finne dyr, finne mennesker, bare vite hvor de er og se hva som er rundt dem.

Trude: Så du er klarsynt, eller det som me kallar klarsynt?

Lisa: Ja, veldig, så det har jeg alltid vært, og trodde alle andre var sånn, men det er de ikke. Så for meg er det helt naturlig, det er liksom, det er ikke noe jeg tenker over, det bare er sånn (Lisa band 2, protokoll s. 1).

For informantane er det eit poeng å markera at dei er sjølv lærde og ikkje kurslærde. I samtalen vår understreka også Ida dette poenget:

Ida: (...). Det var som om..... sjamanisme kan man ikkje gå på kurs med. Det har tatt mæ mange år å akseptere at en sjaman spring rundt og hold kurs for andre fordi at den gode gamle tradisjonen e at en sjaman kommer og finn dæ, sjamanismen e nåkka du hold tett inntil dæ sjølv, det er ikkje nåkka du betale dyre domma for å få. For enten så e du fødd inn i det, eller så får du en visjon, du blir kalt til det, eller så får du en personlig eller åndelig krise som gjør sånn at du opne opp de kanalan. Men det er ikkje nåkka som du betale 6000, vær så god, og så er det to tre kurshelger og så går du ut derifra og kaller dæ sjaman, det er ikkje så enkelt. Det er ikkje reiki master for å si det sånn (latter). Det er det ikkje. Den sjamanske krafta den er så sterk at den kan faktisk gjør dæ gal viss du ikkje takle den energien.

Trude: Så det er òg ein tøff veg å gå?

Ida: Det er en veldig tøff veg å gå. I de fleste kulturane så va det sånn at den som skulle være sjaman skulle ha en hysterik tendens, en tendens til galskap, og være dagdrømmer og alle slike ting, men dette igjen er nåkka som gjør dæ klar til å bli en sjaman (Ida band 3, protokoll s. 2).

Ida ynskjer å markera eit skilje mellom sjamanisme og anna nyreligiøs verksemd. “*Det er ikkje reiki master for å si det sånn*”, understrekar ho og viser til at det å vera sjaman ikkje kan veljast eller kjøpast for pengar. Både Lisa og Ida påpeikar at evna deira til å sjå det vanlege menneske ikkje ser, er evner dei har hatt frå fødselen av, som ikkje er tillærde, men naturlege⁷⁴.

Informantane sine personlege myteforteljingar synleggjorde også tyngda av å framheva at sjamanisme, og då særleg samisk sjamanisme, er kunnskapar som finst naturleg i slekta, arva frå generasjonar attende i tid. Som både Ailo, Anita, Eirik og Ronald understreka står dei i ein tradisjon og høyrer til i eit landskap der kunnskapen om sjamanisme har vore berande opp gjennom historia. Sett utanifrå kan informantane sine poengteringar av deira nærleik til den nordnorske naturen og naturkreftene lesast som ei marknadsføring av produkt og tenester. Det å markera seg som annleis, som ein eller ei med særskilde naturlege, medfødde evner utgjer eit sentralt ledd i styrkinga av eigen marknadsverdi (jfr. Alver 2007 og 2009a). Det gjev informantane status som autoritetar på området, men i dette ligg det også ein ambivalens ved at dei nedtonar verdien av kurs og utdanningar fleire av dei i dag står som arrangørar av.

⁷⁴ Tanken om at alle menneske har ein kime til å utvikla spesielle evner, er også kjend frå forteljartradisjonen kring dei kloke (sjå Alver og Selberg 1992, Alver 2007 og 2009a).

Kursverksemd vert likevel ikkje direkte stempla som negativt. Gjennom å delta på kurs kan ein få høve til å vidareutvikla seg, og koma i kontakt med energien i ei gruppe, som Eirik påpeika. Sjølv om evnene er medfødde krev det såleis læring og utvikling, og det å koma i kontakt med ein dyktig lærermeister er noko som fleire av informantane framhevar som viktig. Lisa knyt likevel læringsprosessen fyrst og fremst direkte til det å vera i naturen, og naturen i Finnmark har, i fylgje Lisa særlege evner i så måte:

Trude: Men når ein går på kurs og sånt i sjamanisme, så får ein inntrykk av at alle menneske kan verta sjamanar. Kva er ditt synspunkt her?

Lisa: Altså man kan lære mye. Personlig vet jeg at alle ikke kan bli sjamaner, da det krever visse egenskaper og en litt spesiell utvikling for å få frem visse sider ved personen. Det er svært få som evner å jobbe fornuftig og langsiktig med disse kreftene som man som sjaman kan være i besittelse av og bruke ved behov (...) Men jeg kjenner når disse kreftene når frem og når personen bruker dem riktig, så har jeg har sett at folk har blitt det. Men de har gjerne flyttet opp i nord, opp til Finnmark og vært der en stund, og da har den kraften kommet (Lisa band 2, protokoll s. 20-21).

For dei nysjamanane som ikkje har tilknytning til det nordnorske naturen og som såleis manglar erfaring med den sjamankrafta som er forankra i eit lokalt landskap, kan likevel eit opphald i dette området, i fylgje Lisa, bidra til at deira kraft som sjamanar vert utvikla og styrka. Den nordnorske naturen fungerer her som eit rom for læring, eit rom der energien frå naturen og frå avtrykka etter forfedreåndar og naturvesen i form av sieidisteinar, heilage innsjøar og fjell, gjev erfaring og styrke til utrente sjamanspirer.

Lokal natur i globale straumar

Som ei av nysjamanismen sine store overhangande myteforteljingar handlar kontakten med naturen om å opparbeida seg truverd som sjaman. Det handlar om å vera autentisk, om å vera ekte. Hjø nysjamanane eg har samtala med kjem denne myteforteljinga til uttrykk gjennom forteljingar om kontakten med ein nordnorsk natur og dei samiske forfedrane sitt landskap. Å lokalisera forteljingane om naturen til Nord-Noreg kan tolkast som ein strategi i møte med det globale nysjamanistiske feltet. Ved å markera tilhøyrslø til lokale sjamanistiske tradisjonar skriv informantane sin eigen identitet og bakgrunn inn i det nysjamanistiske miljøet. Dei relokaliserar sjamanismen som religion og gjer han til sin eigen. Mytane og forteljingane om den nordnorske naturen, om Finnmarksvidda og dei heilage stadane kan såleis lesast som forteljingar om makt og motmakt. Når informantane i forhandlingsrommet mellom det individuelle og kollektive framhevar det nordnorske landskapet som meir kraftfullt og magisk

enn noko anna landskap, er det ei posisjonering som markerar individualitet, makt og styrke. Det er i denne naturen og på desse stadane at påfyllet av energi er sterkast, det er her utesittinga, rituala og seremoniane gjev klarast visjonar og mest kraft⁷⁵.

Gjennom tilknytninga til lokale stader stadfestar informantane si tilhøyrse til nordnorsk og samisk kultur og tradisjonar. Dette er også ei posisjonering som går utover grensene for det lokale og som markerer informantane som annleis, som ekte og autentiske i ein global nysjamanistisk kontekst. Ein kan her trekkja parallellar til den internasjonale urfolksrørsla sin bruk og markering av liknande stader verda over. I samisk samanheng har fleire av dei gamle heilage stadane vorte gjort synlege og tilgjengelege gjennom alt frå informasjon på lokale museum, i bøker, informasjon gjennom radio- og TV program og gjennom skilting av stiar og vegar. Markeringa av dei heilage stadane inngår her i identitetspolitiske strategiar og utgjer, som Conrad påpeikar:

(...) acts of location which serve to legitimate and authenticate Sámi claims as a “land based” people with a unique spiritual and privileged relationship to the land, to Nature, as well as to advance Sámi claims to a prior and even primordial relationship to the land (Conrad 2004:179).

På same måte som urfolksrørsla nyttar dei heilage stadane til å markera sin særskilde rett til eit geografisk landområde, nyttar nysjamanar stadane til å understreka autentisitet og spirituell kunnskap som går generasjonar attende i tid. Forteljingane om dei heilage stadane har i denne samanhengen global karakter og vert framheva i konstruksjonen av ein samisk identitet som konkurrerer om merksemd både i norsk og internasjonal samanheng (ibid.:180).

Ved å fokusera på nordnorsk natur og lokale, samisk sjamanistiske tradisjonar framstår informantane som eit alternativ og i nokre tilfeller også som ein kontrast til den globale nyreligiøse rørsla, ei rørsele som i stor grad har vorte kritisert for å vera kommersiell og uekte. Når informantane understrekar si tilknytning til eit nordnorsk landskap og til samisk sjamanistiske tradisjonar handlar det om å skriva seg inn i ein lokal tradisjon og samtidig om å forma forteljingar om den lokale staden slik at han framstår i eit skimmer av autentisitet. Geografen Doreen Massey skriv:

⁷⁵ Når eg i avhandlinga talar om strategi og marknadsføring ynskjer eg samtidig å understreka at nokre av informantane er meir strategisk- og marknadsretta enn andre. Eit slikt skilje vil mellom anna vera synleg utifrå kven eg definerer som leverandørar og aktørar på feltet.

Globalisation is not a single all-embracing movement (nor should it be imagined as some outward spread from the West and other centres of economic power across a passive surface of “space”). It is a making of space(s), an active reconfiguration and meeting-up through practices and relations of a multitude of trajectories, and it is there that lies the politics (Massey 2005:83).

I samtida vert konstruksjonen av lokale og særskilde identitetar brukt for å markera personar, produkt og tenester som særleg verdifulle og autentiske. Dette er ei posisjonering som opnar for at ein på ei og same tid kan tilpassa seg ei global verd og reagera og stå i opposisjon mot ho (Robertson 1992, Featherstone 1995 og Beyer 1998). Globaliseringa opnar for at lokalsamfunn må forholde seg til stader ute i verda og skapa nettverk som kryssar nasjonen sine grenser. Slik oppstår også nye forteljingar om lokalsamfunnet sin kultur og historie. Dette er gjerne forteljingar som utfordrar vante førestellingar om kva som er sentrum og kva som er periferi. Stader som har vore perifere i nasjonal samanheng, som i tilfelle med Nord-Noreg, kan gjerast sentrale i globale forteljingar. Det er akkurat denne omforminga av det nordnorske landskapet som informantane sine forteljingar synleggjer. Ved å tilskriva landsdelen karakterar som magisk, mytisk, kraftfull og autentisk, rokkar informantane ved forteljingar der Nord-Noreg representerer det perifere og der staden er marginalisert så vel økonomisk som etnisk og kulturelt.

Informantane tek del i det globale gjennom å framheva det lokale; lokal nordnorsk natur og samiske sjamanistiske tradisjonar. Globale nyreligiøse straumar vert her farga av lokal tradisjon og kultur, og omskapt til noko som utøvarane kan presentera som lokalt og særlege. Kontakten med nordnorsk og samisk natur og kultur kan såleis tolkast som ein ressurs i møte med det globale nyreligiøse feltet. Ved å markera tilhøyrse til lokal natur og lokale religiøse tradisjonar skriv dei nyreligiøse utøvarane sin eigen identitet og bakgrunn inn i det globale nyreligiøse miljøet. Ved å markera og konstruera Nord-Noreg som eit vilt og magisk landskap, dreg informantane opp grenser mellom det dei opplever som ekte, og som uekte, mellom det autentiske og kommersialiserte, mellom det unike og det allemannseigde.

Det å framheva særlege spirituelle lokale verdiar er samtidig ein del av dei naturlege prosessane innanfor eit kvart nyreligiøst miljø. Det generelle, globale og overhangande vert her gjeve ei lokalforankring, som mellom anna kviler på framstillinga av krafta i det nordnorske landskapet, for å skapa meining for den enkelte aktør. Det er også denne vekslinga mellom lokale og globale verdiar som gjer den nysjamanistiske rørsla interessant utover det å

vera ein motkulturell straum. Som Vitebsky påpeikar på bakgrunn av sine observasjonar av Sakha folket i Sibir:

Shamanic ideas are absolutely of the place. In the present move towards decentralization this local character is seen, not as a sign of provincialism, but as a sign of appropriateness and power. Shamanism offers a revitalized narrative link with the past, a sense that one's condition today can be seen as the developmental and experiential outcome of this past, a revivification of memory (Vitebsky 2003:285-286).

Samtidig som verda har vorte sterkare samanbunden og djupare integrert gjennom sosiale, økonomiske og kulturelle endringar, har også fokuset på skilnader auka. Når informantane framhevar den lokale staden, Nord-Noreg, som kraftfull og autentisk kan det lesast som ein motstandens dialektikk. Men denne dialektikken utspelar seg også mange andre stader i verda og her utkrystalliserer det seg eit omgrep som eg opplever som interessant i forhold til mitt materiale, nemleg omgrepet glocalisering. Som sosiologen Roland Robertson påpeikar er fokuset på det lokale og særskilte ein av globaliseringa sine konsekvensar og utgjer som han uttrykkjer det ei "Universalisation of particularism" (Robertson 1995). Individ og grupper skal vera frie til å utvikla seg, og til å utviklas seg ulikt. Gjennom omgrepet glocalisering legg Robertson vekt på at kulturell endring finn stad og må studerast blant aktørar i ei verkeleg verd. Eg har vist korleis slike kulturelle endringar kjem til uttrykk gjennom informantane si veksling mellom fortid og notid, mellom sentrum og periferi og mellom storbyliv og "naturliv". Dei kulturelle endringane tek form i mellomrommet mellom det lokale og det globale og synleggjer kva deler av fortida og dei lokale tradisjonar nysjamanane tek vare på og kva dei hentar frå globale straumar. Saman skapar denne blandinga mellom fortid og notid, mellom det lokale og det globale rom for nye kulturuttrykk. Bruken av dei gamle heilage stadane, konstruksjonen av nye heilage stader og ritual er slike nye uttrykk – uttrykk som fortel om kontinuitet og nyskaping, om tradisjonar sitt liv og rørsle.

Men ein føresetnad for at dei nye kulturuttrykka skal få liv og kraft, er at også omverda omfamnar og verdset dei. Interessant er det såleis å leggja merke til at spiritualiseringa av nordnorsk natur og av samane som urfolk som både urfolksrørsle og nysjamanar dreg vekslar på, ikkje er avgrensa til desse miljøa aleine. Som me skal sjå i kapittel 5 kjem natur og urfolksspiritualitet også stadig til uttrykk i offentlege debattar - gjennom lokalaviser, radio og TV, og vert nytta både som ei politisk markering og for å stadfesta ein lokal og særskilte nordnorsk verdi og identitet.

Oppsummerande refleksjonar

Nysjamanismen gjorde sitt inntog i samfunnet som ei motkulturell bylgje, og i likskap med “den grønne bylgja” som utvikla seg tidleg på 1970-talet er også her nokre av kampsakene å visa respekt for og å stå i pakt med naturen. Hjå nysjamanane eg har samtala med kjem vektleggjinga av naturen til uttrykk gjennom så vel ritual som mytar og personlege forteljingar. Ved å fylla naturomgrepet med positivt lada verdiar omskapar informantane det til ei forteljing som spelar på opphav og samanheng, orden og meining. Grunna tilknytninga til naturen vert den nysjamanistiske rørsle også omtala som ein naturreligion. Naturen rommar i denne konteksten både det ytre landskapet og den indre menneskelege naturen, og saman utgjer desse avgjerande faktorar i forhold til omgrep som sjukdom, helse og frelse. Det er likevel ein type natur og eit type landskap som i nysjamanane sine mytar og erfaringsforteljingar peikar seg ut som særleg kraftfullt. Nysjamanane vevar den nordnorske naturen inn i religiøse vendingar og presenterer han som harmonisk, mytisk og magisk. Det som dreg nysjamanar til den nordnorske naturen, ligg såleis ikkje berre i naturen i seg sjølv, men i det nysjamanane opplever *hender* ved å vera i denne type natur.

Informantane sine forteljingar om det nordnorske landskapet stadfestar på mange måtar det Casey skriv for å synleggjera staden si kraft til å “direct and stabilize us, to memorialize and identify us, to tell us who and what we are in terms of *where we are* (as well as *where we are not*)” (Casey 1993:xv). Gjennom bruken av den nordnorske naturen understrekar informantane sin eigen identitet og si eiga tilhørslse. Dei får også tilgang til eit minne om fortida, som dei på ulike måtar tek del i og gjer til sitt eige. Informantane sine erfaringsforteljingar og personlege mytar tenar her som eksempel på korleis menneske skapar stader og såleis også minne og historie.

Eg har i kapitlet opna for å tolka informantane si tilknytning til eit nordnorsk landskap som ei posisjonering og som ein ressurs i møte med det nysjamanistiske feltet der koplinga til det spirituelle, til natur, urfolk og fortid er det som gjer at den enkelte aktør utmerkar seg og får status. Det er i forhandlingsrommet mellom private og kollektive mytar at ei slik posisjonering kjem til uttrykk. Når informantane sine mytar og erfaringsforteljingar tek utgangspunkt i Nord-Noreg og i nordnorsk natur får det konsekvensar for korleis den enkelte vert tolka og for korleis ho klarar å utmerka seg i det nysjamanistiske miljøet som ein ekte og autentisk sjaman.

Dette er ein form for naturspiritualitet som vert nytta i nysjamanane si identitetskaping og i deira marknadsføring av produkt og tenester. Mytane og erfaringsforteljingane om det nordnorske og samiske kan i denne samanhengen lesast som forteljingar om makt og motmakt. Når nysjamanane framhevar det nordnorske landskapet som meir kraftfullt og magisk enn noko anna landskap, og den samiske kulturen som meir kunnskapsrik og spirituell, er det ei posisjonering som markerar individualitet, makt og styrke, og som gjer at den nordnorske nyreligiøse varianten framstår som autentisk og ekte.

Kapittel 5

Samisk urfolksspiritualitet

Identitet og lokalitet



⁷⁶ Sjamanane Michael Greywolf Garvin og Eirik Myrhaug

Jeg ser stjerneluer
og myke komager.
Folk og dyr vandrer
gjennom landskap og
skiftende årstider.
Fargene forandrer seg.
Livet er en stor bevegelse
en dans med vinden.
Jeg ser kvinnens runde mage
og mannens lassokast.
Ansiktene eldest. Pelsen
slites ned. Joikens kraft
stiger og synker, men

dør ikke ut.

Dei naturlege “andre”

I det komande kapitlet skal eg visa korleis konstruksjonen av verdas “urfolk” som “naturfolk” kan seiast å inngå i ein primitivistisk tendens som på ulike måtar har kome til uttrykk opp gjennom historia. I kapitlet ynskjer eg også å kasta lys over korleis dei samiske informantane tileignar seg identitet og status som del av eit ur- og naturfolk og likeins dei etnisk norske informantane sine strategiar for å ta del i dei same diskursane. Eg utforskar vidare korleis denne type diskursar framstår som ressursar som vert tekne i bruk og kjem til uttrykk hjå aktørar som står utanfor eit nysjamanistisk felt og avsluttar med ein diskusjon kring utvekslingar av strategiar for marknadsføring og identitetsbygging mellom ulike

⁷⁶ Foto: Bente Brunvoll. Biletet syner Eirik Myrhaug og Michael Greywolf Garvin på Nes i Hedmark, påske 2004. Tekst: Ailo Gaup *Under dobbel stjernehimmel* (1986).

nysjamanistiske utøvarar, marknadsførarar av Tromsø-OL i 2018 og blant samiske interesseorganisasjonar og festivalarrangørar.

Primitivisme

Omgrepet urfolk er ein moderne konstruksjon, men innbakt i dette ligg seige strukturar og føringar for korleis omgrepet vert forstått og brukt. Skildringa av urfolk som naturfolk som ein ser tendensar til på den nyreligiøse marknaden kan sporast i tidlege etnografiske skildringar der menneske som i dag gjerne omtalast som urfolk vert framheva som naturlege menneske som lever i harmoni med landskapet (Jenkins 2004:2). Folkloristar, etnologar, sosialantropologar og religionsvitarar har gjennom sine skildringar opp gjennom historia vore med på å skapa og underbyggja dette biletet og slik gjeve bidrag til konstruksjonen av urfolk som eit spiritueelt fellesskap tufta på nærleik til naturen (Kraft 2004:243). Som sosialantropologen Bernard McGrane uttrykkjer det fans ikkje “den primitive” før antropologien (McGrane 1989:98-99). Men det å framheva “dei andre” som meir naturlege, edle og ville er også eit allmenmenneskeleg trekk som har kome til uttrykk i dei fleste kulturar opp gjennom historia.

Religionshistorikaren Armin Geertz har i sine studiar diskutert og problematisert denne type konstruksjonar frå eit religionsvitskapleg og antropologisk perspektiv. Han påpeikar at stereotypifiseringa av “dei andre” byggjer på ein filosofisk posisjon med røter i antikken, nemleg *primitivismen*. Primitivisme er tenkemåtar og førestellingar der ein tildeler naturen normgjevande vekt, og der ein hevdar at det mest fullkomne menneskelege tilværet fanst i urtida eller finst i “naturen”. Geertz meiner også det historisk sett er empirisk grunnlag for å hevda at den euroamerikanske haldninga til “dei primitive” har veksla i tråd med “vårt” kulturelle sjølvbilete. Nærare bestemt at me i periodar prega av kulturell sjølvopphøging har hatt eit negativt bilete av dei andre. Og tilsvarande at me i periodar prega av eit negativt kulturelt sjølvbilete har vore positive vis a vis dei andre (Geertz 2004:37-53, 1994:3-29 og 1992:6-8). Perioden frå slutten av 1960-talet og utover var i stor grad prega av eit kulturelt sett negativt sjølvbilete. To verdskrigar hadde medverka til å så tvil om det vestlege mennesket si moralske forankring, og med framveksten av det såkalla risikosamfunnet (sjå Bech 1992), vert det klart at vitskapen ikkje utgjorde eit udelt gode. I denne perioden finn ein også eit idealiserande syn på “dei andre”, som xenofili (kjærleik for det framande) snarare enn xenofobi (frykt for det framande). “Dei andre” er no alt det me ikkje er, men burde vera. Dei er enklare, står nærare naturen og lever meir i tråd med sin natur som menneske. “Dei

primitive” vert i denne perioden edle, “noble savages” - heller enn berre “savages”⁷⁷ (sjå Geertz 2004:37-53, 1994:3-29 og 1992:6-8).

I sine tekstar skil Geertz mellom to hovudtypar av primitivisme. Han snakkar for det fyrste om *kronologisk primitivisme* der idealtilværet vert plassert i urtida, og i utdøydd samfunn. I tillegg trekkjer han fram det han kallar *kulturell primitivisme* der idealtilværet er å finna i nolevande samfunn som er mindre kompliserte og som lever i nærare kontakt med naturen⁷⁸. Desse formene for primitivisme impliserer ei kritisk haldning til vår eigen kultur, der dei “primitive kulturane” vert framheva som betre og meir autentiske enn vårt moderne, siviliserte tilvære (Geertz 2004:38-41). I nysjamanismen finn ein begge desse formene for primitivisme. Nysjamanane hentar inspirasjon frå så vel utdøydd kulturar som frå nolevande samfunn med enklare levesett. Hovudargumentet er at kulturar med nærare tilknytning til naturen automatisk vil ha tilgang på kunnskap som med framveksten av den moderne verda meir eller mindre gjekk tapt.

Geertz sitt argument er at euroamerikanske førestellingar om “dei primitive” fyrst og fremst handlar om oss sjølve og at dei seier noko om vårt eige kulturelle sjølvbiletet. “Dei andre” vert definert i forhold til “oss”, og i særleg grad som vår motsetnad (sjå Geertz 2004:37-53, 1994:3-29 og 1992:6-8). Som informantane sine forteljingar påpeikar, er ikkje primitivisme i nyare tid lenger berre eit omgrep om “dei andre”. Her dreiar det seg også om primitivismekategoriar som vert nytta på “det eigne”. Sosialantropologen Tord Larsen skriv:

I tråd med den økende inderliggjørelsen av alt mellom himmel og jord finner vi i vårt århundre plutselig den primitive et sted inne i oss – han er der enten i form av primærprosesser eller i form av psykose (Larsen 1996:93)⁷⁹.

Informantane definerer seg alle inn i den primitive kulturen, og ser seg sjølve som delaktive i det som her kjem til uttrykk. Urkrafta vert idealisert som noko som tilhøyrer verda sine urfolk,

⁷⁷ Omgrepet noble savage har sitt utspring i den romerske historikaren Cornelius Tacitus (ca 56 – 120) sine tekstar. Tacitus skildra dei germanske stammene nord for det romerske riket som born av naturen og peikte på at dei levde i harmoni med landskapet rundt seg. Det var likevel ikkje før under renessansen at omgrepet fekk tyngde som ein kulturell kritikk.

⁷⁸ Geertz byggjer mellom anna på teoriar utvikla av filosofane George Boas og Arthur O. Lovejoy i boka *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (1935).

⁷⁹ Den primitive som primærprosess vert her framstilt som ei inderleggjering av “the noble savage”, medan psykosen symboliserer “the savage” Larsen påpeikar at primærprosessane er noko me bør dyrka som dei kreative kjeldene i oss, medan psykosen er noko som skal temjast og fornuftiggjerast.

samtidig som ho vert framheva som noko me alle er ein del av. Urkvinna og urmannen finst i kvar enkelt, og kan utviklast gjennom sjølvutviklingsprosessen.

Narrative konstruksjonar av det samiske

Teoriane kring primitivisme som Geertz og Larsen presenterer kan djupnast i lys av ein samisk kontekst. Stein R. Mathisen er ein av folkloristane som har utforska den narrative konstruksjonen av samisk kultur og vist korleis forteljingane om det samiske har skifta i takt med utviklinga i samfunnet. I artikkelen “Den naturlige samene. Narrative konstruksjoner av “de andre” i norsk tradisjon” (2001) påpeikar Mathisen at nordmenn sine forteljingar om samar alle på eit eller anna vis tematiserer samane sitt forhold til naturen (Mathisen 2001:85). Sjølv om dei rådande narrative konstruksjonane av det samiske har endra seg gjennom tid har dei alle det til felles at dei spelar på samane sin nærleik til natur og landskap.

Av dei som vart utpeika som “dei andre” er det samane som i dei skriftlege kjeldene vert framstilt som særleg overtruiske og trolldomskunnige (Solli 2002:183,188). Samane sin trolldomskunst og deira overtru vert kopla til faktorar som nærleik til naturen, mangel på opplysning og avstand frå sivilisasjonen.

Den fyrste skildringa av ritar utført av samar som ein kjenner til står nedskreven i *Historia Norvegiae* som ein trur stammar frå slutten av 1100-talet. Her vert det fortalt at ein samisk trollmann dansar, syng trolldomssongar og går i transe der han tek ham som ein kval (sjå Pollan 1993:9-10). I verket *Historia de gentibus septentrionalibus* (Historia om de nordiska folken) (1555) skildrar også Olaus Magnus samiske ritar. Han understrekar at samane hadde evner til å innhenta kunnskap om familie og vener som oppheld seg langt vekk, og at dei som prov gjerne “returnerte” med ein kjend gjenstand.

I “Finnernis Tro oc Religion” publisert i verket *Norriges Oc Omliggende Øers samdfærdige Bescriffuelse* frå 1632 vidarefører presten Peder Claussøn Friis liknande motiv som dei ein finn hjå Olaus Magnus. Friis omtalar i teksten ein noaideseanse som skal ha funne stad i bustaden til ein hanseatisk handelsmann i Bergen:

Saa som mand hafuer skinbarlig seet paa en Garpestoufe i Bergen hos Johan Delling / at en Finne som var kommen til Bergen met en / ved nafn Jacob Smaasuend / oc bleff ombeden at fly dem at vide hvad fornefnte Johan Dellings Herskab udi Tydskland gjorde oc bestillede / da hafuer hand lafuet sig til oc sad oc rasuede lige som hand hafde

værit drucken / oc i det samme sprank hand hastelig op / oc løb nogen gange omkring / oc falt saa ned / oc bleff der liggendis for dem / lige som hand hafde været død / oc der hand omsier opvognede igien / sagde hand dem / huad hans Herskab paa den tid bestillede oc gjorde / oc det bleff strax antegnet i Stufuens bog / oc befantes der efter sant at være / det som han der om sagt hafde (Friis 1632:133).

Samane vert i innleiinga til forteljinga omtala som heidningar og driv stadig, som Friis understrekar, med “deres ugudelige oc forskrekelige Troldom oc Afguderi” (ibid.:131). Skildringa kan såleis seiast å byggja opp under stereotype førestellingar om samar som usiviliserte trollmenn (sjå også Alver 2008)⁸⁰.

I det folkloristiske tradisjonsmaterialet frå 1800- og 1900-talet finst det også mange segner og forteljingar om møtet med dei “dei andre”. Desse viser mellom anna korleis tilskrivninga av trolldomskraft er med på å framheva “den andre” som både framandarta, farleg og eksotisk:

Når finnerne kom ned i bygden, troede folkene der at omtrent alle sammen kunde trolle. Denne nordmændenes overtro var et av finernes bedste våben mod de norske. Disse tænkte nemlig som så; “Det er bedst at holde sig tilvens med finnerne; elles kan de sætte sygdom, finnskot og andet vondt på os (NFS Matson 1, 274, sitert etter Mathisen 1993:91).

Samar vart frykta, sett ned på og håna, men samtidig respektert for dei førestellingar, kunnskapar og tradisjonar ein meinte dei var berarar av. I det eldre forteljarmaterialet møter me den trolldomskyndige samene. Han kunne ta dyreham og hadde ein magisk kontroll over naturkreftene og kunne styra vind og vær både til havs og til lands. Nærleiken til naturen vert i desse forteljingane framheva som farleg og skremmande og symboliserer det som står i motsetnad til sivilisasjon og kristendom (Mathisen 1993:86-87). Segna og forteljingane om “dei andre” var med på å markera ei etnisk grense mellom nordmenn og “ikkje-nordmenn”. Men forteljingane hadde også som mål å skilja mellom kultur og natur, mellom innmark og utmark (ibid.:94). Samane kom i desse forteljingane til å representera naturen og det ville,

⁸⁰ Også dei norske misjonærene sine forteljingar om samisk mytologi, religiøse førestellingar og religiøs praksis bidreg til konstruksjonen av samane som dei trolldomskunnige “andre”. Tekstar som; *Om Lappernes vildfarelse og overtro* (1715) av Isaac Olsen, *Relationen Anlangende Find-Lappernis, saavel i Nordlandene og Findmarken som udi Nummedalen, Snaasen og Selboe, deres afguderier og Sathans Dyrkelser* (1723) av Johan Randulf, *Epitomes Historiæ Missionis Lapponicæ* (1728-1731) av Hans Skanke, *Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland ets. Den 11. mars 1723* (1723) av Thomas von Westen og *Afguderiets Dempelser, og den Sande Lærdoms Fremgang* (1730) av Jens Kildal inneheld alle eksempel på det som vert omtala som samisk vantru og ukristeleg framferd. Kjeldene er prega av å vera nedskrive av kristne misjonærar, og skildrar den samiske førkristne religionen i negative og fordømmende ordelag, som også titlane på nokre av verka klart gjev uttrykk for. Trass den negative framstillinga av samisk kultur og religion, er desse tekstane viktige kjelder til kunnskap om den samiske førestellingsverda og samiske ritar.

medan den norske bondestanden symboliserte det siviliserte og danna. Gjennom forteljingane om dei trolldomskunnige “andre” vart det såleis stadfesta at naturen har ei særskild kraft⁸¹.

I 1822 vart ei av dei fyrste kjende utstillingane av samisk kultur arrangert i Egyptian Hall på Piccadilly i London. Saman med ein flokk reinsdyr underheldt ein sørsamisk familie begeistra vitjande. I laupet av 1800-talet kom fleire slike utstillingar i stand og hausta alle stor popularitet og interesse blant publikum. Det er eit dobbeltbotna bilete av den “naturlege samene” som kjem til uttrykk i desse utstillingane. Utstillingane representerer eit møte mellom sivilisasjon og natur, mellom dei opplyste og dei primitive. Mathisen skriv:

På den ene siden skildres og karikeres “the Ignoble Savage”, der samene framstår som primitive og “uferdige” mennesker som må instrueres. På den andre siden blir de sett på som “the Noble Savage”, som mennesker som er uberørt av den moderne sivilisasjonens svøpe, som ennå befinner seg i en paradisisk og autentisk menneskelig tilstand, og som i kraft av dette kan tjene som eksempler i en kritikk av det samtidige, urbaniserte europeiske samfunnet (Mathiesen 2004a:9)⁸².

Samane utgjorde slik sett ein trussel i den forstand at dei stod i vegen for sivilisasjon og modernisering, og eit gode med tanke på deira ibuande nærleik til naturen og naturkreftene. At synet på “dei andre” vert presentert i eit todelt bilete er ikkje uvanleg. Larsen påpeikar at den vekslande framstillinga av “dei primitive” som både ureine villmenn og edle og heilage har vore eit gjennomgangstema i den europeiske framstillinga av “primitive kulturar” (Larsen 1996:121). På ein og same tid tenkte ein seg såleis at samane både skulle tuktast og siviliserast, samtidig som dei symboliserte noko autentisk og uforfalska.

Det dobbeltbotna biletet av samene som både edel og primitiv, trolldomskunnig og overtruisk rådde også grunnen under romantikken. I folkeopplysingstidsskriftet *Folkevennen* skriv byfut Ludvig Dahl:

⁸¹ Ser ein forteljingane om møtet mellom folket og “dei andre” frå eit folkloristisk perspektiv vert det vanskeleg å forholde seg til historikaren Linda Oja sine utgreingar i boka *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600 och 1700 talets Sverige* (1999) om at distanseringa frå “dei andre” også markerte eit skifte i synet på naturkreftene frå slutten av 1600-talet og framover. Førestellinga om “dei andre” var ikkje noko som brått oppstod på slutten av 1600-talet. Å markera grenser mellom “oss” og “dei” gjennom segner og forteljingar er ein sentral del i all folke- og elitekultur.

⁸² Sosialantropologen Kjell Ole Kjærland Olsen påpeikar i avhandlinga *Identities, ethnicities and borderzones: Exemplars from Finnmark, Northern Norway* (2008) at måten samisk kultur vart framstilt på i desse utstillingane har laga ein standard for ettertida og kan også sporast i dagens turistbrosjyrar for samiske område (Olsen 2008:97-99).

Men jo ringere Oplysningen og Forstandudviklingen har været mellem disse Befolkninger, desto mere levende har i Almindelighed Indbildningskraftens Virksomhed været. For Lappernes Vedkommende er en livlig Inbildningskraft en av de mæst fremtrædende Nationalegenskaber; den udvikles under det ensomme Liv paa Fjeldvidderne og vedligeholdes ved utalige Sagn og Eventyr (Dahl 1862:34f sitert etter Hylland 2002:214).

Det einsame livet på fjellviddene og nærkontakten med naturkreftene bidrog til å nøra opp under førestellingar om samane si overnaturlige kraft, ei kraft som vart formidla frå generasjon til generasjon gjennom forteljingar om særskilde hendingar og opplevingar.

Desse forteljingane påverka forholdet mellom samar og nordmenn og avspeglar politiske ideologiar som dominerer i det norske majoritetssamfunnet. I eit Stortingsvedtak frå 1848 vart det mellom anna slått fast at samisk språk og kultur skulle erstattast med norsk språk og norsk kultur og livsstil. Samisk språk, kultur og tradisjonar skulle fjernast eller føredlast, og samar såleis temmast og siviliserast. Den kollektive eigeomsretten til samane vart sett til side, og Stortinget vedtok at jorda i Finnmark tilhørde staten. Dette utgjorde starten på ein prosess som bidrog til undertrykkjing av det samiske folket så vel kulturelt, som politisk og sosialt. Strategien for relasjonen med den samiske minoriteten fram mot den andre verdskrigen bestod såleis i hovudsak av assimilering og fornorsking. Fornorskingsprosessen forsette med forsterka kraft inn i det 20. århundre. Det vart oppretta internatskular og i 1902 vart det slått fast med lov at berre norske statsborgarar som praktiserte norsk tale- og skriftspråk kunne få utmålt eigeom frå staten.

Men på eit tidspunkt byrja framstillinga av samisk kultur og tradisjonar å endra form, og 1970-talet vert gjerne skildra som ei historisk brytingstid, der staten og det internasjonale samfunnet litt etter litt vart tvinga til å leggja til rette for å betra forholda for minoritetsgrupper. I denne perioden oppretta også den samiske etnopolitiske rørsle kontakt med den internasjonale urfolksrørsle og internasjonale diskursar vedrørande urfolk sine lovmessige rettar vart sett på dagsorden⁸³. Gjennom denne kontakten henta rørsle inspirasjon og kampvilje som har vore sentral i samisk identitetsskaping og meiningsdanning i etterkant av Altaopprøret (sjå Minde 2003). Sosialantropologen Harald Eidheim skildrar opprøret som:

⁸³ På 1950-talet byrja samar å organisera seg og den fyrste samekonferansen vart etablert i Jokkmokk i 1953. Tre år seinare vart den neste konferansen arrangert i Karasjok, og her skapa ein også grunnlaget for Nordisk Sameråd. Samerørsle kvilte på eit politisk grunnlag der målet var å fremja eit nytt og sterkare samisk sjølvbilette, betra kommunikasjonen mellom samar og nordmenn og å synleggjera samar som eit særige folk med særige rettar til områda dei tradisjonelt har levd og hatt sitt virke i (sjå Gaski 2008:220).

“a mega-happening which accentuated all the vital aspects of the Saami’s situation as a *people*, as an ethnic minority population in Norway, and as an indigenous people in a global perspective” (Eidheim 1992:21). Svært mange nordmenn sympatiserte med samane under konflikta og ikkje minst engasjerte miljøørsla seg i kampen for samane sine rettar. Dette var ei tid prega av kampen for politiske rettar og for urfolksstatus gjennom framhevinga av eit samband til urfolksgrupper verda over.

Gjennom den norske ratifiseringa i 1990 av ILO-konvensjon nr 169 frå 1989, vart også det prinsipielle grunnlaget for staten sin samepolitikk utvida til å rekna samar som urfolk. Som ein av fylgjene av dei politiske omveltingane i dønningane etter Altaopprøret, opna kongen det fyrste ordinære Sameting 9. oktober 1989 i Karasjok. Det var også i denne konteksten at omgrep som spiritualitet, det fredfulle og ikkje minst nærleik til naturen vart utpeika som symbol på verda sine urfolk (sjå Olsen 2008:110). Dette speglar seg mellom anna i ein renessanse av førestellingar om den samiske kulturen som naturnær, og som innehavar av særleg sterke band til tradisjonar og fortid, der desse igjen kom til å utgjera eit viktig ledd i legitimeringa av samiske rettar til å utnytta land og naturressursar i dei områda samane har brukt frå gamal tid (Mathisen 2001:85-86, Kraft 2004, 2006a, 2008, 2009a og 2009b Gaski 2008). Sjølv om dei mytologiserande symbola vart møtt av kritiske røyster både frå samisk og anna hald, kan dei i dag sporast i sentrale dokument som er meint å synleggjera og stadfesta samane sine rettar som til dømes i NOU 1997:4, om naturgrunnlaget for samisk kultur og NOU 2000:3, om samisk lærarutdanning der det mellom anna vert understreka at samar har ei djup forståing for naturen som eit økologisk system.

Som sosialantropologen Arild Hovland vektlegg opna konsolideringa og det globale teiknkonsumet også for splitting, konfrontasjon og definisjonsproblem:

Fordi samenes individuelle livskarrierer tar så mange flere retninger enn før, splittes de i sin livsopplevelse samtidig som de forenes som folk. De gamle identitetsnormene er i all hovedsak blitt utviklet i Indre Finnmark. De nye utformes i stor utstrekning i byene, i studentmiljøene og i en rekke ulike lokalsamfunn innenfor Sápmi, og de utvikles delvis i opposisjon til de gamle formuleringene. Selv om disse er mektige er de dermed likevel ikke overveldende (Hovland 1996b:47, sjå også Gaski 2008:222).

Det skiftande synet på samar sitt forhold til natur og naturkrefter, viser korleis ulike diskursar eller overhangande forteljningar om samane som “naturfolk” vert aktualiserte og gjort relevante til ulike tider. Førestellinga om den trolldomskunnige og farlege samen, vert erstatta

av idear om samene som eit hinder for sivilisasjon, helse og utvikling, av samene som primitiv og ureinsleg. Desse har i dag igjen vorte avløyst av framstillinga av samene som representant for ein miljøvenleg, spirituell og naturleg livsstil. Samtidig representerer ikkje dei skiftande diskursane om det samiske vantette skot. Førestellinga om den farlege, men også om den usiviliserte samene eksisterer den dag i dag, side om side med hovuddiskursen. Den tilsynelatande globale diskursen er, som sosialantropologen Kjell Ole Kjærland Olsen påpeikar, også situert i ulike lokale kontekstar (Olsen 2008:110).

Urfolksspiritualitet

Når spiritualitet, det fredfulle og nærleik til naturen litt etter litt kom til å utgjera sentrale symbol for verda sine urfolk er det nært kopla til den fasinasjonen og romantiseringa av urfolk som har gjort seg gjeldande på den nyreligiøse marknaden og i den moderne miljørørsla frå 1960-talet og framover. Det var her dei nye urfolkssymbola og urfolksspiritualiteten fekk sitt utspring, også i forhold til ein samisk kontekst⁸⁴. Samene vart gjort til talsmann for miljøsaaka, og tilknytninga til naturen vert framstilt som eit udelte positivt gode. Som arkeologen Audhild Schanche viser med utgangspunkt i samisk kulturminnevern er det i dag også omgrep som erfaringsnærleik, økologisk varsemd, egalitet, harmoni, fredsemd og nærleik til det åndelege som står sentralt i det som ho skildrar som ei samisk sentralmyte (Schanche 1993:55). Det er også denne sentralmyta som gjer seg gjeldande i mitt feltmateriale. Likeins som i miljøvernørsla vert den stereotype framstillinga av samene som usivilisert, overtruisk, og urein her snudd på hovudet og i motsetnad skildrar ein den samiske kulturen som opphøgd, kunnskapsrik, miljøvenleg, spirituell og magisk. I dag er også eit sentralt kjenneteikn ved den nysjamanistiske rørsla forståinga av at problema i samtida, og i særleg grad den økologiske krisa, er forårsaka av tapet av urfolk sin kunnskap om jorda og naturen.

Når verda sine urfolk vert trekt fram og ikonifiserte som religiøse førebilete for vår tids søkjande menneske, heng det såleis i stor grad saman med førestellingar om urfolk sin nærleik til og omtanke for naturen. Urfolk med sin spirituelle visdom framstår på den nyreligiøse marknaden som frelsarar frå vald, undertrykking og forureining. I boka *Dream Catchers. How Mainstream America Discovered Native Spirituality* (2004) understrekar Jenkins dette forholdet: “The status of hero and villain has been neatly inverted (...) now it is rather the Native faiths that offer liberation and healing, individual and global” (Jenkins 2004:3, 202).

⁸⁴ Omgrepet urfolksspiritualitet er gjort reie for i kapittel 1.

Frå 1990-talet og utover har denne interessa for urfolk og natur, som nemnd, vorte stadig meir overgripande og kan i dag seiast å prega eit mangfald av dei nyreligiøse orienteringane (sjå Geertz 2004). Eriksen og Selberg forklarar den aukande merksemda slik:

[...] I en verden der angsten for moderniseringens negative sider - som forurensning av naturen og økologiske katastrofer - gjør seg gjeldende, blir urbefolkningens nære forhold til naturen fremholdt som alternativ. Det skapes en romantisk forestilling om at urbefolkningsgruppene sitter inne med en kunnskap som kan gjøre oss alle i stand til å leve i større harmoni med naturen. Slike ideer kan føre til at urfolkenes livsformer fremstår som et kulturvernprosjekt hvor oppfatninga om autentisitet, opprinnelighet og harmoni står sterkt. Urbefolkningen skal fortsette å leve “slik de alltid har gjort”, de blir et levende museum til glede og nytte for oss alle (Eriksen og Selberg 2006:106).

Gjennom den nyreligiøse oppblomstringa, gjennom miljøørsla sine promoteringar og gjennom politiske omveltingar har urfolk verda over vorte tileigna ein ny status. Frå å verta stempla som usiviliserte, underutvikla og overtruiske er dei no rollemodellar for det søkjande mennesket. Deira kultur har vorte ramma inn av ord som magisk, ekte og eksotisk. Dette omskifte av kulturell status, har også ført med seg store endringar. Urfolk sine kulturar og tradisjonar står i dag fram som eit symbol på det harmoniserande, det spirituelle og naturnære.

Urfolksspiritualiteten kjem i dag også til uttrykk på stadig fleire arenaer. Førestellingane om urfolk sin påståtte nærleik til fortida og naturen finst i populærkulturen, i turistindustrien, i offentlege utreiingar og dokument og like fullt i urfolk sine egne sjølvframstillingar, i deira identitets- og “nasjonsbyggjingsprosessar” (Kraft 2004, 2006a, 2008, 2009a og 2009b). Nedanfor skal eg sjå på korleis ein urfolksspirituell dimensjon kjem til uttrykk hjå aktørar på ein nysjamanistisk arena og korleis denne type konstruksjonar igjen kan seiast å verta nytta strategisk i kulturpolitiske samanhengar.

