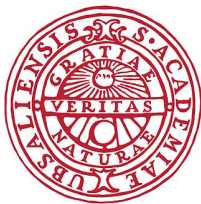


# **Shamaner, komplicerade ceremonier och heliga stenar**

---

**En religionshistorisk studie av religion som kategori  
i Etnografiska museets utställning Nordamerikas indianer**



**UPPSALA  
UNIVERSITET**

Matilda Rosén  
Teologiska Institutionen  
Handledare: Ernils Larsson  
Examinator: Nils Billing  
Ventileringsdatum: 2019-01-10

## Abstract:

What is religion? That is a question that have been asked and answered over and over again since the invention of the word itself. The definition of religion is still engaging and dividing social science. Despite that, the word has a untaught part of our everyday life. We meet the word on the news, in conversations and in education. What we may not consider is that religion is a product of it's own history which until today, influences the understanding of it. The definition of it is also produced and reproduced in different contexts. These contexts in which religion is presented and explained imprint thus our understanding of religion.

This paper aim to examine what religion is and how it is defined and described in the context of a museum, more particularly the exhibition *Nordamerikas indianer* at Etnografiska museet in Stockholm, Sweden.

Keywords: history of religion, museumification, North American indigenous people, critical religion theory.

## Innehållsförteckning:

### Kapitel 1 Inledning

1. Inledning.....1

1.1 Syfte och frågeställning.....2

### Kapitel 2 Teoretisk genomgång

2.1 Teori - Inledning.....3

2.2 Religion och kolonialism.....4

2.3 Postkolonialism och kritisk religionsteori.....8

2.4 Museumifikation av religion.....10

### Kapitel 3 Material och metod

3.1 Etnografiska Museet.....12

3.2 Material *Nordamerikas indianer*.....13

3.3 Metod.....15

### Kapitel 4 Resultat

4.1 Religion som praktik.....17

4.2 Religion som föremål.....19

4.3 Religion som identitet.....21

### Kapitel 5 Analys och sammanfattning

5.1 Analys.....24

5.2 Sammanfattning.....34

### Källförteckning



# 1. Inledning

## 1.1 Inledning

Etnografiska museet i Stockholm ingår i statens museum för världskultur. Genom att vara ett statligt museum så följer ansvar och uppdrag efter statliga förordningar. Två av dessa uppdrag är att “främja tvärvetenskaplig kunskapsbildning och publik verksamhet i olika former”, förordning (2015:1003), samt förordning 2014:172; “göra samlingarna tillgängliga för allmänheten och i det syftet bedriva utställningsverksamhet, pedagogisk verksamhet och annan förmedlingsverksamhet”.<sup>1</sup> I detta uppdrag ingår förenklat att skapa kunskap hos besökaren genom utställningar. Museer som Etnografiska har med andra ord ett didaktiskt ansvar för besökarens kunskap om det ämne som ingår i utställningen. Ett av de ämnen som förekommer på Etnografiska museet, närmare bestämt i utställningen *Nordamerikas indianer* är religion.<sup>2</sup> Religionsbegreppet har en drygt tvåtusen år lång historia, i vilket begreppet utvecklats, omformulerats. Vad som är religion och vad som inte är religion har definierats om och om igen. Religionsbegreppet vilar på en lång och komplex historia. Idag är frågan om vad religion dock långt ifrån löst. Trots detta presenteras vi för svaret på frågan i undervisande verksamheter såsom Etnografiska museets utställning *Nordamerikas indianer*. Vad religion är och hur det beskrivs i utställningen är både medskapare i definitionen av religion samt präglar bilden av vad religion är för besökaren.

Denna uppsats kretsar kring undersökandet av religion, vad det är och hur det beskrivs på Etnografiska museets utställning *Nordamerikas indianer*. Av denna anledning så är denna uppsats även didaktisk. Genom att undersöka religion utifrån kritisk religionsteori ämnar jag studera begreppet med bakgrund av dess historia och samtida användning, på museet.

---

<sup>1</sup> Riksdagen, svensk författningssamling; förordning 2007:1185.2019-01-01

<sup>2</sup> Benämningen “indian” ingår i utställningen och kommer därför förekomma i denna uppsats. Det är dock ett kontroversiellt begrepp med koloniala ansatser och därmed ett begrepp vilket jag personligen inte ställer mig bakom. Där det är möjligt kommer jag därför att använda benämningen “urbefolkning”.

## 1.2 Syfte och frågeställning

Narrativet och framställningen av religion är medskapare i vår förståelse för begreppsapparaten. Vad som är religion och vad som angränsar till religion är något som än idag formuleras och omformuleras. Statliga institutioner som Etnografiska museet har i uppgift att sprida kunskap och information på vetenskaplig grund till besökarna. Hur och vad som framställs i utställningen bidrar till att producera eller reproducera kunskap hos besökarna. Tidigare forskning gällande religion och museum har främst fokuserat på föremål eller "religiösa objekt". Dessa föremål blir först heliga och/eller religiösa för besökaren efter att de presenterats som just det. Detsamma gäller föremålets kulturella och/eller religiösa kontext. Jag finner därför *beskrivningen* bakom föremål, montrar och övrig tillhörande skriftlig information, intressant att studera hur religion beskrivs på museum, närmare bestämt Etnografiska museets utställning Nordamerikas indianer.

I denna uppsats har jag för avsikt att undersöka religion som kategori i Etnografiska museets utställning Nordamerikas indianer. Utifrån kritisk religionsteori ämnar jag undersöka vad religion är utifrån *religion som kategori*. Jag kommer även på samma sätt undersöka närliggande termer till religionsbegreppet och hur de är medskapare i kategorin religion i Nordamerikas indianer. Närmare bestämt genom följande frågeställning:

- Vad är religion i Nordamerikas indianer utifrån religion som kategori? Samt hur religion kan förstås i kontexten museum?
- Vilka begrepp och element ingår i religionskategorin och hur beskrivs dem?
- På vilket sätt används religionsbegreppet i relation till den angränsande begreppsapparaten i utställningen?
- Hur kan beskrivningen av religion som kategori förstås ur ett postkolonialt och religionskritiskt perspektiv?

## 2. Teoretisk genomgång

### 2.1 Teori - inledning

“Before one can study religion, one had better figure out who uses the word (and who does not) and what we, as scholars, mean by it. Does it refer to some real thing out there in the world? Does it refer to something deep inside the human heart? Or is it just a tool some of us use to name parts of the world that we happen to find curious? What does it mean to define something as a something?”<sup>3</sup>

Detta är ett citat av Michael Stausberg och Steven Engler som menar