Den samiske urfolkskrafta

Ynskje om å skriva seg inn i eit spirituellt urfolkssfellesskap er stadig nærverande i informantane sine forteljingar, og i særleg grad knyt forteljingane deira band til samisk kultur og tradisjonar der det samiske står synonymt med urfolk. Som nemnt har fire av informantane samiske røter. Dei fire andre er etnisk norske, men også desse framhevar ein nær kontakt med det samiske folket, gjennom samiske læremeistrar og vener. Som Lisa, som ikkje har samiske røter, uttrykte det: “*Og de har kommet til meg. De forteller sin historie, de deler veldig, veldig mye med meg*” (Lisa band 2, protokoll s. 6). Informantane påpeikar at samar som levde og

lever i nær kontakt med naturen har evner som gjer dei til gode lærereistrar og førebilete for vår tids nysjamanar. Dei understrekar at samar sit inne med ein kunnskap som er nedarva gjennom generasjonar, og at også berre eit kort møte med ein same vil vera med på å auka læringsprosessen hjå den einskilde nysjaman. Den samiske identitetstilknytninga kan lesast som ein form for kulturell kapital som den einskilde på ulike måtar søker å tileigna seg. Informantane kommuniserer i sine personlege mytar og erfaringsforteljingar eit ynskje om å *læra av samar sin kultur og religion*. Samisk kultur og tradisjonar framstår som eit reservoar av symbol som informantane hentar inspirasjon og lærdom av i konstruksjonen av sin eigen individuelle urfolksspiritualitet.

Både Ailo, Eirik, Ronald og Anita har trass aldersspenn alle vakse opp i ei tid der fornorskingspolitikken stod sterkt, og der det å verta kalla same for mange vart opplevd som stigmatiserande. Sosialantropologen Harald Eidheim si bok *Aspects of the Lappish Minority Situation* (1971) og i særleg grad kapitlet “When Ethnic Identity is a Social Stigma” har av fleire forskarar vorte trekt fram som eit av dei mest akta arbeida kring samisk identitet i Nord-Noreg (sjå Eriksen og Høem 1999 og Olsen 2008)⁸⁵. Eidheim viser med utgangspunkt i feltarbeid i eit fjorddistrikt i Vest-Finnmark korleis etnisk identitet berre kjem til uttrykk i lukka samiske sfærar, men er elles eit tema som vert underkommunisert og gjort usynleg (sjå Eidheim 1971). Med store deler av barndoms- og vaksentida utanfor det samiske kjerneområdet i Indre-Finnmark, der det samiske språket langt på veg hadde mista fotfeste og tradisjonelle samiske varmerke som bruk av kofte og reinsdyrhald i stor utstrekking vart opplevd som noko framand, gjev også fleire av informantane uttrykk for ei kjensle av å ikkje ha kriteria for å kunna kalla seg same, for å ikkje vera samisk nok - for ein tvitydig samisk identitet.

For Ailo og Eirik kom deira samiske tilhørsle likevel til å verta ein viktig markør gjennom den politiske oppvakinga på 1970-talet. I særleg grad gjorde den samiske bakgrunnen seg gjeldande under demonstrasjonane rundt utbygginga av Alta-Kautokeinovassdraget i 1978 der Eirik og Ailo både var del av lenkegjengen og dei svoltstreikande. Desse demonstrasjonane la grunnlaget for ei ny fellesskapskjensle. Dei skapte kjensla av “oss” i mot “dei andre”. Markeringa romma heller ikkje utelukkande politiske uttrykk, også den religiøse

⁸⁵ Også Høgmo (1986) og Bjørklund (1985) formidlar i sine arbeid den påkjenninga det var å verta stempla som same langs kysten av Nord-Noreg.

og spirituelle dimensjonen ved samisk kultur fann her eit spelerom mellom anna gjennom den karismatiske, samiske healaren Mikkel Gaup. Ailo fortel:

Ailo: Ja, kriser skaper ritualer, vet du. Det skaper en stemning av at "det er nå det gjelder" Det skapte "vi mot de andre følelsen". Jeg husker Mirakel Mikkel var jo med oppi der og hadde nærmest sånne rituelle stunder hvor han fortalte at dette er mot naturens ånd og at naturen vil slå tilbake, og naturen skal vi holde oss til. Han hadde en fantastisk virkning, kanskje virket det spesielt på meg, mer enn på noen andre. Men han hadde en ideologi i bunnen. Mikkel Gaup var med på å motivere meg og andre, som et språk utover det politiske, utover slagordene og utover det politiske. Han hadde et perspektiv som var annerledes (Ailo band 4, protokoll s. 13).

For Ailo representerte Mikkel Gaup eit tydeleg symbol på samisk spiritualitet, naturnærleik og kraft. Han formidla eit perspektiv som, ifylgje Ailo, også opna for ei breiare forståing for kva det vil seie å vera same og å vera sjaman. For Ailo og Eirik kan opplevingane under demonstrasjonane kring Alta-Kautokeinovassdraget skildrast som ei identitetsmessig oppvakning. Her møtte dei sider ved sin eigen kultur som dei opplevde lenge hadde vore underkommunisert og levd i det løynde, men som no vart henta fram att og framført som noko kraftfullt og som hadde verdi.

Sjølv om Ailo fyrst søkte attende til egne røter og prøvde å spora opp og læra samisk sjamanisme og kunsten å utføra trommereiser i heimtraktene, møtte han i denne perioden, som me skal sjå seinare i kapitlet, mykje motstand. Det var her få som forutan Mikkel Gaup som var villige til å fortelja eller som hadde kunnskapar om det Ailo var på leiting etter. Men på eit turisthotell i Kautokeino trefte han den chilenske flyktningen, Ernesto, som både praktiserte trommereiser og som ivra etter å vidareføra teknikken. Slik kom også Ailo si fyrste trommereise i stand; akkompagnert av ei djembetromme frå Afrika. I etterkant av trommereisa gjekk turen over Atlanteren der Ailo gjennom to treårsprogram opparbeidde seg kunnskap om sjamanisme hjå Michael Harner, før han returnerte til Oslo og oppretta sin eigen praksis som nysjaman med utgangspunkt i samiske tradisjonar (Gaup 2005:86-98).

I samtalen vår understrekar Eirik at han i lang tid kjempa i mot den spirituelle og religiøse dimensjonen ved sin eigen bakgrunn, og at han fyrst makta å akseptera og ta i bruk dette aspektet fleire år seinare i møte med det nyreligiøse feltet. Det var også fyrst på midten av 1990-talet at Eirik starta sin praksis som sjaman i hovudstaden. I eit intervju med NrK Sámi radio 11.04.2008 i etterkant av TVNorge programmet "Jakten på den 6. sans", kjem framhevinga av det spirituelle og samiske aspektet ved hans eigen bakgrunn tydeleg til

uttrykk. Eirik fortel at han kjem frå ein familie med fleire noaidar i slekta og at han har fått overlevert ei særskild gåve frå far sin. Han understrekar at han håpar TVprogrammet har bidrege til å visa at samar har ein særskild kontakt med naturen, og ei kraft som er unik, og likeins at programmet vil føra til at den samiske noaidekunsten vert framheva⁸⁶.

Anita på si side går ikkje på same måte som Ailo og Eirik inn i diskusjonen kring sin samiske identitet. I samtalanane våre ligg dette aspektet meir mellom linene. Anita fortel at ho forlet heimbygda på Finnmarkskysten allereie i 1965 og raskt stifta sin eigen familie i hovudstaden. Her etablerte ho seg som spådame og ferdigstilte i 1995 ei mastergrad innan NLP (Neuro-Linguistic Programming). Sjølv om Anita i intervjuet ikkje gjer noko tydeleg markering av at ho er samisk, kjem dette perspektivet tydeleg fram på brosjyren for verksemda hennar. Anita informerer her om at: “Jeg kommer fra en familie i Sameland som i mange generasjoner har holdt de sjamanistiske tradisjoner i hevd”:

Anita: Nei, det står på brosjyren min at jeg er fra Finnmark og folk de vet jo det. Men jeg går ikke så veldig sterkt inn på det samiske, ja jeg...Hvorfor skal jeg det da? Folk fra Finnmark er stort sett samer, noen er flyttsamer og andre bor fast, det vil si ingen er vel flyttsamer i dag for di at de har jo disse skuterne. De er jo ikke flyttsamer, de flytter reinene ja, to ganger i året, og gjeter reinen, men de er jo ikke flyttsamer, de har flotte hus. Det er jo ikke sånn at de bor i lavvo hele året (Anita band 6, protokoll s. 11).

Når Anita gjennom brosjyren visar til oppveksten i Finnmark, og til foreldra og besteforeldra sine kunnskapar, kan det tolkast som at ho opplever sin eigen bakgrunn som ein ressurs, og som noko som har verdi i lys av det nyreligiøse miljøet. Olsen som i si avhandling byggjer vidare på Eidheim viser at i dagens samfunn, der dei fleste meistrar dei norske kulturelle kodane, opererer ein ikkje lenger med eit like skarpt skilje mellom samar og nordmenn. Men dei gongane ein ynskjer å markera eit slikt skilje, skjer det innanfor visse gjevne rammor som ved særskilde nasjonale feiringar, og ved høve som bryllaup, konfirmasjon og dåp. Her, påpeikar Olsen, kjem den samiske identiteten tilsyne som ein form for kulturarv (Olsen 2008:160-161). For Anita representerer trommereisene og Alternativmessa slike særskilde høve som opnar for å markera sin eigen bakgrunn og sin samiske identitet. Men ho ynskjer samtidig ikkje å verta identifisert med den moderne samiske kulturen, som ho opplever har fjerna seg frå naturen. Samar av i dag har flotte hus og køyrer rundt i terrenget på skutarar, understrekar Anita. Dette er ein kultur som Anita tek avstand frå. Hennar oppvekst, hennar

⁸⁶ <http://www1.nrk.no/nett-tv/klipp/357023>, lasta ned 15.04.2008.

foreldre og besteforeldre høyrer heime i det gamle samfunnet – fri frå moderne påverknad og styring.

For Anita er dei overordna kriteria for det å vera same fyrst og fremst natur og tradisjon. Kritikken av den moderne samiske reindriftskulturen kan i denne samanhengen også lesast som ein brodd til den generelle oppfatninga av kven som er ekte og uekte samar; kystsamen eller innlandssamen. Anita understrekar likevel at det å ha eit samisk opphav gjer at ho glir inn i rolla som sjaman meir naturleg. Samtidig åtvarar ho mot at dette kan skapa ei kjensle av at ein har meir krefter enn andre sjamanar:

Trude: Men du nemner jo at du er samisk, oppleve du då òg at dine krefter er sterkere sidan du har det sjamanistiske i blodet, på ein måte?

Anita: Nei, det jeg opplever er at jeg tar det mer naturlig. Jeg går ikke rundt og sier jeg er sjaman, jeg er sterk. Det har jeg ikke behov for. Det er en del misunnelse innen den sjamanismen her. Det er mange som blir redde for at de ikke skal ha kraft nok og at krafta skal bli borte. Men jeg har ikke den, så lenge man har ydmykheten i behold, så har man kraften også. Og mister man den kraften så er det vel meningen at den skal bli borte en stund, så kommer den vel tilbake, hvis ikke så er det ikke så nøye (latter). Man skal i hvert fall ikke misbruke den og tro at man er høvding over hele landet, for det går bare ikke, da kan man miste kraften (Anita band 6, protokoll s. 9).

Trass i at Anita som samisk sjaman opplever å ha ein meir naturleg tilgang til det sjamanistiske feltet, er ho også medviten om at dette er krefter ein ikkje skal ta for gjeve, men derimot vera audmjuk for og visa at ein er sjamanrolla verdig.

Sjølv om Ronald er yngre enn dei tre andre samiske informantane, vaks også han opp i ei tid der det å vera samisk for mange kjendest stigmatiserande og vanskeleg. Då han i ungdomstida flytta til Kautokeino opplevde han samtidig at han med sin bakgrunn ikkje var samisk nok. Ronald praktiserte verken samisk språk eller hadde tilknytning til reindriftskulturen, slik fekk han kjensla av at han sjølv ikkje oppfylte krava til det å kunna kalla seg same (sjå Hovland 1996a, Stordahl 1996 og Gaski 2004:6-15 og 2008:219). Som Hovland understrekar kan denne versjonen av kva det vil seia å tilhøyra eit samisk fellesskap, verka undertrykkjande. ““Hvor samisk er du?”, blir da et viktig spørsmål man møter (Høgmo 1989) og dette spørsmålet er et utgangspunkt for rangering, kontroll og makt” (Hovland 1996a:51). Slik var det fyrst i vaksen alder, og gjennom kontakten med eit nyreligiøst og spirituelt miljø, at Ronald stod fram som samisk og kjende at han kunne vera stolt av sin eigen bakgrunn. Denne utviklinga bygde også opp under eit ynskje å læra meir om sjamanisme, og i forkant av eit

kurs med Ailo stifta han foreininga *Skaidi*, der samiske og sjamanistiske religiøse uttrykk står i fokus.

Gjennom *Skaidi* har Ronald vore med og arrangert trommebyggjingskurs og kurs i nysjamanisme på sameskulen i Målselv. Han tek også del på Alternativmessa, der han gjerne går kledd i kofte. Våren 2007 fylgde Ronald emnet “Arktisk/Samisk/Nordnorsk religion” på Universitetet i Tromsø der det mellom anna vert undervist i førkristen samisk religion. Gjennom studiet ynskte han å læra meir om den kulturen og dei tradisjonane forfedrane hans stod i, og såleis også gjenvinna noko av det han opplevde mangla i barndoms- og ungdomstida. 14-15 juni 2008 leia Ronald for fyrste gong sitt eige kurs i samisk nysjamanisme på sameskulen i Målselv og på informasjonsarket til kurset presenterer Ronald seg som samisk sjaman. Kurset starta med eit innleiande føredrag om runeboomma der Ronald gav tolkingar til samiske gudar og teikn. Kurset bestod også i trommereiser i ei gamle med ofring til gudinna Sáráhká. Som underhaldande innslag på kveldstid demonstrerte Ronald korleis runeboomma kan nyttast som spådomstromme. Gjennom utdanninga i marknadsøkonomi ynskjer Ronald no å opparbeida seg kunnskap om korleis han kan etablere sitt eige sjamansenter, der samisk sjamanisme skal ha hovudfokus.

Eirik har gjennom sin praksis møtt fleire samar, som likeins med Ronald, er usikre på sin eigen samiske identitet og som opplever å ikkje leva opp til forventningane om ein samisk kulturell kompetanse. Eirik fortel:

Eirik: Ja, (latter). Det er jo søkande menneska, faktisk fra alle samfunnslag. Æ har hatt læga, æ har hatt folk som ikke har funne sin veg, æ har hatt ingeniøra, akademikara, arbeidsfolk, altså alle slags folk. Men det karakteristiske for de, det er jo det at dette er folk som har gått gjennom ting. Som har hatt... kanskje har de vert utsatt for noe i barndommen, eller kanskje møtt veggen, blitt utbrent, og på den måten har de begynt å søkt, og så har da ting begynt å skje, og ting åpna sæ for dem. Alle har vært søkere. Næen har også hatt det som tradisjon hjemme i fra Nord-Norge, det e sama som har gått her. Og det e faktisk sama som har levd i det skjulte, men etter på har de turd å stå fram som sama. Fordi at det er slik at noen har vanskelig for å identifisere seg med de som driver reindrift – at det liksom bare er de som er sama, men her får dem en åndelig tradisjon som de føler seg hjemme i, og så er det med på å styrke identiteten deres (Eirik band 5, protokoll s. 3).

Det å velja ein samisk identitet på trass av dei opplevde manglande føresetnadene, kan vera krevjande (sjå også Gaski 2008:222). Som både Eirik og Ronald poengterer vert vante førestellingar om kva samisk kultur og identitet er utforda gjennom kontakten med eit

nysjamanistisk miljø. Her opplever mange at det å vera same handlar om meir enn berre det å meistra eit språk eller å driva tradisjonell reindrift – det samiske har også ein spirituell og mytisk dimensjon. Det er også gjennom dette aspektet at ein “ny” samisk identitet tek form og vert utvikla. Som Ronald viser gjennom sine forteljingar representerer det nysjamanistiske miljøet ein kontekst som grip ut over og utfordrar den tradisjonelle definisjonsmakta, og som opnar for nye og mangetydige måtar å vera same på. Ein kan her sjå eit tydeleg skilje mellom korleis samisk identitet har vorte forstått og tolka i storsamfunnet, og konstruksjonen av samisk tilhøyrsløse innad i det nysjamanistiske miljøet. I kontrast til det meir homogene synet på samisk identitet som har kome til uttrykk i makrodiskursane, opnar miljøet i større grad for ein open og flytande samisk identitet. Det ein her kan sjå konturane av er ei moderne form for samisk identitetsskaping som krev rom og tilgang til nye sosiale sfærar (sjå også Olsen 2008:187).

Ailo, Eirik, Anita og Ronald sine forteljingar synleggjer også eit aspekt som fleire forskarar har påpeika; nemleg at det å reisa ut og møta sin eigen kultur gjennom studiar, kurs og kontakt med nye miljø ofte vert ein stimulans og ein ressurs i skapinga av ein ny personleg identitet og sjølvforståing. “Tapet” av eigen kultur, stimulerer til ei tematisering av eigenverd, bakgrunn og tradisjonar (Hovland 1996a:165-174, Stordahl 1996:141-147).

Den urfolksspirituelle dimensjonen ved det nysjamanistiske miljøet bidreg til ei kjensla av at det å kunna skriva seg inn i ein samisk kontekst gjev styrke og kraft. Ved å tilskriva samisk kultur og tradisjonar kvalitetar som spirituell, magisk, mytisk og autentisk vert samisk identitet også oppfatta som noko attraktivt. Både Ailo, Eirik, Anita og Ronald er einige om at dei opplever den samiske identiteten som noko som styrkar deira sjamankraft. Ailo fortel at han ser bakgrunnen sin som noko urokkeleg og stødig (jfr. kap. 4). Tilknytninga til ei samisk fortid har opna for tilgang til særskilde visjonar og mytologiar knytt til det heimlege landskapet. Ronald gjev uttrykk for liknande tankar:

(.....). Så det har vært ei politisk oppvåkning, så vi er ikkje riktig så utskjelt lenger og vi blir respektert, men ikkje over alt selvfølgelig. Men innen sjamanismen så er vi respektert. Ja, i fra ... når æ vaks opp så va vi liksom nederst på rangstigen i heimbygda mi, til nu når æ e på kurs så blir æ sedd opp tel før at æ e same, så det er himmelvis forskjell. For det finnes ingen norske som med handa på hjerte kan seie at en same ikkje har peiling på sjamanisme. Det har dem, og det ligg veldig åpent, og mange samar er veldig sterke sjamana, faktisk uten å vite det sjølv (...) (latter) (Ronald band 8, protokoll s. 8).

Frå å stå “nedst på rangstigen” har dei samiske informantane gjennom politiske oppvakingar og den urfolksspirituelle dimensjonen steg for steg klatra oppover i statushierarkiet. Dette skapar for nokre av informantane også ei trong for å markera samisk identitet ved å tileigna seg det som gjerne vert oppfatta som dei samiske nasjonalsymbola, som bruk av kofte, samisk språk eller som i Eirik sitt tilfelle ved å ta attende sitt samiske slektsnamn, Jerpe Erke:

Trude: Men du har teke namnet Jerpe Erke....

Eirik: Ja, altså Jerpe Erke. Æ blei kalt Jerpe når æ vokste opp, og Jerpe er jo egentlig det samiske slektsnamnet mitt. Æ har jo søkt om det, men æ fikk ikkje det.

Trude: Men nær sagt alle namn vert jo godkjend i dag.

Eirik: Og det tror du (latter). Mitt ble i alle fall ikkje godkjend og æ har søkt to ganga. Så no veit æ ikkje, må nok beholde namnet mitt, men bruke det andre som et noaidenamn. Som en artist bruke et artistnamn, så bruke æ som noaide et noaidenamn (latter).

Trude: Men føle du at da ligge ein energi i namnet?

Eirik: Ja absolutt det gjør det (Eirik band 5, protokoll s. 9-10).

Namnet, Jerpe Erke, tenar til å synleggjera Eirik si samiske tilknytning. Han påpeikar at det i det samiske namnet ligg ei kraft som er viktig for hans verksemd som sjaman, i form av auka marknadsføring, men også som ei stadfesting av eigen bakgrunn og identitet.

Det å knyta band til ein samisk urfolksspiritualitet er ein prosess som ein fyrst ser gryande tendensar til frå 1990-talet og utover. Mikkel Gaup, som av Ailo vert trekt fram som ein inspirator for eiga åndeleg utvikling, nytta ikkje tittelen sjaman før på byrjinga av 1990-talet. Før den tid omtala han seg som lesar og healer⁸⁷. Den kontakten med urfolksgrupper verda over som vart etablert i åra før og etter Altaopprøret, kan ha påverka Gaup sitt syn på eigen religiøsitet og praksis. Like fullt har ein vaksande urfolkfasinasjon gjort det attraktivt å ta i bruk tittelen samisk sjaman. Dette kjem enno tydlegare til uttrykk i dag. Det å kunna kalla seg samisk sjaman vert i samtida for mange rekna som ei heiders nemning. Mikkel Gaup sitt barnebarn, skodespelaren Mikkel Gaup, tener som eit godt eksempel på den utviklinga i synet på samisk kultur og religiøsitet ein har sett tendensar til dei siste åra. Både i aviser, i radio og

⁸⁷ Dette er informasjon som kom fram på eit forskarseminar i regi av Institutt for religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø våren 2008 i samtalar mellom folklorist Anne Marit Hauan og religionshistorikar Roald Kristiansen, som begge har intervjuet Mikkel Gaup.

på TV fortel Mikkel Gaup villig om kunnskapane han meiner å ha fått overlevert frå bestefaren og nyttar ved fleire høve både tittelen sjaman og noaide⁸⁸.

Samfunnsvitarane Torill Nyseth og Paul Pedersen skildrar i artikkelen “Globalisation from Below” (2005) endringar i forhandlingar om samisk identitet og tilhøyrse:

A consequence of globalisation is that identity formation has become highly politicised and more public, not only in the Sámi core areas, but also in the coastal Sámi districts. As part of the new form of Sámi identity construction, local Sámi culture is being revitalised. Local Sámi heritage, language, names, art forms, music, film and theatre are all flourishing (Nyseth og Pedersen 2005:74).

Gjennom den identitetsmessige oppvakinga oppstår ei trong for å konkretisera og lokalisera eigen samisk bakgrunn. Dette er ein prosess som ein kan spora både på eit individuelt nivå, som i tilfelle med informantane, men som også kjem til uttrykk offentleg gjennom alt frå lokale museum og deira samiske utstillingar, skilting av samiske stadnamn og gjennom samiske festivalar med fokus på musikk, kunst film og teater.

Norsk, men òg litt samisk

Dei etnisk norske informantane sine skildringar av urfolk er også tydeleg merka av kontakten med eit nysjamanistisk miljø og den urfolksspiritualiteten som her gjer seg gjeldande. Urfolk vert i intervju generelt skildra som eit folkeslag med ibuande spiritualitet og med nærleik til natur og fortid. Dei etnisk norske informantane gjev også uttrykk for at dei opplever at samiske sjamanar har særleg sterke krefter. I samtalen med Ida vert dette perspektivet understreka:

Ida: (...)En ordentlig god sjaman, æ kjenne folk som stopper bila, særlig i det samiske folket. Nåkken av de samiske de er så sterk at de faktisk kan gå på vann, òg, ja altså det høres jo helt sånn hokus pokus ut, men det er en historie som æ ikkje trur du finn i Brita Pollan si bok (Ida band 3, protokoll. 3).

Gjennom forteljinga om samiske sjamanar som kunne gå på vatnet set Ida ord på den krafta ho opplever finst i den samiske religiøse tradisjonen. Også dei etnisk norske informantane ynskjer å ta del i denne krafta, og dei har ulike strategiar for å skriva seg inn i den samiske

⁸⁸ *Nrk Sami Radio* 12.07.2007 “Sjaman Mikkel healer deg med joik”, TV2-dokumentaren: *Tonje Steinsland møter Mikkel Gaup* 2008 sjå webtv.tv2.no/webtv/sumo. og *Dagbladet* 26.03.2009 “Hevder han fikk kontakt med avdød bestefar”.

kulturen på. For Ida sin del handlar denne tilnærminga til det samiske om å granska sine egne røter og leita etter samisk tilhøyrslé i slekta, for som myta jo fortel er alle nordlendingar til sjuande og sist av samisk avstamming:

Trude: Men er du sjølv samisk?

Ida: Ja, æ har litt samisk i mæ, en veldig liten del, men alle saman som æ møte seier: "Ja, det må være en sterk del, ikkje sant". Men det er bare 1/18 del så den skal egentlig ikkje ha så mykje å si (Ida band 3, protokoll s.11).

Genealogiske undersøkingar har lenge vore eit velkjend tiltak blant nysjamarar som ynskjer å ta sterkare del i eit spirituelt urfolksfellesskap. I boka *The Beauty of The Primitive* (2007) fortel Znamenski om nysjamaran Everhart som er 1/32 cherokee indianar, og som gjennom denne prosentandelen skriv seg inn i den indianske kulturen: "since historically many Cherokee mixes with Caucasian people, it provides a good opportunity to claim an Indian ancestry" (Znamenski 2007:291:292). Også giftarmål mellom samar og nordmenn har vore vanleg praksis, og mange som granskar slekta vil kunna finna spor av samiske formødre og forfedre. Men det finst også andre måtar å ta del i det urfolksspirituelle fellesskapet på, som går utanom det slektsrelaterte. For Lisa handlar koplinga til det samiske urfolket om kontakt med samiske vener og lærereistrar. Ho fortel att ho alltid har hatt eit nært samband med samar gjennom sin oppvekst i Finnmark, men også i vaksen alder gjennom arbeidsliv i Oslo og Tromsø. Fleire samar har vist Lisa tillit og inkludert ho i deira miljø. Slik Lisa uttrykkjer det rommar denne inkluderinga også ein spirituell dimensjon, der ho har fått tilgang på kunnskapar av spirituell karakter:

Trude: Du nemner òg at du har hatt nokre lærereistrar. Kan du fortelja litt om desse?

Lisa: Altså de beste er de vanlige samene. Altså ikke vanlige samer, men samer som lever i pakt med naturen og som har lært av generasjonene tidligere. Det kan være i form av bare en samtale eller et møte med en same, for de har det i seg på en måte som er naturlig.

Trude: Ja, kva kunnskap er det dei har?

Lisa: Det er ikke alt man kan fortelle. Straks du setter ord på det de sier så blir det på en måte svekket. Jeg tror ikke man skal fortelle alt, og det er kanskje derfor jeg har veldig god kontakt med samene for jeg forteller aldri alt (Lisa band 2, protokoll s. 5).

Informantane sine forteljingar demonstrerer det forskarar som Beck, Featherstone, Giddens og Lash har vist i fleire av sine arbeid, og som dei trekkjer fram som grunnleggjande trekk ved det seinmoderne samfunnet. Ifylgje desse forskarane er identitet i vår tid ikkje noko individet tek for gjeve eller får direkte overført i barndomsåra frå foreldre eller andre. Identitet er i dag i større grad noko polyfont og mangetydig, eit yttarst individuelt og refleksivt prosjekt der den enkelte lyt velja eller velja bort identitet ikkje berre på grunnlag av slektskap, men også som ei “opplevd” tilhøyrslse (jfr. Bowman 1995b)⁸⁹. Identitet er noko ein tileignar seg og som vert godkjend eller utfordra gjennom diskursive forhandlingar. Identitetar er ikkje gjevne, men vert skapt gjennom ein stadig konstruksjon (sjå mellom anna Giddens 1991, Bech, Giddens og Lash 1994 og Featherstone 1995).

Sjølv om verken Ida eller Lisa omtalar seg sjølve som samar viser forteljingane deira at dei på ulike måtar relaterer seg og skriv seg inn i eit samisk, spirituelt urfolksfellesskap. Denne reetableringa av eigen identitet og sjølvforståing kan også tolkast som ei strategisk posisjonering – ei posisjonering som står i samsvar med rådane diskursar. Som vist i kapittel 3 er urfolk eit av dei overgripande tema som kjem til uttrykk i alle intervjua og som byggjer opp under verdi og status. Det å på ulike måtar tilhøyra eit urfolk vert her framheva som ein sentral verdi for alle nysjamarar uavhengig av etnisitet. Nysjamarar som manglar tilknytning til eit urfolksmiljø må i større grad jobba fram ei forankring i kollektivet. Hjø dei norske informantane er den urfolksspirituelle dimensjonen ikkje i like sterk grad ei ferdig utforma forteljing der det personlege og kollektive stadfestar og byggjer på einannan, men noko den enkelte i større grad må arbeida inn for at forteljinga skal samsvara med det kollektive feltet.

Ynskje om å vera ein del av ein samisk kultur handlar for Lisa og Ida ikkje om å kunna hevda retten over naturressursar som land og vatn. Deira innskriven i det samiske botnar meir i eit ynskje om å ta del i eit mytisk fellesskap, om det å kunna skriva sine egne personlege mytar inn i eit kollektiv der urfolk, og i særleg grad samar står synonymt med styrke og status. Ida gjev i intervjuet ei forklaring på kvifor ei slik tilnærming til det samiske kan vera viktig:

Ida: Ja, altså om æ prata ut fra mæ sjøl så har æ mer respekt for en noaide enn han (namn på tredje person) for å si det sånn. Han (namn på tredje person) er en sjaman no greitt, men æ har mer respekt for en noaide fordi at han noaiden, han er del av

⁸⁹ Bowman talar i artikkelen “Cardiac Celts. Images of The Celts in Paganism” om det å velja ein keltisk identitet og praksis som “a heartfelt choice” (Bowman 1995b).

urbefolkninga. Han har det i s e, ikkje sant. Han har det fysisk også. Forskera har jo funne ut at urbefolkninga har et helt anna enzym i kroppen, så dem reagere for eksempel annerledes på alkohol enn det vi gör for dem er et naturfolk. Dem reagere helt annerledes. Dem er på en måte et bedre verkt oy, dem har det innad i kroppen (Ida band 3, protokoll s. 12-13).

Ein samisk noaide vil, i fylgje Ida, automatisk vera eit betre verkty for sjamanistisk arbeid enn ein nysjaman som ikkje har kunnskap med røter i den samiske tradisjonen, eller i andre urfolks tradisjonar. Som ein del av urbefolkninga opplever Ida sjamankrafta hjå ein samisk noaide som fysisk tilstade i vedkommande sin kropp, som eit särskild “enzym” som opererer på eiga hand og tileignar den enkelte s erlege krefter og evner. Dette er ei utbreidd f orestilling som kjem til uttrykk i heile det nysjamanistiske miljøet, og som ein også finn sterke innslag av i milj r ersla sine framstillingar av verda sine urfolk. Sosialantropologen Arne Kalland skriv:

“Primitive” people are seen as functionally adapted to the environment through cybernetic loops and homeostases (cf. Rappaport 1967, 1968). In this equilibrium model human beings are assumed to behave according to pre-programmed genes or, more commonly, to a culture which is seen as the outcome of some sort of a Social Darwinian selection of behavioural traits which are ecologically adaptive (Kalland 2003:4).

Hj a informantane verkar denne essensialiseringa av det spirituelle likevel ikkje   koma i konflikt med tanken om at også ikkje-samar kan tileigna seg urfolksspiritualitet. Som informantane understrekar finst det mange måtar   n erma seg og få tilgang til denne “essensen” på. For denne kategorien informantar er heller ikkje det   vera same ein f oresetnad for   verta ein god sjaman. Om dei samiske sjamanane har kreftene meir naturleg i seg, kan også vanlege nordmenn utvikla seg til sterke sjamanar:

Trude: Men treng ein vera etnisk same for   ha desse kreftene og bruka dei?

Lisa: Urkraften er jo der. Men jeg tror at noen kanskje er f odt med et åpnere sinn eller litt andre måter   tenke på. Viss du er uten fordommer, så tror jeg du kan ta til deg og l ere mye. Det går på tillit, respekt, selvspekt. Det   la tingene modnes i sitt eget tempo. Og det er kanskje det som skjer med sånn bysjamanisme, at det skal liksom. Det skal skjje så fort (latter) (Lisa band 2, protokoll s. 6).

Fylgjer me Lisa sine tankar så er urkrafta ikkje noko som utelukkande tilh oyrer urbefolkninga. Ho gjev seinare i intervjuet uttrykk for at det i eit kvart menneske vil finnast ein urmann eller ei urkvinne som ein kan koma i kontakt med gjennom sj lvutviklingsprosessen. Urkrafta finst

der ute, som ein storleik alle menneske kan søkja tilgang til gjennom bruk av naturen, gjennom kontakt med naturkreftene og gjennom eige indre sjølvutvikling. Her er me attende til det Larsen påpeikar, det primitive, urmannen og urkvinna er ikkje lenger utelukkande tilegna dei andre, men finst ein stad inne i kvar enkelt menneske og kan hentast fram gjennom sjølvutvikling (Larsen 1996:93). Informantane definerer seg inn i den samiske kulturen. Den samiske urkrafta vert idealisert som noko som tilhøyrer det samiske folket, samtidig som ho vert avmystifisert som noko me alle er ein del av.

Den naturlege sjamanen

Urfolksspiritualitet vert i intervjuet framstilt som ein essens og som ei kraft som særleg spring ut av naturen i urfolksområda. Forfedrane har sett sine spor i naturen, og ved å fylgja desse spora kan den enkelte opparbeida seg visdom og få tilgang til urfolkskraft. Den nordnorske krafta ligg såleis ikkje berre i det ytre, i eit vilt og vakkert landskap. Mennesket sin ytre og indre natur utgjer eit viktig samspel der kontakten med det nordnorske landskapet kan gje ringverknader innover. I kraft av si tilhøyrse til landskapet har menneske som bur i den nordlege landsdelen, som me skal sjå nedanfor, såleis tilgang til særlege kunnskapar og evner:

Ida: (...). Så er det det at vi her i Nord-Norge vi kan mer, vi har en sterkere kraft i oss, enn dem sørpå. Det er ikkje det, æ trur nok ho Anita er sterk, og det forbause mæ ikkje om ho kan gå på vann for å si det sånn, æ blir ikkje overraska. Men som ho sier sjøl, både ho og Ailo Gaup har sagt det, det er nåkka spesielt å komme opp til Nord-Norge. Første gang æ snakka med ho Anita så sa ho at for hver messe ho kjæm nordover så blir ho her i fjorten daga. Ho er helt for sæ sjøl på vidda og kosa sæ, og ho er aldri mer så klarsynt som da. Så det har nåkka med den krafta vi har på de her breddegradan å gjøre.

Trude: Men kva slags kraft er dette?

Ida: Du har forskjellige forma, akkurat som æ snakka om at det fans svake, medium og sterke sjamana. Så har du også det i urkrafta òg. (...)Det at det fins sterkare kraft i Nord-Norge det ser man også på aurabildan. Æ har prate med han (namn på tredje person) og han ser forskjell på bildan sørpå og her nord. Sørpå er dem mer lilla (gjer flagrande rørsler), mens her nordpå er vi mer rød, mer oransje. Vi har mer kraftige farga her oppe, og vi har veldig sånn kraft. Vi er jo et fiskefolk, et jordbruks og fangstfolk som bor her oppe, og det ligg nok ennu veldig mye igjen i eteren, i fellesbevisstheten også, og i genan våre. Men man kan ikkje si at en nordnorsk sjaman er sterkere enn en fra Afrika, eller en indianer. Det kan man ikkje si fordi at hver sin plass har hver sitt kraftfelt og alt er urkraft. En av grunnan til at mange føle at de får mer kontakt her oppe, er jo for det vi her oppe er mer jordnær, vi er mer troll, vi er mer vetter og feer. Vi har ei sterkere tru på det overjordiske her oppe (Ida band 3, protokoll s. 12).

I samtalen uttrykkjer Ida at urfolkskrafta er nedfelt i nordlendingen sine genar, som ei essensiell kraft ein kan ta og føla på. Energien spring ut av landskapet, og kjem til uttrykk i den enkelte gjennom bruk av naturen. Denne type karakteristikkk av menneske i Nord-Noreg kjem også tydeleg til uttrykk i media. Kraft skriv:

Still common in mass media portraits of Northern Norwegians, primitivism emphasizes smallness, periphery, nature and tradition. Northern Norwegians are nature-people: living in close contact with nature and moulded by rough, dramatic and spectacular landscape. In order to survive in this situation they have developed strength and roughness, willpower and a sense of humor (Kraft 2008:222).

Nordlendingen er, i fylgje dei diskursane som her vert presentert, innehavar av primitive trekk med røter i fortida. På denne bakgrunnen presenterast nordlendingar sine identitet som unik, som ein som både har røter i det moderne og i fortida, i kultur og natur. Framhevinga av nordlendingen heng også saman med oppfatninga av at Nord-Noreg er ein stad der folkereligjøsiteten har vore sterk og levande (sjå mellom anna Botvar 1999). Menneske som bur i i urfolksområda vert av Ida skildra som jordnære, samtidig som dei har ivareteke trua på det overjordiske. Hauan og Mathisen hevdar at folketrua er ein vesentleg og velintegrert del av den totale folkelege kunnskapen i Nord-Noreg og ser folketrua som ein sentral del av den nordnorske identiteten (Hauan og Mathisen 1994:293). Denne nærleiken til folketrua vert i samtalan med Ida framheva som ein kvalitet som på lik line med det å vera same, gjev nordlendingen eit fortrinn som nysjaman.

Tap av språk – tap av spiritualitet?

Språk har opp gjennom tidene både frå forskarhald og blant folk flest vorte forstått og tolka som eit av dei symbola som illustrerer det “rette” samiske⁹⁰. Språket formidlar ovanfor omgjevnadene at ein tilhøyrer det samiske fellesskapet, er ein manifestasjon og på same tid eit verkemiddel. Fylgjer ein denne tankerekka kan ein hevda at nokre samar er meir autentiske enn andre, og det gjeld særleg dei som meistrar sitt samiske morsmål. Både Ailo, Eirik og Ronald legg trass i at dei er samar vekt på at det er ein viss kulturell, samisk kompetanse dei manglar, nemleg det å praktisera samisk språk. For alle tre vert dette framheva som eit tap både med tanke på deira eigen samiske identitet og i forhold til praksisen som nysjamarar. Tapet av språket handlar om tap av ein nærleik til natur og mytologi som kjem til uttrykk

⁹⁰ Historikaren og politikaren Reidar Hirsti omtalar mellom anna språket som “det viktigste kjennemerket på samisk tilhøyrighet” (Hirsti 1980:46-47).

gjennom det munnlege språket, som om dei i mangel av språk ikkje er ekte samiske nok. Ailo fortel:

Ailo: Altså, som sådan så er det mitt livs tragedie at jeg ble sendt bort som sjuåring og havnet i et ikke samisk miljø og mistet mitt morsmål og måtte uttrykke meg gjennom mitt andre språk. Og det har jeg følt hemmende mange ganger og selv om jeg kan litt samisk så har jeg vel bare to - tre samiske ord som jeg husker fra før, som jeg ikke er i tvil om hva betyr, og som kommer ut med en spesiell kraft. Og ja, jeg tror at selvfølgelig har de formet meg og begrenset meg.

Trude: Men trur du også at det samiske språket kunne tilført din praksis noko?

Ailo: Ja, det er jeg helt sikker på. Det har det også gjort i den grad jeg bruker det samiske språket og språkrytmen, joiken det er klart det kunne tilført meg mye (Ailo band 4, protokoll s. 8).

Ailo viser tydeleg kva tapet av språk har ført til for hans verksemd som nysjaman og gjev i samtalanene våre klart uttrykk for at det å ikkje lenger meistra det samiske språket har kjenst hemmande. I si forfattargjerning har han likevel fokusert på samisk språk gjennom tema og rytme og i sin sjamanpraksis opplever han at det å trekkja fram dei samiske orda han kan, eller nytta språkrytmen gjennom joik tilfører sjamanpraksisen noko positivt. Orda som kjem ut med ein særskild styrke, men også meistringa av språket sine rytme, viser til ei tilhørsle til det samiske fellesskapet og til ein kulturell kapital som ein ikkje kan læra på kurs. Det fortel om røter, fortid og tradisjonar, og inneheld ein kunnskap om kven han eigentleg er.

I boka *Shamanhood an Endangered Language* (2005) diskuterer religionshistorikaren Juha Janhunen forholdet mellom sjamanisme og språk. Han skriv: "Since shamanism is so closely connected with language, language death also means that at least part of the content of shamanistic traditions and conceptions is lost" (Janhunen 2005:18). Når ein som sjaman ikkje lenger meistrar det språklege uttrykket, er konsekvensen ifylgje Janhunen, at ein del av innhaldet i- og kunnskapar rundt alt frå ritual, mytologi og verdbilete kan gå tapt. Denne oppfatninga av språket som ein berar av kulturelle og religiøse tradisjonar har også sterke røter i det samiske akademiske miljøet. I ein artikkel i Dagbladet 25.04.2007 seier den samiske professoren Ole Henrik Magga: "Veldig mye viten ligger lagret i språket. Det er som med snøen. I snøen kan du lese året som har gått. I språket kan du lese historien til Arktis". Denne forståinga av språket si tyngde for ein kultur sin eksistens, kan minna om språkpolitikken slik han kom til uttrykk under romantikken. Språket hadde her status som "det

sterkeste Organ for et Folks eiendommelige Væsen”⁹¹. I 1830 åra skreiv den danske lingvisten Niels Mathias Petersen:

I Sproget træder Nationaliteten frem. – Naar I kunne tilintetgjøre Sproget, have I tilintetgjort Folket, og saa længe det sidste Minde af Sproget endnu er tilbage, kan Folket reise sig, hvor dybt det end er sunket ... Folk og Sprog ere saa inderligt forbundne, at det ene bestaar, omskiftes og forgaar med det andet ... Med enhver ny Sprogudvikling begynder en ny Tilværelse (Petersen sitert i Andresen 1994:53).

Både Janhunnen og Magga vidarefører gjennom sine ytringar ei essensialistisk førestelling om kva kultur og religion er. Når Janhunnen og Magga tildeler språket ei slik avgjerande tyding for det å vera samisk, og når Janhunnen ser språk som avgjerande i forhold til det å praktisera sjamanisme, tildeler dei også samar som Ailo, Eirik, Anita og Ronald ein tvitydig samisk identitet og stiller spørsmål ved deira kunnskapar som sjamanar. Det informantane vidarefører av samiske førkristne tradisjonar er i denne konteksten ikkje ekte eller autentisk nok. Det byggjer ikkje nok på det gamle og manglar djupna som meistringa av språket ville tilført. Dette er også eit tydeleg uttrykk for at sjamanisme, frå forskarhald, generelt vert sett og tolka frå ein tradisjonell og statisk kontekst, der det verken finst teikn til modernitet eller endringar. Som intervjuia viser er dette synspunkt som også har vorte plukka opp og vidareført av dei som praktiserer sjamanisme i ei ny og moderne tid. Det har gjort det vanskeleg for dei å kjenna fullt og heilt tilhøyrse til eit samisk miljø, av di dei gjennom mangel på språk ikkje oppfyller krava til det å vera same.

Dette er også haldningar som kjem til uttrykk hjå dei etnisk norske informantane. Lisa har sjølv starta på eit kurs på universitetet for å læra seg samisk og understrekar i intervjuet at det samiske språket spelar ei sentral rolle i forhold til den sjamanistiske krafta:

Lisa: (...). Viss du ser, jeg holder på å lære meg samisk.

Trude: Samisk språk?

Lisa: Ja, forferdelig vanskelig, men språket er jo knyttet opp mot naturen, det er natur i alt. Så glemmer du den biten, altså naturen så mister du mye. Og det er jo mennesker som er samer selv som ikke kan språket og de også har mistet mye.(.....). Det var det jeg nevnte da du kom, ikke sant. Min finnmarksdialekt, det blir en helt annen måte å tenke på. Det er akkurat som om når du er i utlandet, de du sier når du snakker engelsk eller tysk, de blir en annen tankegang og det tar tid å komme inn i tankegangen, og selv om du kan snakke språket så er tankegangen annerledes. Sånn er det med samene også,

⁹¹ Formuleringa er henta frå språkmannen Christian Molbech, sitert i: “Opplysningsideer, nyhumanisme og nasjonalisme i Norge i de første årene etter 1814” (Andresen:1994:53).

de som er best er de som har språket, og det er de jeg har lært mest av og det kan han som jeg traff i Oslo. Han snakker flytende samisk og norsk.

Trude: Men når du no lære deg samisk språk kva trur du det vil kunna tilføra deg?

Lisa: At jeg leser naturen helt annerledes, at jeg må gå enda mer i naturen. (...)For du lever språket akkurat som musikk og dans (Lisa band 2, protokoll s. 16-17).

For Lisa opnar det samiske språket for å kunna lesa naturen på ein djupare måte, språket er ein dørøpnar for spirituelle krefter, men også for å kjenna tilhøyrse og posisjonera seg i det nysjamanistiske miljøet. Det samiske språket er for Lisa eit naturspråk med kodar til å tolka naturen sine teikn. Som Ailo, Eirik og Ronald gjev ho klart uttrykk for at dei samiske sjamanane som ikkje meistarar sitt morsmål, har mista noko i forhold til sin praksis som sjamanar. I fylgje Lisa har det samiske språket ein energi eller ei kraft gjennom koplinga mellom naturen og språket. Frå informantane sitt perspektiv er språket nært kopla til ein naturspiritualitet som dei sjølve har mista tilgang til. Ved å tileigna seg det samiske språket ynskjer Lisa å definera seg inn i den samiske kulturen og ta del av den kunnskapen og krafta ho opplever at språket er knytt til⁹².

Det nære og lokale: eit samisk nysjamanistisk felt tek form

Den skapinga av samisk nysjamanistiske tradisjonar som informantane gjer reie for representerer noko nytt både i lokal samanheng, men også innanfor det globale nyreligiøse feltet. Utviklinga innanfor det norske nysjamanistiske miljøet kan sjåast i samanheng med korleis andre nordiske nysjamanistiske foreiningar og miljø har utvikla seg over tid. Lindquist og Svanberg har i nokre av sine arbeid undersøkt det spirituelle kartet svenske religiøse søkarar fylgjer, og dei konkluderer begge med at den spirituelle påverknaden i fyrste omgang kjem som eit vindpust over Atlanteren (Lindquist 1997 og Svanberg 1999). Også antropologen Merete Demant Jakobsen som i si avhandling har gjort feltarbeid blant nysjamanar i Danmark og England understrekar den sterke amerikanske påverknaden. Jakobsen fortel mellom anna om ein inuit som i si nysjamanistiske verksemd hentar meir inspirasjon frå amerikanske indianarar, enn frå heimlandet Grønland (Jakobsen 1999:180). Desse tendensane heng truleg nært saman med at USA lenge utgjorde kjerneområdet for den nyreligiøse marknaden. Harner og Castaneda sine bøker med skildringar av møtet med ulike indianargrupper medverka også til den overveldande framhevinga av indiansk kultur og

⁹² Også i tradisjonsmaterialet fins rike forestellingar om ordet si magiske kraft.

indianske tradisjonar. Allereie tidleg på 1980-talet reiste fleire nysjamanar rundt i Europa og heldt kurs relatert til indiansk sjamanisme inspirerte av Castaneda og Harner.

I avhandlinga *Shamanic Performances on the Urban Scene* (1997) fortel Lindquist korleis fleire svenske nysjamanistiske aktørar knytt til foreininga Yggdrasil etterkvart byrja å ta avstand frå amerikansk inspirerte ritual og symbolikk. Dei diskuterte også om det ville vera mogleg å dyrka fram ein sjamanistisk praksis med røter i eigne nordiske religiøse tradisjonar. Leiaren for foreininga, Jørgen I. Eriksson, var ein av dei fremste talsmennene for denne prosessen, og han byrja å studera og gjera feltarbeid for å finna fram til røtene til den nordiske sjamanismen. Som Eriksson ordlegg det: “Nordic Shamanism lives an independent life again without any need for crutches from the Turtle Island” (Eriksson i Lindquist 1997:42).

Overfører ein det Lindquist fortel om utviklinga innan svensk nysjamanisme, til nysjamanismen si utvikling her i Noreg, finn ein mange fellestrekk. Informantane sine forteljingar synleggjer i stor grad mange av dei same prosessane som har kome til uttrykk i nabolanda. Som Znanemski poengterer: “American Indian symbolism might serve as a spark that prompts a spiritual seeker to step on the path of spirituality” (Znamenski 2007:282). Ailo si utvikling som sjaman tydeleggjer denne prosessen. Etter utdanninga ved Michael Harner sitt kurscenter, Esalen i California, vert han stadig meir medviten om sin eigen bakgrunn, og den samiske sjamankrafta. I den siste boka hans, *Inn i naturen* (2007) er også det samiske eksplisitt til stade med gjennomgang av ulike kjelder til den samiske førkristne religionen, med skildringar av samiske gudar, ritual og ofringar og med omtale av både kvinnelege og mannlege samiske noaidar. Liknande prosessar ser ein også hjå andre nysjamanar. I boka *Veiviserne* (2002) skildrar nysjamanen Randi Irene Losoa sitt møte med ein indiansk, åndeleg guide. Dette møtet vert også starten på ein healerpraksis der samisk sjamanistiske tradisjonar etterkvart får stor plass:

20. september 1996: Han sitter på en hesterygg og ser ned på meg! En eksotisk mann. Hvem er han og hva vil han meg? Han minner meg om en meksikaner, nei indianer! Eller er det en same? (...) Jeg fikk etter hvert en klar følelse av at han var en indianer fordi jeg fikk se tipien, og fordi han alltid hadde en hest med seg (Losoa 2002:39-40).

Som nemnd er ikkje dei norske nysjamanane organisert i noko felles foreining, liknande foreininga Yggdrasil, eller det danske senteret “Scandinavian Center for Shamanic Studies”. Prosessen med å framheva lokalt grunna spiritualitet kan såleis ha foregått over eit lengre

tidsspenn her, enn det Lindquist opplevde i Sverige. I 1997 då avhandlinga hennar var ferdigstilt var det i Noreg, enno stort sett den amerikansk inspirerte nysjamanismen som rådde grunnen i miljøet, men marknaden byrja i perioden også litt etter litt å retta interessa mot det samiske urfolket. I masteravhandlinga *Urfolk på det nyreligiøse markedet – en analyse av Alternativt Nettverk* (2005) viser religionshistorikaren Cato Christensen at det alternative tidsskriftet *Alternativt Nettverk* (i dag *Visjon*) fram til 2005 hadde gjeve lite spalteplass til samisk urfolksspiritualitet, men at det gradvis auka frå 1997 og utover (Christensen 2005:38-45)⁹³.

Frå slutten av 1990-talet får me såleis også her ei vending mot det lokale. Dei fremste nysjamanane i Noreg Ailo, Eirik, Anita og Randi Irene Losoa har alle samisk bakgrunn, og dette er truleg ein av årsakene til at sjamanisme inspirert av samiske førkristne tradisjonar har fått feste som ein lokal nysjamanistisk variant. Men prosessen med å framheva det samiske har føregått over eit tidsspenn på nærare ti år, og i deler av landet har denne vendinga akkurat byrja gjera seg gjeldande, som i tilfelle Nord-Noreg. Her i Tromsø er det fyrst dei seinare åra at det samiske har vorte aktualisert og framheva på den nyreligiøse marknaden. Når ein i Tromsø inntil nyleg ikkje har kunna spora samiske religiøse uttrykk, heng det truleg saman med at byen ligg nær dei samiske kjerneområda, og at det å trekkja fram samisk sjamanisme her kjenst meir problematisk enn lenger sør i landet. Det kan også tenkjast at det samiske i området har vorte opplevd for nært eigne kvardagserfaringar til å kunna oppretthalda spiritualitetsmyta.

I 2002 gjennomførte eg, saman med religionshistorikaren Bengt Ove Andreassen eit feltarbeid i det nyreligiøse miljøet i Tromsø by, og resultatata vart publiserte i artikkelen “Mellom healing og blå energi. Nyreligiøsitet i Tromsø” (Andreassen og Fonneland (2002/2003)). I lys av deltaking på ein trommeseanse, observasjon på fleire alternativmesser og gjennom informasjon frå det alternative senteret, “Kulturverkstedet Orion” sine nettsider, konkluderte me med at stadsspesifikke element, som koplingar til det samiske og nordnorske, var fråverande i dei etablerte nyreligiøse miljøa i byen. I hovudsak var det her dei globaliserte

⁹³ Sjamanen Mari som Alver mellom anna skildrar i artikkelen “Det magiske menneske. Magi som perspektiv for identitetsarbeid og selvforståelse” (1999) kom gjennom sine reiser i USA i kontakt med ei amerikansk guddinnerørslé, og frå midten av 1990-talet byrja rørsla å visa særleg interesse for Mari i eigenskap av hennar bakgrunn som same. Som Alver understreka opplevde dei amerikanske gudinnene at spiritualiteten i samisk kultur og tradisjonar var sterkare enn i den indianske. Leiaren for rørsla ynskte også i etterkant av Mari sin død å samarbeida med Alver om ei bok om samisk sjamanisme, men Alver av slo tilbodet då ho opplevde at dette var eit emne som låg utanfor hennar felt.

trekka ved nyreligiøsitet som kom til uttrykk. Trommeseansen me skildra hadde ingen innslag der det samiske eller nordnorske vart brukt for å legitimera forankring i ei lokal fortid. Den kvinnelege sjamanen knytte i større grad band til andre tradisjonar og kulturar – fjerne i tid og rom. Heller ikkje alternativmessene eller Kulturverkstedet sine nettsider skilde seg ut ved å ha eit spesielt lokalt tilsnitt. Det som vart tilbydd både i messehallen og hjå Kulturverkstedet sine ulike terapeutar var prega av globale idear og trendar. Likskapen mellom alternativmessene og Kulturverkstedet i Tromsø og alternativmesser og nyreligiøse behandlingssenter i andre norske byar var slik sett større enn skilnaden.

Sidan artikkelen vart publisert har det nyreligiøse miljøet i Tromsø gjennomgått endringar. Miljøet vert stadig større, samtidig som dei nyreligiøse utøvarane har byrja å skifta fokus frå det globale og i særleg grad amerikanske, til ei framheving av lokale tradisjonar. Desse endringane kom tydeleg til uttrykk gjennom samtalanene med informantane, men dei har også vore synlege på Alternativmessa i 2007, 2008 og 2009. Samisk kultur og tradisjonar har her litt etter litt vorte omkransa av eit skimmer av autentisitet og brukt for å stadfesta ein lokal og sær eigen identitet. I tre år på rad har ei samisk runeboyme vore blikkfang for messeplakaten, uteområdet er innkransa av lavvoar der ein kan høyra føredrag om “naturens kraft og kvinnekraft” og delta i trommereiser med samiske sjamanar og i messehallen er det fyrste som møter ein ein fargerik stand som sel alt frå samisk handverk, *doudje*, til runebommer, reinkjøt og reinskinn. Fleire av dei lokale utøvarane på Alternativmessa ynskjer også å stå fram både som nordnorske og som samiske, og ord som arktisk, samisk og “med røter i Nord-Noreg” vert nytta som blikkfang for å legitimera dei ulike verksemdene på bakgrunn av ei lokal og nær fortid (sjå også Fonneland 2007).



Bilete frå salsutsillinga av samiske runebommer. Alternativmessa i Tromsø 2007

Foto: “Sapmi Heia” ved Kristine Eira og Jarle Trulsen.

Informantane viser gjennom sine mytar og erfaringsforteljingar at den nyreligiøse marknaden i byen er i endring. Samtidig som det nyreligiøse miljøet i Tromsø stadig veks og vert utvida med alternative tilbod frå alle verdas hjørne, har nokre av utøvarane dei siste åra byrja å retta fokus mot lokale tradisjonar og lokal kultur i form av nordnorsk folkereligiositet og samiske urfolkstradisjonar. Det nordnorske og samiske vert her veva inn i religiøse vendingar og presentert som holistisk, harmonisk, mytisk og magisk, og fungerer for nokre av informantane som ei marknadsføring av deira produkt og tenester.

Det var også den lokale vektleggjinga som utspela seg, då eg ein tidleg laurdagsmorgon i juni 2008 sette kursen mot sameskulen i Målselv for å delta på kurs i samisk sjamanisme. Dette er det fyrste kurset som eg kjenner til der orda samisk sjamanisme eksplisitt vert nytta som kursoverskrift, der det vert halde føredrag om den samiske runeboomma og der samiske gudinner som Sáráhká tek del i trommereiser og er sentrum for offerseremoniar. Kurset, som vart leia av Ronald som også presenterte seg som samisk sjaman, var lagt til omgjevnader der samisk kultur og tradisjonar står i høgsetet. På skulen sitt inneområde var alt frå dodører til utstyr i matsalen merka med samiske namn, ute kunne ein kasta lasso på utstilte reinsdyrsgevir, og gamma på skulen sitt uteområde vart nytta i fleire av kurset sine trommereiser. Desse var alle element som i seg skapa ei særeigen stemning og ramme rundt sjølve kurset. Under presentasjonen av kvar enkelt deltakar var det også interessant å leggja merke til korleis enkelte av deltakarane plasserte seg innanfor ein samisk urfolksskontekst ved å fortelja at dei i laupet av den siste tida hadde oppdaga samiske røter i eigen familie, medan andre igjen hadde gått til det steg å melda seg inn i Sametinget. Ronald planlegg no ein eigen sjamanfestival i Målselv i 2010, der nordiske samiske sjamanar, i fylgje arrangøren, skal vera sentrale medverkarar.

I informantane sine forteljingar er det det samiske urfolket som har høgast status, og i samtalanane vert det samiske folket skildra som naturnært, harmonisk og kunnskapsrikt i forhold til bruken av naturen sine ressursar. Det desse informantane står for utgjer såleis ein motsats til det religionshistorikaren Marion Bowman hevdar i artikkelen “The Noble Savage and the Global Village. Cultural Evolution in New Age and Neo-Pagan Thought” (1995a): “A Noble Savage becomes more noble and less, as it were, savage with distance, be that distance geographic, temporal or imaginary” (Bowman 1995a:142, sjå også Geertz 2004:39)⁹⁴. At

⁹⁴ Bowman byggjer på boka *The Druids* frå 1968 av arkeologen Stuart Piggott. Piggott skriv: “A recurrent series of speculations which seem to arise in civilized communities as the result of a subconscious guilty recognition of

“Noble – Savage” representantane vert meir edle og mindre “savage” i eit distanseperspektiv, avkrefar informantane. Både hjå sjamanane med heimstadadresse i Oslo og sjamanane i Tromsø vert samiske kultur og det samiske folket framheva. Sjølv om den offentlege debatten om det samiske i Noreg har vore prega av eit politisk tilsnitt, viser informantane at det i nokre miljø også finst diskursar som byggjer på det spirituelle - det magiske og mytiske.

Bowman sin observasjon stemmer derimot godt overeins med mine og Andreassen sine undersøkingar av det nyreligiøse miljøet i Tromsø i 2002/2003. Dei nyreligiøse utøvarane framheva her kulturar med distanse i tid og rom. I våre feltobservasjonar fann me spor frå indianske og sibirske kulturar, og frå australske aboriginarar. Det viste seg også at når det samiske kom til uttrykk var det hjå utøvarar som ikkje lenger hadde ei tett forankring til landsdelen, og som i stor grad utførte sine tenester frå ein bopel i hovudstaden. Konklusjonen vår vart som fylgjer at det er lettare å visa til samisk tradisjon og kultur dess lenger vekk ein er frå Nord-Noreg og at nyreligiøse utøvarar som viser til samisk tradisjon har ein større marknad sør i landet (Andreassen og Fonneland 2002/2003:34-35). Men som informantane understrekar og som også Alternativmessa dei siste åra har lagt til rette for, har biletet dei siste åra byrja å endra seg.

På Alternativmessa si nettside er det berre Tromsømessa som eksplisitt reklamerer for samisk nysjamanisme, og den skil seg såleis frå andre Alternativmesser som årleg vert arrangert i små og store norske byar⁹⁵. Ved å fokusera på lokale og samisk sjamanistiske tradisjonar framstår det nyreligiøse miljøet i byen som eit alternativ og i nokre tilfelle også som ein kontrast til den globale nyreligiøse rørsle, ei rørsle som i stor grad har vorte kritisert for å vera kommersiell og uekte.

Når informantane tek utgangspunkt i det samiske kan det også tolkast som ein reaksjon på overforbruket av indianske tradisjonar som heilt sidan tidleg 1970-tal har utgjort ei sentral eining i dei nyreligiøse miljøa verda over. I denne samanhengen vert det samiske framstilt som meir urørt, reint og eksotisk. Som Beyer påpeikar i artikkelen “Globalization and the Religion of Nature” (1998) er marginale grupperingar ettertrakta og fungerer i det nyreligiøse miljøet som garantistar for autentisitet: “Such marginalisation from the dominant power

the inadequacy of the contemporary social order, and involve the concept of simpler and more satisfactory systems, remote either in time (Golden Ages in the past), or in place (Noble Savages at or beyond the edges of contemporary geographical knowledge” (Piggott 1968:30).

⁹⁵ Sjø: <http://alternativ.no/messer.html> lasta ned 20.11.2007.

structures is interpreted precisely as a warrant of greater authenticity” (Beyer 1998:19). Når informantane knyt band til nordnorsk og samisk natur og kultur, handlar det om å skriva seg inn i ein lokal tradisjon som vert opplevd som autentisk. Dette er likevel ikkje eit eintydig bilete innanfor nysjamanismen i Noreg i dag. Framleis står indianarane og deira kultur og tradisjonar sterkt hjå mange profilerte nysjamanar, og også norrøne tradisjonar kring seid vert nytta som kjelder for inspirasjon.

Prosesen med å lokalisera den spirituelle verksemda er godt i gang også i Noreg, men denne utviklinga har teke tid. I dei samiske kjerneområda; Karasjok og Kautokeino kan ein enno knappast tala om endring. Kautokeino har mellom anna vorte skildra som “*ugjennomtrengelig og avvisende* – et sted hvor grunnleggende spilleregler og kunnskap konsekvent ble holdt borte fra utenforstående” (Hovland 1996a:130). Conrad skriv:

Kautokeino is commonly presented as one of the most Sámi, if not *the* most Sámi, area in all of inner Finnmark. It is also one of the most contained and isolated areas in Sápmi. Culturally, Kautokeino has become increasingly conservative, a showcase for “pure Sámi traditions” that involve elaborate rituals of space. As a homogenous, Sámi-speaking refuge, Kautokeino has taken on a museum-like quality, a site of pilgrimage for Sámi outside the core Sámi areas (....) But this highly performed locality is also very fragile, involving a great deal of ideological, ritualistic, and capital expenditure to maintain such a spatially defined community of “located subjects” (Appadurai 1996:179). In this cultural island, Sáminess is unquestioned. And yet this security can also be a form of *incarceration* – a defensive and limiting claim to identity (Conrad 2004:183-184).

Å koma til Kautokeino i ærend som samisk nysjaman og ikkje meistra språket eller bera andre tydelege teikn på samisk tilhørsle, kan ut frå desse tolkingane av staden verka uoverkommeleg. Fleire av informantane har sjølv tilknytning til områda rundt Karasjok og Kautokeino og dei fortel i intervju, men også i egne bøker og artiklar om den sterke sosiale kontrollen, om motstanden mot verksemda deira og særleg mot framhevinga av samisk sjamanisme. Ailo skriv:

Det var da jeg ble kalt en djevel av noen i nabolaget, selv av gamle venner fra Altakampen, fordi jeg drev på med det jeg drev med (.....) Fra min tid i Kautokeino fikk jeg høre at det var mot alle gode sedvaner og vetter å ta betalt for å sjamanisere. Hadde man fått gaven fra Gud, så hadde man å stille opp utan at det skulle være snakk om penger. Man måtte hjelpe når man ble kallet, når den syke stod i døra, nesten uansett tid på døgnet. Det var da folk kom til meg beskyttet av nattemørket fikk jeg nesten inntrykk

av. Best var det visst om jeg skrudde av lampen foran inngangsdøren... For før de gikk sa de: "Takk for hjelpen. Men du, du må ikke si til noen at jeg har vært her, greitt?"⁹⁶

Som forteljinga til Ailo synleggjer, står han som nysjaman i dei samiske kjerneområda i ei tvitydig rolle. Han har på mange måtar brote med den tradisjonelle konteksten, samtidig som han gjennom si verksemd framhevar kontinuitet med tradisjonar og fortid. Ailo meistrar ikkje dei kulturelle samiske kodane i området, noko som mellom anna kjem til uttrykk gjennom hans mangel på språk. I denne samanhengen framstår han som ein utanforståande som rokkar ved førestellingane om kva det vil seia å vera same, og kanskje i særleg grad ved førestellingane om den samiske noaiden. Seinare i intervjuet kjem han igjen inn på den motstanden han ved fleire høve har møtt i bygder nordpå og forklarar det utifrå at det som fyrst vekker interesse også kan vekke frykt:

Trude: Du nemner at folk ser på deg som eksotisk, er det knytt til det samiske?

Ailo: Ja, det samiske og sjamanarketyten, at det er noe nytt. Den vekker noe som utfordrer dem. Og jeg opplever jo at foran hvert kurs så er det noen som trekker seg med veldig ulne begrunnelser dagen før, fordi det vekker noe i dem som først virker kraftfullt og gir dem lyst til å være med, men så kommer det nærmere og nærmere og så blir det skummelt og da får de lyst til å trekke seg. Jeg har jo opplevd at i ei lita bygd nordpå så var det 18 påmeldte dagen før kurset skulle holdes og da vi skulle begynne så var det ingen som kom. For da hadde bilene gått i stykker eller kona blitt syk eller ditt eller datt, og så mange kranglete biler har det aldri vært før på en lørdagsformiddag i den bygda (latter) (Ailo band 4, protokoll s. 9-10).

Dei "kranglete bilene" og "sjuke konene" vert eit uttrykk for den frykta dei påmelde deltakarane opplever ved å skulla ta steget inn i eit omstridd felt. Når Ailo i forteljinga tek utgangspunkt i ei bygd nordpå kan det setjast i samheng med den skepsisen han generelt har vorte møtt med i dei samiske kjerneområda der han vekker nyfikne, men i like stor grad skapar uro. Også Anita fortel om dei vanskelege arbeidsforholda nordpå, og skildrar opplevingar og erfaringar frå arbeidspraksis i Kautokeino:

Trude: Eg skal nett spørja deg, for de er jo fleire av desse nordnorske sjamanane sånn som Gaup og Myrhaug og andre òg som har flytta til Oslo, trur du det er lettare å vera sjaman i Oslo enn i Nord-Noreg?

Anita: I hvert fall for oss som er der i fra (latter).

Trude: Koffor da?

⁹⁶ (<http://sjaman.com/content/view/260/27/>). Lasta ned 05.05.2008

Anita: Nei for nordpå så er det sånn at du skal ikke komme her og komme her, komme her og lære oss noe, for vi kan selv (latter). Men jeg har jobba mye oppi der, i Kautokeino spesielt og det er det vanskeligste stedet i verden å jobbe altså (latter).

Trude: Kva er grunnen til da?

Anita: Ja, det var jo til å begynne med når ingen andre stod frem. Ailo Gaup ble jo nesten bortvist der i fra. Men jeg ble ikke det for jeg, jeg kan jo språket og jeg har bodd der oppe, ikke sant. (...) jeg har jo bodd der oppe og jeg kjenner mentaliteten. Jeg står sterkere sånn sett der oppe.

Trude: Men trur du folk er redde for dei kreftene de har?

Anita: Ja det er de, noen er det, men jeg har jo mange slektninger, kusiner og fettere, de er jo veldig sterke de òg. Ja da, noen er litt redde og noen syns Man skal helst være der om vinteren eller om høsten når det er mørkt sånn at ingen folk ser at den og den går til meg (latter). Sånn har det alltid vært der oppe (Anita band 6, protokoll s. 11).

Trass i informantane sine tydelege skildringar av vanskelege arbeidsforhold har ein dei siste åra, i områda rundt Kautokeino og Karasjok, sett at ulike utøvarar har byrja å rokka ved dei etablerte diskursane om det samiske. I Tana driv Ester Utsi Polmakmoen Gjestegard der ho tilbyr healing med element frå samisk sjamanisme, og på Bugøynes nord for Kirkenes har Randi Irene Losoa etablert seg som healer der samiske tradisjonar kring heilbreid står sentralt. På bakgrunn av informantane sine forteljingar og egne observasjonar meiner eg at det er grunnlag for at me i dag kan snakka om samisk nysjamanisme som eit eige nysjamanistisk felt. Dette er eit felt som på ei og same tid tek opp i seg globale trendar og som samtidig synleggjer forhandlingar og lokale tilpassingar – som gjer at utøvarane peikar seg ut frå hovudstraumen som autentiske og ekte.

“Det blir mye sånn stæsj”. Urfolk og rangering

Framhevinga av lokale religiøse tradisjonar har ført til at nokre nysjamanar har byrja å samanlikna og vurdera ulike urfolksgrupper opp mot kvarandre. Ein er på leiting etter det ekte og mest naturlege urfolket, etter det urfolket som best har ivareteke sine religiøse tradisjonar utan påverknad frå samfunnet rundt. I intervjuet kjem denne rangeringa til uttrykk fyrst og fremst hjå to av dei norske informantane, Lisa og Ida, og då som ei rangering mellom samar og indianarar. På spørsmålet om kva tradisjonar ho byggjer sin praksis på, svarar Lisa:

Lisa: Mest hos samene. Indianerne ja, men de er ikke så sterke. Vi har jo det vi kaller trommereiser, og da har jeg kontakt med indianere på en helt annen måte. Men daglig så blir det samene.

Trude: Du seier at dei er sterkare. Kva legg du i da?

Lisa: Det er noe med at de har beholdt, de har beholdt seg selv på en annen måte. Jeg føler at de er mye sterkere, den urkraften er veldig sterk. Eskimoene er også en del av den. Den er så, den gir seg ikke. Mens indianerne..... Jeg vet ikke hvordan jeg skal si det, men jeg føler ikke at de er så sterke.

Trude: Men ser du òg andre forskjellar mellom den samiske tradisjonen og den indianske. Har dei andre ritual...

Lisa: Ja, det er ganske stor forskjell. Det blir mye sånn stæsj, som jeg kaller det. Jeg har aldri trengt trommereise, jeg bare setter meg i transe, går rett inn i det. Så det er så mange sånne ritualer som jeg ikke trenger og det er mye sånn kunstige greier rundt (Lisa band 2, protokoll s. 9-10).

Lisa opplever at den indianske krafta ikkje er like sterk som krafta hjå samiske sjamanar. Deira kraft “gjer seg ikkje” og er utan grenser. I fylgje Lisa har samane som folk også betre makta å ivareta eigen kultur. Slik sett stiller intervjumaterialet også spørsmål ved Bowman sine tankar i same artikkel som referert ovanfor om at dei ulike urfolksgruppene verda over grunnleggjande sett vert oppfatta som like. Bowman skriv: “Contemporary peoples given Noble Savage status are considered to have collectively “got it right” – unlike mainstream Western, desacralised society – and are therefore considered to be basically the same” (Bowman 1995a:144). Men slik Lisa og Ida uttrykkjer det er samane som urfolksgruppe sterkare og meir naturlege enn andre urfolk, og slik opplever dei dei også som eit tydelegare førebilete.

I samtalen med Ida vert skilnaden mellom samiske og indianske tradisjonar utdjupa. Ida fortel:

Ida: (...). Forskjellen på den samiske og den indianske krafta. Det er veldig stor forskjell der. Det har æ opplevd veldig på hud og hår. Den samiske er mer spiss. Det er akkurat som, viss du ser geografisk sett på nordmenn, dem sør på er svakere psykisk enn det vi nordpå er. Altså har søringen dårlig vær så er det lykkepilla, ikkje sant. Har vi dårlig vær så er det, ja, ja vi kler på oss regnjakke så går vi ut, ikkje sant, ka farsken (latter). Og det samme ser du innenfor det spirituelle òg. Det indianske har mer forståelse, mer finesse, mer samarbeid. Mens den samiske, oppleve æ som “Du gjør mæ gal, æ stoppe bilen din”. Det har æ også et par historia på.

Trude: Altså den samiske spiritualiteten er meir direkte?

Ida: Ja, Den indianske er meir sånn “Du gjør mæ gal, koffør gjør du det. Se her la mæ få hjelpe dæ, la mæ få lov til å gjør sånn at du utvikle dæ, sånn at du faktisk ikkje gjør det samme mot et anna menneske”. Viss du skjønne den.

Trude: Ja, så den samiske er meir handling

Ida: Ja, den er sånn "Bang, dæven døtte mæ du trødde mæ på beina, no skal æ trø tilbake" Det er de gameldagse, den gamle noaidan, ikkje sant. Men så har du han Ailo Gaup. Han er veldig sånn; "Nå har du gjort en tabbe, kan æ få lov til å prøve å hjelpe dæ sånn at du ikkje gjør det igjen" For han begynte å se det at det går ikkje an å bare komme å slå ned folk, sant. Du er faktisk nødt å opne opp horisonten, det hjelpe ikkje å være brutal. Det eneste som skjer da er at den personen blir å gjøre det enda verre for neste person (Ida band 3, protokoll s. 8).

Seinare seier ho:

(...). Men samtidig så har æ litt av det indianske òg. Det indianske er mykere, mer flytandes. Mens den samiske er mer "bang – kom her" så er det gjort. Og æ skjønne egentlig ikkje poenget med å gjøre et times ritual som du egentlig bare treng å bruke fem minutt på, kva er poenget? Men det er min innstilling (Ida band 3, protokoll s. 13).

Ida gjev klart uttrykk for det ho meiner er skilnadene mellom samisk og indiansk spiritualitet. Medan den samiske er handlande, representerer den indianske det forhandlande. Av sitatet framgår det likevel ei klar nyansering. Når Ida omtalar den samiske religiøsiteten som direkte og handlande er det den gamle samiske noaiden ho har i tankane. Med nysjamanismen sitt inntog skjer det endringar og tilpassingar av tradisjonen. Som ein av dei fyrste samiske nysjamanane representerer Ailo, i fylgje Ida, ein fornyar av samisk religiøsitet. Gjennom si verksemd nedtona han brutaliteten og opna for samhandling og forhandling. Såleis opnar også nysjamanismen for samansmeltingar mellom samiske og indianske verdiar, og som Ida påpeikar har også ho vorte prega av det indianske. Nokre av skilnadene heng, i fylgje Ida, likevel att. Den indianske sjamanismen er i Ida som i Lisa sine augo overritualisert, medan samiske sjamanar går meir rett på sak.

Lisa og Ida sine utsegn må sjåast i lys av dei sterke marknadskreftene som lenge har gjort delar av den indianske kulturen om til salsvarer verda over. Det nyreligiøse marknaden har, som nemnd, heilt sidan tidleg 70-tal profilert kurs i indianske ritual, selt fjører, trommer og piper med lovord at varene skal fortrylla eins kvardag og vera kjelder til kraft og fornying. Som Lisa påpeika "Det blir mye sånn stesj". Det er også denne nyreligiøse industrialiseringa og eksponeringa av den indianske kulturen mange nysjamanar i dag ynskjer å ta avstand frå, og som også fører til at mindre marknadsførte urfolksgrupper vert rangerte som meir autentiske og naturlege. Den samiske kulturen har i større grad enn den indianske sloppe unna neonlysa, reklameskilta og den nyreligiøse marknadsrettinga, og som meir frie frå styrande

marknadskrefter står det samiske urfolket også fram som eit symbol for det reine, urørte og eksotiske.

For å markera seg i det stadig vaksande nyreligiøse feltet er informantane opptekne av det unike, av det som peikar seg ut som annleis, og som me har sett har dette ført til at nokre nysjamanar teiknar eit skilje mellom det samiske og det indianske. I prosessen med å skapa seg ein identitet som ekte nysjamanar, som nokon som skil seg ut frå hovudstraumen, vert vekta lagt på skilnader meir enn likskap, på det lokale meir enn det globale. Gjennom fokuset på samiske tradisjonar skriv informantane seg inn i det kollektive urfolksfeltet, samtidig som dei markerer individualitet og lokalitet. I motsetnad til Bowman som trekkjer fram distansen som ein faktor for romantisering, viser mitt feltarbeid at det er dei lokale, meir “urørte” og lite marknadsførte urfolka som i denne samanhengen vert framheva og gjort til gjenstand for ikonifisering. Her står me også ovanfor eit av paradoksa i den nyreligiøse marknaden. Dess fleire som ynskjer å ta del i holismen sitt symbolske uttrykk, dess mindre genuin og autentisk opplever ein han.

Religiøst entreprenørskap

Informantane si tilknytning til samisk kultur og tradisjonar kan tolkast som eit ledd i ei marknadsføring av eigne produkt og tenester. Slik synleggjer dei også korleis religiøse uttrykk samverkar med seinkapitalistiske premisser, for som Rothstein understrekar er ikkje religion lenger noko ein berre kan tru på eller dyrka, religion er også noko ein kan kjøpa og selja (Rothstein 2001:118). Som leverandørar på ein nyreligiøs marknad søker informantane i reklamebrosjyrar, i bøker og på eigne heimesider å nå ut til ei tenkt målgruppe. Det samiske fungerer her som ei merkevare som skapar merksemd og som samtidig gjev garanti om ei autentisk vare, oppleving eller teneste. Med bandet til lokal samisk kultur og tradisjonar orienterar informantane si verksemd mot kundar som ynskjer å delta på kurs, starta utdanning eller som treng behandling, og gjennom merkevara *samisk* understrekar dei at tilbodet står i ein særklasse, som eksotisk og ekte.

Produkta det her er snakk om er meint å innehalda eller å kunna oppretta ein magisk tilgang til det samiske urfolket si spirituelle kraft og til deira visdom om naturen. Slik skal dei også verka helsefremjande og sjølvutviklande (sjå Selberg 1999). Å knyta band til urfolk sine kulturar og tradisjonar for å legitimera eiga verksemd og eigne varer og tenester står i samsvar med det Hammer utleiar som ein *diskursiv strategi* i nyreligiøse miljø (sjå Hammer 2001:44-

45)⁹⁷. Men når urfolksspiritualiteten har vorte eit kjenneteikn for heile det nysjamanistsike feltet, må leverandørane ty til ei rangering for å framheva sine produkt som meir verdifulle. Hammer skriv

In order to be a successful supplier of religious doctrines and practices on a competitive spiritual market, one must somehow convey the message that one's competitors' claims are less valid than one's one (Hammer 2001:340).

Å framheva produkta si tilknytning til samisk kultur og likeins å rangera det indianske mot det samiske er ein marknadsføringsstrategi som tenar til at varene og tenestene ein fører vert lagt merke til på ein marknad som florerer av religiøse tilbod. Det tenkte bandet til samisk kultur fungerer som ei legitimering av leverandørane sine varer og tenester. Då samisk sjamanisme i motsetnad til indiansk sjamanisme har vorte utsett for mindre marknadsretting peikar desse produkta seg ut som unike og kan tena til å gje den enkelte leverandør større avkastning.

Religion og økonomi er like fullt to omgrep som gjerne vert oppfatta som motsetnader, der samanblandinga kan vekke mistanke om at dei som livnærer seg på denne marknaden har uedle motiv og ber på eit begjær etter pengar og privat økonomisk vekst. Leverandørar av religiøse varer og tenester har også vorte skulda for å trivialisera det religiøse uttrykket (sjå Wallis 2003:206-208). Fleire av informantane har måtta tåla kritikk for å ta betalt for tenestene dei yt. Som Ailo understreka ovanfor vert han gjerne møtt med kommentarar som at det er i mot alle gode sedvanar å ta betalt for å sjamanisera. Også Eirik kasta lys over denne problemstillinga:

Eirik: Vi lever jo i eit helt anna samfunn. Før i tida, så var jo noaiden kjent i lokalsamfunnet. Og før så mottok noaiden gaver, men i dag så tar vi penger, det finst jo ikkje det gaveutbytte-systemet lenger, det å få en bog eller et kilo multer. I dag så tar vi penger. Og æ syns det er bedre å si hva æ vil ha, isteden for at folk skal gi, for med det blir det en slags samvittighet; "har æ gitt for lite, har æ gitt for mye?" Og når du da vet at du har betalt så har du også gitt energi tilbake til universet for de pengan de treffe jo ikkje bare meg, pengan går jo videre. Det kan være mye godt i den læstadianske beskjedenheita, men viss æ skulle hatt den samme beskjedenheita, så hadde æ jo ikke nådd så mange menneska, og ikkje kunne æ ha undervist så mange menneske. Så æ må jo bruke reklame til det, så folk vet om meg. Så det er noe det. Viss æ vil holde det for meg sjølv og vårherre, så e det greitt, har man pondus nok så klare man sæ. Men viss

⁹⁷Hammer framhevar i boka *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (2001) tre diskursive strategiar som han meiner er utbreidd i nyreligiøse tekstar og som i nyreligiøse miljø vert nytta som legitimerande for leverandørar av nysjamanistsike produkt og tenester: (1) appell til tradisjon (2001:85-200), (2) appell til rasjonalitet og vitskap (ibid.: 201-330) og (3) appell til erfaring (ibid.:331-453). Den vaksande urfolksspirituelle tendensen høyrer, i fylgje Hammer, heime i den fyrste kategorien.

man vil lære bort da, og i og med det at æ lære bort ting så risikere æ jo at noen blir dyktigere enn meg, og hvis æ ikkje klare det i løpet av livet så har æ ikkje vært en god pedagog. Men viss æ ville ha holdt på det at det er bare meg som skal ha disse kreftene, så skulle æ ha holdt kortan tett. Så det har litt med hvilken innstilling man har, æ syns det er viktig at mange menneska får lære om dette (Eirik band 5, protokoll s. 14).

Innbakt i kritikken av informantane si verksemd ligg ei forståing av korleis ein ekte noaide skal virka i og for samfunnet. Kritikken rommar også ei kontrastering mellom ny og gamal tid – mellom den autentiske og den nye sjamanen. Eirik understrekar like fullt at ulike økonomiske system avløyser kvarandre, og at det å krevja pengar for varer og tenester kan tolkast som ei naturleg forlenging av korleis den samiske noaiden vart løna for sine gjerningar. Molter og bogar av kjøt er ikkje lenger ein naturleg del av marknadssystemet i samfunnet og betaling i form av pengar har erstatta gåvebytte. Som Hammer også påpeikar: “når man kritiserar detta förhållandet bör man hålla i tankarna att kopplingen mellan religion och pengar inte på något sätt är ny. Präster och schamaner har sällan arbetat gratis” (Hammer 2004:317). Som noaiden er nysjamanen avhengig av næring for å fungera og for å skapa vekst til eiga verksemd. Det å marknadsføra samisk sjamanistiske teknikkar og levesett kan også tolkast som del av nysjamanane sitt livsprosjekt der den einskilde ynskjer å nå ut til eit breidt publikum. Slik har informantane som religiøse leverandørar også ein intensjon som går utover det kommersielle aspektet.

Det universelle

Trass i at informantane gjev uttrykk for ein nær tilknytning til samisk sjamanisme, og framhevar samisk kultur, tradisjon, eit nordnorsk lynne og landskap, er likevel eit av hovudkjenneteikna ved nysjamanismen det universelle perspektivet. Som Lindquist også påpeikar:

The cultural processes that constitute neo-shamanism transcend national boundaries. They are not bound to a specific territory, even though, as I have tried to show, particular localities play a crucial role in creating local neo-shamanic identity (Lindquist 1997:215).

Det nordnorske og samiske er for nysjamanane eg har samtala med sterke identitetsmarkørar. Likevel utelukkar ikkje denne koplinga at ein også er open for og let seg inspirera av andre kulturar og tradisjonar verda over. Michael Harner sin kjernesjamanisme vert framleis rekna

som hovudretninga innanfor nysjamanisme⁹⁸. Ailo er som nemnd den einaste av informantane som har gått i lære hjå Michael Harner, og det er også han som i intervjuet talar sterkast for det universelle perspektivet.

Trude: Ordet noaide er jo gjerne det som blir brukt om den samiske sjaman. Opplever du at orda sjaman og noaide er det same?

Ailo: For meg, altså her er vi inne i en diskusjon som jeg synes er spennende og jeg vet at det finnes akademikere som sier at det var feil å trekke ordet sjaman frem som et fellesord, for hver tradisjon er veldig forskjellig. Men for meg så er det sånn at de kan være forskjellige i det ytre, i den forstand at ritualene er forskjellig og språkene er forskjellig og symbolene kan ha forskjellig betydning, som de ulike fargene for eksempel. Og forskjellige himmelretninger kan romme forskjellig kraft. Men til syvende og sist sett innenfra, så synes jeg alt sammen er likt og henger sammen. Og den store likheten består i bevissthetsforandring. For man må gå fra den ordinære hverdagsbevisstheten til mytologibevisstheten og gjennom mytologibevisstheten til en erfaring av det hellige. Og det er i alle sjamantradisjoner. Det er ikke alle sjamaner i dag som praktiserer det, men det fins i alle sjamantradisjoner. Det er jo noen sjamaner i dag som praktiserer veldig mye spådomskunst, og noen er gode urtekjennere, men i bakgrunnen eller i tradisjonen så ligger det der med kunnskap direkte fra urtene eller direkte fra åndene når man spør (Ailo band 4, protokoll s. 7-8).

Seinare seier han også:

(...). Det er jo ikke forbudt å være kreativ, eller lære av andre. Vet du hva jeg er ikke opptatt av det rene. Når jeg hører noen som er opptatt av den rene samiske greia eller den rene indianske greia, for meg så eksisterer det ikke. Alt jeg har lært har vært blanda kultur. Min første sjamanlærer, eller den første som trommet for meg var en indianer fra Chile på en tromme fra Afrika, på et loft midt i Oslogryta. Så ja (Ailo band 4, protokoll s. 11).

Med utgangspunkt i sine egne erfaringar påpeikar Ailo at det ikkje er avgjerande kva tradisjonar ein vel frå og at sjamanismen til alle tider har vore eit universelt fenomen der kulturar har påverka einannan. Mange nysjamanar er likevel kritiske til prosjekt som det Harner har utvikla, og dei hevdar at det å universalisera sjamanismen og berre arbeida med “kjernen” er med på å strippa dei ulike sjamanismetradisjonane for kulturelt særpreg. Informantane eg har samtala tek ikkje direkte stilling til denne kritikken, men med si hovudinteresse for samisk sjamanistiske tradisjonar, for det lokale og særeigne markerer dei likevel eit skilje mellom det som gjerne vert kalla kjernesjamanisme og meir lokale variantar.

⁹⁸Sjølv om kjernesjamanismen har hatt stor inverknad på utviklinga av nysjamanismen, finst det tallrike tilnærmingar til det sjamanistiske feltet. Nysjamanismen skal tolkast som eit mangfaldig og individ-orientert felt, der kvar enkelt utøvar skapar egne tradisjonar og førestellingar.

Diskusjonane kring kjernesjamanisme og Harner si lære, men også Castaneda si lære har dei seinare åra også vore synlege i svenske nysjamanistiske miljø. Leiaren for foreininga Yggdrasil, Jørgen I. Eriksson, har gjennom tidsskriftet *Gimle* fleire gongar uttrykt skepsis til og teke avstand frå dei amerikanske lærarane i sjamanfaget (Svanberg 1994:30). Likeins kritiserer Annette Høst i ein artikkel til tidsskriftet *Spirit Talk* Harner sin kjernesjamanisme for å vera prega av “USA sin kristne, spirituelle fastfood-kultur”. Ho understrekar også at nysjamanar narrar seg sjølve om dei ikkje ser at likså snart som ein har fjerna sjamanismen sitt indianske, nepalesiske eller sibirske særpreg, så vil han på ulike måtar ta farge av og forma seg etter utøvaren sin eigen kultur, av hennar fordommar og skikkar⁹⁹. Såleis vil nysjamanismen alltid utgjera ei samansmelting av det lokale og globale.

Også fleire forskarar på det nysjamanistiske feltet har ytra kritikk mot Harner sin kjernesjamanisme og hevdar mellom anna at dette er eit tydeleg eksempel på den dekontekstualiseringa av tradisjon og kultur ein meiner finn stad innanfor den moderne forma for sjamanisme¹⁰⁰. Wallis skriv:

(...) by downplaying the role of cultural specificity, Harnerism and other neo-Shamanisms can be accused of homogenising shamanisms and, worse, ignoring the peoples whose “techniques” have been “used” (others may be correct in preferring the terms “borrowed”, “appropriated” or “stolen”). While reference to the Shuar, Conibo or other native shamans may be made, it is reasonable to suggest that from the way Harner presents core-shamanism in his book, a neo-Shaman need never know about traditional shamans in order to learn the techniques. Indeed, in a troubling equation, native shamans are merely used to legitimate neo-shamanic techniques. (...) core shamanism removes indigenous people from the equation, and their “religion” is reduced to a set of “techniques”. In this way, traditional shamans and the often harsh realities of modern indigenous life need not be encountered, and certainly would not match up to the romantic image (Wallis 2003:51).

Wallis påpeikar at slik Harner framstiller nysjamanismen vert verda sine urfolk berre nytta som ein koloritt til nysjamanismen sine teknikkar. Det å referera til urfolk vert her kritisert for å utgjera eit bidrag til å legitimera utøvarane si verksemd på bakgrunn av tradisjonar med røter i ei særskild fortid og i særskilde tradisjonar. Kjernesjamanismen, slik han vart utvikla av Harner og brukt av ei stor gruppe nysjamanar, vert skulda for å representera ein overflatisk praksis, ein praksis som ikkje tek dei ulike religiøse tradisjonane ein hentar inspirasjon frå på

⁹⁹ (<http://www.shamanism.dk/Artikel--moderne-shamanistisk-praksis.htm>) lasta ned 16.01.2008. Artikkelen vart oversett til dansk i 2005.

¹⁰⁰ Denne type kritikk vert utdjupa i kapittel 6.

alvor. Denne overveldande kritikken både frå forskarhald, men også frå sjamanane sine egne rekkjer kan også vera ein medverkar til at me dei seinare åra har sett eit stadig aukande fokus på lokalt inspirert nysjamanisme. I intervjuet med Kyrre, med sjamannamnet Whitecougar, kom det tydeleg fram at han trass den sterke tilkoplinga til indianske religiøse tradisjonar, no har byrja å orientera seg mot samisk sjamanisme og mellom anna oppretta kontakt med det han omtala som ein samisk læremeister.

Ved å understreka deira tilknytning til samiske læremeistrar, samisk språk, nordnorsk natur og gamle samiske heilage stader distanserer informantane seg frå kjernen. Dei byggjer opp under ein sjamanisme som vert mindre og mindre “kjerne”, og meir og meir lokalt inspirert. Den lokale tilknytninga kan lesast som eit ynskje om å verta tekne på alvor. Med vendinga mot det lokale framhevar informantane at deira form for nysjamanisme ikkje er kunstig og konstruert, men byggjer på tradisjonar frå ei lokal og nær fortid.

Motstand

I samtida representerer natur og spiritualitet symbolske ressursar som ikkje berre har verdi innanfor den nyreligiøse marknaden, men også på verdsmarknaden. Å framstilla urfolk som både naturnære og spirituelle skjer også innanfor mange av dei ulike urfolksmiljøa verda over, og inngår her som eit ledd i ei politisk og kulturell omvelting. Både religionshistorikarar og folkloristar har vore merksame på denne bruken og påpeikar at tilknytninga til naturen og dragninga mot det spirituelle vert framstilt som eit udelt positivt gode. Dette er også eit gode som har politisk slagkraft og som mellom anna vert nytta som ein strategi for å vinna brukarrett over land og naturressursar (sjå Beyer 1998, Hammer 2001, Mathisen 2001, 2004a, Kraft 2004, 2006a, 2008, 2009a, 2009b og Olsen 2008).

I dette samanfallande interessefeltet ligg også ei kjelde til strid. Stridsspørsmålet dreier seg om kva type aktørar som har rett til å bruka, og som rår over den religiøse tradisjonen. Kven har rett til å titulera seg som samisk eller indiansk sjaman og å bruka sjamanistiske teknikkar, verkty og tenkemåtar?¹⁰¹ I artikkelen “Spiritual Hucksterism. The Rise of the Plastic

¹⁰¹ 10 juni 1993 opplevde ein i USA det til no mest omfattande opprøret mot bruken av urfolk sine religiøse tradisjonar. Over 500 lakota, dakota og nakota indianarar demonstrerte og erklærte krig mot New Age-sjamanar og andre som dei opplevde utnytta indiansk spiritualitet. For teksten til deklarerings sjå <http://puffin.creighton.edu/lakota/war.html>. Det har også vorte etablert andre nettsider som ytrar kritikk mot det dei omtalar som “whiteshamans” sjå mellom anna <http://users.pandora.be/gohiyuhi/nafps>.

Medicine Men” (2003) skildrar Churchill korleis ei av aktivistane innanfor Nisqually Nation reagerer på det ho omtalar som eit tjuveri av religion og spiritualitet:

First they came to take our land and water, then our fish and game. Then they wanted our mineral resource and, to get them, they tried to take our governments. Now they want our religion as well. All of a sudden, we have a lot of unscrupulous idiots running around saying they're medicine men. And they'll sell you a sweat lodge ceremony for fifty bucks. It's not only wrong it is obscene. Indians don't sell their spirituality to anybody, for any price. This is just another in a very long series of thefts from Indian people and, in some ways, this is the worst one yet (Churchill 2003:325).

Znanemski omtalar denne striden som ein “postmodern tension” – ei konflikt som for hundre år sidan ville vore utenkjeleg, då urfolk si tru og deira praksisar i Vesten gjerne vart skildra som primitiv overtru (Znanemski 2007:287). Kritikkarar innad i urfolksgruppene har sjølve nytta termane “Wannabee” (Green 1988), “Whiteshamanism” (Rose 1984) og “Plastic Medicine Men” (Churchill 1992/2003) for å skildra vestlege tilnærmingar til deira tradisjonar. Motsetnadane mellom ulike urfolks-aktivistar og nysjamanistiske aktørar representerer ei konflikt mellom to syn på identitet og spiritualitet (sjå mellom anna Dubois 2009:277). For den nyreligiøse aktøren heng spiritualitet saman med ein individuell søken, der den type spiritualitet ein vel spring ut av ein individuell trong og smak. For mange urfolksgrupper derimot er ikkje det spirituelle fyrst og fremst eit individuelt val, men vert forstått som ein kollektiv ressurs, ein ressurs som dei også nyttar i skapinga av eigen kultur og identitet.

Kritikken mot “wannabe - sjamanane” er verdsomspennande, og har i tillegg til i USA også kome til uttrykk hjå australske aboriginar (Welch 2002). I takt med det aukande fokuset på samisk urfolksspiritualitet, både innanfor det nyreligiøse miljøet, og i samfunnet generelt har det også vakse fram kritikk og reaksjonar i samiske miljø. Kritikken rettar seg mot den nyreligiøse marknaden i sin heilskap, og verkar ikkje å skilja mellom utøvarar med etnisk norsk og samisk bakgrunn. Dei nysjamanistiske utøvarane vert mellom anna kritiserte for ikkje å vera ekte og for å kommersialisera samisk kultur og tradisjonar (sjå Kraft 2004:241). I eit intervju med avisa *Nordlys* omtalar den samiske juristen og songaren Ande Somby nysjamanane som plastiksjamanar (ibid.). Dette er ein karakteristikk som tydeleg synleggjer skiljet mellom det som vert opplevd som moderne og konstruert, og det som er legitimt og som tilhøyrrer den samiske fortida. I alle intervjuva vert denne problematikken teken opp til drøfting. Slik kommenterer Ailo dei kritiske utspela:

Trude: Men omgrep som plastikksjaman, eller sjarlatan er jo gjerne omgrep som blir brukt for å karakterisera dei moderne sjamanane.

Ailo: Det har det sikkert vært i gamle dager også. Det finst alltid noen som snakker dritt om andre.

Trude: Men er det noko du er redd for å verta karakterisert som?

Ailo: Ja, det er jo ubehagelig å bli kalt en djevel. I alle fall når man er i en sårbar posisjon, når men er i hamskifte så er det ubehagelig å bli tråkket ned og stemplet.

Trude: Men kva føler du ligg i desse omgrepa her?

Ailo: Noen ganger så føler jeg at de kan være rett og noen ganger føler jeg at det er urett. Jeg syns jeg har vært sårbar for det, syns liksom jeg kan se at det ikke er så mange som vet hva sjamanisme er. Noen sier det jo for å provosere, noen sier det for å skape litt liv og så videre. Noen sier det for å teste meg ut (Ailo band 4, protokoll s. 14-15).

Ailo viser at det å verta merka som plastikksjaman i mange tilfeller har kjenst sårande, men han understrekar samtidig at det til alle tider har funnest førestellingar om at nokon er meir ekte enn andre. På nettsida *Sjamansonen* finn ein også fleire artiklar og debattar der omgrepet plastikksjaman vert teken opp til diskusjon. Som ei av debattørane uttrykkjer det: “Sjamanismen er den eldste “religion” og den mest inkluderende. Her er alle skapninger ett. Vi hører til den samme jorden – så lenge vi er her. Det gjelder både det materielle og det åndelige”¹⁰². Christensen viser også til liknande legitimeringsstrategiar i bladet *Alternativt Nettverk* (i dag *Visjon*). Christensen understrekar mellom anna at fleire av dei røystene som her kjem til uttrykk forfektar eit demokratisk syn på sjamanisme der tanken er at alle menneske er innehavarar av evna til å praktisera sjamanistiske teknikkar. Sjamanisme vert her framstilt som noko fellesmenneskeleg og som tilgjengeleg for alle “jordas born” (Christensen 2005:12-14)¹⁰³.

Også dei norske informantane har opplevd denne type kritikk på kroppen. Gunn Anne fortel i intervjuet mellom anna frå eit av kursa sine der ho nytta eit kassettopptak av ein joik, og der ei av kursdeltakarane reagerer kraftig og iretteset ho med at joiken som vart avspela ikkje var ekte og at ho som ikkje-same burde avstå frå å bruka eit slikt verkemiddel:

Trude: Me var jo inne på dette her...du nemnde ho på kurset ditt som hadde reagert på at du hadde brukt joik og at ho syns det blei feil. Eg veit jo òg at mange indianske

¹⁰² <http://sjaman.com/content/view/213/1/>, lasta ned 28.01.2008 (“Inger” svarar Torstein Simonsen).

¹⁰³ http://www.skepsis.no/kritisk_tenkning/urfolk_p_det_nyreligiose_mark_2.html, lasta ned 23.01.2008.

sjamanar reagerer på at dei som ikkje er etnisk indianske brukar deira tradisjonar og kalla seg for sjamana. Men kva trur du da e dei reagera mot?

Gunn Anne: Jaaa. Det har kanskje dels nåkka med identitet å gjøre. Viss det er en viktig del av det dem sjølv definere sæ inn i som gruppe altså, som urbefolkningsgruppe, viss dem har det sjamanistiske som en del av sin identitet, så kan det vel oppleves som tyveri på en måte. Det tror æ nok. Også da viss det i tillegg til tyveri blir omgjort til nåkka som man oppleve ikkje e sånn som det ska vær, og det tror æ ho som vi snakka om når det gjaldt joiken, ho var veldig opptatt av at i min familie så held vi tradisjonen med joik levende og hu hadde nok veldig sånn klare idear om kossen joik skulle vær ut i fra det, og det handla nok om hennes identitet tenke æ. Så æ syns ikkje det er så vanskelig å skjønne det er jo på en måte. Det er jo det man egentlig må vær ganske så bevisst på kossen man bruke de her gamle tradisjonan og at man passe på å si at det her e ikkje helt ekte, det er kanskje inspirert av, men at vi har gjort det om til noe anna. Det har jo noe med respekt å gjør. Det er jo ingen grunn til å gå inn og såre noen og demmes opplevelse av egen identitet. Men æ syns jo samtidig at det er greitt å kunne bruke noen av meto dan, verktoyan fordi dem fungerer og fordi æ tror dem bygge på noe som er allmenmenneskelig sånn at det treffe folk sjølv om man ikkje er del av tradisjonen. Så æ syns ikkje det er riktig å si at man ikkje får lov å bruke sjamanistiske verkto y og tenkemåta.

Trude: Men at ein må vera bevisst?

Gunn Anne: Ja, bevisst på ka forskjellan består i. Æ va med og arrangerte en sommerleir og da valgte vi å kalle det inspirert av sjamanisme for å markere den forskjellen.

Trude: At ein ikkje stel tradisjonen

*Gunn Anne: Ja, at det ikkje er tradisjonen, men at man lar seg inspirere av den (...)
(Gunn Anne band 7, protokoll s. 13-14).*

Gunn Anne formidla eit syn på bruken av urfolk sin kultur og tradisjonar som er representativt for heile informantgruppa. Som legitimerande faktor vektlegg alle at når ein utøvar går inn og hentar eller let seg gripa av indianske eller samiske tradisjonelle, religiøse teknikkar, må ein også vera medviten om at dette er uttrykk ein sjølv skapar, og som ein ikkje kan formidla som noko ekte samisk, som representativt for ei heil urfolksgruppe, men som uttrykk som er inspirert av det samiske. Like fullt understrekar dei at sjamanistiske førestellingar og praksisformer er universelle handgrep som kven som helst kan gjera seg nytte av og som ikkje nødvendigvis er forbeholdt verda sine urfolk. Ifylgje informantane kan ingen gjera krav på å eiga spirituelle uttrykk. Det spirituelle utgjer i deira augo eit felleseige. Ailo utvidar denne forståinga ved å samanlikna sjamanisme med kunst:

Trude: Det er jo òg ein del samar i dag som reagerer på at det kjem moderne sjamanar som ikkje har røter i ein samisk tradisjon.

Ailo: Det er klart det. Men for meg så er det slik at dette er en kunst som alle kan lære seg fordi at det er en kunst, det har islett av kunst i seg, og da er det fritt frem for folks evner. Og om du har lært det, eller det er ikke så mange nå lenger som lærer det i sin familie, men noen er det nå, og spesielt andre steder enn i sameland, eller om du får det gjennom drømmer, at åndene kommer til deg gjennom drømmer, eller at du går ut frivillig og skal lære det, eller om du kjøper det det var jo også mulig i den samiske verden i gamle dager (Ailo band 4, protokoll s. 14).

Som kunstform er sjamanisme, ifylgje Ailo, open for alle, og det finst ingen fasit for korleis ein skal tileigna seg sjamanistiske teknikkar. Men her går det også eit skilje mellom Ailo og dei andre informantane. Som lyrikar og kunstnar kan ein hevda at Ailo opererer ut i frå andre grenser, og kan tillata seg ei friare sjonglering med tradisjonane.

Fleire av informantane understrekar også at det urfolksspirituelle ikkje er noko dei har lært på kurs eller lese seg til, men at dette i større grad representerer noko som kjem direkte frå åndene sjølve, gjerne i form av ein åndeleg rettleiar, kraftdyr eller gjennom den mytologien dei opplever under trommereiser og ved utesitting. Kunnskapen informantane har tileigna seg er såleis ikkje av denne verda, men kjem som ei oppfordring og utfordring frå åndene si verd. Med ein slik innfallsvinkel til bruken av spirituelle tradisjonar set nysjamanane seg i ein posisjon som i utgangspunktet er vrien å kritisera. Frå eit slikt perspektiv vil det vera vanskeleg å skulda den einskilde utøvar for spiritueelt tjuveri, kven kan i så tilfelle lastast for åndene sine handlingar?

Men påverknad og inspirasjon går også motsett veg frå nysjamanar og andre nyreligiøse utøvarar til verda sine urfolk. Ein har sett fleire eksempel på at urfolk sjølve hentar inspirasjon frå den nyreligiøse rørsla og etter denne kontakten finn eit uttrykk for å møte sine egne tradisjonar (sjå mellom anna Townsend 2003:324). I eit intervju med religionshistorikaren Brita Pollan understrekar Eirik "Uten den nysjamanistiske bevegelsen ville jeg vært i et vakuum" (Pollan 2002:261). Sjølv om Eirik omtalar tippoldefaren som noaide og påpeikar at både far og bestemor hans bar vidare ein del av denne tradisjonen, tilhøyrrer han sjølv ein generasjon der samiske religiøse uttrykk i stor grad har vorte underkommuniserte og opplevd som eit konfliktfylt trusfelt i strid med kristne verdiar. Den religiøse dimensjonen ved det samiske nærma han seg såleis fyrst i møte med det nyreligiøse feltet. Eirik, men også Ailo, Anita og Ronald ser nysjamanismen som ein innfallsvinkel for nyskaping av egne religiøse uttrykk. Det same kan seiast å gjelda for samiske healrarar som Randi Irene Losoa og Ester Utsi. For å låna eit uttrykk av antropologen Eva Fridman så la nysjamanisme grunnlaget for

ein type “sacred geography” som hjelpte folk å finna tilhørsle i sine lokalsamfunn og å oppleve lokal historie, religiøsitet og tradisjonar som verdifulle (Fridman 2004). Gjennom kontakten med den nysjamanistiske rørsle vert samiske religiøse uttrykk sett inn ein ny kontekst og formidla som ein ressurs og styrke. Denne nyfortolkinga gjer det også mogeleg å handtera og å leggja det konfliktfylte bak seg.

Utveksling av strategiar

Det er ikkje berre enkeltaktørar som hentar inspirasjon frå det nyreligiøse feltet. I den seinare tida har ein sett at religiøse diskursar vert nytta strategisk i kulturpolitiske samanhengar, i kampen for ei identitetsmessig nyskaping og verdiskaping, som til dømes når samiske interesseorganisasjonar konkret engasjerer seg og samarbeidar med ulike typar nyreligiøse utøvarar (sjå Kraft 2004, 2006a, 2008, 2009a og 2009b).

Alternativmessa i Tromsø er som nemnt eit av eksempla på ein slik type samarbeid. Då Alternativmessa gjekk av stabelen hausten 2006 og 2007 var både Tromsø SFF (Samenes Folkeforbund) og Norgga Sáráhká (Samisk kvinneorganisasjon), medarrangørar¹⁰⁴. Dei to lokallaga stod bak kulturlavvoar med aktivitetar for born, konsertar og føredrag. I 2007 arrangerte organisasjonane førestellinga “Barn på reise” der mellom anna den samiske skodespelaren og sjamanen Mikkel Gaup tok del. Organisasjonane skipa også til spålavvo, der fire kvinner delte på å rettleia spente frammøtte.

Også ei breiare og offentleg kulturpolitisk interesse var synleg i opningsseremonien for Alternativmessa i Tromsø 2007. Saman med dei samiske organisasjonane Tromsø SFF og Norgga Sáráhká overrekte Mikkel Gaup på vegne av Alternativmessa ei sjamantromme til byens påtroppande ordførar Arild Hausberg¹⁰⁵. Intensjonen bak overrekkinga var ifylgje messeavisa:

[...] at kraften som er nedlagt i en slik tromme skal komme Tromsø bys innbyggere til gode, samt en påminning om at Tromsøya i gammel tid var et samisk bosted og at

¹⁰⁴ Samenes Folkeforbund (SFF) er ein samisk, kulturpolitisk landsorganisasjon som vart stifta i Baukop i Porsanger 3. juli 1993. SFF består av lokallag, foreiningar, samansluttningar og direktemedlem. Norgga Sáráhká er ein norsk samisk kvinneorganisasjon, som spring ut av den felles samiske foreininga Sáráhká. Det fyrste ordinære årsmøtet i Sáráhká fann stad i Karasjok i mai 1989. Organisasjonen skulle fokusera på å utvikla samekvinner si stilling og rolle i samfunnet og arbeida for at kvinner oppnår status og rettar på lik line med menn. Etter kvart valde Sáráhká å fungere avdelingsvis i kvart land, og ikkje alle avdelingar var like aktive. I 2005 var det mellom anna berre Norgga Sáráhká som avheldt årsmøte.

¹⁰⁵ http://www.samis.no/index.php?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=31, lasta ned 07.03.2008.

Tromsø fremdeles er en urfolksby – nå også i en utvidet flerkulturell sammenheng. Og at trommekulturen lever i beste velgående den dag i dag (Messeavisa 2007:3).

At ordføreren i Tromsø deltek i Alternativmessa si opning er ikkje eit fyrstegongs tilfelle. Allereie i 2005 var ordførar Herman Kristoffersen den som høgtidleg erklærte messa i Tromsø for opna, samtidig som han la vekt på at messa i byen måtte oppfattast som ei alternativ alternativmesse. At rådhuset gjennom opningsseremonien vert eigarar av ei samisk runeboomme som skal koma innbyggjarane i byen til gode var derimot nytt av året. Hausberg uttrykte sjølv at seremonien opna for ei stemning av spenning og magi og han nytta vidare høvet til å markera Tromsø som ein samisk urfolksby og som mogleg OL-by i 2018 (sjå også Fonneland 2007).



Tromsøordførar Arild Hausberg i samtale med Ronald Kvernmo etter overrekkingsseremonien. Ronald gjev ordføreren ei innføring i symbola på tromma.

Foto: Gudrun Gulldahl

Den politiske og offentlege markeringa av Tromsø som OL-by har frå starten av gjort seg nytte av same type forteljingar og symbolske uttrykk som dei urfolksrørsla og informantane presenterer. Ord som magisk, mytisk, spektakulær og ekte vert her brukt i kampen for å framheva Tromsø sitt kandidatur som søker by. Kraft skriv:

OL i Tromsø skal skape “øyeblikk av arktisk magi” og legge opp til ein idrettsfest som sprenger grenser (Faktaark om OL s 2) (...) Magien finnes i naturen som sådan og i den “ekthet” som hefter ved periferiens tradisjoner. Den finnes i urfolkets visdom og i den åndelighetens undring som følger av det spektakulære. Ikke minst finnes den i nordlendingens lynne (Kraft 2004:247).

I presentasjonen av prosjektet vert det hevda at nordlendingen er noko utanom det vanlege. Ho er varmhjerta, open og gjestfri. Ho er urban, men står samtidig med beina godt planta i naturen – i den arktiske villmarka. Sosiologen Willy Guneriusen påpeikar at det siviliserte i OL-presentasjonen smeltar saman med det primitive og likeins at byen sine innbyggjarar her vert farga av så vel modernitet som fortid: “This particular blend of “wild nature” and civilization (...) makes for a unique identity – an identity that is supposed to be deeply marked by a proximity to the “Arctic Wilderness” (Guneriusen 2008:241). Å framheva nordlendingen som moderne og primitiv, som naturleg og magisk kan lesast som ein strategi som tenar til å markera eit skilje mellom “oss” og “dei andre”. I kampen om OL vert skildringane av det magiske folkeslaget og det storslotte, magiske landskapet nytta som ein ressurs for å marknadsføra Tromsø-OL som ein spektakulær folkefest, som eit arktisk og magisk sportsarrangement utanom det vanlege¹⁰⁶. Den same strategien gjer seg gjeldande når nysjamanane peikar ut sine identitetsmarkørar. Nordnorsk natur og det samiske urfolket framstår som ei legitimerande kraft som stadfestar den enkelte utøvar sine religiøse normer og verdiar.

I oktober 2006 var nærare 120 nyfikne frammøtte vitne til ein urfolksspirituell seremoni med Stortinget som kulisse. Framfor løvene på Stortingsbakken vart den sjamanistiske verdstromma, laga av den samiske trommemakaren Birger Mikkelsen, innvia og gjort klar for utsending til alle verdas hjørne. Kyrre, som er opphavsmannen til prosjektet, fortel at han fekk visjonen om verdstromma gjennom meditasjon, og ved å la tromma vandra frå folk til folk er målet å skapa eit nettverk som skal vekkja menneske til kamp mot forureining. I eit innlegg på *ABC Nyheter* påpeikar Kyrre at han er særleg glad for at urbefolkninga støttar opp om prosjektet og fortel at tromma mellom anna har vore med som ein del av feiringa av samefolketsdag i Gratangen 06.02.2007¹⁰⁷. På prosjektet si heimeside kan ein lesa om ei av representantane for Hålogaland Samiske Foreining sine inntrykk av dagen:

Så ble det Samefolkets Dag, 6. februar og klokken tikket med lekne minutter mot 17.00. (...) Folk strømmet til og den store trelavvoen til Hålogaland Samiske Foreining fyltes sakte men sikkert. Deltagere fra Gratangen, Narvik, Skånland, Tromsø, Evenes og Harstad satt benket rundt bålet. (...) Whitecougar, som har vært med på idearbeidet til Verdenstromma, var også til stede og holdt en appell. Der ble det sterkt fokusert på hvilken misjon verdenstrommen skal ha på sin reise rundt hele jorden. Så kunne

¹⁰⁶ Ei slik marknadsføring av nordnorsk natur og nordnorsk lynne og væremåte kan også sporast i reiselivsnæringa for landsdelen. Å gå djupare inn i turist- og reiselivsnæringa sine strategiar for å skapa blest om Nord-Noreg har eg ikkje sett av rom for i denne avhandlina. Det er like fullt eit tema eg gjerne skulle utdjupa ved eit seinare høve.

¹⁰⁷ <http://www.abcnyheter.no/node/41845>, lasta ned 12.09.2008.

tromminga starte. (...) Rytmen som skaptes var herlig. Stemninga i lyset frå bålet var så uendelig varm.... og magisk. Verdenstromma var endelig på reise blant oss som var tilstede. (...) Mennesker i alle aldre, frå 8 år til godt over 70 fikk tromme. Det ble en mektig seremoni. Man kunne høre forskjellige lyder og joik, som i en drøm langt borte (...) med vemod kunne jeg levere fra meg Verdenstromma med et håp om at vi i HSF hadde klart å sette fokus på miljøkampen både lokalt og globalt¹⁰⁸.

Etter seremonien i Gratangen sette tromma turen mot New Zealand der ho vart møtt av cherokee/okanagan indianaren Youngblood som var vert for tromma i fleire healingseremoniar og som deretter tok ho med vidare til Hawaii og USA. Tromma har også vore innom Canada, England, Sveits og Finland og tok hausten 2008 del i seremoniar i Danmark og på Island. Verdstrommeprosjektet synleggjer nokre av dei meir løynde samanhengane som informantane inngår i og viser at førestellingar som her kjem til uttrykk også er del av eit kulturpolitisk felt. Når Kyrre særleg trekkjer fram urbefolkninga si interesse for prosjektet kan det lesast som ein teikn på at prosjektet vert oppfatta som ein arena der urfolk kan synleggjera seg som representantar for ein naturnær og miljøvenleg livsstil. Verdstrommeseremoniane er ein arena der symbola som litt etter litt har kome til å verta assosiert med verda sine urfolk, som økologisk varsemnd, egalitet, harmoni, fredsemnd og nærleik til det åndelege, vert sett ut i praksis og konkretiserte. Såleis får dei også ei forsterka tyding.

Den samiske festivalen Riddu Riddu som har vorte arrangert i Manndalen kvar sommar sidan 1991, er også eit eksempla på ein type arena der ein har sett nytten av å samarbeida med nysjamanistiske aktørar. Arrangørane bak festivalen representerer ein ny generasjon som jobbar for å utforma sin eigen samiske identitet uavhengig av dei stereotype førestellingane om kva det vil seie å vera "ekte same". Dei har i denne samanhengen også vorte skildra som frontsoldatar i kampen for ein kystsamisk kultur (sjå Nyseth og Pedersen 2005:81). I boka *Storm på kysten* (2008) stiller tidlegare festivalleiar Lene Hansen spørsmål ved kva festivalen har betydd for det samiske samfunnet, for det enkelte individ, for Kåfjord og for Nord-Noreg generelt¹⁰⁹. Ho konkluderer med at Riddu Riddu har vorte ein sentral forhandlingsarena for nye samiske identitetsformer og verdiskaping. I eit intervju i programavisa for Riddu Riddu seier Hansen:

¹⁰⁸ <http://worlddrum.phpbb24.com/forum/viewtopic?t=28>, lasta ned 12.09.2008.

¹⁰⁹ Boka byggjer på hovudfagsoppgåva *Liten storm på kysten: Samisk identitet mellom en lokal og internasjonal arena* (Hansen 2007).

“Festivalen har betydd særlig mye for de som har et uavklart forhold til egen samisk fortid, og fordi den har vist at man kan være same på flere måter” (Hansen 2008:27). Riddu Riđđu, representerer, i fylgje Hansen, ei bru mellom modernitet og tradisjon, mellom lokale og globale røyster og mellom “supersamar” og dei som er “verken-eller” (ibid.). Frå dette perspektivet kan ein omtala Riddu Riđđu som ein “open og fortidstom arena” som legg til rette for mangetydige fortolkingar av kva det vil seie å vera samisk, eller å tilhøyra eit urfolk (sjå Hauan 2003:203). Festivalen knyt kystsamane i Kåfjord til andre minoritetar og urfolksgrupper på ein global skala, og utgjer ein internasjonal møteplass for urfolk verda over. Antropologen Klara Hansen tolkar Riddu Riđđu som eit føregangseksempel for urfolk over heile verda og framhevar festivalen som ein viktig politisk og kulturell arena, særleg for den yngre befolkinga (Hansen K. 2007).

Sommaren 2007 kunne Riddu Riđđu-publikum ta del i den samiske opplevingsførestellinga “Mátki” (reisa) regissert av Anne Katrine Haugen som sjølv er profesjonell dansar, men som også har gått tre år i lære på sjamanskule hjå Ailo Gaup. Ailo stod sjølv på rollelista i førestellinga der deltakarane gjekk gjennom ei skogsløypa som kombinerte element frå samisk mytologi og naturmedisin frå ulike kantar av verda. Her fanst lavvoar der deltakarane utførte trommereiser for å finna sine kraftdyr, reinsingsseremoniar, dans som visualiserte dei samiske kvinnegudane, joik av Mikkel Gaup og ulike labyrintoppgåver. Intensjonen bak førestellinga var i fylgje arrangøren at deltakarane skulle få oppleve gamle urfolkstradisjonar og gjennom desse gjera opp status for livet sitt ved å stilla spørsmål som kven er eg, kvar står eg i dag, kvar går vegen vidare? Som me skal sjå i det komande kapitlet vekte førestellinga sterke reaksjonar, særleg knytt til framstillinga av samiske religiøse tradisjonar.

Samefolkets Dag, Riddu Riđđu festivalen og Alternativmessa er arenaer der det føregår nye og spanande måtar å konstruera samisk identitet på. Dette er ei identitetsbygging som kjem til uttrykk i skjeringspunktet mellom tradisjonell samisk kultur og global urfolksspiritualitet. Både Riddu Riđđu og Alternativmessa, men også arrangement i tilknytning til Samefolkets Dag, representerer samansette og mangetydige arenaer som rommar referansar til fortid så vel som til notid, til det lokale som til det globale og der høve for identifisering med det samiske er utvida.

Eksemplet frå Riddu Riđđu, men også frå Verdstrommeprosjektet, Alternativmessa og frå kampen om eit Tromsø-OL i 2018 synleggjer at religiøsitet og spiritualitet i dag vert opplevd

som ein ressurs og har ein verdi som kan nyttast både i ei kulturell, identitetsmessig, men også politisk nyskaping. Det nyreligiøse feltet har skapt eit rom for nytolking av samiske religiøse tradisjonar, og gjeve dei eit positivt forteikn. Dette er også eit samanfallande interessefelt som ikkje nødvendigvis er konfliktfylt. På same måte som i det nysjamanistiske miljøet vert det religiøse og magiske aspektet også offentleg oppfatta som ein viktig lokal og etnisk markør - som eit kraftfullt verkemiddel i forteljningane om “det nye Nord-Noreg” (Kraft 2006a:2). Med religionssosiologen James A. Beckford (1992) kan me her snakka om religion som ein *symbolsk* og *kulturell* ressurs som stadig fleire samfunnsaktørar refererer til og gjer seg nytte av (sjå Beckford 1992:171). Tilknytninga til natur og urfolksspiritualitet er i denne samanhengen ein strategi for å markera identitetar og verdiar som peikar seg ut som særskilde og autentiske, som synleggjer “oss” i forhold til “dei andre” og det lokale i motsetnad til det globale.

Oppsummerande refleksjonar

Heilt attende til slutten av 1100- talet finst det nedskrivne forteljingar om samane sine trolldomskunstar og deira nærleik til naturkreftene. Dette er forteljingar og førestellingar som i ulike former har vorte vidareført inn i ei moderne tid, og som også informantane sine erfaringsforteljingar og personlege mytar teiknar eit bilete av.

Gjennom den etnopolitiske oppblomstringa på 1970- og 80-talet knytte det samiske samfunnet band til urfolkskulturar verda over, og omgrep som natur, spiritualitet og det fredfulle vart utpeika som samlande fellessymbol. Det var også desse politiske omveltingane som for dei samiske informantane litt etter litt la grunnlaget for utforminga av ein ny samisk identitet og ei samisk fellesskapskjensle. Mange opplevde likevel at dei ikkje levde opp til kriteria for ein samisk kulturell kompetanse og til det å kunna kalla seg same, og for nokre kom identitetsutviklinga som same fyrst til uttrykk i møtet med det nysjamanistiske feltet. Urfolk assosierast her, på same måte som innanfor miljøørsla, til ein ibuande nærleik til fortida, til naturen, miljøomsyn, harmoni og balanse. Denne urfolksspiritualiteten legg til grunn at det å vera same handlar om meir enn berre det å meistra eit språk eller å driva tradisjonell reindrift – det samiske har også ein spirituell og mytisk dimensjon. Det er også gjennom det urfolksspirituelle aspektet at ein “ny” samisk identitet tek form og vert utvikla. Dette er ein type identitet som også ikkje-etniske samar viser at dei kjenner tilhørsle til. Den forma for identitetsskaping som her kjem til uttrykk kan seiast å representera ei moderne form for

samisk identitetsbygging som i tillegg til på det nyreligiøse feltet også er synleg på moderne samiske arenaer som Riddu Riddu, i arrangement tilknytt Samefolketsdag og kan sporast i kampen for eit Troms-OL i 2018.

På bakgrunn av informantane sine forteljingar og eigne observasjonar har eg i kapitlet teikna konturane av framveksten av eit samisk nysjamanistisk felt. Mine informantar ynskjer å synleggjera seg både som nordnorske og som samiske. I intervjuar, på heimesidene deira, i bøker og gjennom kursverksemd vert ord som arktisk, samisk og “med røter i Nord-Noreg” nytta som marknadsføring på ein stadig vaksande nyreligiøs arena. Det nordnorske og samiske framstår her som ein ressurs - som blikkfang for å legitimera dei ulike verksemdene på bakgrunn av ei lokal og nær fortid. Den nyreligiøse marknaden i Tromsø by står i eit felt av endringar. Samtidig som det nyreligiøse miljøet i Tromsø stadig veks og Alternativmessa år for år vert utvida med alternative tilbod frå alle verdas hjørne, har nokre av messa sine utøvarar dei siste åra byrja å retta fokus mot lokale tradisjonar og lokal kultur i form av nordnorsk folkereligiositet og samiske urfolkstradisjonar. Det nordnorske og samiske vert på Alternativmessa, trass i nærleik så vel geografisk som temporært, veva inn i religiøse vendingar og presentert som holistisk, harmonisk, mytisk og magisk, og fungerer for nokre av utøvarane som ei stadfesting av ein lokal, unik og særreigen identitet.

Når også byens ordførarar og samiske interesseorganisasjonar ser seg tent med å delta på Alternativmessa, når Samefolketsdag vert nytta til ei markering i regi av Verdstrommeprosjektet, når Riddu Riddu opnar for førestellingar som Mátki, og når OL-komiteen tydeleg tek i bruk eit urfolksspirituelt språk, viser det at vendinga mot det lokale og urfolksspirituelle allereie har fått eit breitt nedslagsfelt, og at dette feltet også har ein politisk dimensjon som går utover kravet om land og vatn. Med utgangspunkt i desse eksempla kan ein seie at religion i dagens samfunn har fått eit utvida bruksfelt, og at omgrepet kan lesast som ein symbolsk ressurs, med eit potensial som ulike grupper med ulikt ideal og utan nødvendigvis eit religiøst mål, ser verdien av gjera seg nytta av.

Kapittel 6

Ei sakralisert tid

Fortida på ein nysjamanistisk arena



Sáráhkká dansar¹¹⁰.

“Alla har vi urkraften
innom oss. Finn fram den
kraften og forsett er resa”.

Den legitimerande krafta

Gjennom informantane sine forteljingar om naturen og om urfolk kjem konturane av deira konstruksjonar av fortida til syne. Slik tek eg i dette kapitlet utgangspunkt i mange av dei forteljingane som allereie har kome til uttrykk i kapittel 4 og 5, og spør kva deler av fortida informantane legg vekt på i sine personlege mytar og erfaringsforteljingar. På kva måte får dette utsnittet konsekvensar for notida, for utviklinga av ein eigen personleg identitet som nysjaman med tilhørsle til samisk kultur og tradisjonar?

Førestellingane om det naturlege landskapet og det naturlege folket som har vorte drøfta i dei to førre kapitla, er nært knytt opp mot omgrepet fortid. Både naturen og det samiske urfolket er i informantane sine forteljingar situerte i ei fortid, i ei tid skjerna frå det moderne livet, der

¹¹⁰ Foto: Ragnhild Enoksen. Biletet stod trykt i avisa *Nordlys* 12.07.2007 og syner Amanda Roynesdotter som dansar med dei fire vindretningane og verdshjørna under førestellinga Mátki. Teksten er henta frå førestellinga og vert formidla av den dansande.

verken vegar eller snøskuterar kan trengja inn og forstyrre idyllen. Framhevinga av fortida er også eit grunnleggjande trekk i dei nyreligiøse miljøa verda over. Fortida vert her nytta til å legitimera religiøsitet i det seinmoderne samfunnet, til å rotfesta den enkelte aktør sin identitet og tilhøyrle og til å skapa eit felles utgangspunkt for gruppa (sjå mellom anna Selberg 2001). I informantane sine forteljingar, er kjernen i denne fortidslengeta knytt opp mot det nordnorske landsskapet og samane som urfolk. Nordnorsk natur og det samiske er her innskrivne i ein fortidssakraliserande kontekst som informantane på ulike måtar konstruerer identitet i forhold til, som dei hentar inspirasjon frå og byggjer vidare på i si daglege verksemd og som kjem til uttrykk i framveksten av eit samisk nysjamanistisk felt.

Mitt mål er ikkje å avsløra om informantane sine personlege mytar og erfaringsforteljingar om fortida er truverdige eller ikkje. Eg er oppteken av kva informantane nyttar forteljingane sine til, og kva desse fortel om informantane sjølve, om samtida og dagens situasjon. Forteljingane om fortida er ein del av overhangande store forteljingar og maktrelasjonar. Dei grip inn i spørsmål om kven som eig fortida, og om kven som har makt til å definera kva fortida skal eller ikkje skal innehalda. Val av ei bestemt fortid kan også lesast som eit grep som tenar til å markera “oss” i mot “dei andre”, det særigne mot det kommersielle og det lokale mot det globale, der nokre typar fortid står høgare i kurs enn andre.

Det er fyrst og fremst nysjamanane si tilknytning til urfolk og deira fortid som dei seinare åra har vorte gjenstand for kritikk frå forskarhald. Gjennom sin adopsjon av og tilpassing til urfolkskulturar verda over vert nysjamanane som nemnd skulda for å utøva vald mot urfolk sin kulturarv og tradisjonar. I kapitlet ynskjer eg å setja søkjelys på denne type forskingsbidrag ved å stilla spørsmål ved korleis omgrep som tradisjon og kulturarv vert forstått og brukt i kritikken av nysjamanar si verksemd.

Tradisjon og kulturarv

Tradisjonsomgrepet har vorte rekna som ein av dei mest sentrale termene i kulturfaga etnologi og folkloristikk. Særleg i tidlegare folkloristiske forskingsarbeid var bruken av omgrepet mykje utbreidd. Interesse for omgrepet kan skrivast attende til prosessane bak utviklinga av den moderne nasjonalstaten rundt byrjinga av 1800-talet. Her inngjekk tradisjon som ein del av den normative historieoppfattinga, og vart framstilt som ein fast essens, som noko som fanst “der ute”, ein gjeven storleik overlevert frå ei fjern fortid. Dette er ein bruk av omgrepet som har vorte sterkt kritisert og utfordra. I artikkelen “Tradition. Genuine or Spurious” (1984)

presenterer antropologane Richard Handler og Jocelyn Linnekin teoriar som kom til å få stor innverknad på tolkinga av tradisjonsomgrepet. Deira studiar og observasjonar av nasjonalistrørsler i Quebec i Canada og ulike uttrykk for kulturell identitet på Hawaii synleggjorde at tradisjonar er noko ulike aktørar *skapar* og *vel ut* for å legitimera eigen identitet og verksemd, og igjen at denne prosessen utgjer eit aspekt ved alt sosialt liv. Som sosiologen Zygmunt Bauman også understrekar: “Tradition is all about thinking, reasoning, justifying – and first and foremost about *choice*” (Bauman 1997:14). Tradisjon vert i store deler av kulturforskninga i dag ikkje lenger forstått som ei statisk overføring av tradisjonsgods frå fortida til notida, men derimot omtala som ein samtidig, selektiv og symbolsk konstruksjon der visse aspekt ved notida vert knytt saman med utvalte deler av fortida. Mykje av diskusjonane kring tradisjonsomgrepet har i seinare tid vorte vidareført i omgrepet kulturarv som dei siste ti år stadig har auka i popularitet. Veksten i bruken av ordet kulturarv står i forhold til kulturomgrepet si sentrale stilling i samfunnsdebatten. “Kultur” grunnjev menneske sine standpunkt, meiningar og handlingar. Når omgrepet i tillegg vert tilknytt prefikset “arv” får det enno større tyngde ved å visa til noko som har vorte overført oss frå tidlegare generasjonar, og som det er vår plikt å hegna om og ta vare på (Selberg 2007b:93).

“All at once heritage is everywhere” påpeikar geografen David Lowenthal i innleiinga til boka *The Heritage Crusade and The Spoils of History* (Lowenthal 1998:xiii). Omgrepet kulturarv famnar både materielle kulturminne som kulturlandskap, kunstverk og bygningar, men også immateriell kultur som språk, folkedikting og religiøse uttrykk i form av ritual, symbol og mytar. Kulturarv er ikkje eit ord som skildrar dei materielle tinga og immaterielle uttrykka i seg sjølv, men menneske sitt forhold til dei (Eriksen 2009:480). Kulturarv vert på folkemunne gjerne assosiert med forsøk på å ta vare på og å hylla etnisitet, lokalitet og historie og har spela ei viktig rolle i så vel nasjonal, som regional, lokal og etnisk identitetsbygging. Omgrepet refererer til fenomen i fortida som vert opplevd å ha høg symbolsk verdi, og som ein ynskjer å verna for framtida (Klein 1997). Kulturarv forutset såleis kontinuitet mellom fortida, notida og framtida. Fortid og kultur vert transformert til ein kulturarv, som ikkje nødvendigvis er uttrykk for eit forskarsynspunkt, men som nærer opp under strategiar for identitetsutvikling og verdiskaping. Kulturarv skal såleis, på same måte som omgrepet tradisjon, ikkje tolkast som ein fast essens som finst i fortida. Kulturarv er noko menneske vel ut gjennom komplekse prosessar (sjå mellom anna Kirshenblatt-Gimblett 1998:131-176). Desse utveljingsprosessen kan i nokre tilfelle også fungera som opphav for konflikhtar, som til dømes etniske og religiøse uoverensstemmingar, der kulturarven framstår som sjølve

symbolet på konflikten si kjerne (Klein 2000: 24-25, sjå også Bendix 2000:37-54).

Oppsummerande kan ein skildra kulturarv som notidsorientert, forma og styrt av utfordringar i samtida. Slik vil kulturarven også alltid vera open for stadige revisjonar og endringar, og utgjer både ei kjelde og ein etterverknad av sosiale og politiske konflikhtar (Ashworth, Graham og Tunbridge 2007:3).

Val av fortid

Å bestemma seg for førmodernitet er ei seinmoderne handling, poengterer modernitetsteoretikaren Thomas Ziehe (Ziehe 1986) Med dette utspelet understrekar han at det å relatera seg til fortida og til historia utgjer ein integrert del av mentaliteten i vårt seinmoderne samfunn. I samtida opplever me ei stadig vaksande interesse for fortida. Kulturstiar vert merka, kulturminne avdekka, lokale historiske museum oppretta og bygdebøker forfatta. Dette er produkt som er meint for å skapa og oppretthalda lokal identitet og historiske røter, men dei skal også underhalda og informera.

Som Eriksen påpeikar i boka *Historie, minne og myte* (1999) har ei pluralistisk, personleggjort opplevingshistorie vakse fram som eit born av det seine 1900-talet, på same måte som den autoritære, nasjonale historia var eit produkt av 1800-talet (Eriksen 1999:160-161). Dette er eit historiesyn som mellom anna har fått fotfeste i samtida grunna aukande individualisme og ei marknadsinnretting av kulturen, og som mellom anna gjev seg utslag i at opplevingsaspektet rundt fortida har utvikla seg sterkt dei seinare åra. I museumsverda kan ein spora ein vekst i historiske utstillingar der publikum vert oppfordra til sjølv å delta i fortida. Det kan dreia seg om alt frå å laga eigne handverksprodukt etter gamle metodar og med forhistoriske reiskap til det å kle seg ut og delta i rollespel med historiske tema. Historia skal her kunna smakast, luktast og kjennast på (sjå mellom anna Lowenthal 1985:297-298). Nokre av dei mest tydelege eksempla på korleis historia vert omskapa til oppleving og leik ser me i form av oppblomstring av historiske spel, ulike jubileumsfeiringar, levande rollespel med historiske tema, og gjennom interessa for pilegrimsferder til gamle heilage stader både innlands og utanlands.

Men å henta meining og legitimitet i fortida er også ein universell tendens som har kome til uttrykk i kulturarv verda over. Folkloristen Dell Hathaway Hymes omtala denne prosessen som *tradisjonisering* (Hymes 1975:345-369). Å tradisjonisera handlar om å skapa meining rundt eige kvardagsliv ved å legitimera handlingar og førestellingar på bakgrunn av det ein

opplever som ei verdifull fortid. Omgrepet skildrar dei prosessane som føregår når utvalte kulturuttrykk vert innskrivne i ein diskurs om tradisjon og kontinuitet. Spørsmål om opphav er i denne samanhengen ikkje relevant, då tradisjonar i lys av tradisjoaniseringsomgrepet kan skildrast som selektive, symbolske konstruksjonar av fortid i notid. Også varer, tenester, gjenstandar, idear og handlingar vert innskrivne i ein fortidssakraliserande kontekst. Bandet attende i tid tener til å legitimera produkta og stadfesta ein kvalitet, men også til å gjera dei eksotiske, til varer som fortryllar kvardagen til dei som kjem produkta nær. For menneske i samtida representerer ordet “før” ein magi, understrekar idéhistorikaren Karin Johannisson. Ved å visa tilknytning til det som var *før* skriv menneske seg inn i samanhengar der dei vert oppfatta som verdifulle, og der dei framstår som innehavarar av noko autentisk og ekte (Johannisson 2001:142).

Religion kan seiast å utgjera eit av dei mest kraftfulle legitimeringsreiskap mennesket kan gjera seg nytte av. Det som gjer religionen unik, er at sosiale strukturar og kulturelle konstruksjonar manifesterar seg og vert rotfesta i fortida på ein slik måte at dei kan opplevast som varige og permanente (sjå Berger 1993). Som del av vår moderne mentalitet, har fortidslengta også ein særskild posisjon innanfor eit nyreligiøst univers. Her vert fortida gjerne tillagt ein sakral dimensjon gjennom lengta mot ein åndeleg gullalder prega av intuitiv kunnskap frå ei rekkje ulike mytiske og esoteriske tradisjonar (Bowman 1995a og Selberg 1998 og 2001).

Som me har sett døme på i kapittel 4 og 5 opplever mange nysjamanistiske utøvarar, med tanke på “val av fortid”, at det er fruktbart og teneleg å gripa tak i den religionen som fins på eigen heimstad. Grunnen til dette stadsmedvitet kan variera. Mange hevdar at dette er tradisjonar med røter i vår kultur og sjølv om dei ikkje har overlevd som slike, så inngår dei som ein del av vårt tradisjonsgrunnlag. Å auka fokuset på det særigne og stadsspesifikke, *på vår fortid - våre stader og tradisjonar* er ein del av ein identitetsbyggjande prosess der ein skapar samhald og styrke innad i gruppa.

Fortida og det historiske grunnlaget som ulike nyreligiøse grupperingar baserer seg på varierer. Nokre av desse rørselene knyt band til historiske epokar og tradisjonar som dei meiner har eksistert, men som det ikkje finst historisk prov på eller historiske kjelder til. Gudinnerørsla Wicca er eit eksempel på ei slik retning. Utøvarane hevdar mellom anna at det fanst eit samfunn av gudinnedyrkarar forut for dei monoteistiske religionane sin framvekst og

Wiccarørsla vert gjerne omtala som den gamle religionen av sine tilhengjarar (Hammer 1997:128-129). Ein anna variant er grupperingar som byggjer på historiske epokar og tradisjonar som ein kan dokumentera har eksistert. Desse er religionar som klart har historiske førebilete i tidligare tradisjonar og kulturar, som tilfellet er for dei nysjamanane eg har samtala med, men også for druidar og åsatru utøvarar.

Når mange nyreligiøse utøvarar rotfestar store delar av sin praksis i tidlegare historiske epokar dreier det seg ikkje nødvendigvis om å bruka tradisjonar som har fylgd oss kontinuerleg gjennom historia, men derimot om å henta fram og gjera seg nytte av tradisjonar som ikkje lenger eksisterer, eller som aldri har eksistert innanfor rammene av utøvarane sin kultur. Nyreligiøse utøvarar hentar fram “utdøydde” og “kulturelt ukjende” tradisjonar: religiøse og historiske tradisjonar med alt frå samiske, indianske og inuittiske til norrøne, buddhistiske, hinduistiske og kristne røter og tolkar og relaterer desse til førestellingar og praksisar som kjem til uttrykk i notida.

Oppfattinga av at det ekte samiske finst i fortida og ikkje i vår eiga samtid er ei allmenn og utbreidd oppfatting, og dei tradisjonssymbola som informantane framhevar som typisk samiske har ikkje nødvendigvis ein klar parallell til det livet dei fleste samar faktisk lever i dag. Det har vorte påpeika at urfolk og kolonialiserte som er forviste frå sine landområde, utsette for assimilering eller hindra i å uttrykkja eigne tradisjonar, gjerne vel nokre av dei mest verdsette symbola frå sin kulturarv ut av eit forråd, av i mange tilfeller halvvegs gløymd folklore (Klein 2000:25). Dette kan også seiast å vera tilfelle i den samiske kulturen, der utvalte nasjonalsymbol som lavvo, gamme, reinsdyrhald, kofte, joik og runeбомme i liten grad speglar det livet dei fleste samar lever i dag. Men denne type symbol og marknadsføring av samisk kultur og identitet verkar like fullt å ha laga ein standard som også andre grupper og institusjonar gjer seg nytte av (Sjå Olsen 2008:104-105 og Conrad 2000:126ff).

Tilknyting til fortida

“Vi må kjenne våre røtter” er tittelen på ein artikkel av Anne Eriksen frå 1996. Eriksen understrekar her at fortid, tradisjon og historie tek stadig større plass i samtida. Det å kjenna si eiga fortid og historie vert i dag framheva som viktige føresetnader for utviklinga av ein personleg og trygg identitet. Eller som Lowenthal understrekar: “To neglect heritage is a cardinal sin, to invoke it a national duty” (Lowenthal 1998:xiii). Å kjenna si historie og sine

røter er ei plikt som kviler på den enkelte. Tanken er at fortida grip inn i framtida og får avgjerande konsekvensar for val og utvikling, for eigenverd og for eins relasjonar til andre.

Ser me attende på informantane sine forteljingar, har fleire av dei det til felles at dei på ulike tidspunkt i livet har opplevd å ha mista grepet på fortida. Hjà Ailo, Eirik og Ronald, men også hjå Anita kjem denne kjensla til uttrykk gjennom forteljingane om deira samiske identitet. Å kopla liva sine til ei fortid dei kjenner tilhøyrsløse til og er stolte av, og som dei opplever som si eiga har for nokre av dei vore ein lang prosess. Anita fortel:

Anita: Ja, det har heldigvis kommet mer frem for det var fy, fy den gangen altså. Det var en hemmelighet. Men jeg husker pappa ble utkalt noen ganger. Jeg er jo født og oppvokst ved kysten da, så ble han tilkalt viss det var noen på en båt for eksempel. Jeg husker en episode hvor en mann hadde fått en sånn vinsj i hodet sånn at skallen var helt åpen, og det var jo ingen lege til stede, og da fikk jeg høre det at...., vi var jo bare unger da, men da fikk vi høre at pappa hadde redda livet hans, han hadde bare satt den på plass liksom. Men altså det var jo sånn som vi var veldig flau over da vi var små da. Vi fikk jo høre at han ble kalt for, altså vi ble mobba da vi gikk på skolen og de kalte han for heksedoktor og runkall (Anita band 6, protokoll s. 1).

Det at faren hadde evner utanom det vanlege opplevde Anita i barndoms- og ungdomstida som stigmatiserande, som noko umoderne og usivilisert. Faren sine evner var ein løyndom, som alle like fullt kjende til, men som ein ikkje skulle tala om til ålmenta. Anita fortel vidare at ho frykta evna, og ynskte på ingen måte å ta ansvar for å føra dei vidare inn i neste generasjon. Dei tilhøyrde fortida aleine.

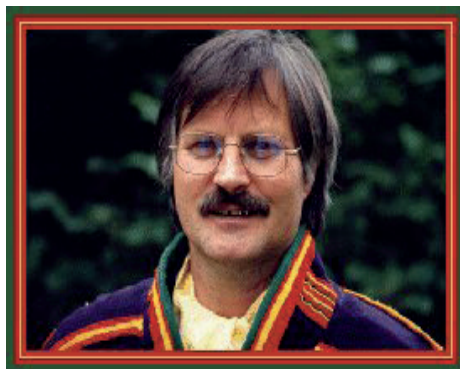
Trude: Men overleverte han ting til deg, han far din, eller var det noko du sjølv bestemte deg for å føra vidare?

Anita: Nei altså jeg ville helst ikke ha noe med dette her å gjøre jeg til å begynne med (latter). Det var ikke noe for meg, jeg skulle helst gjøre andre ting, jeg skulle helst bli sånn klesdesigner jeg (latter) (Anita band 6, protokoll s. 1-2).

Mange av dei som har skrive om og forska på samisk identitet understrekar at samar som vaks opp under fornorskingstida i den nordlege landsdelen generelt har mindre kunnskap om si eiga fortid enn folk lenger sør. "Folket utan fortid" har også vore eit utbreidd namn på kystbefolkninga i nord (Nielsen 1986). Den samiske identiteten vart i denne perioden gjort til eit ikkje-tema. Det var noko som fanst i fortida, og som ein ynskte å leggja bak seg (sjå mellom anna Eidheim 1971, Høgmo 1986, Hovland 1996a, Stordahl 1996 og Olsen 2008). Anita ville vekk frå fortida, vekk frå livet i den vesle bygda på Finnmarkskysten. Ho ville inn

i ei moderne tid og la draumen om ei framtid som kleddesignar i kofferten og sette kursen mot hovudstaden. Kontakten med eit nyreligiøst univers gjennom utdanning innan NLP (Neuro-Linguistic Programming), vart her starten på eit nytt blikk på fortida. Som eg har vist i hovudfagsoppgåva *Det opne, nære og naturlege. Eit kulturanalytisk perspektiv på helse og livskvalitet i ein alternativ kontekst* (2002) kan vendepunkt som det å forlata sin eigen heimstad verka som ein katalysator for nye verdiar og haldningar som ein knyt identitet til. Omvendinga er med på å skapa eit skilje i korleis den enkelte tolkar røynda – ho skapar eit skilje mellom før og no (Fønneland 2002:39-40).

Den same prosessen gjer, som me har sett, seg gjeldande hjå Eirik, Ailo og Ronald. Det er fyrst med distanse til fortida, med innlemminga i nye miljø, der dei fullt og heilt meistrar dei norske kulturelle kodane, at dei grip tak i sin eigen samiske bakgrunn som ein reiskap for eiga utvikling. I den presentasjonen som Eirik i dag gjev av seg sjølv på eiga heimeside, har det samiske fått kome fullt til uttrykk. Her er han avbilda i kofte, og under bilete fylgjer teksten:



Eirik er Noaidi og godkjent healer av Det Norske Healerforbundet. Han gir healing etter samisk tradisjon, kombinert med en selvutviklet metode. (...) Eirik Myrhaug er fra en sjøsamisk familie i Gratangen, Sør-Troms. Hans samiske navn er Jerpe Erke. Bakover i slekta finnes det samiske noaider (shamaner), hans tippoldefar Jerpe Nilas er beskrevet i boka “Tre stammers møte”^{111 112}.

Den samisk fortida tener her som ei legitimering av Eirik si verksemd. Ved å trekkja fortida inn i notida, vert ho ein reiskap som markerar Eirik som unik og ekte. På ein marknad der ein

¹¹¹http://www.sjamanhealing.com/om_eirik.htm, lasta ned 08.05.2008. Foto: Bente Brunvoll.

¹¹² I boka *Tre stammers møte* (1943) vert Jerpe Nilas omtala som “den siste store noaiden i våre fjell” (Schøyen 1943:82).

stadig må jobba for å skilja seg ut frå mengda og presentera eit produkt som annleis og autentisk, kan fortida omgjerast til ei vare med avgjerande tyding for kjøp og sal.

Informantane har nytta ulike typar strategiar for å opparbeida seg kunnskapar om den samiske fortida. Fleire av dei trekkjer fram faglitteratur av religionshistorikarar som Louise Bäckaman, Hans Mebius og Håkan Rydving som inspirasjonskjelder. For Ronald munna den interessa som nemnd ut i eit studie av samisk førkristen religion på Universitetet i Tromsø. Den kunnskapen han her opparbeida seg kom mellom anna til uttrykk gjennom eit kurs i samisk sjamanisme som vart arrangert på Sameskulen i Målselv 14-15 juni 2008. Her nytta Ronald pensumlitteraturen til å gje interesserte deltakarar ei innføring i runeomma sine gudar og teikn og i samiske førkristne tradisjonar.

Også minne om forteljingar og hendingar frå barndomsåra vert veva inn i informantane sine skildringar av førestellingar om fortida. Sjølv om Ailo i tidlege barneår vart sendt bort og mista tilgang til denne type forteljingar og erfaringar, understrekar han at i vaksen alder har kunnskapen om fortida likevel vorte synleg for han gjennom visjonar og draumar, gjerne i samband med utesitting i det nordnorske landskapet. Informantane trekkjer fram ulike typar læremeisterar som gjennom kurs eller i einerom har opna dørene for dei inn til den samiske førestellingsverda. Fortida som informantane gjennom våre samtalar skapar eit bilete av hentar såleis impulsar frå eit vidt spekter av kjelder; frå faglitteratur, frå ulike typar kursverksemd, frå egne erfaringar i det nordnorske landskapet og frå visjonar og draumar.

Det er også fyrst og fremst kontakten med eit alternativt og nyreligiøst miljø som opnar for at informantane kan ta del i fortida på nye måtar. Gjennom å laga nye kriteria for fortida sitt innhald og fremja nye og sterke symbol som byggjer på alt frå spiritualitet til autentisitet, natur og kraft vert fortida eit rom som byr på inspirasjon og utvikling. Dette er ei fortid der forfedrane er heltar, og der deira kunnskapar om naturen og naturkreftene er noko me i vår moderne vestlege verd har mista og bør læra av. Denne tolkinga av fortida byggjer på tankar om identitet, tradisjon og kulturarv som vart utvikla i etterkant av dei politiske omveltingane på 1970- og 80-talet. Olsen skriv:

What makes it possible to reclaim the past, regardless of what one calls oneself, is that the ethno-political movement as a part of general processes in modern society has changed the way of thinking about Saami culture. Today for many Saminess is a real

opportunity for people in small settlement as well as in regional centres. What has changed most are the possible ways of expressing Saminess (Olsen 2008:169).

Prosessane på 1970- og 80-talet opna for nye høve til å byggja samiske identitetar og eigenverd. Den samiske etno-politiske rørsla si utveljing av element som skulle representera det særreigne samiske, gav likevel ikkje fullt ut grobotn for ein kollektiv og samlande samisk identitet. Mange samar kjende seg mellom anna ikkje att i den klare etniske dikotomiseringa mellom samar og nordmenn og opplevde i større grad at dei høyrde til i ein kategori av både og (sjå mellom anna Kramvig 1999, 2005 og Gaski 2000, 2008). Også informantane gjev uttrykk for at dei lenge har jobba med å plassera seg i det samiske feltet, og dei opplevde i lita grad å skli rett inn i den samiske etno-politiske rørsla si framheving av kva det vil seia å vera same. Forteljingane deira byggjer ikkje opp under kontrastar mellom samar og nordmenn, men dreg i større grad på parallellar mellom samar og andre urfolk, på eit globalt urfolksfellesskap og ein kollektiv urfolksspiritualitet. Samtidig som informantane trekkjer vekslar på det som skjedde i etterkant av dei politiske omveltingane, er det også sider dei vel å tona ned, medan andre vert framheva.

Eit element som fleire av dei samiske informantane trekkjer fram som deira mest verdfulle samiske kulturarv, er det spirituelle uttrykket dei meiner har røter i samiske førkristne tradisjonar, i mytologi og det nordnorske landskapet. Samtidig understrekar dei at denne delen av fortida har vore eit underkommunisert tema i den samiske revitaliseringskampen. Dei påpeikar at ein i det samiske samfunnet opererer med eit kunstig skilje mellom religion og politikk, samanlikna med korleis religiøse og politiske uttrykk hjå andre urfolk i større grad vert veva saman til ein heilskap. Under ein av samtalanane våre fortel Ailo frå ein konferanse som han deltok på i 1975 på Vancouver Island:

Ailo (...). Og jeg husker store, (...) fantastiske talere, som hele tiden tok med det åndelige. Og det var første gangen jeg var med på en pipeseremoni ved soloppgang og det gjorde et uslettelig inntrykk på meg. Og hele det rituelle apparatet, eller kraften de hadde tilgjengelig, og hele den måten de gjennom mytologi påvirket folk, det gjaldt ikke bare indianerne, men også maoriene som hadde fantastiske sanger og en måte å være på som var helt utrolig. De begrunner livet gjennom sjamanisme, at livet ikke er helt uten. Og det synes jeg har vært sørgelig i en del samiske greier hvor vi bare tar etter, på møter så tar vi etterkunne like gjerne vært møter i et annet politisk part. Det har ikke noe særpreg (Ailo band 4, protokoll s. 12-13).

Den samiske politiske rørsla nyttar, i fylgje Ailo, eit tamt språk utan særpreg ved å underkommunisera det religiøse aspektet ved fortida. I samfunnsdebatten er spiritualitet fyrst og fremst brukt og forstått i meir generelle ordelag som når det vert påpeika at samar tradisjonelt har hatt eit spirituellet forhold til naturen, men i det politiske miljøet har ein i liten grad teke i bruk religiøse ritual eller symbol. At samisk sjamanisme fyrst dei seinare åra har kome til uttrykk på den nyreligiøse marknaden i den nordlege landsdelen viser at dette er eit felt som har vorte underkommunisert, og som har vore, og til dels enno er, hefta med mange tabu.

Fleira av informantane gjev uttrykk for at dei saknar denne dimensjonen ved samisk identitetsbygging og verdiskaping. Som både Eirik og Ronald påpeika i sine forteljingar i kapittel 5 er det fyrst i møte med eit nysjamanistisk miljø at dei opplever at brikkene rundt sin eigen samiske identitet fell på plass. Grunna den vanskelege relasjonen mellom fortida sin religion og politikk i samtida, gjev Ailo uttrykk for at verksemda hans går utover dei politiske spørsmåla. I staden grip han tak i det han opplever som eit felles globalt ansvar, der urfolk sin kunnskap om naturen kan få ei avgjerande tyding:

Trude: Men kjenner du i dag at di verksemd også er politisk motivert?

Ailo: Ikke noe partipolitisk i det hele tatt og veldig lite... Altså min arv er frihet, det syns jeg jeg har fått fra min familie. Det er min familiearv. Og en form for sunn galskap og en form for selvstendighet. Jeg vil definere min virkelighet og tror at den er sannere for meg enn andre som prøver å definere virkeligheten for meg. Politisk, ja... jeg er mer opptatt av de mytologiske erfaringene, så kan det politiske bildet utvikle seg etter det. Jeg tror det er et større bilde enn det politikere driver på med. Jeg tror vi er inne i en virkelig stor krise, og det mener jeg på alvor. Det er mye viktigere enn mye andre greier. Og at naturen kommer til å slå tilbake det er jeg helt overbevist om. Den slår tilbake hele tida. Det kommer til å bli større og større naturkatastrofer og konfrontasjoner. Og det er med på å skifte perspektivet tilbake til enkeltindividet, fordi at politikerne... Vitenskapen fikser det ikke, for da hadde vi ordnet det for lenge siden, den skaper bare en ny skyggeside. Politikerne klarer ikke å fikse det, det nytter ikke hva de kommer med av lover og reguleringer og til syvende og sist vil det stå på deg og meg. Det at jeg gjør så godt jeg kan og har god samvittighet for det og kan besinne meg, og alle andre etter hvert kan besinne seg fordi at ansvaret faller tilbake på enkeltindividet. Vi tror at politikere og eksperter skal ordne opp, men det holder ikke lenger. Alle må våkne til ansvar (Ailo band 4, protokoll s. 13-14).

Jordkloden er, i fylgje Ailo, ramma av ei økologisk krise som kan opna for stadig nye naturkatastrofar og konfrontasjonar. I eit slikt perspektiv spelar det mindre rolle om ein er same eller nordmann, og om ein har klart å vinna retten over land og vatn. Kampen for miljøet

og for Moder Jord er ei sentral eining i det nysjamanistiske miljøet. Gjennom det spirituelle perspektivet set nysjamanane fokus på eit holistisk tilvære, der ein tenkjer seg at natur og menneske utgjer ein og same organisme, og der målet for den enkelte utøvar er å verta eitt med universet sine pulsslåg slik ein tenkjer seg menneske, og i særleg grad urfolk, levde før. Det er, som nemnd, også dette heilskapsperspektivet som er kjernen i den nyreligiøse rørsle sin kritikk av det vestlege samfunnet og den vestlege kulturen, ein kultur med verdiar informantane meiner at den samiske samfunnet i for stor grad har lete seg påverka av.

Med sitt fokus på spiritualitet, mytologi og ritual representerer det samiske nysjamanistiske miljøet ein kontekst som grip ut over og utfordrar den tradisjonelle definisjonsmakta. Dette er også ei tilnærming til det samiske som informantane opplever som meir integrerande, og som opnar opp for at fleire samar kan knyta band til samisk kultur og tradisjonar.

Spør av fortid

Den mest effektive måten å *oppleva* fortida på, er å vera til stade der historiske hendingar ein gong i fortida utfalda seg, skriv Selberg i boka *Historien in på livet. Diskussjoner om kulturarv og minnespolitikk* (2002). Dette utgjer også ei tolking av tilgangen til fortida som kjem tydeleg til uttrykk i informantane sine forteljingar. Informantane tek aktivt del i fortida ved å vera ute i naturen. Naturen med sine sieidisteinar, innsjøar og fjell vert tolka som dører inn i forfedrane si verd, og ved å vera tilstade i og bruka dette landskapet smeltar fortid og notid saman til ein heilskap.

Når Ailo, Eirik og Anita i sine forteljingar alle vektlegg at dei i periodar søkjer attende til heimtraktene, handlar det om å oppretthalda ein kontakt med fortida, med eigne røter, tradisjonar og historie. Den gjentekne kontakten med heimstaden byggjer opp under ei kjensle av historisk kontinuitet, identitet og tilhørsle. Naturen i heimtraktene ber på historiske relikviar i form av heilage steinar, innsjøar og fjell som set den enkelte på sporet av fortida, som knyt band mellom fortid og notid.

I diktsamlinga og poesiforteljinga *Under dobbel stjernehimme* (1986) innleiar Ailo med eit dikt til fødestaden Røyehodet:

Jeg er født på Røyehodet
et fjell i Rimfrostmannens rike.

Da mine forfedre kom, var landet
tomt. Det bærer jeg med meg,
er glad for å treffe stammefrender.

Vi kan sitte i solskinnet,
kjenne strålene varme. Det er fint.
Når de mørke netter kommer
tenner vi bål, ser inn i glørne.

I boka *Sjamansonen* (2005) følger ein kommentar til diktet:

Dette er et spesielt sted i mine øyne, og alt er å finne i øynene som ser. Fjellet utløser gammel kraft og kunnskap. Den er blitt levende inni meg, som et saivoland, et paradisi i det indre. Her lærer jeg seremonier og har møter med forfedrene. (...) Omkring fjellet er det mange steinformasjoner fra gammelt av, noen lagd av breen fra siste istid, andre av mennesker. For meg har flere av dem en mytologisk mening, som dører inn i forfedrenes land. De viser meg veien inn i levende historie (Gaup 2005:37-38).

Ailo sine dikt og skildringar lokkar fortida og forfedrene fram frå gløyma. Dette er forteljingar der tida står stille, og der fortid og notid er ei og same eining. Som Ailo ordlegg det "utløysar" Røydehodet gamal kraft og kunnskap. Her kan han utvida sin kunnskap gjennom å læra av fortida i møter med forfedre. Ifylgje den russiske filosofen og litteraturforskarer Mikhail Bakhtin er det i kryssingspunktet mellom kronos/tid og topos/stad at stader vert lada med meining og at tida tek konkrete former – slik at staden får sin eigen særskilde identitet og framstår som avgrensa frå rommet rundt. Tid eller stad kan ikkje skapa kjensle av noko særlege aleine, påpeikar Bakhtin. Det er fyrst koplinga mellom tid og stad som opnar for ein slik konstruksjon (Bakhtin 1990).

Både i rituala ved Storsteinen og i utesittingar på Røyehodet gjev koplinga mellom tid og stad, stadane ein særskild identitet som skil dei frå andre stader. På Storsteinen og på Røyehodet ligg forteljingane om fortida innskrive i landskapet. Landskapet her har avtrykk og spor etter forfedre og denne kryssinga mellom tid og stad gjev stadane eit skjær av mystikk. Som Eriksen påpeikar: "Fortiden slutter å være forgangen tid, den kan oppfattes som et *nå* fordi den er knyttet til et *her* – et her som samtidig er del av nåtidsmenneskets egne, direkte erfaring" (Eriksen 1999:92). Nærværet med naturen og deltakinga i rituala opnar for ei personleg sansing av fortida. Ho vert noko den enkelte kan ta på, lukta, smaka, lytta til og knyta band til. Når informantane oppsøker gamle samiske heilage stader forflyttar dei seg såleis både geografisk og tidsmessig. Dei reiser til stader der fortida finn stad.

I dagens samfunn, der den samiske kulturen ikkje i like sterk grad skil seg frå den norske, krev det romlege konstruksjonar der delar av fortida vert gjort tilgjengeleg. Denne utforminga av fortida skjer mellom anna på utstillingar i regi av lokale og nasjonale museum der ein gjenskarar fokuset på skilnader ved å plukka ut særskilde element som lavvoar, gammar, koffer, tradisjonelle reiskap og næringar. Desse utvalte gjenstandane tener også til å oppretthalda den tenkte avstanden mellom det tradisjonelle og det moderne (sjå Olsen 2008:112, Conrad 2004:180-181 og Kirshenblatt-Gimblett 1998). Som me har sett vert den samiske fortida også vekt til live gjennom ritual på gamle heilage stader, gjennom meditasjon og utesittingar. I desse settingane er naturen ein slik romleg konstruksjon som tenar til å synleggjera kulturelle skilnader og avstand mellom tradisjon og modernitet - mellom *bysjamar* og *natursjamar*.

Storsteinen og Røyehodet har ein særleg opplevingsverdi, som handfaste, originale og synlege spor etter tidlegare menneske sitt liv og virke. Lowenthal påpeikar: “To be certain there was a past we must see at least some of its traces (Lowenthal 1985:247). Heilage stader som Røyehodet og Storsteinen fungerer som slike spor. Dei legitimerer fortida og ber vitne om “sanninga” i historiske hendingar og forteljingar (sjå Siikala 2004:139) Som filosofen Anniken Greve også uttrykkjer det:

Ser vi historien slik stedet inviterer oss til å se den, som lag på lag av fortidige liv, ser vi historien mer som et hukommelse- eller et erindringsprosjekt. Stedet hjelper oss til å trekke opp en sammenheng som peker langt utover den forståelseshorizonten som samtiden og den sam-tidige kulturen trekker opp. Særlig steder med en lang historie synes å risse opp en sammenheng for det menneskelige livet som peker utover oss selv, kanskje også utover det menneskelige. Stedet med den lange historien minner oss om et opphav, ikke et genealogisk eller kulturelt opphav, ikke en oppkomst eller en framvekst, men om et opphav i metafysisk forstand (Greve 1999:32).

I fylgje Greve treng ein såleis ikkje vera fødd inn i landskapet for å kunna ta del i den kunnskapen som fortida på staden rommar. Både Ailo og Eirik arrangerer gruppereiser til Røyehodet og Storsteinen der menneske med ulike bakgrunn og nasjonalitet har teke del. Den enkelte deltakar vil på ei slik reise erfare fortida på sin eigen måte ut frå den situasjonen dei står i og ut i frå dei forteljingane dei knyt til staden. Likeins tek dei etnisk norske informantane som brukar den nordnorske naturen i utesittingar, meditasjon og i ritual del i fortida på sine måtar. Ved å vera til stade i naturen og på dei heilage stadane oppnår også dei tilgang til den samiske fortida, og den kunnskapen som fortida rommar gjennom eigne erfaringar og gjennom kollektive forteljingar og eit kollektivt minne. Som Selberg påpeikar

kan ei aktualisering av ein kollektiv minnetradisjon ved stadliggjerung, monumentalisering og rituelle markeringar føra til at kvart enkelt individ på ulike måtar minnes fortida:

Således er opplevelsene av en hendelse individuelle og konkrete fordi de er forankret i individet og i individets kropp, men de er også symbolske og derfor intersubjektive. Både fellesskap og individuell identitet mobiliseres gjennom utvalgte minner, og den konstante gjenskaping, gjenoppfinning og forsterking av dem skjer når mennesker deltar i ulike hendelser som mobiliserer og produserer bestemte minner. Dette kaller vi *minnepolitikk*. Å konstruere og bruke felles minner for en gruppe er del av alle frigjøringsbevegelser (Boyarin 1994). Men en minnepolitikk innebærer også at noe må glemmes, der finnes også en glemselens politikk (Selberg 2002:22).

Opplevingane på den heilage staden utgjer eit samspel mellom det kollektive og det individuelle, mellom kollektive forteljningar og individuelle erfaringar og opplevingar, mellom det ein vel å gløyma og det ein vel å vektleggja. Stadane ber såleis ikkje berre på *ei* mening og *ei* sanning om fortida. Dei ulike aktørane som brukar stadane legg ulike typar mening inn i landskapet og skapar si eiga personlege fortid. Slik opnar dei heilage stadane og den nordnorske naturen for ulike tilnærmingar til fortida.

Fortida framstår i informantane sine forteljningar som noko menneske i samtida skal læra av gjennom opplevingar og erfaringar. Me skal forankra fortida i kroppen og i sansane, og me skal erfara fortida gjennom vandringar i landskapet. Desse vandringane, om dei føregår på eit konkret eller mentalt plan gjennom meditasjon og trommereiser, har som føremål å gjenoppliva medvitet om fortida og om forfedrane og deira virke. Dei skal vekka minnet om det som eingong var. For nokre vil desse vandringane byggja på nostalgiske kvalitetar gjennom kontakt med eigne røter og kjende landskap. For andre avslører vandringane det eksotiske og ukjende og fungerer som kjelder til nye opplevingar og erkjenningar. Desse vandringane representerer også eit møtepunkt mellom fortid og notid. Opplevingane på staden finn stad i samtida, med utgangspunkt i den forma landskapet har i dag. Like fullt knyt vandringane i landskapet band og ber på nærleik til menneske generasjonar attende i tid. Dei skapar ei kjensle av at fortida vedkjem oss, ei kjensle av samhald, av at menneske før og no deler ein felles arv og eit felles landskap. Opplevingane av fortida skal slik sett verka innover i den enkelte og bidra til sjølvinnsikt og sjølvutvikling.

Det er også denne samtidige konteksten som er utgangspunkt for mykje av den kritikken nysjamarar vert møtt med. Mathisen påpeikar:

Dersom vi skulle sette dette i sammenheng med forskjellige fortellinger om det samiske, blir det klart at spørsmål rundt identifiseringa av “det samiske” blir mer konfliktladet når de blir knyttet til samtid og framtid, enn når det blir knyttet til fortid. Dette kommer til uttrykk nokså klart i og med at det samiske kulturminnet er plassert utenfor veiene og utenfor det moderne livet (Mathisen 2002:83).

Dei gamle samiske heilage stadane er i seg sjølve “trygge” kulturminne, plassert på god avstand frå det moderne livet både tidsmessig og geografisk. Det å oppsøkje slike stader er i utgangspunktet heller ikkje problematisk. Det er fyrst når ord som erfaring og oppleving vert tekne i bruk, og der tanken er at den enkelte utøvar kan erfara fortida, og at fortida gjennom desse erfaringane kan gripa inn i samtida, at problema og kritikken oppstår. Når den samiske fortida med sine forfedre og samiske gudar og gudinner vert pusta liv i vert ho også, gjennom den enkelte utøvar, ein aktør med spelerom i samtida. Det er såleis fyrst når Sáráhkka i førestellinga Mákti byrjar å dansa og å fortelja eller når samiske rune bommer gjev gjenklang i ei blokk på Høyseter eller i eit nysjamanistisk kurscenter i Asker at nysjamanar og andre nyreligiøse utøvarar vert skulda for tjuveri av fortida, for mangel på kulturell kontekst, naivitet og eksotisisme¹¹³.

Runebomme med @

Nysjamanar sitt fokus på urfolk og fortid kan for mange verka overraskande. Som ein sjølvet sin religion har utøvarar innanfor nyreligiøsitet og nysjamansime eit overordna ansvar for eiga utvikling og for eigne spirituelle erfaringar. Men parallelt med fokuset på det individuelle ansvaret har det vakse fram ei trong for å knyta religiøse førestellingar og handlingar til fortida og i særleg grad til fortidige urfolkssamfunn sine tradisjonar. Hjø informantane eg har samtale med gjev dette seg uttrykk i at kvar og ein fritt deltek i og let seg inspirera av både samisk, indiansk og norrøn sjamanisme. Dei framhevar også austlege meditasjonsteknikkar, yoga og chaakralære som viktige element. Dei fleste av informantane har delteke på kurs hjå Ailo Gaup, men også kursverksemd i indianske songtradisjonar og norrøn seid vart trekt fram som utslagsgjevande kjelder til inspirasjon. Mange av informantane held også sjølve kurs der dei fritt koplar dei ulike tradisjonane saman ut frå kva dei sjølve opplever som viktig.

Urfolkstradisjonar vert i nysjamanismen framheva som personlege kvalitetar uavhengig av faktorar som historie og geografi. Å kjenna tilhøyrse til eit urfolk er her eit spørsmål om åndeleg overtying snarare enn eit spørsmål om genetisk og historisk arv. Nysjamanane si

¹¹³ Denne kritikken vert utvida nedanfor under avsnittet “omvendt kulturimperialisme?”

fortolkinga av urfolk si fortid er, som me har sett i kapittel 5, open for andre aktørar enn urfolk sjølve. Dette er ei fortid som er lokalisert og som høyrer heime ein stad, men som samtidig er open for tolkingar og personlege tilpassingar.

Fortida er noko ein kan lengta etter, drøyma om og sverma for, og som fortryllar kvardagen og fyller han med “meining”. Ho er ei røynd, som grip inn i vår kvardag og gjev svar på nokre av livet sine viktige spørsmål. Om fortida ikkje er fysisk tilgjengeleg kan gjennomføringa av ritual setja nysjamanar på sporet av det fortidige, og samtidig påføra dei krefter frå det mytiske universet. Merke i naturen som fortida har etterlete seg kan også gje ein peikepinn på kvar vegen går. Dei er vitnesbyrd og middel til kommunikasjon, og må vernast og dyrkast (sjå Eriksen 1999:23).

Fortolkinga av fortida som kjem til uttrykk innanfor eit nyreligiøst univers har klare parallellar til korleis identitet og fortid dei siste åra har kome til uttrykk på moderne samiske kulturfestivalar som Riddu Riđđu og Márkomeannu. Riddu Riđđu har vorte omtala som ein “open og fortidstom arena” som opnar for mangetydige fortolkingar av kva det vil seie å vera samisk, eller å tilhøyra eit urfolk (sjå Hauan 2003:203, Hansen 2008). Dette er samtidig ein arena som set deltakarane på sporet av fortida gjennom alt frå musikk, kunst og teater, men også gjennom utføringa av ulike ritual, som det mykje medieomtalte saueslaktet i 2002, og som opplevingsførestellinga Mátki sommaren 2007. I artikkelen “Riddu Riđđu – et sted å lære” (2003) påpeikar Hauan:

I stedet for brudd med fortiden foregår det ei insistering på kontinuitet samt at utvalgte deler av fortiden gis mening og betydning som en felles sjøsamisk kvalitet, samtidig som det åpner for at ikke-sjøsamere kan ta del i disse verdiene gjennom fokuset som settes på og ønsket om en tettere forbindelse mellom menneske og naturen (Hauan 2003:203).

Ved å vera i naturen og gjennomføra ritual i form av utesitting, meditasjon eller gjennom bruk av offersteinar tek ein, som vist i kapittel 5, del i ei urfolksfortid, uavhengig av om ein er nordmann eller same. “Urmannen” eller “urkvinna” utgjer, som informantane påpeikar, ei kjerne i det enkelte mennesket som kan utviklast gjennom ein prosess av sjølvutvikling i nær kontakt med naturkreftene. Spiritualitet kan ikkje eigast på same måte som land og vatn. Dette er ein open kategori, som også menneske utan samisk tilknytning kan knyta band til. Spiritualitet og urkraft er noko som finst der ute, noko ein kan tileigna seg gjennom bruk av naturen. I nysjamanismen kan tilnærminga til fortida såleis omtalast som ein individorientert

praksis og ein demokratiseringsprosess i den forstand at alle no kan ta del i den samiske fortida. I moderne sjamanisme er direkte kommunikasjon med ei samisk fortid mogleg og naturleg for alle.

Idealet innanfor eit nysjamanistisk miljø er at fortida skal vera eit ope og allment tilgjengeleg symbolunivers, der den enkelte kan velja eller velja bort deler av fortida på grunnlag av ei “opplevd” tilhøyrslse, og som opnar for nye og mangetydige måtar å vera same, indianar, maori eller aboriginar på. Den kreativiteten som nysjamanar omgås fortida med står i samsvar med det vestlege etos, som eit uttrykk for eit sant sjølv og for det autentiske menneske (Lindquist 1997:128)¹¹⁴. Fortida framstår i denne samanhengen som eit spiskammer ein kan henta næring og vekst frå. Ho er ei kjelde til kontinuerleg sjølvutvikling. I nysjamanismen er føremålet med å plukka ut element frå fortida ikkje å gjera ein historisk analyse av kva som har hendt før og kva me kan læra av historia. Den frie tolkinga dei møter fortida med lyt i større grad oppfattast som eit middel til å sprengja grensene for eigne opplevingar og utvida rammene for det innhaldet livet kan fyllast med.

Lengta mot fortida rommar ein kreativitet, der mennesket kontinuerleg skapar sine tradisjonar, verdiar og mytar, og dermed samanheng i eige liv (sjå Selberg 1999 og Fjell 1998)¹¹⁵. Historia ligg open for nytolking og kan tilpassast det enkelte mennesket sine ynskjer og trong. Dette bidreg til at den overordna autoriteten ikkje lenger er å finna i den utvalte religiøse tradisjonen, men kjem til uttrykk i det enkelte søkjande mennesket. Nyreligiøse aktørar plukkar etter eigne innfall, set delane saman for eiga rekning, tolkar med eige hjarta og byter delane ut når dei sjølve finn det passande (sjå Eriksen 1999:149-151).

Utvalet av element frå fortida heng også saman med eit av nøkkelaideala innan nyreligiøsitet, nemleg fridom. Som Heelas påpeikar:

(...) one of the absolutely cardinal New Age values is freedom. Liberation from the past, the traditional, and those internalised traditions, egos; and freedom to live a life expressing all that is to be truly human (Heelas 1996:26).

¹¹⁴ Kreativitet som eit uttrykk for det vestlege etos vart utikla i samsvar med eksistensialfilosofien, sjå til dømes Trilling 1971.

¹¹⁵ Den kreative bruken av historia er ikkje berre særmerkt for den nyreligiøse rørsla, men finst i dei fleste religionar og har eksistert til alle tider.

I nyreligiositeten vert det fremja som eit ideal at kvar enkelt utøvar skal vera fri til å skapa sin eigen samanheng, fri til å setja saman sin eigen religion. Det finst fleire vegar mot sanninga, og det søkjande mennesket må sjølv finna sin veg. Lengta mot fortida kan hjå informantane i denne samanhengen tolkast som eit individorientert prosjekt. Fortida er her løyst frå den offisielle historia, frå ekspertar sine vurderingar og konklusjonar og framstår som tilgjengeleg for alle.

Som sjamanar med røter i det samiske samfunnet står både Ailo, Eirik, Anita og Ronald like fullt i ein utsett posisjon i forhold til valet av fortid. På den eine sida vert dei møtt med eit krav om å vedlikehalde den “ekte” samiske tradisjonen. På den andre sida må desse tradisjonane tilpassast eit moderne samfunn. Når eg spør Ailo om han opplever det som sitt ansvar å føra dei samiske tradisjonane vidare, og om han ser på seg sjølv som ein samisk vegvisar, svarar han:

Ailo: Altså det er vel noe jeg er, selv om mine nærmeste disipler ikke er samer for å si det sånn. Men det jeg opplever mer, det er at jeg ikke legger så stor vekt på å være tradisjonsbærer, heller kanskje fornyer. Men jeg legger mer vekt på å prøve å gi uttrykk for det mytologiske eller “the sacred”, det hellige. Det er mer viktig for tradisjoner kan vere gode, men også perverterte, og ofte så kan tradisjoner være tilbakeskuende og konservative. Det viktigste for meg er å gi uttrykk for noe ekstraordinært. Det tror jeg i prinsippet er sjamanens arv. Jeg leser om at mange mener at sjamanen var stammens tjener, men det tror jeg ikke er første grunnen. Første grunnen tror jeg er å være den som bringer tilbake ritualene rundt det hellige, ritualene rundt den livsførselen som kontakten med det hellige kan gi (Ailo band 4, protokoll s. 6).

Sjølv om Ailo understrekar at han med si verksemd fungerer som ein berar av samisk sjamanistiske tradisjonar, føretrekk han å verta omtala som fornyar. Som ein av dei fyrste aktive nysjamanar opplever Ailo at det ikkje er alle deler av den samiske fortida han ynskjer å bera med seg inn i eit moderne samfunn. Ailo har gjort eit utval av dei tradisjonane han ynskjer å føra vidare i sin praksis, og sjølv opplever han fokuset på det heilage som ei viktig oppgåve. Gjennom å vidareføra kunnskapen om ritual i naturen ynskjer Ailo å visa at hans samiske arv kan bidra til å gje menneske kjensla av det ekstraordinære. Også Eirik har gjort sitt eige personlege utval av fortida:

Trude: Men kva tradisjonar er det du bygger på i dag når du praktiserer som sjaman?

Eirik: Ja, æ har jo den tradisjonen som æ har fra Gratangen, det med bønn og bruke de formularane. Men no har æ laga om på det formularan. Æ bruke mine egne ord. Men det som æ har beholdt det e de med å bruke fadervår fra en til tre ganger etter som kor

alvorlig det er. Sjølv om æ som sjaman da har helt, skal vi si, en anna virkelighetsforståelse en den snevre kristendommen, så bruke æ faktisk den. (...)

Trude: Men når du praktisere sjamanisme i dag, trekkjer du òg inn andre tradisjonar. Du snakka om austlege...

Eirik: Ja, æ gjær det. Den healing tradisjonen den komme jo fra yogatradisjonen og chaakra. Og den bruke æ også å kombinere med det. Og det e æ faktisk ikke aleina om som sjaman. Det er faktisk veldig mange sjamana som kombinere dette, både de som komme fra Nord- og Sør-Amerika og som har vidareført sjamanismen bruke ofte chaakra i tillegg, eller samtidig. Det er en god kombinasjon (Eirik band 5, protokoll s. 2).

Nokre av dei same tankane kjem til uttrykk hjå Eirik i eit intervju med Nrk Sámi radio i etterkant av TVNorge-programmet “Jakten på den 6. sans”:

Jeg ser ingen forskjell eller motsetning mellom Jesus og Sáráhká. For meg er disse en og samme kraft. I den samiske mytologien er det en kvinnelig skikkelse, mens det i den kristne konteksten er et maskulint fortegn. Jeg bruker kraft fra begge to. Jesus er en åndelig mester for meg, og samtidig tilkaller jeg de åndelige kreftene i den samiske mytologien¹¹⁶.

Som sjaman og healer er Eirik oppteken av å henta fram dei elementa han opplever fungerer og som gjev resultat i forhold til pasientar og i kursverksemd. Ved å kombinera tradisjonar med røter i heimstaden, Gratangen med yoga og chaakralære har Eirik gjort tradisjonane til sine egne og funne sin veg. Dette kjem også til uttrykk på tromma som han har fått laga hjå den samiske sjamanen Birger Mikkelesen¹¹⁷. Her har han i tillegg til samiske gudar og gudinner som Beaivi (sola), Veardolmmái (verds mannen), Máttaráhkka (stammora), Sáráhká, (spinnkona), Oksaáhka (dørkona) og Juksaáhka (buekona) også laga rom for så vel Jesus som Buddha. Som Ailo skil også Eirik ut det han meiner er ei av hans særlege plikter og oppgåver som samisk nysjaman, og i radiointervjuet understrekar han at han vonar hans rolle kan bidra til at noaidekunsten vert sett frå eit nytt og betre lys. Også på Ronald si rune bomme har dei gamle gudeteikna vorte supplert med symbol frå ei nyrare tid. Ved sida av himmelteiknet har han lagt til ein @ som symbol for Internett. Som Ronald understrekar i eit intervju med avisa *Sáгат* 16.04.2009 er meininga at teikna på tromma skal utgjera eit spegelbilete av den verkelege verda. Når han legg ringen på trommeskinnet for å spå om

¹¹⁶ <http://www1.nrk.no/nett-tv/klipp/357023> lasta ned 15.04.2008.

¹¹⁷ I det nysjamanistiske miljøet er Mikkelsen ein kjend trommemakar. Mikkelsen driv også kursverksemd der trommereiser og utesitting er sentrale element.

framtida skapar samiske gudar og alfakrøllar saman tolkingsgrunnlag for spørsmål retta av menneske i ei moderne verd.

Både Ailo, Eirik og Ronald, men også dei andre informantane, står i skjeringspunktet mellom fortid og notid, mellom det dei opplever som lokalt forankra samiske tradisjonar og global urfolksspiritualitet. Dette feltet opnar for nye og mangetydige måtar å vera og å praktisera samisk identitet på – måtar og praksisformer som grip utover fortida og den lokale staden. Men trass prinsipp om fridom, om fortida som eit individorientert prosjekt, som noko ope, allment og tilgjengeleg, finst det også avgrensingar for kreativiteten og for utvalet.

Fortida – eit ope og tilgjengeleg symbolunivers?

Fridom har sine grenser, og med utgangspunkt i informantane sine forteljingar dannar det seg eit bilete av at det tilsynelatande individuelle valet er nært kopla til kollektive og overhangande tolkingar av fortida. Som eg la vekt på i kapittel 3 står informantane sine personlege myteforteljingar i nær relasjon til rådane diskursar – til eit kollektivt nysjamanistisk minne om fortida. Dette utgjer også eit rammeverk som skapar grenser for valet av fortid, for det er fyrst når informantane sine forteljingar er forma etter eit visst mønster og inneheld visse obligatoriske einingar at dei får status i miljøet.

Forteljingane om tilhøyrse til eit samisk urfolk og til eit vilt og urørt nordnorsk landskap inngår i dette rammeverket, og utgjer ein del av “dei rette myteforteljingane” om fortida. I kapittel 4 og 5 viste eg at det å kunna påpeika at ein står i ein samisk tradisjon, brukar eit nordnorsk landskap og vidareformidlar samiske tradisjonar som ritual og ofringar på heilage stader, er teikn på aktøren sin kunnskap og styrke. Gjennom tilknytning til ei samisk fortid og til eit nordnorsk landskap vever aktørane sine lokale kunnskapar og erfaringar inn i ein universell, sjamanistisk kontekst der koplinga til naturen, til urfolk og fortid kan tolkast som ein strategi for å markera tilhøyrse, autentisitet og kraft. Som Kraft påpeikar med utgangspunkt i Beckford kan me her snakka om “standardisert individualitet og individualitet som frihet til å følge en trend” (Kraft 2007a:48, Beckford 2003). Det individuelle og autoritetsfrie utgjer såleis fyrst og fremst eit ideologisk premiss (ibid.).

Bruken av fortida krev også varsemnd, og rein kopiering av urfolkstradisjonar framstår i samtalane med informantane som eit større feilgrep enn religionsblanding og synkretisme.

Kvar og ein har ei plikt til å tileigna seg tradisjonane, omforma og tilpassa dei og gjera dei til sine egne. Som Ailo påpeikar i intervjuet:

Trude: Eg veit at mange indianske grupper har begynt å reagera på at menneske som ikkje er etnisk indianarar kallar seg for sjamanar og bruka deira ritual og kunnskap.

Ailo: Ja, det der har jeg også reagert på, men egentlig er jeg slutta, jeg gidder ikke mer holdt jeg på å si (latter) for det er et større bilde. For alle må begynne et sted og hvis man kan lære noe her eller der så er det ok, men på et vis så må det føre til at man gjør det til sitt eget og ikke bare fortsetter med... Viss man skal jobbe med pipa eller sweat lodge, så må man gjøre det til sitt eget uttrykk. Du trenger jo ikke bruke en indiansk pipe, du kan bruke en annen pipe, og ikke bare kopiere sånn direkte.. det kan jeg godt skjønne at noen reagerer på. (...) (Ailo band 4, protokoll s.14).

Også Ronald understrekar det same, om enn i eit kvassare tonelag:

Ronald: (...)Whitemountain, Black horse osv, osv. Så får dem sånne indianernamn, og så e dem dansk og med all respekt æ syns det er dumt. Altså sjamanisme det er nåkka universelt, det er ikkje nåkka man har funne opp. No ville æ ha blitt passe sur om en norske hadde komme og adoptert våres kultur, og selt han og kalt sæ før nåkka sånt som Ante Gaup, eller nåkka sånt (latter) og kledd sæ i kofta, og vært norsk, men likevel gådd i samekofte og brukt tromma våres og sånt og sellt og sånn der, tjent penga på det. Då hadde æ blidd passe opptrekt, og då syns æ det e urettferdig det dem gjør i mot indianara kan du sei. Dem bruke indianartromme, hente litt i frå kvær stamme eller kultur og sause det i hop og sell det som sitt eia, så har dem kanskje vært to uke på ferie i statene. Så æ snakke ikkje om sjamanisme, men æ snakke om frekk kulturimperialisme, æ veit ikkje om det var svar nok, æ like det ikkje. Når vi held kurs så gjør vi alle oppmerksom på ka sjamanisme e, og ska dokker bruke det, så må dokker vise respekt for det, og det gjør dem (Ronald band 8, protokoll s. 8).

Ronald og Ailo sine kommentarar viser at den opne og frie fortidsarenaen også har sine reglar og grenser. Om ein ikkje maktar å markera den samiske kulturen som annleis, som noko som skil seg frå det norske, og som nokre menneske har meir tilgang til enn andre, vil det for informantane heller ikkje i like sterk grad vera grunn for å knyta band til ei samisk fortid. Det er fyrst i kraft av det å vera unik, at det samiske vert opplevd som autentisk og ekte og kan nyttast i marknadsføringa av egne produkt og tenester. Likeins er det ved å verta oppfatta som annleis at kjende samiske nysjamanar som Eirik, Ailo og Anita får ein posisjon som førebilete på den nyreligiøse marknaden.

At nokre menneske har større krav på å ta i bruk den samiske fortida kjem også til uttrykk hjå dei etnisk norske informantane. Det er ingen av dei som kler seg i kofte, eller som har teke i bruk samiske namn, slik tilfellet er for mange av nysjamanane som hentar inspirasjon frå

indiansk sjamanisme. Å vera inspirert av samisk sjamanisme handlar i større grad om å ta i bruk mindre nasjonalt lada symbol som samiske kraftdyr og hjelparar. Dette er også gjerne symbol som kan seiast å koma til ein i form av visjonar og draumar og som den enkelte såleis ikkje kan skuldast for å “stela”¹¹⁸.

Også bruken av ordet noaide kan seiast synleggjera denne tendensen. I intervjuar er det er berre Eirik, Ailo og Ronald som brukar dette omgrepet om sin eigen praksis, og det vert skapt eit inntrykk av at det å kalla seg noaide krev heilt særreigne retningslinjer, som mellom anna å få deler av sin kunnskap overført frå nokon som står innanfor det samiske kunnskapsfeltet. At det som vert opplevd som kopi og som legg seg for tett på tradisjonen, vert møtt med kritikk, har ein også sett eksempel på i andre samanhengar. Det var mellom anna noko av det Haute couture designaren Per Spook opplevde då han i 1989 lanserte haust- og vinterkolleksjonen “Fra Paris til Polarsirkelen” inspirert av samiske ulveskinnspekar og samedrakter. Spook ikledde dei kvinnelege modellane effektar meint for menn. Likeins nytta han samisk inspirerte klede og tilhøyr i uvante kombinasjonar. Utstillinga skapte debatt og fleire opplevde ho som eit respektlaust og kommersielt misbruk av den tradisjonelle samiske klesdrakta (*Nordlys*, bilag samisk uke 2009)^{119 120}.

Det å nærma seg område som i ein kultur lenge har vore tabuiserte vil truleg kunne vera eit opphav til endå skarpare stridsmål. Det er også denne problemstillinga eg ynskjer å kasta lys over i avsnittet under.

Omvendt kulturimperialisme?

Fleire forskarar kritiserer nysjamanar for den måten dei knyt verksemda si til fortida på. Særleg har kritikken vorte retta mot bruken av nordamerikanske indianarar sin spiritualitet, kultur og historie. I denne samanhengen vert nysjamanane og den nyreligiøse marknaden framstilt som både kolonialistisk, rasistisk, naiv og eksotiserande¹²¹. Churchill er ein av dei som omtalar nysjamanistiske praksisar som meiningslaus “tingeltangel” fri for kulturell

¹¹⁸ Jamfør diskusjonen i kapittel 5 under avsnittet “Motstand”.

¹¹⁹ Spook si “Kautokeino kofte” var våren 2008 utstilt på Kunstindustrimuseet i Bergen.

¹²⁰ Det samiske har også vorte nytta som utgangspunkt for klesdesign retta mot ungdom. Merket *Brunsame* vart starta av tre ungdommar oppvaksne på Senja der ein av dei hadde vorte mobba for sin samiske bakgrunn i barndomsåra. *Brunsame* produserer mellom anna t-skjorter med samiske motiv og ord, som slagordet “Inside we are all the Same”.

¹²¹ Dette er perspektiv som mellom anna går igjen hjå Rose 1984, Grenn 1988, Sørbø 1988, Torgovnick 1990, Vindsetmo 1995, Myrhaug 1997, Klesse 2000, York 2001, Churchill 2003 og Wernitznig 2003.

kontekst, og oppfordrar både kvite og indianarar til å gå til motangrep mot nysjamanar og deira tjuveri av fortida, av spirituelle førestellingar, teknikkar og gjenstandar (Churchill i Znamenski 2007:289).

Då samisk kultur byrja å gjera seg gjeldande på den nyreligiøse marknaden på slutten av 1990-talet, varte det heller ikkje lenge før den fyrste kritikken av framstillinga av samisk historie, kultur og religiøsitet gjorde seg gjeldande. I boka *I Modergudinnens fotspor* (1997) uttrykkjer religionshistorikaren May Lisbeth Myrhaug frustrasjon over nyreligiøse utøvarar si framstilling av samisk kultur som utelukkande positiv i forhold til natur og kvinnesyn:

Jeg håper også at denne boken skal bidra til at den romantiseringen – og til dels forherligelsen – av urbefolkningsreligionene som finnes blant enkelte, skal vike plassen for en mer realistisk forståelse av disse religionene og deres form, innhold og funksjon. I sin verste uttrykksform har denne romantiseringen gitt seg et utslag i noe jeg vil betegne som “omvendt kulturimperialisme”. Før var man opptatt av å utrydde samisk religion ut fra en forståelse av at den var av det onde. Nå er man opptatt av å ta ut løsrevne deler av trossystemet for å bruke disse i sin egen forståelse og søkning etter mening i livet. Dermed står man igjen i fare for å misbruke religionen, men nå ut fra en “positiv” forståelse av den, bl.a. når det gjelder dens natursyn og dens sterke feminine aspekt (Myrhaug 1997:10).

Myrhaug har langt på veg rett i den kritikken ho rettar mot romantiseringa av urfolkskulturar. Ved å framheva indianarar, samar og andre urfolk verda over som eit førebilete for rett handsaming av indre og ytre landskap, av kvinna si rolle, av dyr og planter står det nysjamanistiske miljøet i fare for å skapa eit bilete av verda sine urfolk som har eit eintydig romantisk preg. Frå eit folkloristisk og kulturvitskapleg perspektiv, der ein vektlegg aktørane si kvardagsrøynd, er det likevel fleire problem ved denne kritikken. Fyrst og fremst gjeld det framstillinga av dei nysjamanistiske aktørane som kulturkolonialistar. Her er det også trong for meir nyanserte perspektiv.

Når ein jobbar ut i frå eit aktørperspektiv opplever ein gjerne at overhangande teoriar om eit miljø ikkje stemmer overeins med eins eigne feltobservasjonar. Når informantane talar om ei urkraft som er fast nedlagt i samiske genar kan ein ikkje sjå bort frå den romantiseringa og essensialiseringa desse fråsegnene rommar. Men å setja likskapsteikn mellom informantane sine handlingar og praksisen til mektige koloniherrar finn eg likevel problematisk. Å romantisera over eit utvalt folkeslag, ei utvalt fortid eller det tapte paradisi er heller ikkje ei handling som er avgrensa til dei nye religionane i vår tid. Romantisering og essensialisering

finst i alle religionar og til alle tider (sjå Geertz 1991:236 og Kraft 2005:104). Verda sine religionar handlar alle på ulikt vis om å venda attende til ein “Edens Hage”, om å gjenvinna paradiset eller om å oppnå ein tilstand av rein harmoni og kjærleik. Likevel ser ein ein tendens til at når slike ytringar kjem til uttrykk innanfor eit nyreligiøst univers, møter dei mykje motstand. Heilt frå starten av har nysjamanane vorte møtt med skepsis, og vorte skulda for å vera respektlause og blasfemiske i sin omgang med urfolk sine tradisjonar.

Sommaren 2007 føregjekk det ein interessant avisdebatt i regionalavisa *Nordlys* som tydeleg synleggjer den type kritikk som nyreligiøse utøvarar ofte vert møtt av¹²². Debatten tok utgangspunkt i den tidlegare omtalte opplevingsførestellinga *Mátki* som fann stad på urfolksfestivalen *Riddu Riddu* sommaren same året. Publikum tok her del i ritual og spirituelle uttrykk med utgangspunkt både i samisk mytologi og i andre urfolkskulturar. Ein kunne sjå og oppleva den dansande samiske gudinna *Sáráhká*, ta del i trommereiser, labyrintoppgåver, høyra joik og mot ta healing av den samiske skodespelaren og sjamanen *Mikkel Gaup*. I lesarinnlegget “Hvem vet hvordan *Sáráhká* danset? – *Riddu*-sjamanisme på avveier” uttrykkjer litteratur og kulturforskar *Harald Gaski* til *Nordlys* 19. juli 2007 sine reaksjonar på førestellinga. *Gaski* påpeikar at førestellinga lagar gjøgleri og lapskaus av sjamanisme frå eit område og joik frå eit anna område. Han understrekar også at denne typen “flørting” med gamal samisk religion er uanstendig og representerer ein uheldig bruk av samiske religiøse tradisjonar. *Gaski* opplever i denne samanhengen at han som representant for academia har eit ansvar for å seie i frå når nokon bryt med ein anstendig bruk av tradisjonane, som her er tilfelle. *Gaski* skriv:

Dette var en sammenblanding av ulike urfolkstradisjoner og er for respektløst overfor det samiske (...) Jeg vil stille meg sterkt kritisk til denne typen bruk av gammel samisk tro. Jeg ønsker av vi skal vise respekt for våre gamle trosforestillinger, guder og gudinner. (...) Å vise respekt innebærer blant annet at en ikke lager gjøgleri av religiøs tro. (...) Vi er mange som mener at en new-age aktig flørting med samenes gamle trosforstillinger havner på en av to avveier. Enten sekulariserer en den gamle troen til å være sjaman-opskrifter av en eller annen tapning, eller så prøver en å kristnifisere forestillingene slik at de passer perfekt for den nye kirkens menn. Begge grøftene er like ille å falle i. En viser nemlig respekt overfor den gamle troen ved å la den være nettopp tidligere tiders samiske forståelse av kosmos og ens egen plassering i den store helheten

¹²² Også tidlegare har *Riddu Riddu* vore utgangspunkt for diskusjonar i pressa. 22.05.2003 vart ein i avisa *Nordlys* møtt av overskrifta “Frykter sjamanisme på *Riddu Riddu*”. I artikkelen vert det påpeika at kristne i *Kåfjord* fryktar at *Riddu Riddu* skal bringa sjamanismen attende, og prosten *Sigvald B. Mikkelsen* understrekar at kyrkja i *Nord-Troms* må avklara sitt forhold til festivalen. Biskop *Per Oskar Kjølås* svarar på si side at han opplever tilknyttinga til samane sin før-krisne religion som naturleg, og ser ikkje den formidlinga av sjamanistiske tradisjonar som finn stad på festivalområdet som noko trugsomål mot kyrkja.

(...) en viser denne troen mest respekt ved å behandle den med ærbødighet. Ærbødighet betyr i denne sammenhengen å la den gamle troen hvile i fred. (..) Jeg tror for eksempel ikke at Sáráhká danset. Derfor har jeg ikke noe behov for å se en visualisering av en dans som ikke har funnes. (.....) Konteksten som den gamle troen hørte til i er borte, og derfor blir søkinga tilbake en regressiv nostalgi framfor frigjørende kunstopplevelse. En kan lett ende opp med å trivialisere det en ønsker å lovprise, fordi tiden en gjør det i, ikke lenger passer for den troen som en gang var mektig (Gaski lesarinnlegg i *Nordlys* torsdag 19. juli 2007).

Alt i alt fekk Gaski tre svar på innlegget sitt, som alle stod på trykk i *Nordlys* i dagane som fylgde. Forfattarane av lesarinnlegga uttrykte sterk kritikk til Gaski si tolking av det som hadde kome til uttrykk under førestellinga, og var særleg opptekne av korleis Gaski kunne formidla kritikk av ei førestelling han ikkje sjølv hadde delteke på, men registrert via media. Morten Kjerstad påpeikar at det ville vore interessant om Gaski kunne røpa sine kjelder: “De som overbeviser ham om at Sáráhká ikke danset, og som visker ham i øret at den gamle troen vises mest respekt (ærbødighet) ved å hvile i fred” (*Nordlys* 23. juli). Likeins stiller den samiske kunstnaren Hans Ragnar Mathisen spørsmål ved kvifor Gaski går så sterkt ut mot oppsetjinga av Mátki, når denne bruken av samisk religiøsitet langt frå er eit nytt fenomen. Mellom anna har den samiske artisten og kulturformidlaren Mari Boine frå starten av sin karriere brukt samisk kultur og tradisjonar som inspirasjonskjelder, og musikken hennar byggjer opp under eit spiritualiserande bilete av den samiske kulturen. Kven ville forby Mari Boine å bruka det samiske som inspirasjonskjelde, undrast Mathisen, og kvifor møter ein nokre utøvarar med kritikk medan andre får gå i fred? (*Nordlys* 27. juli). Sjølv kjem Gaski med eit forsvarsinnlegg som er meint som eit svar på innspela som kom i kjølevatnet av lesarbrevet. Gaski skriv:

(...) Dernest var det en advarende pekefinger mot (mis) bruk av gammel samisk tro som holder på å bre seg i samfunnet. (...) Mitt innlegg tok derfor utgangspunkt i det som skjedde på Riddu, men kommenterer en mye bredere tendens i dagens såkalte nyreligiøsitet. (...) Det er en tendens i tiden å låne litt herifra og derifra, og så sette det sammen til nye framtreddelser og uttrykksformer, som ikke nødvendigvis speiler én kulturs forståelse av verken seg selv eller verden. Slik blir den samiske noaideoskultroen, eller de delene av den som passer for formålet, brukt og plassert i sammenhenger der den kanskje ikke passer. Jeg liker ikke å kalle det for det, men det er på en måte en (ny-) kolonialistisk bruk av det samiske, der enhver kan påberope seg rett til å skalte og valte med samenes, og urfolkene, tro som om den var ens over hele verden. Det er den jo slett ikke, det er store forskjeller mellom urfolks åndelighet og religionsutøvelse også, og når ting settes sammen slik at en låner litt fra ulike kulturer som både geografisk og kulturelt står langt fra hverandre, så er det legitimt å sette spørsmålsteget ved hvor ærbødig dette er overfor de berørte urfolkene? (...) Da jeg betrakter forestillinga som et tegn i tiden når det gjelder utnyttelsen av urfolkskunnskap, fant jeg det påkrevd å si i fra. Kanskje som en tradisjonsvokter, men når og i tilfelle hvorfor har

det begrepet blitt negativt? Trenger ikke alle samfunn noen som hegner om gamle tradisjoners viktighet? (...) En koftkledd same som spiller en sjaman i en lavvo høres ikke ut som særlig nyskapende teater for meg. Resultatet kan derfor bli en nostalgi som lett kan oppfattes som eksotifisering og mystifisering (Gaski lesarinlegg i *Nordlys* 28. juli).

I innlegget røper Gaski ei normativ tolking av samiske religiøse tradisjonar. Førestellinga Mátki utgjer, i fylgje Gaski, eit brot med tradisjonen. Oppfatninga om at det “ekte” samiske berre finst i fortida og ikkje i vår eiga samtid, er han likevel ikkje aleine om. Ho representerer ei allmenn og utbredt tolking, men frå ein akademikar og kulturforskar som Gaski sjølv, kunne ein likevel ha forventa ei meir oppdatert tilnærming til tradisjonsomgrepet. Forståinga av tradisjon som noko som “finst der ute”, som ein objektiv storleik med eit identifiserbart innhald skriv seg, som nemnd, attende til dei store nasjonalromantiske prosjekta på 1800-talet. Dåtidas folkloristar, kunstnarar, vitskapsmenn og andre intellektuelle engasjerte seg sterkt i jakta på den ekte folkeanda, på folket sitt opphavlege lynne og karakter, på urformene og “det eldste”. Det vart samla inn folkeviser, eventyr, segner, ordtøke og anna tradisjonsstoff og i det høgare kulturlivet vart det ei hovudsak å tolka folket si ånd. Folkloristen Dan Ben-Amos skriv:

From the perspective of the *urbane literati*, who conceived the idea of folklore, these two attributes of traditionality and irrationality could pertain only to peasant or primitive societies. Hence they attributed to folklore a third quality: rurality. The countryside and the open space of wilderness was folklore's proper breeding ground. Man's close contact with nature in villages and hunting bands was considered the ultimate source of his myth and poetry. As an outgrowth of the human experience with nature, folklore itself was thought to be a natural expression of man before city, commerce, civilization, and culture contaminated the purity of his life (Ben-Amos 1983:11).

Som Ben-Amos understrekar opna desse kulturstraumane litt etter litt for politiske og ideologiske motiv der folkekulturen vart tolka som nasjonalkulturen sin kjerne. Materialet ein samla inn fanst såleis ikkje overalt i folket, men derimot hjå allmugen; hjå bønder, fiskarar, handverkarar og andre som ikkje hadde vorte påverka av moderniserings- og sekulariseringsprosessar (sjå Alver 1974:6). Det var hjå allmugen at dei autentiske tradisjonane hadde “overlevd” upåverka og reine, og det var allmugen og i særleg grad bøndene som skulle verta berarane av romantikken sine idear. Som folkloristen Allan Dundes påpeikar vart folket i denne perioden brukt og tolka som eit passivt magasin for folkekultur. Folket var berarar av eit tradisjonsgods som måtte samlast inn og bergast før det for evig

gjekk tapt (Dundes 1977, sjå også Alver 1974)¹²³. Medan bondesamfunnet i denne perioden vart idealisert som stabilt og uforanderleg, symboliserte det moderne samfunnet motsatsen; raske endringar og ustabilitet. Prosessen med å løfta fram folket, deira tradisjonar og førestelingar kan såleis også lesast som ein kritikk mot dei endringane som låg føre i samtida, som ein kritikk mot utviklinga i det moderne samfunnet (sjå Glassie 1983).

Det er i denne nasjonalromantiske tradisjonen Gaski sitt innlegg høyrer heime. Som 1800-talet sine folkloristar, kunstnarar og andre innsamlarar ynskjer han å redda det som reddast kan av samisk kultur og religion. Samtida representerer i dette lyset ein trussel mot den autentiske tradisjonen, som ein forringar og øydeleggjar. Nyreligiøse utøvarar sin bruk av samiske religiøse tradisjonar utgjer tilsynelatande det største trugsmålet. Som eit born av samtida og som ein religion for det seinmoderne søkande mennesket framstår nyreligiøsiteten som rotlaus, han manglar eigne, legitimerande band attende i tid, og vert tolka som ein snyltar som sug ut krafta frå den samiske tradisjonen og som svekkjer innhaldet.

Medievitaren Anders Johansen har ved fleire høve uttala seg om denne type tolkingar av fortida. I eit intervju til UIB magasinet *Hubro* påpeikar han “Det ironiske er at den genuine norske kulturen er blitt noe vi ikke har, og samtidig er livredde for å miste”¹²⁴. Sitatet illustrer godt den uroa Gaski uttrykkjer i lesarinnlegget i *Nordlys*. Han understrekar at trua på dei samiske gudane ikkje lenger eksisterer innanfor rammene av vår kultur, men samtidig er denne trua noko han fryktar skal verta øydelagd ved at nysjamanar og andre nyreligiøse utøvarar ikkje visar gudane respekt (ærbødighet).

Gaski skriv seg her inn i ei lang rekkje av forskarar som koplar nysjamanane si tilknytning til fortida til omgrepet “invented traditions”, “skapte tradisjonar”. Omgrepet peikar på at dei samanhengane nysjamanane postulerar er skapte. Dei er baserte på eit utval og ei nytolking av noko ein meiner har funne stad tidlegare, og vert nytta i samanheng med tydeleg tradisjonaliseringssprossar der ein plukkar ut deler av fortida og set dei inn i ein notidig kontekst. Diskusjonen kring skapte tradisjonar grip også inn i den folkloristiske revitaliseringsdebatten på 1970-talet og kan her mellom anna speglast i det ein såg på som

¹²³ “Den fyrste samlinga av folkeminstoff som vart publisert i Noreg var presten Andreas Faye sine *Norske Sagn* frå 1833. Faye var inspirert av brøne Grimm, samtidig var han påverka av den gamle tradisjonen og meinte at dersom folketradisjonane vart samla inn, ville overtrua forsvinna. Vitskapleg registrering, opplysning og kunstnarisk inspirasjon viser at Faye står som ein overgangsfigur mellom den nye og den gamle tida (Eriksen og Selberg 2006:40).

¹²⁴ <http://www.uib.no/elin/elpub/uibmag/95-98/9702/kultur2.html>, lasta ned 07.02.2008.

motsetnader mellom omgrepa *folklore* og *fakelore*. Omgrepet fakelore vart introdusert av folkloristen Richard Mercer Dorson allereie på 1950-talet, og refererte til det ein meinte var “uekte folklore”, til det som var nyskapt og som ein hevda representerer ei forfalsking av folkekulturen og som gjerne hadde kome til i kommersielt augneméd (sjå Bendix 1997:188-194).

Omgrepet “Invented Tradition” vart fyrste gong presentert i antologien *The Invention of Tradition* (Hobsbawm og Ranger 1983). Dei ulike forfattarane viser her at nye styringsinstitusjonar i Europa og samveldelanda ofte fekk status og legitimitet gjennom skapinga av “tradisjonelle” seremoniar og identitetar. Innleiingsvis definerer sosialantropologen Eric Hobsbawm “invented traditions” som:

(...) a set of practices normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with a suitable historic past. In fact, where possible, they normally attempt to established continuity with a suitable historic past (Hobsbawm 1983:1f.).

Det er viktig å merkja seg at omgrepet “invented” i Hobsbawm sin definisjon peiker på at aktørane sine praksisar er nye. Den hevda kontinuiteten med ei historisk fortid er med Hobsbawm sine ord såleis “largely fictitious” (ibid.:2). Hobsbawm skilde sjølv mellom tre typar skapte tradisjonar, der kvar enkelt tradisjon hadde sin avklarte funksjon. For det fyrste opererte han med skapte tradisjonar som etablerer eller symboliserer sosial samanheng og kollektiv identitet. For det andre snakka Hobsbawm om skapte tradisjonar som legitimerer eller etablerer institusjonar og det sosiale hierarkiet, og for det tredje skapte tradisjonar som sosialiserer menneske inn i gitte sosiale kontekstar (ibid.:9). Det er likevel den fyrste kategorien som oftast vert referert til, og då tenkjer ein seg gjerne at denne også rommar dei to andre funksjonane. I antologien vert det påpeika at det å skapa tradisjonar er ein formaliserings- og ritualiseringsprosess som kan finna stad til alle tider og på alle stader. Likevel, påpeikar Hobsbawm, kjem denne prosessen lettare til uttrykk i tider med raske sosiale endringar, der styrken og legitimiteten til gamle mønstrer og tradisjonar er svekka eller øydelagd (ibid.:4-5).

Hammer går i boka *Claiming knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (2001) inn i den same debatten og skildrar det nyreligiøse historiesynet som emisk,

som mytisk historie eller mytografi. Hammer påpeikar at mange av urfolkstradisjonane nysjamanane hevdar historisk tilknytning til er reine fabrikkasjonar, “invented traditions”, konstruert i tråd med vestlege stereotypiar og nyreligiøse marknadsføringsstrategiar, men i andre samanhengar, hevdar han, kan det også vera tale om omskrivingar av ein eksisterande tradisjon, prega av varierende grad av konstruksjon (stages of invention) og tilsvarende varierende grad av tileigning (stages of appropriation) (Hammer 2001:157-158). Samanlikna med Hobsbawm modifierer Hammer forståinga av “invented traditions” som reine konstruksjonar. I tilknytning til nysjamanane sin bruk av fortida vil ei slik modifisering også vera naudsynt.

Fylgjer me Gaski sitt resonnement representerer førestellinga Mátki ei forfalsking av den samiske fortida. Ho er skapt til kommersiell bruk, og utgjer i hans augo noko uekte som samtidig utnyttar og som også står i fare å øydeleggja den “autentiske og orginale tradisjonen”. Som diskutert ovanfor er det gjerne når ein legg seg tett på fortida, at dei sterkaste reaksjonane vert utløyst og der skuldinga om skapte tradisjonar og forfalskingar av folkekulturen tydelegast kjem til uttrykk.

Omgrepet skapte tradisjonar kan i seg sjølv seiast å byggja opp under førestellinga om at det i historia finst faste, upåverka kjernar som er ekte og sanne¹²⁵. Som etnografen Michael Herzfeld påpeikar:

[S]uch terms as the “invention of tradition” ... suggest the possibility of an ultimately knowable historic past. Although traditions are invented, the implicit argument suggests, there ought to be something else that represents the “real past”. But if any history is invented, all history is invented. We should not view one kind of history as more invented than others, although its bearers may be more powerful and therefore more capable of enforcing its reproduction among disenfranchised classes (Herzfeld 1991:12).

“Skapte tradisjonar” tek ikkje høgde for det endringspotensialet som finst i einkvar tradisjon, og impliserer eit skilje mellom konstruerte og såleis uekte tradisjonar på den eine sida og ekte, autentiske tradisjonar på den andre sida (sjå Bendix 1997:211). I fylgje Kraft har me her å

¹²⁵ Også Jocelyn Linnekin møtte mykje motstand og forlet sitt arbeid ved universitetet på Hawaii, då ho gjennom sitt arbeid vart skulda for å hevda at mange populære lokale praksisar og tradisjonar ikkje var autentiske, men skapte. Linnekin sin intensjon var derimot ikkje å argumentera for autentisitet, men å synleggjera tradisjon som ein tolkingsprosess (sjå Johnson 2008:244).

gjera med sekulariseringstesa sin gullaldervariant. Implisitt i denne framstillinga ligg ideen om at religionane sin gullalder fins i fortida og at det derifrå går raskt nedover, og der samtida vert skildra som ein falma kopi (Kraft 2005:105). Innanfor kulturvitskapen, men kanskje særleg innanfor folkloristikken har ein dei seinare tiåra gjort ei rekkje kritiske revurderingar av ei slik forståing av omgrepet tradisjon og av den type tolkingar av fortida som Gaski her representerer (sjå Handler og Linnikin 1984). Innanfor desse fagområda vert ikkje tradisjon lenger framstilt som ein konkret og objektiv storleik, med røter i fortida, men derimot som noko dynamisk og skiftande, som ein samtidig menneskeskapt prosess som legg til rette for ein symbolsk konstruksjon av samanhengar mellom fortid og notid. Kultur og tradisjon kan ikkje frysast i tid og rom som gjenstandar på museum. Dei er organismar i stadig rørsle. Endringar kan også seiast å koma særleg til uttrykk i samtida, i vår globale landsby, med eit stadig utbyte av varer og tenester, men også av førestellingar og opplevingar.

Denne debatten kan også seiast å runda ut i spørsmålet om når ein ny religion eller ei ny religiøs retning skal kunna tolkast som tradisjonell og autentisk. Som Rothstein påpeikar i fleire av sine arbeid vert dei fleste nye religionar møtt med skepsis og kritikk (1991 og 2001). Det gjaldt for kristendommen for over to tusen år sidan og det gjeld for nysjamanismen i dag. Spiritualitet er ikkje noko ein kan eiga på same måten som eit hus eller ein bil. Idear vert spreia og trua utvikla uavhengig av om opphavet godkjenner endringane. Det som er interessant i forhold til utøvarar i nysjamanisme er såleis ikkje å gjera direkte samanlikningar med den urfolkshistoria dei tek utgangspunkt i. Det interessante er å fanga kva dei meiner har skjedd i fortida, korleis dei tolkar historia og kvifor dei tolkar ho slik. I fylgje Hammer bør ein såleis ikkje sjå analysen av likskap og ulikskap som ei moralisering over at nysjamanane har utvaska den "ekte sjamanismen". Gjennom sin lange veg frå tungusarane til New Age fylgjer nysjamanar berre ein liknande bane som utallige andre truande allereie har fylgt før dei (Hammer 2004:135).

Dei fleste religionar er dynamiske og tilpassingsdyktige. Religiøse nyskot har til alle tider i stor grad bygd vidare på førestellingar som allereie florerer i samfunnet. Kristendommen for sin del plukka opp i seg element frå jødisk messianisme og hellenistisk frelseslære. Skilnaden mellom dei to religionsformene, mellom kristendom og nyreligiøsitet, handlar i større grad om at den eine har kome til i ei verd med høgare tempo og eit anna globalt underlag. Medan kristendommen brukte 1000 år på å få fotfeste i Norden, tok det såleis ikkje tilsvarende like

mange år før nysjamanismen, som slo rot i USA på 1960-talet, også var å finna i dei fleste norske lokalsamfunn.

Når menneske likevel øyremerkjer noko som tradisjon eller kulturarv handlar det også om å tileigna seg makt, om å framheva eigne verdiar og idear som sjølvslagde, urokkelege og gode – slik fungerer dei også som argument for å forsvare eigne handlingar på bakgrunn av kulturarv, tradisjon og fortid. Slike tilsynelatande uskuldige og upolitiske handlingar kan i mange samanhengar utløysa konflikter (sjå mellom anna Selberg 2002 og Anttonen 1996). Som i tilfelle med Gaski sitt lesarinnlegg om opplevingsførestellinga *Mátki* ser ein her konturane av ein strid om kven som skal ha brukarrett over tradisjonelle religiøse uttrykk, mytologi, ritual og symbol. Frå eit historisk perspektiv kan ein seia at nysjamanane gjennomgår mykje av den same kritikken som verda sine urfolk vart utsett for då misjonærar og andre observatørar utforma sine rapportar om alt frå religiøsitet til kultur og arbeidsforhold. På same måte som misjonærane Isaac Olsen og Hans Skanke skildra den samiske religionen som *Vildfarelser og Overtro* (Olsen 1715) og som *Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner* (Skanke 1728-1731) vert nysjamanane frå forskarhald skulda for å vera overtruiske, naive, romantiserande og profitt orienterte. På denne bakgrunnen kan ein såleis hevda at historia gjentek seg, sjølv om konsekvensane i dag ikkje er av same omfang som tidlegare.

Vektlegginga av omgrepet kulturimperialisme innan forskinga kan også seiast å oppretthalda skiljet mellom “oss” og “dei andre”, i dette tilfellet biletet av det samiske folket som ei homogen, forsvarslaus gruppe plassert i ein offerposisjon vis-à-vis ressurssterke aktørar i “sentrum” – som i dette tilfellet som offer under nyreligiøse rørsler sitt framtog. Som eksempla frå førestellinga *Mátki* og *Alternativmessa* i førre kapittel viste framstår samar på ingen måte som offer under nyreligiøsiteten si utbreiing. Samiske aktørar og samiske organisasjonar går i dag sjølve inn som aktive aktørar på den nyreligiøse marknaden og opplever feltet som ein ressurs og som eit sentralt ledd i eigen identitetskonstruksjon og i kulturell nyskaping.

Slik vert det også problematisk når Gaski i lesarinnlegget uttalar at han som akademikar ynskjer å vera tradisjonsvaktar for den gamle samiske religionen – korleis tenkjer han seg i så fall å vakta over tradisjonen når denne er ein prosess i stadig endring? Eg støttar meg her til folklorist Regina Bendix som i boka *In Search of Authenticity* (1997) understrekar:

Rather than giving in to the temptation of constructing new, elusive authenticities, cultural scholarship aware of the deceptive nature of authenticity concepts may turn its attention toward learning to tell the story of why humans search for authenticity and why this search is fraught with such agony. A vast gulf separates the negotiation of pluralist diversity and the legitimation of multicultural difference. Authenticity validates the latter; acknowledging the constructed and deceptive nature of authenticity leads to cultural scholarship committed to life on a planet characterized by inescapable transculturation (Bendix 1997:227-228).

I vårt fleirkulturelle og fleirreligiøse samfunn er det ei kulturvitskapleg oppgåve, ikkje som Gaski skriv å átvara om når tradisjonar vert nytta på feil måte, men å gjera merksam på korleis og kvifor ulike grupper i samfunnet nyttar omgrep som tradisjon, kulturarv, natur og urfolk for å definera fortida og knytta ho til ein eigen personleg identitet, til eigne religiøse uttrykk og verdiar.

Oppsummerande refleksjonar

Det var dei etno-politiske omveltingane på 1970- og 80-talet som i stor grad la grunnlaget for eit nytt syn på den samiske fortida. Det råmaterialet som i denne perioden vart valt ut til å symbolisera det “ekte samiske”, appellerte likevel ikkje i like sterk grad til alle samar og klarte ikkje å danna grunnlaget for ei omsluttande samisk fellesskapskjensle. Hjø informantane kjem dette til uttrykk gjennom det dei opplever som eit manglande fokus på spiritualitet og på samiske førkristne tradisjonar. Både Ailo og Eirik ser det også som si hovudoppgåve å henta dei samiske førkristne tradisjonane fram i lyset att, og gje dei eit positivt forteikn. Dei ynskjer å setja nye samiske og norske aktørar på sporet av fortida gjennom å gjera den samiske fortida kjend og leggja ho til rette for nye brukarar gjennom ofringar på heilage steinar og fjell, gjennom utesittingar og opplevingar i den nordnorske naturen.

Når ein nysjaman vender seg mot fortida kan det tolkast som eit forsøk på å forankra den nyreligiøse praksisen i historia, finna røter som kan gjera han legitim, ekte og naturleg. Men samtidig som tradisjonane skal legitimera det nyreligiøse innhaldet skal dei også frambringa ei kjensle av magi, lokka fram stemningar som kan fortrylla kvardagen og gje han eit eksotisk innhald. Nysjamanane gjer eit utval av fortida, plukkar og kastar etter eigne innfall, og er sjølve medvitne om denne prosessen. Føremålet er ikkje å attskapa “autentiske” tradisjonar, men å gjera tradisjonane til del av eit sjølvskapande prosjekt der enkeltmenneska sjølv fungerer som teikntydarar, uavhengige av historieforskinga sine konklusjonar. Slik kan både

Sáráhkká, Jesus og Buddha fã plass på eit og same trommeskinn, utan at brukaren opplever at dei religiøse tradisjonane går i konflikt med ein annan.

Sjølv om fortida i det nyreligiøse feltet vert framstilt som ein open arena, der kvar og ein har høve til å skriva “si historie”, fins det også føringar og avgrensingar for dei vala den enkelte utøvar gjer. Prinsippet om fridom til å velja ei fortid er i større grad såleis eit ideologisk premiss. Det er særleg det kollektive mytefeltet som gjev oss ein peikepinn på kvar grensene for det individuelle valet går. Informantane sine personlege myteforteljingar teiknar eit bilete av kva som er trend og kva som er ute. Av urfolksfortider er det i informantane sine forteljingar den samiske fortida med sine samiske førkristne tradisjonar som står i høgsetet. Innlemminga i denne type fortid krev engasjement gjennom bruken av eit særskild landområde som vert framstilt som innehavar av urfolkskraft. Sjølv om både nordmenn og samar kan få tilgang på denne krafta, finst det likevel nokre som har meir kraft, og som er meir “ekte samiske” enn andre. Her balanserer ein mellom det å gjera den samiske fortida tilgjengeleg og samtidig oppretthalda ho som noko unikt og særlege. Det er også fyrst og fremst i kraft av det unike, at det samiske vert opplevd som autentisk og ekte og kan nyttast i marknadsføringa av eigne produkt og tenester, og likeins at framtreddande samiske nysjamanar som Eirik, Ailo og Anita får ein posisjon som førebilete på den nyreligiøse marknaden.

Tilnærminga til fortida som kjem til uttrykk i nysjamanismen har vorte kritisert for å skapa eit romantisk, urealistisk bilete, særleg av urfolk og deira religion og levesett. Fleire forskarar trekkjer i denne samanhengen parallellar attende til kolonialiseringssprosjektet og skildrar nysjamanane som omvendte kulturimperialistar. Mitt argument er at denne vinklinga vert for snever og historielaus. Det å lausriva delar av trussystem og handlingsmønster for så å setja dei inn i nye samanhengar er noko som føregår i alle religionar og til alle tider. Det skjedde i regi av kristne aktørar og det skjer i nysjamanismen i dag. Mi rolle som kulturvitar er ikkje å átvara mot skapte tradisjonar, men å skapa eit bilete av korleis kulturarv og tradisjon vert trekt inn for å definera ei gruppe si fortid, og kva dette igjen fortel om aktørane sjølve, om samtida og dagens situasjon.

Kapittel 7

Avsluttande refleksjonar

Vegen vidare – ei pil i retning nord



*come
and I will show you
secretly
these paths
that begin, disappear*

Ceavccageadgi, Transteinen på Mortensnes ved Varangerfjorden¹²⁶.

I kø for å læra sjamanisme

Som Ronald uttrykte i intervjuet med P4 11.04.2008 står menneske i dagens samfunn i kø for å verta sjamanar. Med utgangspunkt i samtalar med menn og kvinner med fotfeste i det nysjamanistiske miljøet, gjennom observasjon og dokumentanalyse har eg i denne avhandlinga freista å kasta lys over dette interessefeltet. Med Nord-Noreg som utgangspunkt tolkar eg den lokale staden som ein arena for handling og for draumar – for utprøving og fornying i framveksten av eit samisk nysjamanistisk felt. I denne samanhengen rettar eg blikket mot korleis samisk kultur og tradisjonar vert løfta fram som inspirasjonskjelder for nysjamanistiske aktørar i samtida, og viser korleis det samiske skapar grunnlag for den enkelte informant si formidling av eigen identitet og tilhørslse.

¹²⁶ Foto: Arvid Sveen. Tekst: Nils-Aslak Valkeapää, *The Sun my Father* (1997).

Mitt arbeid byggjer på ei kulturalanalytisk tilnærming til det nysjamanistiske feltet der målet har vore å kasta lys over aktørane sine levde liv, deira meiningshorisont og erfaringar. Men som filosofen Jean Paul Sartre understrekar er det fyrst og fremst gjennom oss sjølve at me får tilgang til andre, og likeins gjennom andre at me får tilgang til oss sjølve (Sartre 1943). I avhandlinga har kunnskap, meiningar og handlingar vorte skapt intersubjektivt mellom meg som forskar og dei utforska. Aktørane i feltet kan såleis ikkje tolkast som passive tilskodarar, men inngår som sentrale medaktørar i forskingsprosessen. Med inspirasjon frå interaksjonistisk forskning ser eg dei utforska som fleirtydige, som nokre som vert forma i møte med meg som forskar. Intervjua, observasjonen og dokumentanalysen er i dette perspektivet alle eit sosialt møte mellom forskar og felt der mening vert fortolka og kunnskap skapt. Erkjenninga av kunnskapen sin intersubjektive karakter, av at tilgangen til andre og eige liv er intersubjektiv og perseptuell, byggjer også på ei forståing av at vitskapleg kunnskap ikkje er anna enn eit *synspunkt* frå ein lokalisierbar ståstad (Haraway 1997).

Det er fyrst og fremst gjennom informantane sine personlege erfaringsforteljingar og personlege mytar at eg får tilgang til det nysjamanistiske feltet. Personlege mytar er ein forskarkategori som i folkloristisk samanheng tidlegare ikkje har vore utforska som ein eigen genre med ei spesifikk tyding. I avhandlinga viser eg at dei personlege mytane kan fungera som verkty som kastar lys over sentrale tema i det miljøet informantane tek del i. Desse tema er i mitt materiale knytt til omgrepa natur, urfolk og fortid. Dei personlege mytane synleggjer korleis overordna idear og diskursar får nedslag i enkeltforteljingar og skapar mening i kvardagen, i handlingar og val for den einskilde informant. Med inspirasjon frå Hellesund (2001) ser eg diskursar som forhandlingsbare storleikar. Dei kastar lys over korleis makta kan seiast å verte produsert nedanfrå gjennom forhandlingsprosessar der ulike aktørar utfordrar førestellingar med røter i overordna diskursar. Dei personlege mytane tenar til å gje menneskelege fenomen eksistensiell djupne, verdi og forklaring (Mikaelsson 1999a:30) og viser korleis informantane kreativt posisjonerer seg i det nysjamanistiske feltet og markerer ein identitet som utmerkar seg som unik og verdifull.

“Det er så kraftfullt å være der oppe at du aner ikke”¹²⁷

Med utgangspunkt i informantane sine forteljingar har eg skildra det nordnorske landskapet som eit mylder av bilete, mytologiar, førestellingar og fortolkingar. Informantane si tilknytning til og dragning mot dette landskapet fører samtidig til reformuleringar og nytolkingar av det

¹²⁷ Anita band 6, protokoll s. 12.

same landskapet. Den nordnorske naturen med sine sieidisteinar, innsjøar og fjell utgjer eit reservoar av kraft og kunnskap knytt til fortida, og er med dette også eit politisk forhandlingsfelt der meiningar, identitetar, verdiar og haldningar vert utprøvd.

Det sterke fokus på natur som kjem til uttrykk i samtida har ført til at fleire forskarar dei seinare åra har påpeikt at naturforståinga i dagens samfunn kan seiast å ha religiøse aspekt og til at naturen og landskapet gjerne vert sett i samanheng med det heilage og transcendent. Denne framhevinga av naturen og naturen sine eigenskapar kan skrivast attende til framveksten av den "grøne bylgja" og til dei motkulturelle straumane som utvikla seg tidleg på 1970-talet og som henta inspirasjon frå romantikken. Romantikken sitt natursyn fekk i denne perioden ein ny oppsving og kom til å symbolisera både opphav og samanheng, orden og meining. Opprøra kring utbygging av Alta-Kautokeinovassdraget skriv seg inn i denne type naturforståing, og vert også skildra som den avgjerande storhendinga som framheva sentrale aspekt ved samane sin situasjon som folk, som etnisk minoritet og som urfolk i eit globalt perspektiv. Det er såleis fyrst og fremst på bakgrunn av dei politiske omveltingane på 1970-talet at den nordnorske naturen litt etter litt har kunna tileignast ei ny meining og vorte lada på nytt med spiritualitet og kraft.

Informantane sine erfaringsforteljingar og personlege mytar om det nordnorske landskapet, om sieidisteinar og område for utesitting synleggjer ein prosess der særskilde område vert lada av minne og symbol og omforma til kulturelt tette og meiningslada stader. Forteljingane ber såleis også på ein nostalgisk undertone, ein lengsel mot røter og mot fortida. Gjennom kollektive og individuelle ritual markerer informantane tyngda av den historiske konteksten desse stadane står i. Områda vert skildra som forfedrane sitt landskap, og vert med dette også lada av i ei spirituell kraft som informantane opplever som sterk og tilstadeverande. Storsteinen og andre heilage stader si særlege utforming og forteljingane knytt til dei tener som knaggar for korleis områda kan tolkast som kraftfelt. Like fullt er den individuelle kroppslege erfaringa utgangspunkt for ulike meiningar og førestellingar om staden. Dette opnar for at informantane og andre vitjande kan ta staden i bruk på ulike måtar.

Informantane legg i sine naturskildringar vekt på at dei står i ein tradisjon som har tilpassa seg eit moderne miljø, men som framleis har røter i lokale tradisjonar og i eit lokalt landskap, som er unikt og autentisk. Såleis legg dei også stor vekt på å formidla bruken av og kjennskap til forfedrane sitt landskap, trass i at dei fleste av dei i dag har busett seg i byar som Tromsø og

Oslo og ikkje opererer i denne typen omgjevnader til dagleg. Men innlemminga i eit moderne bymiljø har for nokre av informantane også ført til konstruksjon av nye heilage stader. Dette er stader som på same måte som dei gamle heilage stadane skal vera kjelde til kraft og utvikling, og samtidig tilgjengelege for urbane nysjamarar. Skapinga av nye heilage stader og omterritorialiseringar av utvalte område i naturen, synleggjer informantane sitt ynskje om å oppretthalda kontakt med tradisjonane og med fortida. Det viser også korleis fortida grip inn i samtida. Likevel legg ikkje informantane skjul på at nykonstruksjonane ikkje kan måla seg med dei gamle heilage stadane. I samspel med større, overordna forteljingar tek kulturelle vurderingar form, og eit hierarki av stader og landskap, der det nordnorske landskapet står i front, vert skapt.

“Jeg kunne kalle meg noaide, men mest så kaller jeg meg Ailo”¹²⁸

Forteljingane om den nordnorske naturen med sine heilage stader, innsjøar og fjell har, som vist i avhandlinga, også global karakter og vert på ulike måtar framheva i konstruksjonen av ein samisk identitet som konkurrerer om merksemd både i norsk og internasjonal samanheng. For informantane er tilhørsla til samisk kultur og tradisjonar utgangspunkt for ein lokalt forankra identitet som også vert nytta som ein motpol og strategi i møte med det globale nysjamanistiske feltet. Ved på ulike måtar å framheva ei tilknytning til ein lokal, nordnorsk og samisk bakgrunn kastar sjamanane seg inn i konkurransen om auka symbolsk makt – både i ein nasjonal og internasjonal målestokk ved å skapa eit autentisk rammeverk rundt eiga verksemd.

Identiteten som samisk nysjaman eller som sjaman med tilknytning til samisk kultur og tradisjonar vert konstruert og legitimert gjennom utveljingar og fortolkingar av det “lokale” og “tradisjonelle”. Denne utveljings- og fortolkingsprosessen skapar igjen eit felles rammeverk, ein felles folklore og mytologi knytt til fortida, til det nordnorske landskapet og til det samiske urfolket. Då samane gjennom dei politiske omveltingane på 1970-talet fekk urfolksstatus, vart tidlegare negative assosiasjonar litt etter litt tona ned og nye mytologiserande symbol som spiritualitet, magi, autentisitet, det fredfulle og naturlege opna for eit meir positivt syn på samisk identitet.

¹²⁸ Ailo band 4, protokoll s. 8.

Frå å ha vorte opplevd som stigmatiserande skildrar informantane med samiske røter i dag si samiske tilhøyrse som noko attraktivt og ressurssterkt, som ein kulturell kapital som bidreg til legitimering av eiga verksemd. Dei politiske omveltingane kan såleis seiast å ha vore med på å transformera samene til eit kulturelt ikon med kapasitet til å aktualisera kulturarv både i etablerte og fornya former. Denne gruppa av informantar si fortolking av kva det vil seie å vera same og tilhøyra eit urfolksfellesskap representerer likefullt ein kontekst der den tradisjonelle definisjonsmakta vert utforda og som legg til rette for ein meir open og flytande samisk identitet som ikkje lenger er knytt til faktorar som tidlegare vart rekna som hovudkriteria for ein samisk identitet, nemleg det å meistra samisk språk og å praktisera tradisjonelle næringsgreiner som reindrift, jakt og fiske. Informantane synleggjer gjennom sine forteljingar ei moderne form for samisk identitetskaping som krev rom og tilgang til nye sosiale sfærar.

Nettopp denne opninga mot det spirituelle fører til at fleire av dei etnisk norske informantane i sine personlege mytar og erfaringsforteljingar kan kommunisera eit ynskje om å *læra av* samar sin kultur og religion. Samane som urfolk framstår som eit reservoar av symbol som både dei etnisk norske og samiske informantane kan henta inspirasjon og lærdom av i konstruksjonen av sin eigen individuelle urfolksspiritualitet. Denne etableringa av eigen identitet og sjølvforståing kan også tolkast som ei posisjonering som står i samsvar med rådane diskursar. Det å på ulike måtar å tilhøyra eller å identifisera seg med eit urfolk vert framheva som ein sentral verdi for alle nysjamanar uavhengig av etnisitet. Nysjamanar som manglar direkte tilknytning til eit urfolksmiljø må likevel i større grad jobba fram ei forankring i det kollektive feltet. I avhandlninga kom dei etnisk norske informantane sitt ynskje om tilhøyrse til uttrykk gjennom genealogiske undersøkjningar, gjennom kursing i samisk språk og gjennom kontakt med samiske vener og læremeisterar.

Eg meiner at avhandling bidreg med ny kunnskap ved å sjå på moderne sjamanar i eit lokalt perspektiv. I avhandlninga har eg kasta lys over ein prosess som byrjar å gjera seg gjeldane frå slutten av 1990-talet her vendinga mot lokale- og i særleg grad samiske tradisjonar og kultur står sentralt i framveksten av eit samisk nysjamanistisk felt. Innanfor det nysjamanistiske miljøet kan vendinga mot det lokale også seiast å ha skapt ei form for rangering, der det samiske vert gjeve høgare status til fordel for indianske religiøse tradisjonar som var nokre av dei fyrste som vart gjort til gjenstand for ikonifisering på den nyreligiøse marknaden. Denne rangeringa synleggjer mellom anna utøvarane sitt ynskje om å markera seg på ein stadig

vaksande nyreligiøs marknad. I prosessen med å skapa seg ein identitet som ekte nysjaman, som nokon som skil seg frå hovudstraumen, vert vekta lagt på skilnader meir enn likskap, på det lokale meir enn det globale.

“Så kjæm plutselig sånne tullinga som mæ som seie no skal vi tilbake til det gamle”¹²⁹

Informantane sine forteljingar understrekar i stor grad fortida sine verdiar som ei motvekt mot det urbane livet. Når ein nysjaman vender seg mot fortida kan det tolkast som eit forsøk på å forankra den nyreligiøse praksisen i historia, finna røter som kan gjera han legitim, ekte og naturleg. Men samtidig som tradisjonane skal legitimera det nysjamanistiske innhaldet skal dei også frambringa ei kjensle av magi, lokka fram stemningar som kan fortrylla kvardagen og gje han eit eksotisk innhald. I informantane sine forteljingar, er kjernen i denne fortidslengta knytt opp mot det nordnorske landsskapet og samane som urfolk. Nordnorsk natur og det samiske er her innskrivne i ein fortidssakraliserande kontekst som informantane på ulike måtar konstruerer identitet i forhold til, som dei hentar inspirasjon frå og byggjer vidare på i si daglege verksemd.

I informantane sine forteljingar kjem det fram at sjølv om fortida gjennom stadleggjing og bruk av ritual kan gjerast tilgjengeleg for alle, har nokre likevel meir krav på fortida, på korleis ho skal brukast og definerast, enn andre. Den tilsynelatande opne og frie fortidsarenaen har sine reglar og grenser. Sjølv om både etniske nordmenn og samar kan få tilgang på urfolksspiritualitet, finst det likevel nokre som har meir kraft, og som såleis er meir “ekte samisk” enn andre. I miljøet balanserar ein her mellom det å gjera den samiske fortida tilgjengeleg for alle og samtidig oppretthalda ho som noko unikt og særlege som berre “ekte samar” har tilgang til. Det er også fyrst og fremst i kraft av det unike, at den samiske fortida vert opplevd som autentisk og ekte og kan nyttast i marknadsføringa av eigne produkt og tenester.

Informantane synleggjer eit ynskje om å *oppleva* fortida gjennom å vera til stade der historiske hendingar ein gong i fortida utfalda seg. Naturen framstår i informantane sine forteljingar som dører inn i forfedrane si verd, og ved å vera tilstade i og bruka dette landskapet gjennom ritual og meditasjonar smeltar fortid og notid saman til eit heile. Fortida vert nær og tilstadeverande og den nordnorske naturen fungerer for informantane som ein

¹²⁹ Ronald band 8, protokoll s. 7.

passasje til fortida, som ei bru mellom fortid og notid. Ved å materialisera ynskjer i form av steinar, myntar og bein og kasta dei ned i sprekka ved den heilage steinen, høyra ekkoet av det som landar langt, langt der nede i forfedrane si verd, vert minna om fortida tilgjengelege. Ritualet opnar for at historia kan ta del i rommet, og slik vert fortida også ei kraft til bruk for den enkelte utøvar. Gjennom tilknytning til eit *her* framstår fortida som eit *no*, som noko den enkelte kan erfare på kroppen gjennom smakar, lukter, lydar og stemningar.

Nysjamanane skapar med sin bruk av naturen og sine framhevingar av band til fortida, blest og merksemd rundt det nordnorske landskapet. Såleis kan dei også bidra til å gjera det meir attraktivt som besøksmål for vitjande utan røter i noko nysjamanistisk miljø. Men nysjamanar sin inntreden i landskapet, deira spirituelle lading av staden sine symbol og minne har i nokre tilfelle også vore utgangspunkt for konflikt og omforma områda til ein arena for strid om minne og meiningstydingar. Det er også gjerne slik at når fortida vert omgjort til ein storleik den enkelte kan erfare her og no, oppstår det strid om definisjonsmakt og forhandlingar om kva fortida skal innehalda.

I avhandlinga har eg trekt fram fleire eksempel på slike konfliktssituasjonar der nysjamanistiske aktørar sin bruk av landskapet har vore utgangspunkt for ulike og til tider motstridande fortolkningar og forteljingar. Den internasjonale urfolksfestivalen Riddu Riddu i Manndalen i Kåfjord har frå oppstart vore ein stad der denne type konfliktar har kome til syne. Den offentlege debatten om Riddu Riddu peikar på at både representantar frå kyrkja, men også forskarar forhold seg kritisk til den måten fortida her vert gjort tilgjengeleg på. Deler av framstillinga av samisk kultur og tradisjonar som her kjem til uttrykk vert mellom anna skildra som som ei New Age-aktig flørtning med samane sine gamle trusførestellingar. I debatten vert Riddu Riddu omtala som ein arena der arrangørar legg til rette for at overtrua får blomstre. Den offentlege debatten viser også at mange er særleg skeptiske til at moderne sjamanar får ta del i festivalprogrammet og formidla sin bodskap til nyfikne festivaldeltakarar i alle aldrar.

Nysjamanistiske utøvarar har også i eit forskingshistorisk perspektiv kontinuerleg vorte skulda for å stå bak eit tjuveri av fortida, for mangel på kulturell kontekst, naivitet og eksotisisme. Dei vert kritiserte for å skapa eit romantisk, urealistisk bilete, særleg av urfolk og deira religion og levesett, og fleire forskarar trekkjer i denne samanhengen parallellar attende til koloniseringsprosjektet og skildrar nysjamanane som omvendte kulturimperialistar. Mitt

argument har i avhandlinga vore at denne vinklinga vert for snever og historielaus. Det å lausriva delar av trussystem og handlingsmønster for så å setja dei inn i nye samanhengar er noko som føregår i alle religionar og til alle tider. Det skjedde i regi av kristne aktørar og det skjer i nysjamanismen i dag. Kritikken av nysjamanar si verksemd synleggjer også at omgrep som tradisjon og kulturarv framleis i stor grad vert skildra som statiske og oppfatta som fenomen med eit objektivt identifiserbart innhald. Men ingen kan gjera krav på å eiga og vakta ein tradisjon meir enn andre. Omgrepa tradisjon og kulturarv er heller ingen gjevne storleikar ein kan forma og låsa ned i eit skrin for å bevare for ettertida. Tradisjon og kulturarv er prega av liv og rørsele. Dei er samtidige prosessar som synleggjer korleis menneske selektivt og symbolsk konstruerer samanhengar mellom aspekt ved notida og eigne fortolkingar av fortida.

Det magiske Arktis

Ved å synleggjera korleis den type religiøse diskursar som informantane formidlar kan opptre som *symbolske og kulturelle ressursar* som vert brukt og kjem til uttrykk i samanhengar utover informantane sitt kvardagsliv, har eg kasta lys over eit til no lite utforska felt. Nysjamanane sin bruk av den nordnorske naturen og av samisk kultur og tradisjonar kan mellom anna seiest å inngå i eit kulturpolitisk felt der forhandlingar og omtolkingar av lokale identitetar stadig vert utfordra. Som *lieu de memoire*, erindringslandskap, framstår den nordnorske naturen med sine sieidisteinar og område for utesitting og meditasjon som ressursar i den enkelte informant sine identitetsforhandlingsprosessar. Men desse stadane kan, som påpeika, også nyttast til å utfordra sosial og politisk kontroll ved å stilla spørsmål ved tradisjonelle og innlærde førestellingar. Også utforminga av den samiske festivalen Riddu Riddu, Alternativmessa med sin lokale profil, Verdstrommeprosjektet, og den politiske og offentlege markeringa av Tromsø som mogleg OL-kandidat i 2018 har i avhandlinga tena som eksempel på at religiøse diskursar i dag vert nytta strategisk i kulturpolitiske samanhengar.

Både i kampen for eit Tromsø-OL, på dei samiske festivalane, hjå samiske interesseorganisasjonar som deltek på Alternativmessa og i tonane etter Verdstromma si reise rundt bålet på Samefolketsdag, finn ein mange av dei same type forteljingar og symbolske uttrykk som dei urfolksrørsla og informantane presenterer. Ord som magisk, mytisk, spektakulær og ekte inngår her i ei regional merkevarebygging og vert nytta for å skapa blest kring folk, landsdel, arrangement og organisasjonar. I motsetnad til den vante framstilling av

byen Tromsø som Nordens Paris, vert Tromsø ved slike høve gjerne presentert som porten til det magiske Arktis, der vill og urørt natur, men også spiritualitet er sentrale verdiar. Metaforen utfordrar vante førestellingar om kva som er sentrum og kva som er periferi, og synleggjer eit ynskje om å snu maktpila i retning nord. Med sammen som nøkkelsymbol for nordnorsk kulturarv, er dette ei profilering som understrekar lokale røter og som kan tolkast inn i ein medviten strategi for å framheva Nord-Noreg som sentrum meir enn nasjonal provins.

Denne type merkevarebyggjing synleggjer tankar og idear knytt til stad og identitet, og viser trongen til å uttrykkja lokalt særpreg og eigenart, der det lokale vert framheva til fordel for det nasjonale og internasjonale, og “det ulike” – det som skil seg ut frå “dei andre”, men som samtidig er likt nok til å skapa interesse, får aukande verdi. Framhevinga av samar sin spiritualitet, økologiske kløkt, naturnærleik og fredsemd skapar i denne samanhengen eit rammeverk som fører til at Nord-Noreg som provins utpeikar seg og vert lagt merke til, og gjennom den urfolkspirituellen dimensjonen kastar landsdelen seg inn i konkurransen om auka symbolsk makt – både i nasjonal og internasjonal målestokk.

Litteratur og kjelder

Abrahams, Roger 1986: Ordinary and Extraordinary Experience. I: Turner, Victor Witter & Edward M. Bruner (red.): *The Anthropology of Experience* (45-72). Urbana, University of Illinois Press.

Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max 1972: *Dialectic of Enlightenment*. New York, Seabury Press.

Af Klintberg, Bengt 1976: Folksägner i dag. I: *Fataburen. Nordiska museets och Skansens årsbok 1976* (269-296). Lund, Berlingska Boktryckeriet.

Af Klintberg, Bengt 1986: *Råttan i pizzan. Folksägner i vår tid*. Stockholm, Norstedt.

Af Klintberg, Bengt 1994: *Den stulna njuren. Sägner och rykten i vår tid*. Stockholm, Norstedt.

Alver, Bente Gullveig 1980: Andreas. I: Alver, Bente Gullveig (et. al.): *Botare. En bok om etnomedicin i Norden* (119-154). Stockholm, LT (NIF Publications).

Alver, Bente Gullveig 1990a: *Creating the Source through Folkloristic Field-Work. A Personal Narrative*. (FFC 246). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

Alver, Bente Gullveig 1990b: I dialog med tiden. Kvalitativ tilnærming i folkloristisk arbeidsmåte. I: Alver, Bente Gullveig & Torunn Selberg: *en all din kunnskap drømmer om, Horatio* (9-28). Bergen, Forlaget folkekultur.

Alver, Bente Gullveig 1991: At skabe mundtlige kilder omkring det som ligger dybest i hjertet! I: *Heimen* 3 (159-166).

Alver, Bente Gullveig 1993: Er Fanden bedre end sit rygte? Fakta og fiktion i folkelig fortælling. I: *Tradition* 23 (1-17).

Alver, Bente Gullveig 1995: På stram line mellom etiske forskningsidealer og praksis. *NordNytt* 60 (5-23).

Alver, Bente Gullveig (1990)1996: An Unposted Letter from Tromsø. I: Bente Gullveig Alver: *Creating the Source through Folkloristic Field-Work. A Personal Narrative* (89-93). (FFC 246) Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

Alver, Bente Gullveig 1999: Det magiske menneske. Magi som perspektiv for identitetsarbejde. I: Alver, Bente Gullveig (et al.): *Myte, Magi og Mirakel. I møte med det moderne* (147-164). Oslo, Pax Forlag AS.

Alver, Bente Gullveig 2006: "Ikke det bare vand". Et kulturanalytisk perspektiv på vandets magiske dimension. I: *Tidsskrift for kulturforskning* 2 (21-42). Oslo, Novus Forlag.

Alver, Bente Gullveig 2007: Det ubegrensede, det uendelige, det grænseløse! En synsk kvindes livsprosjekt. I: Gilhus, Ingvild Sælid & Siv Ellen Kraft (red.): *Religiøse reiser. Mellom gamle spor og nye mål* (99-119). Oslo, Universitetsforlaget.

Alver, Bente Gullveig 2008: *Mellem mennesker og magter. Magi i hekseforfølgelsesernes tid*. Oslo, Scandinavian Academic Press.

Alver, Bente Gullveig 2009a: *Anna Elisabeth Westerlund. En fortelling*. Oslo, Spartacus Forlag AS.

Alver, Bente Gullveig 2009b: Ansvar for den enkelte. (sist oppdatert: 07. september 2009). *De nasjonale forskningsetiske komiteer*. [Online]. Tilgjengeleg på <http://etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Personvern-og-ansvar-for-den-enkelte/Ansvar-for-den-enkelte/>

Alver, Bente Gullveig & Torunn Selberg 1992: *Det er mer mellom himmel og jord. Folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Sandvika, Vett & Viten AS.

Alver, Bente Gullveig & Ørjar Øyen 1997: *Forskningsetikk i forskerhverdag. Vurderinger og praksis*. Oslo, Tano Aschehoug.

Alver, Bente Gullveig, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson & Torunn Selberg 1999: *Myte, Magi og Mirakel. I møte med det moderne*. Oslo, Pax Forlag AS.

Alver, Brynjulf 1974: Folkloristikk. Vitskapen om tradisjonen og samfunnet. I: *Syn og Segn* 80 (90-101).

Andersen, Åkerstrøm Niels 2006: *Partnerskabelse*. København, Hans Reitzels Forlag.

Andreassen, Bengt-Ove & Trude A. Fonneland 2003: Mellom healing og blå energi. Nyreligiøsitet i Tromsø. I: *Din. Tidsskrift for religion og kultur* nr 4/2002 + 1/2003 (30-36).

Andresen, Anton Fredrik 1994: Opplysningsideer, nyhumanisme og nasjonalisme i Norge i de første årene etter 1814. Nytt lys på vår første skoledebatt. Nasjonal identitet nr. 3 *KULTs skriftserie* nr. 26 (12-116). Oslo, Norges Forskningsråd.

Anttonen, Pertti J. 1996: Introduction: Tradition and Political Identity. I: Anttonen, Pertti J. (red.): *Making Europe in Nordic Contexts* (7-40). Turku, NIF.

Aronsson, Karin 2001: Sociology of Narrative. I: Baltes, Paul & Neil Smelser (red.): *Standard Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Volum 15 (10286-10291). London, Elsevier.

Arvidsson Alf 1999: Vårt att berätta. En preliminär studie av strukturer i personligt erfarenhetsberättande. I: *Tradisjon* nr. 2 (3-9).

Ashworth G. J., Brian Graham & J.E. Tunbridge 2007: *Pluralising Pasts. Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*. London, Pluto Press.

- Bachelard, Gaston 2000: *Rummets poetikk*. Lund, Skarabé.
- Bakhtin, Mikhail [1938] 1981: Forms of Time and of the Chronotope in the Novel. (Oversett til engelsk av Caryl Emerson and Michael Holquist 1981). I: *The Dialogic Imagination* (84-242). Austin, University of Texas Press.
- Barthes, Roland [1957]1991: *Mytologier. Om "mytene" i den moderne tids hverdag*. (Original tittel: Mythologies) Oslo, Gyldendal Forlag.
- Bauman, Richard 1975: Verbal Art as Performance. I: *American Anthropologist* 77 (290-311).
- Bauman Zygmunt 1997: Tradition in the Posttraditional World. I: Hodne, Bjarne (red.): Kulturforståelse, kulturbrytning, kulturpolitikk. *Kulturstudier* nr. 1 (13-25).
- Bausinger, Herman 1968: *Formen der "Volks poesie"*. Berlin, Erich Schmidt.
- Bech, Ulrich 1992: *The Risk Society*. London, Sage Publications.
- Bech, Ulrich, Anthony Giddens & Scott Lash 1994: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in The Modern Social Order*. Cambridge, Polity Press.
- Beckford, James 1992: *Religion and Advanced Industrial Society*. London, Routledge.
- Beckford, James 2003: *Social Theory and Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ben-Amos, Dan 1983: The Idea of Folklore. An Essay. I: Issachar Ben-Ami & Joseph Dan, (red.): *Studies in Aggadah and Jewish Folklore* (11-17). Folklore Research Center Studies VII. Jerusalem, The Magnes Press.
- Bendix, Regina 1997: *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. London, the University of Wisconsin Press.
- Bendix, Regina 2000: Heredity, Hybridity and Heritage from One Fin de Siecle to the Next. I: Anttonen, Pertti J., Anna Lena Siikala, Stein R. Mathisen & Leif Magnusson (red.): *Folklore Heritage Politics and Ethnic Dicerity. A Festschrift for Barbro Klein* (37-54) Botkyrka, Multicultural Center.
- Bennett, Gillian 1984: Women's Personal Experience Stories of Encounters with The Supernatural. Truth as an Aspect of Storytelling. I: Kvideland, Reimund & Torunn Selberg (red.): *The 8th Congress for The International Society for Folk Narrative Research*. Papers 1 (55-64), Bergen.
- Bennett, Gillian 1986: Narrative as Expository Discourse. I: *Journal of American Folklore* 99 (415-434).
- Berger, Arthur, Asa 1997: *Narratives in Popular Culture. Media and Everyday Life*. London, Sage Publications.
- Berger, Peter L. 1993: *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*. Oslo, Vidarforlaget.

Beyer, Peter 1998: Globalization and the Religion of Nature. I: J. Pearson & G. Samuel (red.) *Nature Religion Today. Paganism in the Modern World* (11-21). Edinburgh, Edinburgh University Press.

Bjørklund, Ivar 1985: *Fjordfolket i Kvænangen. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980*. Tromsø, Universitetsforlaget.

Bjørnson, Bjørnstjerne 1907: En ny feriefart. I: *Bjørnstjerne Bjørnsons Fortellinger. Jubilæumsudgave. Fortællingerne og Digteren af Moltke Moe*. Kristiania, Centraltrykkeriet, Gyldendalske Boghandel. (Fyrst publisert i *Fortellinger* 1872).

Blain, Jenny 2002: *Nine Worlds of Seid-Magic. Ecstasy and Neo-Shamanism in North European Paganism*. London, Routledge.

Boas, George & Arthur Lovejoy 1935: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore, John Hopkins Press.

Bogatyrev, Pjotr & Roman Jakobson 1929: Folklore als eine besonderes Art des Schaffens. I: *Donum Natalicum Schrijnen* (900-913). Utrecht, N.V. Dekker and Van der Vegt.

Botvar, Pål Ketil 1999: Stabil tro, moral i endring. Fra religion 1991 til Religion 1998. I: Winsnes, Ole Gunnar (red.), *Tallenes tale 1999. Perspektiv på statistikk og kyrkje* (1-26). KIFO-Rapport nr.12.

Boyarin, Jonathan 1994: Space, Time and the Politics of Memory. I: Boyarin, Jonathan (red.): *Remapping Memory. The Politics of TimeSpace* (1-37). Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bowman, Marion 1995a: The Noble Savage and the Global Village. Cultural Evolution in New Age and Neo-Pagan Thought I: *Journal of Contemporary Religion* Vol 10, nr. 2 (139-149).

Bowman, Marion 1995b: Cardiac Celts. Images of the Celts in Paganism. I: Harvey, Graham & Charlotte Hardman (red.): *Paganism Today. Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century* (242-251). London, Thorsons.

Bregenhøj, Annikki Kaivola 1996: *Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling*. (FFC 261). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

Briggs, Charles L. 1986: *Learning How to Ask. A Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge, Cambridge University Press.

Briggs, Charles L. & Richard Bauman 1992: Genre, Intertextuality, and Social Power. I: *Journal of Linguistic Anthropology* 2 (131-172).

Bruner, Jerome S. 1990: *Acts of Meaning*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Bäckman, Louise 1975: *Sájva: föreställningar om hjälp och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm, Almqvist & Wiksell.

- Capra, Fritjof 1982: *The Turning Point*. New York, Simon & Schuster.
- Casey, Edward 1993: *Getting Back into Place. Toward a Renewed Understanding of Place-World*. Bloomington, Ind., Indiana University Press.
- Casey, Edward 2000: *Remembering. A Phenomenological Study* (fyrst publisert 1987). Bloomington, Ind. Indiana, University Press.
- Casey, Edward 2001: Body, Self and Landscape. A Geophilosophical Inquiry into the Place-World. I: Adams, Paul C, Steven Hoelscher & Karen E. Till (red.): *Textures of Place. Exploring Humanist Geographies* (403-425). Minneapolis & London, University of Minnesota Press.
- Castaneda, Carlos 1968: *The Teachings of Don Juan. A Yaqui Way of Knowledge*. Los Angeles, University of California Press.
- Christensen, Cato 2005: *Urfolk på det nyreligiøse markedet – en analyse av Alternativt Nettverk*. Masteroppgåve i religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø.
- Christensen, Cato 2007a: Samisk identitetsforvaltning og global urfolksspiritualitet. Prosjektbeskrivelse til den fleirfaglege forskarskulen CEPIN ved Universitetet i Tromsø. <http://uit.no/getfile.php?PageId=7845&FileId=29>
- Christensen, Cato 2007b: Urfolksspiritualitet på det nyreligiøse markedet. En analyse av tidsskriftet Visjon/Alternativt Nettverk. I: *Din. Tidsskrift for religion og kultur* nr. 1 (63-78).
- Christensen, Olav & Anne Eriksen 1993: Landskapsromantikk og folketradisjon. I: *Norveg 2* (27-40).
- Christiansen, Reidar Th. 1958: *The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants*. (FFC 175). Helsinki, Suomalainen tiedeakatemia.
- Churchill, Ward 2003: Spiritual Hucksterism. The Rise of the Plastic Medicine Men. I: Harvey, Graham (red.): *Shamanism a Reader* (324-333). London, Routledge. (Fyrst trykt i *Fantasies of the Master Race*. Monroe, Common Courage Press 1992)
- Conrad, Jo Ann 1999: *Contested Terrain. Land, Language, and Lore in Contemporary Sami Politics*. Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Services.
- Conrad, Jo Ann 2000: Stallo. A Historical and Material Reading of the Career of the Sami Ogre. I: Mathisen, Stein R. (red.): *Kulturens materialisering. Identitet og uttrykk* (103-136). Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Conrad, JoAnn: 2004: Mapping Space, Claiming Place. The (Ethno-) Politics of Everyday Geography in Northern Norway. I: Klein, Barbro, Stein R. Mathisen & Anna-Leena Siikala (red.): *Creating Diversities. Folklore, Religion, and the Politics of Heritage* (165-189). Helsinki, Studia Fennica.
- Dégh. Linda 1975: *People in the Tobacco Belt. Four Lives*. Ottawa, National Museums of

Canada.

Dégh, Linda 1985: "When I Was Six We Moved West..." The Theory of Personal Experience Narrative. I: *New York Folklore*. Vol. XI, Nos. (1-4).

Dégh, Linda 1995: *Narratives in Society. A Performercentered Study of Narration*. (FFC 255). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.

Dégh Linda & Andrew Vázsonyi 1974: The Memoriate and the Proto-Memoriate. I: *Journal of American Folklore* 87 (226-239).

Drakos, Georg 1997: *Makt över kropp och hälsa. Om leprasjukas självförståelse i dagens Grekland*. Stockholms/Stehag, Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Dubois, Thomas A. 2009: *An Introduction to Shamanism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Dundes, Alan 1977: Who are the Folk? I: Bascom, William R. (red.): *Frontiers of Folklore* (17-35). Washington, D.C., American Association for the Advancement of Science.

Ehn, Billy 1993: Undvikandet av ondska i svensk etnologi. I: Ida & Thomas Gerholm (red.): *Ondskans etnografi* (119-128). Stockholm, Carlssons.

Ehn, Billy & Orvar Löfgren 1982: *Kulturanalys. Et etnologiskt perspektiv*. Lund, LiberFörlag.

Ehn, Billy & Barbro Klein 1994: *Från erfarenhet till text. Om kulturvetenskaplig reflexivitet*. Stockholm, Carlsson Bokförlag.

Eidheim, Harald 1971: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo, Universitetsforlaget.

Eidheim, Harald 1992: *Stages in the Development of Sami Selfhood*. Working Papers in Social Anthropology no. 7. Universitetet i Oslo, Institutt og Museum for Sosialantropologi.

Eliade, Mircea 1998: *Sjamanisme. Henrykkelsens og ekstasens eldgamle kunst* (org 1951) Oslo, Pax Forlag AS.

Eriksen, Anne 1996: Vi må kjenne våre røtter. Historiens og modernitetens mytologi. I: Mikaelsson, Lisbeth (red.): Myte i møte med det moderne, *KULTs skriftserie* 63 (32-46). Oslo, Norges Forskningsråd.

Eriksen, Anne 1999: *Historie, Minne og Myte*. Oslo, Pax Forlag AS.

Eriksen, Anne 2009: Sideblikk. Kulturarv og kulturarvinger. I: *Nytt Norsk Tidsskrift* nr. 3-4 (474-480).

Eriksen, Anne & Torunn Selberg 2006: *Tradisjon og Fortelling. En innføring i folkloristikk*. Oslo, Pax Forlag AS.

Eriksen, Thomas Hylland & Ingjerd Høem 1999: Nordiske diskurser om kulturell annerledeshet. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 10 (2), (125-149).

- Eriksson, Jørgen I. 1988: *Sejd – en vägledning i nordlig shamanism*. Stockholm, Vattumannen Forlag.
- Eriksson, Jørgen I. 1989: Eriksson, Jørgen I. (red.): *Kosmisk extas*. Upplands Väsby, Gimle Forlag.
- Eriksson, Jørgen I. 1992: *Blodstämmare och handpåläggare. Folkelig läkekonst och magi i Tornedalen och Lappland*. Upplands Väsby, Gimle Forlag.
- Eriksson, Jørgen I. 2004: *Vandrare i två världar*. Umeå, H. Ström Text & kultur.
- Eriksson, Jørgen I. & Louise Bäckman 1987: *Samisk Shamanism*. Hägersten, Gimle.
- Eriksson, Jørgen I. & Astrid Grimsson 2006: *Runmagi och Shamanism 2.0*. Upplands Väsby, Norrshaman.
- Faye, Andreas [1833]1948: *Norske Folkesagn* (3.oppl) NFL 63. Oslo, Norsk folkeminnelags forlag.
- Featherstone, Mike 1995: *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London, Sage Publications.
- Fjell, Tove Ingebjørg 1998: *Fødselens gjenfødelse. Fra teknologi til natur på fødearenaen*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Fjell, Tove Ingebjørg 2007: Research in the Mindfield of Privacy and Intimacy. The Problems of Consent. I: Alver, Bente Gullveig, Tove Ingebjørg Fjell & Ørjar Øyen: *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life* (96-113). Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- Fog, Jette 1996: Begrunnelsernes koreografi. Om kvalitativ ikke-statistisk representativitet. I: Holter, Harriet & Ragnvald Kalleberg (red.): *Kvalitative metoder i samfunnsforskning* (194-219). Oslo, Universitetsforlaget.
- Fonneland, Trude A. 2002: *Det opne, nære og naturlege. Eit kulturanalytisk perspektiv på helse og livskvalitet i ein alternativ kontekst*. Hovudfagsoppgåve, Universitetet i Bergen.
- Fonneland, Trude A. 2006: Kvalitative metodar. Intervju og Observasjon. I: Kraft Siv Ellen & Richard J. Natvig (red.): *Metode i religionsvitenskap* (222-242). Oslo, Pax Forlag AS.
- Fonneland, Trude A. 2007: Med fokus på det nære og lokale. Tromsø – ein samisk urfolksby? I: *Din tidsskrift for religion og kultur* nr. 1 (79-88).
- Foucault, Michel 1980: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York, Pantheon Books.
- Frazer, James George 1926-36: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London, Macmillan.
- Fridman Eva Jane Neumann 2004: *Sacred Geography. Shamanism among the Buddhist Peoples of Russia*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- Friis, Peder Claussøn 1632: *Norriges Oc Omliggende Øers Sandfærdige Bescriffuelse [...]*. Kiøbenhaffn.
- Frykman, Jonas & Orvar Löfgren 1979: *Den kultiverade människan*. Stockholm, Liberförlag.
- Frykman, Jonas & Orvar Löfgren 1994: *Det kultiverte mennesket*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Frykman, Jonas & Nils Gilje 2003: *Being There. New Perspectives on Phenomenology and the Analysis of Culture*. Lund, Nordic Academic Press.
- Gadamer, Hans-George [1960] 2007: *Sandhed og Metode. Grundtræk af en filosofisk Hermeneutik*. (originaltittel: Wahrheit und Methode). Oversett av Arne Jørgensen. Århus, Academica.
- Gaski, Lina 2000: "Hundre prosent lapp"? Lokale diskurser om etnisitet i markebygdene i Evenes og Skånland. Rapport II Skoddebergprosjektet. *Diedut* nr. 5 Guovdageaidnu, Sámi Instituhta.
- Gaski, Lina 2004: Kan kommager byttes ut med slagstøvler? Om definisjonsmakt, definisjonsjakt og moderne samisk identitetskonstruksjon. I: *Bårjås. Populærvitenskaplig tidsskrift frå Árran– Lulesamisk senter* (6-15).
- Gaski, Lina 2008: Sami Identity as a Discursive Formation. Essentialism and Ambivalence. I: Minde, Henry: *Indigenous Peoples. Self-Determination, Knowledge, Indigeneity* (219-236). Delft, Eburon Academic Publishers.
- Gaup, Ailo 1982: *Joiken og kniven*. Oslo, Gyldendal.
- Gaup, Ailo 1984: *I stallos natt*. Oslo, Gyldendal.
- Gaup, Ailo 1986: *Under dobbel stjernehimmel*. Karasjok, Davvi Media.
- Gaup, Ailo 1988: *Trommereisen*. Oslo, Gyldendal.
- Gaup, Ailo 1992: *Natten mellom dagene*. Oslo, Gyldendal.
- Gaup, Ailo 2005: *Sjamansonen*. Oslo, Tre bjørner forlag.
- Gaup, Ailo 2007: *Inn i naturen. Utsyn fra Sjamansonen*. Oslo, Tre bjørner forlag.
- Geertz, Armin 1991: Indianere i New Age. I: Aagaard J. (red): *Religiøsitet og religioner* (236-255). København, Anis.
- Geertz, Armin 1992: Høvding Seattle. Nutidens håb, urtidens profet? I: *Religion Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF* nr. 3 (6-19).
- Geertz, Armin 1994: Religionsvidenskabens primitivitetsoppfattelse. Kritik og nyere erkendelser. I: *Religionsvidenskabelig tidsskrift* 25 (3-39).

- Geertz, Armin 2004: Can We Move Beyond Primitivism? On Recovering the Indigenous of Indigenous Religions in the Academic Study of Religion. I: Jacob K Olupona (red.): *Beyond Primitivism. Indigenous Religious Traditions and Modernity* (37-70). New York, Routledge.
- Geertz, Clifford 1973: Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture. I: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (3-30). New York, Basic Books.
- Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Gilhus, Ingvild Sælid 1984: The Phenomenology of Religion and Theories of Interpretation. I: *Temenos* 20 (26-39).
- Gilhus, Ingvild Sælid & Lisbeth Mikaelson 1998: *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Gilhus, Ingvild Sælid & Lisbeth Mikaelson 2001: *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Gilhus, Ingvild Sælid & Siv Ellen Kraft 2007: Innledning. I: Gilhus, Ingvild Sælid & Siv Ellen Kraft (red.). *Religiøse reiser. Mellom gamle spor og nye mål* (11-21). Oslo, Universitetsforlaget.
- Gilje, Nils 2006: Fenomenologi, konstruktivisme og kulturforskning. En vitenskapelig diskusjon. I: *Tidsskrift for kulturforskning* nr. 1 (5-22).
- Glassie, Henry 1983: The Moral Lore of Folklore. I: *Folklore Forum* 16 (123-125).
- Granberg, Gunnar 1935: *Skogsrået i yngre nordisk folktradition*. Uppsala, Lundequist.
- Granberg, Gunnar 1969: Memorat und Sage. Einige methodische Gesichtspunkte. I: Petzoldt, Leander (red.): *Vergleichende Sagenforschung*. Darmstadt.
- Green, Rayna 1988: The Tribe Called Wannabee: Playing Indian in America and Europe. I: *Folklore* (Journal of the American Folklore Society) 99 no. 1 (30-55).
- Greve, Anikken 1999: Dette bestemte stedet. Om stedets krav på egen identitet. I: *Stedet som kulturell konstruksjon*. No. 27 i Skriftserie frå Historisk institutt (21-32). NTNU, Trondheim.
- Guneriussen, Willy 2008: Modernity Re-enchanted: Making a "Magic" Region. I: Jørgen Ole Bærenholdt, Brynhild Granås (red.): *Mobility and Place. Enacting Northern European Peripheries* (233-244). Aldershot & Ashgate.
- Hammer, Olav 1997: *På spaning efter helheten. New Age en ny folketetro?* Stockholm, Wahlström & Widstrand.
- Hammer Olav 2001: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden, Boston & Köln, Brill.

Hammer, Olav 2004: *På spaning efter helheten. New Age en ny folketro?* (Omarb. Utg. 1997) Stockholm, Wahlström & Widstrand.

Handler, Richard & Jocelyn Linnikin 1984: Tradition, Genuine or Spirious. I: *Journal of American Folklore*. 97 (273-390).

Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, E. J., Brill.

Hansen, Klara 2007: *The Riddu Riđđu Festival. Sámi Identity Politics and Indigeneity in Sápmi and Its Relevance to Australian Debates*. Doktoravhandling, University of Melbourne.

Hansen, Lene 2007: *Liten storm på kysten. Samisk identitet mellom en lokal og internasjonal arena*. Hovedfagsoppgåve i pedagogikk, Universitetet i Tromsø.

Hansen, Lena 2008: *Storm på kysten*. Marg Forlag.

Haraway, Donna 1991: Situerte kunnskaper. Vitenskapsspørsmålet i feminismen og det partielle perspektivets forrang I: Addal, Brenna & Moser, Refseth (red.): *En kyborg til forandring – nye politikker i moderne vitenskaper og teknologier*. TMV skriftserie nr. 12, Oslo 1995 (Oversettelse av “Situated Knowledges” 1991).

Haraway, Donna 1997: *Modest Witness*. New York, Routledge.

Harner, Michael 1980: *The Way of the Shaman a Guide to Power and Healing*. San Francisco, Harper & Row.

Harvey, David 2000: *Spaces of Hope*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Hastrup, Kirsten & Kirsten Ramlöv 1989: *Kulturanalyse. Fortolkningens forløp i antropologien*. København, Akademisk forlag.

Hauan, Marit Anne & Stein R. Mathisen 1994: Fortellinger, folketro og virkelighet. I: Drivenes Einar- Arne, Marit Anne Hauan & Helge A. Wold (red.): *Nordnorsk kulturhistorie 11. Det mangfoldige folket* (285-294). Oslo, Gyldendal Norsk Forlag.

Hauan, Marit Anne 2003: Riddu Riđđu – et sted å lære. I: Hauan, Marit Anne, Einar Niemi, Helge A. Wold & Ketil Zachariassen (red.): *Karlsøy og verden utenfor. Kulturhistoriske perspektiver på nordnorske steder*. Festskrift til professor Håvard Dahl Bratrein på 70-årsdagen 13.02.2003 (186-207). Tromsø Museums Skrifter XXX. Tromsø Museum, Universitetsmuseet.

Hausken, Eli Kristine Økland (2002): *Søken mot selvet i et semiotisk univers – et kulturanalytisk perspektiv*. Hovedfagsoppgåve i kulturvitenskap, Universitetet i Bergen.

Heelas, Paul 1996: *The New Age Movement*. Cambridge, Blackwell Publishers.

Heelas, Paul & Linda Woodhead 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, Mass., Blackwell Publishers.

- Heggli, Gry 2000: *Skoledagboken. En folkloristisk studie av unge jenters skrivehandlinger*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Helander, Elina 2004: Myths, Shamans and Epistemologies From an Indigenous Vantage Point. I: Helander (et al.): *Dreamscape Snowscape* (552-562). Vassa, Fram Oy. Tampere Polytechnic Publications.
- Hellesund, Tone 2001: Den norske peppermø. Om kulturell konstituering av kjønn og organisering av enslighet 1870-1940. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Herzfeld, Michael 1991: *A place in History: Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Oxford, Princeton University Press.
- Hetherington, Kevin 1998: *Expressions of Identity*, London, Sage Publications.
- Hexham Irving & Karla Poewe 1997: *New Religions as Global Cultures. Making the Human Sacred*. Colorado, Westview Press.
- Hirsti, Reidar 1980: *Samisk fortid, nåtid og framtid*. Oslo, Gyldendal.
- [Historia Norvegiæ] [Slutten av 1100-talet] 1969: *Noregs Historie* (Torleif Dahls Kulturbibliotek). [Oms.] A. Salvesen. Oslo, H Aschehoug & Co.
- Hjemdahl, Mathiesen Kirsti 2002: *Tur/retur temapark. Oppdragelse, opplevelse, kommers*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Hobsbawm, Eric 1983: Introduction: Inventing Traditions. I: Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (red): *The Invention of Tradition* (1-14). Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodne, Bjarne 1988: Personlige fortellinger. En tredje innfallsvinkel i studiet av autobiografier. I: *Norveg* 31 (41-69).
- Holter, Harriet (1982) 1988: Data tolkning og sosiale relasjoner i forskningen. I: Holter, Harriet & Ragnvald Kalleberg (red.): *Kvalitative metoder i samfunnsforskningen* (9-18). Oslo, Universitetsforlaget AS.
- Honko, Lauri 1971: Memorat og folktroforskning. I: Rooth, Anna Birgitta (red.): *Folkdikt og folktro* (187-199). Lund, Gleerup.
- Hovland, Arild 1996a: *Moderne urfolk. Samisk ungdom i 90-årene*. Oslo, Cappelen Akademisk Forlag.
- Hovland, Arild 1996b: Fellesdiskurs og tveegget sverd. Antropologisk kunnskap og etnopolitikk i Sápmi. I: *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 7 (44-63).
- Hunt, Kate 2003: Understanding The Spirituality of People Who Do Not Go To Church. I: Davie, Grace, Paul Heelas & Linda Woodhead (red.): *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures* (159-169). Aldershot, Ashgate.

- Hutton, Ronald 2001: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. London, Hambledon Continuum.
- Hylland, Ole Marius 2002: *Folket og eliten. En studie av folkeopplysning som tekst i tidsskriftet Folkevennen*. Doktorgradsavhandling. Historiske Filosofisk Fakultet, Universitetet i Oslo.
- Hymes, Dell 1975: Folklore's Nature and the Sun's Myth. I: *Journal of American Folklore* 88 (345-369).
- Høgmo, Asle 1986: Innledning. Samfunn, kultur, etnisitet og identitet. I: Erke, Reidar & Asle Høgmo (red.): *Identitet og livsutfoldelse. En artikkelsamling om flerfolkelige samfunn med vekt på samenes situasjon* (9-15). Tromsø, Universitetsforlaget.
- Høgmo, Asle 1989: *Norske idealer og samisk virkelighet. Om skoleutvikling i det samiske området*. Oslo, Gyldendal Forlag.
- Høst, Annette 2001: Moderne shamanistisk praksis. Om "neo-shamanisme", "kerne-shamanisme", "by-shamanisme" og andre betegnelser. I: *Spirit Talk* Nyheitsbrev for Scandinavian Center for Shamanic Studies. (<http://www.shamanism.dk/Artikel--moderne-shamanistisk-praksis.htm>).
- Jackson, Michael 1996: Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. I: Jackson, Michael (red.) *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Jakobsen, Merete Demant 1999: *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to The Mastery of Spirits and Healing*. New York, Berghahn Books.
- Janhunen, Juha 2005: The Eurasian Shaman. Linguistic Perspectives. I: Pentikäinen, Juha & Péter Simoncsics (red.): *Shamanhood an Endangered Language* (17-29). Oslo, Novus Forlag.
- Jenkins, Philip 2004: *Dream Catchers. How Mainstream America Discovered Native Spirituality*. Oxford, Oxford University Press.
- Johannisson, Karin 2001: *Nostalgia. En känslas historia*. Stockholm, Bonnier.
- Johnson, Greg 2008: Authenticity, Invention, Articulation. Theorizing Contemporary Hawaiian Traditions from the Outside. I: *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (243-258).
- Järvinen, Margaretha 1998: Social konstruktivisme i kønsforskningen. I: Bertilsson, Margareta & Margaretha Järvinen (red.): *Sosialkonstruktivisme. Bidrag til kritisk discussion* (88-104). København, Hans Reitzels Forlag.
- Järvinen, Margaretha 2005: Interview i en interaktionistisk begrepsramme. I: Järvinen Margaretha & Nanna Mik-Meyer (red.): *Kvalitative Metoder I Et Interaktionistisk Perspektiv. Interview, observationer og dokumenter* (27-48). København, Hans Reitzels Forlag.

- Järvinen, Margaretha & Nanna Mik-Meyer 2005: Indledning: Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv. I: Järvinen Margaretha & Nanna Mik-Meyer (red.): *Kvalitative Metoder I Et Interaktionistisk Perspektiv. Interview, observationer og dokumenter* (9-26). København, Hans Reitzels Forlag.
- Kalland, Arne 2003: Environmentalism and Images of the Other. I: Selin H. (red.): *Nature Across Cultures. Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures* (1-17). Amsterdam, Kluwer Academic Publishers.
- Kapstad Reksten, Connie 2001: *Når handling tar plass. Ein kulturstudie av Fellesaksjonen mot gasskraftverk*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Kemp, Peter 1996: *Tid og fortælling. Introduktion til Paul Ricœur*. Århus, Aarhus Universitetsforlag.
- Kildal, Jens [1730] 1945: Afguderiets Dempelse, og den Sande Lærdoms Fremgang. Red. av Krekling, Marie. *NS* 5 (102-152).
- King, Anna 1996: Spirituality: Transformation and Metamorphosis. I: *Religion* 26 (343-351).
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998: *Destination Culture. Tourism, Museums, and Heritage*. California, University of California Press.
- Kjørup, Søren 1996: *Menneskevidenskaberne. Problemer og traditioner i humanioras videnskabsteori*. Frederiksberg, Roskilde Universitetsforlag.
- Klein, Barbro 1990: Transkribering är en analytisk akt. I: *Rig* 73 (41-66).
- Klein, Barbro 1995: Innledning. I: Klein, Barbro (red.): *Gatan är vår! Ritualer på offentliga platser* (10-11). Stockholm, Carlssons.
- Klein, Barbro 1997: Mirakelet i Södertälje. Religiösitet, interetniska konflikter och massmedier. I: Ingvild Sælid Gilhus (red.): *Miraklenes tid* (14-31). *KULTs skiftserie* nr. 95. Oslo, Norges Forskningsråd.
- Klein, Barbro 2000: Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity. Thinking About the Past and the Future. I: Anttonen, P. (et al.) (red.): *Folklore Heritage Politics and Ethnic Diversity. A Festschrift for Barbro Klein* (23-36). Botkyrka, Multicultural Center.
- Klein, Barbro 2006: Introduction. Telling, Doing, Experiencing. Folkloristic Perspectives on Narrative Analysis. I: Kaivola-Bregenhøj, Annikki, Barbro Klein & Ulf Palmenfelt (red.): *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives* (6-28). Helsinki, Finnish Literature Society.
- Klesse, Christian 2000: Modern Primitivism. Non-Mainstream Body Modification and Racialized Representation. I: Featherstone, Mike (red.) *Body Modification* (15-39). London, Sage publications.
- Knott, Kim 2005: *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London, Equinox.

- Kraft, Siv Ellen 2000: New Age og den nye kvinnen. I: *Historie. Populærvitenskapelig magasin* nr.1 (78-82).
- Kraft, Siv Ellen 2004: Et hellig fjell blir til – Om samer, OL og arktisk magi. I: *Nytt Norsk Tidsskrift* nr. 3+4 (237-249).
- Kraft, Siv Ellen 2005: *Den ville kroppen. Tatovering, piercing og smerteritualer i dag*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Kraft, Siv Ellen 2006a: Åndenes Land: Om statsbygg, de underjordiske og spøkelser i Nord-Norge. I: *Din. Tidsskrift for religion og kultur* nr. 2-3 (1-14).
- Kraft, Siv Ellen 2006b: Kritiske perspektiver – etiske utfordringer ved samtidsstudier av religion. I: Kraft Siv Ellen & Richard J. Natvig (red.): *Metode i religionsvitenskap* (260-275). Oslo, Pax Forlag AS.
- Kraft, Siv Ellen 2007a: En senmoderne pilegrimsreise. Prinsesse Märtha Louise og Ari Behns fra hjerte til hjerte. I: Gilhus, Ingvild Sælid & Siv Ellen Kraft (red.): *Religiøse reiser. Mellom gamle spor og nye mål* (39-50). Oslo, Universitetsforlaget.
- Kraft, Siv Ellen 2007b: Natur, spiritualitet og tradisjon. Om akademisk romantisering og feilslåtte primitivismeoppgjør. Review-artikkel om Jens Ivar Nergårds *Den levende erfaring* (2006) I: *Din Tidsskrift for religion og kultur* nr. 1 (53-62).
- Kraft, Siv Ellen 2008: Place-Making through Mega-Events. I: Jørgen Ole Bærenholdt, Brynhild Granås (red.): *Mobility and Place. Enacting Northern European Peripheries* (219-231). Aldershot, Ashgate.
- Kraft, Siv Ellen 2009a: The Making of a Sacred Mountain. Meanings of Nature and Sacredness in Sapmi and Northern Norway. I: *Religion an International Journal* (under utgjeving).
- Kraft Siv Ellen 2009b Sami Indigenous Spirituality: Religion and Nation Building in Norwegian Sápmi. I: *Temenos* (under utgjeving).
- Kramvig, Britt 1999: I kategoriens vold. I: Eidheim Harald (red.) *Samer og nordmenn* (117-139). Oslo, Cappelen Akademisk Forlag.
- Kramvig, Britt 2005: The Silent Language of Ethnicity. I: *Journal of Cultural Studies* 8 (45-64).
- Kristiansen, Roald 2005: *Samisk religion og læstadianisme*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Kvale, Steinar 1997: *Interview. En introduksjon til det kvalitative forskningsinterview*. København, Hans Reitzel forlag.
- Kvideland, Reimund 1973: Det stod i avisa! Når vandrehistorier blir avismeldingar. I: *Tradisjon* nr. 3 (1-12).
- Labov, William 1972: *Langugae in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular*.

Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Labov, William & Joshua Waletzky 1967: *Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience*. I: Helm, June (red.): *Essays on the Verbal and Visual Arts. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society* (12-44). Seattle, University of Washington Press.

Larsen, Tord 1996. Den globale samtale – modernisering, representasjon og subjektkonstruksjon. I: Meyer, Siri & Morten Steffensen (red.): Norge. Museum eller fremtidslaboratorium? *Kulturtekster* 8 (117-146). Bergen, Senter for europeiske kulturstudier.

Lincoln, Bruce 1994: *Authority. Construction and Corrosion*. Chicago & London, University of Chicago Press.

Lincoln, Bruce 1999: *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago & London, University of Chicago Press.

Lindquist, Galina 1997: *Shamanic Performances on the Urban Scene. Neo-shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm, Almqvist & Wiksell.

Losoa, Randi Irene 2002: *Veiviserne*. Stamsund, Orkana Forlag.

Lowenthal, David 1985: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge, Cambridge University Press.

Lowenthal, David 1998: *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge, Cambridge University Press.

Löfgren, Orvar 1999: *On Holiday. A History of Vacationing*. University of California Press.

Löfström, Jan 1998: Kulturell och social kategorisering av “de homosexuella”. I: *Historisk tidskrift* 61 (522-531). Svenska historiska föreningen, Stockholm.

Magnus, Olaus 1982 [1555] *Historia om de nordiska folken*. Stockholm, Gidlunds.

Malinowski, Bronislaw 1954: *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York, Doubleday Anchor Books.

Marander, Lena Eklund 2000: *Berättelser om barnafödande. Form innehåll och betydelse i kvinnors muntliga skildring av födsel*. Åbo, Åbo akademis förlag.

Marcuse, Herbert 1964: *The One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London, Routledge & Kegan Paul.

Martinsson, Ida 1997: *Gemensamma liv. Om kön, kärlek och längtan*. Stockholm, Carlssons.

Massey, Doreen 1997: En global stedsfølelse. I: Aspen, Jonny & John Pløger (red). *På sporet av byen. Lesninger av senmoderne byliv* (306 – 284). Oslo, Spartacus.

Massey, Doreen 2005: *For Space*. London, Sage Publications.

- Mathisen, Stein R. 1993: Finnskog og trolldom. Folketrofortellinger i en interetnisk kontekst. I: *Tradisjon* nr. 23 (91-106).
- Mathisen, Stein R. 2001: "Den naturlige samene". Narrative konstruksjoner av "de andre" i norsk tradisjon. I: Ytrehus, Line Alice (red.): *Fortellinger om "den andre"* (84-98). Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Mathisen, Stein R. 2002: Sted, etnisitet og fortelling. Lokaliseringer av det samiske i Skånland. I: *Tidsskrift for kulturforskning* nr. 3/4 (73-91).
- Mathisen, Stein R. 2003: Ganning. Mediefortellinger om samisk trolldom i dagens Nord-Norge. I: *Din tidsskrift for religion og kultur* nr. 4/2002 + 1/2003 (20-29).
- Mathisen, Stein R. 2004a: Representasjoner av kulturell forskjell. Fortelling, makt og autoritet i utstillinger av samisk kultur. I: *Tidsskrift for kulturforskning* nr. 3 (5-25).
- Mathisen, Stein R. 2004b: Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savage to Discourses on Ecological Sámi. I: Klein, Barbro, Stein R. Mathisen & Anna-Leena Siikala (red.): *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage* (17-30). Helsinki, Studia Fennica.
- May, Tim. 2003: *Social Research. Issues, Methods and Process*. Maidenhead. Open University Press.
- McCutcheon, Russel T. 2000: Myth I: Braun, Willi & Russel T. McCutcheon (red.): *Guide to the Study of Religion* (190-208). London & New York, Cassell.
- McCutcheon, Russel T. 2001: *Critics Not Caretakers. Rediscribing the Public Study of Religion*. Albany, State University of New York Press.
- McGrane, Bernard 1989: *Beyond Anthropology. Society and the Other*. New York, Columbia University Press.
- McGregor, Gaile 1988: *The Noble Savage in the New World Garden: Notes Toward a Syntactic of Place*. Toronto, University of Toronto Press & Bowling Green.
- Mead, George 1959/1934: *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, University of Chicago Press.
- Mebius, Hans 2000: Historien om den samiska nåjden. I: Larsson, Thomas P. (red.): *Schamaner. Essäer om religiösa mästartare* (41-75). Nya Doxa.
- Melucci, Alberto 1992: *Nomader i nuet. Sosiala rörelser och individuella behov i dagens samhälle*. Uddevalla, MediaPrint.
- Mikaelsson, Lisbeth 1996: *Myte i møte med det moderne*. Oslo, Norges forskningsråd.
- Mikaelsson, Lisbeth 1999a: Innledning. I: Mikaelsson, Lisbeth (et al.): *Myte, Magi og Mirakel i møte med det moderne* (7-30). Oslo, Pax Forlag AS.

- Mikaelsson, Lisbeth 1999b: Selvbiografien som personlig myte. I: Mikaelsson, Lisbeth (et al.): *Myte, Magi og Mirakel i møte med det moderne (75-96)*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Mikaelsson, Lisbeth 2000: Det bergenske alternativmarkedet. I: Mikaelsson, Lisbeth (red.) *Religionsbyen Bergen (133-157)*. Bergen, Eide Forlag.
- Mikaelsson, Lisbeth 2003: *Kallets Ekko. Studier i misjon og selvbiografi*. Kristiansund, Høyskoleforlaget.
- Mik-Meyer, Nanna 2005: Dokumenter i en interaktionistisk begrepsramme. I: Järvinen Margaretha & Nanna Mik-Meyer (red.): *Kvalitative Metoder i et Interaktionistisk Perspektiv. Interview, observationer og dokumenter (193-214)*. København, Hans Reitzels Forlag.
- Minde, Henry 2003: The Challenge of Indigenism. The Struggle for Sami Land Rights and Self Government in Norway 1960-1990. I: Jentoft, Svein, Henry Minde & Ragnar Nilsen *Indigenous Peoples. Resource Management and Global Rights (75-104)*. Delft, Eburon Academic Publishers.
- Myrhaug, Lisbeth 1994: *I Máttaráhkkás fotspor*. Magistergradavhandling, Universitetet i Oslo.
- Myrhaug, May-Lisbeth 1997: *I Modergudinnens fotspor. Samisk religion med vekt på kvinnelige kultutøvere og gudinneskult*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Märtha Louise prinsesse, dotter av Harald V, konge av Noreg & Elisabeth Samnøy 2009: *Møt din skytsengel*. Oslo, Cappelen Damm.
- Natland, Sidsel 2007: *Volden, horen og vennskapet. En kulturanalytisk studie av jenter som utøvere av vold*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Nergård, Jens-Ivar 2006: *Den levende erfaring. En studie i samisk kunnskapstradisjon*. Oslo, Cappelen, Akademisk Forlag.
- NESH 1998: *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, jus og teologi*. Oslo, Forskningsetiske komiteer. Lasta ned frå <http://www.etikkom.no>
- Nielsen, Reidar 1986: *Folket utan fortid*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag.
- Nora, Pierre 1996: From Lieux de Mémoire to Realms of Memory. Preface to the English-Language Edition. I: Nora, Pierre (red.): *Realms of Memory. The Construction of the French Past*. New York, Colombia University Press.
- Norrbye, Catrin 1998: *Vardagligt berättande. Form, funktion och förekomst*. Göteborg, Acta Universitatis Gothourgensis.
- NOU 1997:4 – Norges Offentlige Utredninger: *Naturgrunnlaget for samisk kultur*. Oslo, Statens forvaltningstjeneste.
- NOU 2000:3 – Norges Offentlige Utredninger: *Samisk lærerutdanning – mellom ulike kunnskapstradisjoner*. Oslo, Statens forvaltningstjeneste.

- Nylund, Susanne Skog 2002: *Ambivalenta upplevelser & mångtydiga berättelser. En etnologisk studie av barnfödande*. Edsbruk, Akademytryck AB.
- Nyseth, Torill & Paul Pedersen 2005: Globalisation from Below. The Revitalisation of a Coastal Sámi Community in Northern Norway as Part of the Global Discourse in Indigenous Identity. I: Cant, Garth, Anake Goodall & Justine Inns (red.): *Discourses and Silences. Indigenous Peoples, Risk, and Resistance* (71-85). Christchurch, N.Z., Department of Geography, University of Canterbury.
- Oja, Linda 1999: *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600-1700 talets Sverige*. Stockholm, Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- Olsen, Isaac [1715] 1910: Om Lappernes Vildfarelser og Overtro. *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi* 2 (Det kgl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 4). Utg. Qvigstad, J. Trondheim,.
- Olsen, Kjell Ole Kjærland 2008: *Identities, Ethnicities, and Borderzones. Exemplars from Finnmark, Northern Norway*. Doktoravhandling. Universitetet i Bergen.
- Olsen, Torjer 2006: Diskursanalyse i religionsvitenskapen. I: Kraft Siv Ellen & Richard J. Natvig (red.): *Metode i religionsvitenskap* (51-71). Oslo, Pax Forlag AS.
- Oring, Elliot 1994: The Arts, Artifacts and Artifices of Identity. I: *Journal of American Folklore* 107 (424) (211-247).
- Palmenfelt, Ulf 1984: Prästdråpsägnen – ett tittrör ned i Kalmarunionens sociala strider. I: *Tradisjon* 15 (35-48).
- Patridge, Christopher 2004: *The Re-Enchantment of the West*. London & New York, A Continuum Imprint.
- Paulgaard, Gry 1997: Feltarbeid i egen kultur - innenfra, utenfra eller begge deler? I: Fossåskaret, Erik, Otto Lauritz Fuglestad & Tor Halvdan Aase (red): *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data* (70-93). Oslo, Universitetsforlaget.
- Pentikäinen, Juha 1978: *Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History*. (FFC 219). Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- Peuckert Will-Erich 1965: *Sagen. Geburt und Antwort der mythischen Welt*. Berlin.
- Piggott, Stuart 1968: *The Druids*. London, Thames & Hudson.
- Pollan, Brita 1993: *Samiske sjamaner. Religion og helbredelse*. Oslo, Gyldendal.
- Pollan, Brita 2002: En nålevende samisk sjaman. Møte med Eirik Myrhaug. I: *Noaider, Verdens Hellige Skrifter* (259-266). De Norske Bokklubbene.
- Pollan, Brita 2007: *For djevelen er alt mulig. Kristne historier om samene*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.

- Pollock Della 1999: *Telling Bodies Performing Birth*. New York, Columbia University Press.
- Prior, Lindsay 2003: *Using Documents in Social Research*. London, Sage Publications.
- Randulf, Johan [1723] 1903: Relation Anlangende Find-Lappernis, saavel I Nordlandene og Findmarken som udi Nummedalen, Snaasen og Selboe, deres afGuderi og Sathans Dyrkelser. *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi* 1 (Det kgl. Norske Videnskabers Selsk. Skrifter) Utg. Qvigstad. Trondhjem.
- Reiakvam, Oddlaug 1993: Det store hamskifte i etnosamfunnet – eller kven eig kulturanalysen? I: *Dugnad. Tidsskrift for etnologi* (65-76).
- Repstad, Pål 1994: *Mellom nærhet og distanse*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Richardson, Heidi 2000: *Tilbake til jorda. Drømmer og hverdagsliv. En etnologisk studie med utgangspunkt i 1970-tallets alternativbønder*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Ricoeur Paul 1976: *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas, Forth Worth, Christian University Press.
- Ricoeur, Paul 1983-85: *Temps et recit*. Paris, Seuil.
- Robertson, Roland 1992: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London, Sage Publications.
- Robertson, Roland 1995: Glocalization: Time- Space and Homogeneity-Heterogeneity. I: Featherstone, Mike (et al.) (red.): *Global Modernities* (25-44). London, Sage Publications.
- Roof, Wade Clark 1993: *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco, Harper SanFrancisco.
- Rose, Wendy: 1984: Just What's all this Fuss about Whiteshamanism Anyway? I: Schöler, Bo (red.): *Coyote Was Here* (13-24). Aarhus, Department of English.
- Rothstein, Mikael 1991: *Gud er blå. De nye religiøse bevegelseser*. København, Gyldendal.
- Rothstein, Mikael 1993: *Er Messias en Vandmand?* København, G.E.C. Gad.
- Rothstein, Mikael 2001: *Gud er (stadig) blå*. København, Aschehoug.
- Roszak, Theodore 1969: *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*. Garden City, N.Y., Doubleday.
- Rustad, Linda M. 1998: Kunnskap som delvise forbindelser. I: Asdal, Kristin (red): *Betatt av viten. Bruksanvisninger til Donna Haraway*. Oslo, Spartacus Forlag.
- Rydving, Håkan 1993: *The End of Drum-Time*. Doktoravhandling, Uppsala Universitet.
- Rydving, Håkan 2003: Innledning I: Sveen Arvid (red.): *Mytisk landskap. Ved dansende skog og susende fjell* (9-23). Stamsund, Orkana Forlag.

- Rønnow, Tarjei 1998: *Den nye pietismen. Miljøvernet i religionsvitenskapelig perspektiv*. Hovedoppgåve i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Rønnow, Tarjei 2000: Den nye pietismen. Miljøvern og religiøs revitalisering I: *Sosiologi i dag* nr. 2(23-52). Oslo, Novus forlag.
- Rønnow, Tarjei 2003: Moder Jord: et moderne nøkkelsymbol. I: *Din tidsskrift for religion og kultur* nr. 2 (34-43).
- Salomonsen, Jone 1991: *Når Gud blir kvinne. Blant hekser, villmenn og sjamaner i USA*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Sartre, Jean Paul [1943] 2001: *Being and Nothingness. An Essay in Phenomenological Ontology*. Orginaltittel: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. New York, Citadel Press.
- Schanche, Audhild 1993: Kulturminner, identitet og etnisitet. I: *Dugnad* 19 nr. 4 (55-64).
- Schøyen, Carl 1943: *Tre stammers møte*. Oslo, Gyldendal.
- Selberg, Torunn 1998: Fortidslengsel i moderne folkelig religiøsitet. I: *Tradisjon* nr. 2 (83-89).
- Selberg, Torunn 1999: Magi og fortryllelse i populærkulturen. I: Torunn Selberg et.al: *Myte, Magi og Mirakel. I møte med det moderne* (122-133). Oslo, Pax Forlag AS.
- Selberg, Torunn 2000: Å ta overtro på alvor. I: Rogan, Bjarne & Bente Gullveig Alver (red.): *Norden og Europa. Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk* (71-83). Oslo, Novus Forlag.
- Selberg, Torunn 2001: Ideas about The Past and Tradition in the Discourse about Neoshamanism in a Norwegian Context. I: *Acta Ethnographica Hungaria*, 46, 1-2 (65-74).
- Selberg, Torunn 2002: Tradisjon, kulturarv og minnepolitikk. Å iscenesette, vandre i og fortelle om fortiden. I: Eriksen, Anne, Jan Garnert & Torunn Selberg (red.): *Historien in på livet. Diskussjoner om kulturarv och minnespolitik* (9-30). Lund, Nordic Academic Press.
- Selberg, Torunn 2005: The Actualization of the Sacred Place of Selja and the Legend of Saint Sunniva. I: *Arv. Scandinavian Yearbook of Folklore* 61 (129-164).
- Selberg, Torunn 2007a: Magiske reiser og magiske steder. I: Gilhus, Ingvild Sælid & Siv Ellen Kraft (red.): *Religiøse reiser. Mellom gamle spor og nye mål* (66-73). Oslo, Universitetsforlaget.
- Selberg, Torunn 2007b: Mennesker og steder. Innledning. I: Selberg, Torunn & Nils Gilje (red.) *Kulturelle landskap. Sted, forteljing og materiell kultur* (9-20). Bergen, Fagbokforlaget.
- Siikala, Anna- Lenea 2004: Sites of Belonging. Recreating Histories. I: Klein, Barbro, Stein R. Mathisen & Anna-Leena Siikala (red.): *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage* (139-152). Helsinki, Studia Fennica.

- Siikala, Anna- Lenea 2008: Mythic Discourses. Questions of Finno-Ugric Studies of Myth. I: *FF Network for the Folklore Fellows* nr. 34 (3-16).
- Sjørsløv, Inger 1988: Deltagelsens dilemma. Et brasiliansk offer. I: Hastrup, Kirsten & Kirstne Ramløv (red.): *Feltarbejde. Oplevelse og metode i etnografien* (151-164). Akademisk Forlag.
- Sjørup, Lene 1992: *Enhed med altet. Om kvinders religiøse erfaringar*. København, Nordisk Forlag AS.
- Skanke, Hans. [1728-1731] 1945: Epitomes Historiæ Missionis Laponicæ: Pars Prima. Anlangende De Nordske Lappers Hedendom og Superstitioner. I: Solberg, O. (red): *Nordlands og Troms finner i eldre håndskrifter* (NS 5) (177-256).
- Skjelbred, Ann Helene Bolstad 1996: Når det guddommelige streifer deg. I: *Tradisjon* 26 (49-61).
- Skånby, Sten 2005: *Den mytiske indianen. Schamanism i skäringspunkten mellan populärkultur, forskning och nyandlighet*. Edsbruk, Akademitryck.
- Smith, D.E 2001: Text and the Ontology of Organization and Institutions. I: *Studies in Cultures, Organizations and Society*, vol. 7 (159-198).
- Smith, Jonathan Z. 1998: *Å finne sted. Rommets dimensjon i religiøse ritualer*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Solheim, Svale 1952: Norsk Sætertradisjon. *Skrifter serie B XLVII*. Oslo, Institutt for samanliknande kulturforskning.
- Solli, Britt 2002: *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Stahl, Sandra K. Dolby 1977a: The Personal Narrative as Folklore. I: *Journal of the Folklore Institute* 14 (9-30).
- Stahl, Sandra K. Dolby 1977b: The Oral Personal Narrative in Its Generic Context. I: *Fabula* (18-39).
- Stahl, Sandra K. Dolby 1983: Personal Experience Stories. I: Dorson, Richard (red): *Handbook of American Folklore* (268-276). Bloomington, Indiana University Press.
- Stahl, Sandra K. Dolby 1985: A Literary Folkloristic Methodology for the Study of Meaning in Personal Narrative. I: *Journal of Folklore Research* 22 (45-63).
- Stahl, Sandra K. Dolby 1989: *Literary Folkloristics and the Personal Narrative*. Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge 1985: *The future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkley, University of California Press.

- Stordahl, Vigdis 1996: *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Karasjok, Davvi Girji O.S.
- Stuckrad, Kocku Von 2005: *Western Esotericism. A brief History of Secret Knowledge*. London, Equinox Publishers.
- Svanberg, Jan 1994: *Den skandinaviske nyschamanismen. En revitaliserende rørelse*. Unpublished M.A. Thesis in Comparative Religion. Åbo, Akademi University.
- Svanberg, Jan 1999: Scandinavian Neo-Shamanism. The Contribution of the Academic Study of Religion in Reconstructing Beliefs and Practices of Tradition within Post-Modern Urban Milieus. I: Barna, Gábor (red.): *Religious Movements and Communities in the 19th - 20th Centuries*. Gjenoptrykt frå Acta Hungarica, vol. 43 1989 (1-2).
- Svanberg, Jan 2003: *Schamanantropologi i gränlandet mellan forskning och praktik. En studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism*. Åbo, Åbo Akademis Förlag.
- Sydow, Carl Wilhelm Von 1934: Kategorien der Prosa-Volksdichtung. I: *Volkskundliche Gaben John Meier zum siebzigsten Geburtstag dargebracht (253-268)*. Berlin & Leipzig.
- Szerszynski, Bronislaw 2005: *Nature, Technology and the Sacred*. Oxford, Blackwell Publishing.
- Søndergaard, Dorte Marie 1996: Social konstruktionisme – et grundlag for at se kroppen som tegn. I: *Sosiologi i dag* 26 (5-29).
- Sørbø, Jan Inge 1988: *Svar til ein sjaman. New Age, overmennesket - og ei kyrkje på flukt*. Oslo, Samlaget.
- Sørensen, Arthur 1988: *Shaman. En rituell innvielse*. Oslo, Ex Libris.
- Tafjord, Bjørn Ola 2006: Refleksjonar kring refleksivitet. I: Kraft Siv Ellen & Richard J. Natvig (red.): *Metode i religionsvitenskap (243-259)*. Oslo, Pax Forlag AS.
- Tafjord, Bjørn Ola 2007: Om heimlege metodologiar. Lærdommar frå forskning med bibrariar. I: *Din tidsskrift for religion og kultur* nr. 1 (31-51).
- Thagaard, Tove 2009: *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode* (utgitt fyrste gong 1998). Bergen, Fagbokforlaget.
- Titon, Jeff Todd 1980: The Life Story. I: *Journal of American Folklore* 93 (276-292).
- Thompson, William Irwin 1986: *Pacific Shift*. San Francisco & California, Sierra Club Books.
- Torgovnick, Marianna 1990: *Gone Primitive. Savage Intellectuals, Modern Lives*. Chicago, University of Chicago Press.

- Townsend, Joan B. 2003: Western Core and Neo-Shamanism. Trends and Relations with Indigenous Societies. I: Hoppal, Mihaly & Gabor Kosa (red.): *Rediscovery of Shamanic Heritage*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Trilling, Lionel 1971: *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- Turner, Victor Witter 1969: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Turner, Victor Witter 1986: Dewey, Dilthey, and Drama. An Essay in the Anthropology of Experience. I: Turner, Victor Witter & Edward M. Bruner (red.): *The Anthropology of Experience* (33-44). Urbana, University of Illinois Press.
- Tveit, Eva-Marie 2002: *Birds of Passage. An inquiry into the Culture of Young Individual Long-Term Travellers*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Urry, John 2002: Mobility and Proximity. I: *Sociology* 46 (2) (255-274). http://pagesperso-orange.fr/ville-en-mouvement/interventions/John_Urry.pdf, lasta ned 28.05.2009.
- Valkeapää, Nils-Aslak 1997: *The Sun, My Father*. Oversett av Harald Gaski, Lars Nordström & Ralph Salisbury. Guovdageaidnu, DAT.
- Vasenkari, Maria 1999: A Dialogical Notion of Fieldwork. I: *Arv. Nordic Yearbook of folklore* (51-72). Stockholm.
- Velure, Magne 1976: Hovuddrag i nordisk folketruforskning 1850-1975. I: *Fataburen. Nordiska museets och Skansens årsbok 1976* (21-48). Lund, Berlingska Boktryckeriet.
- Vike, Halvard 2001: Anonymitet og offentlighet. I: *Norsk Antropologisk Tidsskrift* nr.1-2, vol.12 (76-84).
- Vindsetmo, Bjørg 1995: *Sjelen som turist. Om religion, terapi og magi*. Oslo, Gyldendal Forlag.
- Vitebsky, Piers 1995: *The Shaman*. Boston, Mass., Little Brown.
- Vitebsky, Piers 2001: *The Shaman. Voyages of the Soul. Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon*. London, Duncan Baird.
- Vitebsky, Piers 2003: From Cosmology to Environmentalism. Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting. I: Harvey, Grahamn (red.): *Shamanism a Reader* (276-298). London, Routledge.
- Vitebsky, Piers 2005: *Reindeer People. Living with Animals and Spirits in Siberia*. London, HarperCollins Publishers.
- Wallis, Robert J. 2003: *Shamans/Neo-Shamans. Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London & New York, Routledge.

Welch, Christina 2002: Appropriating the Didjeridu and the Sweat Lodge. New Age Baddies and Indigenous Victims? I: *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 17, nr. 1 (21-37).

Wernitznig, Dagmar 2003: *Going Native or Going Naive? White Shamanism and the Neo-Noble Savage*. Oxford, University Press of America.

Westen, Thomas von [1723] 1910: Thomas von Westens bref till prästerskapet i Jämtland etc. den 11. mars 1723. *RK* (1-7).

White, Lynn 1967: The Historical Roots of our Ecological Crisis. I: *Science*, Vol. 155 (Number 3767) (1203–1207).

Wolf-Knuts, Ulrika & Lena Marander Eklund 1995: Etiska synpunkter i samband med användningen av personanekdoter. I: *NordNytt* nr. 60 (39-49).

York, Michael 1995: *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Lanham, Md., Rowman & Littlefield.

York, Michael: 2001: New Age Commodification and Appropriation of Spirituality. I: *Journal of Contemporary Religion*, Vol 17, nr. 1 (361-372). Carfax Publishing.

Young, Galloway, Katharine 1987: *Taleworlds and Storyrealms. The Phenomenology of Narrative*. Dordrecht, Nijhoff.

Ziehe, Thomas 1986: Inför avmystifieringen av världen. Ungdom och kulturell modernisering. I: Löfgren, Mikael & Anders Molander (red.): *Postmoderna tider* (345-361). Stockholm, Norstedt.

Znamenski, Andrei A 2007: *The Beauty of the Primitive. Shamanism and the Western Imagination*. Oxford, Oxford University Press.

Internett

<http://www.sjamanhealing.com/>

<http://www.sjaman.com/>

<http://www.foreningenskaidi.no/>

<http://whitecougar.tooquiet.net/>

<http://www.sommersel.no/>

<http://www.facebook.com/search/?q=noaide&init=quick#/group.php?gid=67065250534&ref=search&sid=686663899.1619752104..1>

<http://www.theworlddrum.com/>

<http://www.kulturverkstedet.no/>

Siterte eksterne kjelder

Dagbladet

25.04.07

26.03.09

Klassekampen

11.-12.03.06

Messeavisa – Alternativmessa i Tromsø 2007

Nettavisen ABC Nyheter

<http://www.abcnyheter.no/node/41845>, lasta ned 12.09.2008.

Nordlys

12.10.02

22.05.03

15.11.05

24.03.06

12.07.07

19.07.07

23.07.07

27.07.07

28.07.07

09.08.08

Bilag samisk uke – 09

06.10.09

Programavisa for Riddu Riddu 2008

Sáogat

16.04.09

VG

15.02.09

Interne kjelder (oppbevart ved EFA: Etno-folkloristisk arkiv, AHKR, Universitetet i Bergen)

Intervju

Intervju med Ailo Gaup

Intervju med Anita Biong

Intervju med Eirik Myrhaug

Intervju med Gunn Anne Sommersel

Intervju med Ida

Intervju med Kyrre Gram Falck

Intervju med Lisa

Intervju med Ronald Kvernmo

English Summary

This thesis is an exploration of Sami neo-shamanism. Based on interviews, observation, and document analysis it focuses on neo-shamans rooted in North Norway and on their negotiations of identity and narrated experiences. The thesis highlights values being of vital importance in neo-shamans' self-development and in their marketing of shamanistic products and services.

Through my informers' experience stories and personal myths, I consider three main discourses related to the themes: *nature*, *indigenous people*, and *the past*. All of the themes mentioned appear as pivotal identification models to the informers and to the neo-shamanistic environment. I study how the individual shaman constructs his or her identity with regard to these discourses while at the same time challenging and elaborating them. In my thesis, I seek to throw light upon neo-shamans' relations to and implementing of nature through their connections with the North Norway scenery. Furthermore I explore how the informers associate with indigenous Sami people and study how the neo-shamans' ties to Sami culture and traditions serve to legitimise their activities and experiences. I also enlighten the neo-shamans' attachment to selected elements in the past and thereby question how the choice of past has consequences for the present and for the informers' construction of an identity as neo-shamans.

Some of the discourses and tendencies central to the neo-shamanistic milieu also come across as valuable resources for groups outside their environment. Through the thesis I aim to prove how neo-shaman use of and focus on North Norway's nature and on Sami culture and traditions become part of a cultural and political awareness and are expressed through strategies to enhance identities and marketing of the North Norwegian region with its nature and people.

Vedlegg I

Informantpresentasjon

Ailo Gaup er fødd i Kautokeino i 1944. Her hadde han sine fyrste barndomsår, men i 7 års alderen vart han sendt vekk frå heimtraktene og flytta som fosterson til ein familie på Austlandet. Ailo er utdanna journalist og har skrive ei rekkje romanar og diktsamlingar med samiske tema. Ailo er den einaste av informantane som har gått i lære hjå Michael Harner og på kurscenteret Esalen i California gjennomførte han to treårsprogram. Sjølv har han undervist i sjamanisme sidan slutten av 1980-talet og gjorde litt etter litt denne praksisen om til sitt levebrød. I dag driv han “Saivo-sjamanaskole”, og held kurs i nysjamanisme både innlands og utanlands. Ailo er også den sjamanen som er mest kjend i Noreg i dag, og går i fleire avisintervju under nemninga rikssjaman. Intervjuet med Ailo føregjekk heime i stova hans i ei blokk på Høyseter utanfor Oslo.

Eirik Myrhaug er i 60-åra og vaks opp i ein sørsamisk familie i Gratangen. I ein lengre periode jobba han som anleggsingeniør og byrja fyrst å praktisera sjamanisme på midten av 1990-talet, mellom anna etter å ha delteke på eit kurs hjå Ailo. Eirik er i dag den av dei etablerte nysjamanane som sterkast gjev uttrykk for sin samiske bakgrunn, og vart for mange eit kjend andlet gjennom TV-Noreg serien “Jakten på den 6. sans” våren 2008. Intervjuet med Eirik fann stad på kurscenteret “Sjamanens Verdenssenter” som på det tidspunktet hadde tilhaldsstad i sentrum av Sandvika. Her har Eirik sitt daglege arbeid mellom anna gjennom å utarbeid og arrangera *Sjamanhealingkurs* på fem nivå, som strekkjer seg over 1 ½ år. Under arbeidet med eit av analysekapitla kontakta eg Eirik for eit oppfylgingsintervju per telefon for å oppklara og for å utdjupa nokre av dei perspektiva me hadde diskutert under førre samtale.

Anita Biong er i dag i 60-åra. Ho vaks opp i eit lite lokalsamfunn på Finnmarkskysten, men flytta i tidleg vaksenår sørover og busette seg i hovudstaden. Her jobba ho i ein periode som spådame via teletorget, og starta etter kvart ei lengre utdanning innanfor NLP (Neuro-Linguistic Programming). Anita var ei av dei fyrste som byrja å praktisera trommereiser på Alternativmessa og har frå oppstart til i dag vore ein fast utstillar på Osломessa. Ho er like fullt eit kjend blikkfang på Alternativmesser rundt om i heile landet, som mellom anna på

Tromsømessia i 2004. Anita har nysjamanisme som levebrød. Ho driv aktiv kursverksemd og tek i mot klientar. Intervjuet skulle etter planen føregå heime hjå Anita. Då ho måtte melde avbod grunna familiære forhold avtala me å gjennomføra intervjuet via telefon, av di eg ikkje hadde høve til å forlengja opphaldet mitt i Oslo. Åra som Noreg sin mest profilerte kvinnelege nysjaman har gjort Anita trent i intervjusituasjon. Ho fortalde med nærleik og innleving og gav fylde til kvart av dei stilte spørsmåla. Slik opplevde eg telefonintervjuet nærast som eit vanleg intervju andlet til andlet med intervjupersonen.

Ronald Kvernmo er i 40-åra. Han er fødd og oppvaksen i forsvarskommunen Bardu. Deler av ungdomstida tilbrakte han også i Kautokeino. Interesse for samisk sjamanisme fekk Ronald etter at han hadde lese bøkene til Ailo Gaup. På søken etter meir kunnskap tok han kontakt med Ailo og inviterte han nordover for å hadla kurs. I forkant av kurset stifta Ronald foreininga *Skaidi*. Foreininga arrangerer kurs og ulike sosiale aktivitetar der samisk nysjamanisme står i fokus. 14-15 juni 2008 leia Ronald sitt fyrste kurs i samisk nysjamanisme i regi av foreininga på Sameskulen i Målselv. Intervjuet med Ronald fann stad i lokala til Bi i sentrum av Tromsø, der han på det tidspunktet intervjuet fann stad studerte marknadsøkonomi.

Gunn Anne Sommersel er i slutten av 30-åra og har ei lang utdanning innan NLP (Neuro-Linguistic Programming) bak seg. Ho har også gjennomført “Saivo-sjaminskole” med Ailo som leiar, og delteke i fleire av hans utesittingar. Sjølv starta Gunn Anne sine fyrste sjølvutviklingsgrupper i 1997 og har frå den tid av arrangert jamlege kurs kring temaet. I 2004 etablerte ho føretaket “Sommersel” som tilbyr kurs og utdanning innan sjølvutvikling og livsretteiing. Det sjamanistiske elementet i Gunn Anne sin praksis kjem mellom anna til uttrykk i kurset “naturnær selvtutvikling” som ho i fleire år på rad har arrangert i Dividalen. Gunn Anne har dei siste åra også hatt eigen stand på Alternativmessa. Samtalen med Gunn Anne fann stad på ein kafé i Tromsø sentrum.

Kyrre Gram Falck med sjamannamnet Whitecougar er i 30-åra og kjem frå Austlandet. Han har etablert seg som sjaman i Tromsø og er mellom anna tilknytt det alternative behandlingssenteret, “Kulturverkstedet Orion”. Kyrre arbeider som sjaman på heiltid og arrangerer sjamanistiske kurs over heile landet. Han står også som intinativtakar bak prosjektet, *Verdstromma* (The World Drum Project), som har som målsetjing å skapa fokus på miljø gjennom sjamanistiske tromme arrangement verda over. Då eg i etterkant av

observasjon på Alternativmessa tok kontakt med Kyrre, befant han seg i Spania. Her skulle han også vera i lengre tid og me vart såleis einige om at intervjuet skulle føregå via mail og telefon. Etter at han hadde svart på dei tilsendte spørsmåla, ringte eg han for eit oppfølgingsintervju, der nokre av tema i mailsvara vart utdjupa.

Lisa (fiktivt namn) vaks opp i Finnmark og er i dag i 40-åra. Ho driv sin eigen coachingpraksis med fokus på motivasjon og latter. Lisa har gått i lære hjå Ailo Gaup på sjamanskulen Saivo, men ho har også nært kjennskap til Eirik Myrhaug. Ho fortel at ho er fødd klarsynt og at dette er evner som også bestemora og andre i slekta hadde. Lisa brukar evna sine til å hjelpa andre og understrekar at ho årleg vert kontakta av over hundre menneske som søker hjelp via mail og telefon, men som også oppsøker ho direkte. Samtalen mellom Lisa og meg fann stad i heimen hennar. I etterkant av intervjuet har eg ved fleire høve hatt kontakt med Lisa via mail for å utdjupa og oppklara problemstillingar som har kome til uttrykk i laupet av skriveprosessen.

Ida (fiktivt namn) er i slutten av 30-åra og vaks opp i Nord-Noreg. Ho fortel at ho er fødd med særlege evner som ho på ulike måtar knyt til det nysjamanistiske feltet. Ida har gått på fleire kurs i sjamanisme, med både samiske og indianske arrangørar, mellom anna eit kurs hjå Ailo Gaup. Hennar interesse for det nysjamanistiske feltet fekk eit gjennombrøt gjennom samvær med vener med tilknytning til “Kulturverkstedet Orion” i Tromsø. Ho har også vore i kontakt med ein samisk lærermeister i sjamanisme, men denne kontakten vart av personlege årsaker broten etter kort tid. På det tidspunktet intervjuet fann stad hadde Ida enno ikkje byrja å halde eigne kurs, men i etterkant har eg ved fleire høve observert namnet hennar i lokalavisa i forbindelse med meditasjonsverksemd og andre alternative arrangement. Samtalen mellom oss fann stad på kafé.

Vedlegg II

Førespurnad om å delta i forskingsprosjekt Informasjon om avhandling og intervjusituasjon

Eg er stipendiat i kulturvitskap ved Universitetet i Bergen og held for tida på med ei doktorgradsavhandling kring emnet nysjamanisme. Hovudmålet for prosjektet er å stilla spørsmål ved kva faktorar som er utgangspunkt for at samisk sjamanistiske tradisjonar atter vert aktuelle som verdiformidlarar. Ved å setja samisk sjamanistiske tradisjonar inn i ein historisk, samfunnsmessig og kulturell kontekst, er målet å få auka kunnskap om kva prosessar som vedlikeheld og kva som endrar eit eksisterande verdsbilete innan ein kultur. For å kunna kasta lys over desse problemstillingane ynskjer eg å koma i kontakt med og intervju 10 – 15 personar med kunnskap om og interesse for det nysjamanistiske feltet.

Spørsmåla i intervjuet vil dreia seg om korleis den enkelte kom i kontakt med nysjamanismen, og korleis han eller ho opplever dette feltet. I intervjuet vil eg også koma inn på tema som helse, heilbreiing, bruken av naturen og kjønnspektivet i den moderne versus den klassiske sjamanismen.

Under intervjuet vil eg gjerne bruka bandopptakar og ta notat. Samtalen vil vara om lag to timar, og me vert saman einige om tid og stad.

Det er frivillig å vera med og du har høve til å trekkja deg når som helst inntil avhandlinga er ferdigstilt, utan å måtte forklara dette nærare. Dersom du vel å trekkja deg vil ditt namn verta sletta frå vårt arkiv og våre register. Opplysingane om den enkelte vert behandla konfidensielt, og ingen enkeltpersonar skal kunna kjennast att i den ferdige oppgåva.

Avhandlinga skal vera ferdig vår 2008. Studiet er tilrådd av *Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste A/S*.

Etter prosjektslutt ynskjer eg at intervjumaterialet skal lagrast i Etno-folkloristisk arkiv ved Institutt for kulturstudier og kunsthistorie, Universitetet i Bergen¹³⁰. Personane som har tilgang til arkivet har teiingsplikt. Ditt namn vil verta erstatta av eit referansenummer i det intervjuet vert skrivne inn på pc. Også namn på tredjepersonar og opplysingar som kan identifisera deg indirekte vert endra/sletta før lagring i arkivet. Etter prosjektslutt vert ditt namn lagra i låsbart arkivskap, fråskild frå øvrig materiale. Lydbanda vert lagra i eit tredje låsbart rom merka med referansenummer¹³¹.

Ved eventuelt ynskje om vidare forskning på post.dok-nivå, vert du kontakta på ny, og ny melding vert sendt til Personvernombodet.

Dersom du kunne tenkja deg å delta på intervjuet, er det fint om du skriv under på samtykkeslippen under og returnerer den til meg.

Skulle det dukka opp spørsmål kan du kontakta meg på telefon 40286355, eller senda ein e-post til trude.fonneland@ahkr.uib.no

Beste helsing
Trude A. Fonneland
Mellomvegen 117g
9006 Tromsø

Samtykkeerklæring:

Eg har motteke informasjon om avhandlinga om nysjamanisme og intervjusituasjonen, og ynskjer å stilla til intervju.

Signatur:

Telefon:

¹³⁰ Etter ei ny samanslåing heiter instituttet i dag; Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitskap AHKR.

¹³¹Ynskje om anonymisering var eit tema eg diskuterte med kvar enkelt informant. I avhandlinga er to av informantane anonymisert, medan dei andre seks står fram med fullt namn. For nærare utgreiing om avklaring av anonymisering sjå kapittel 2.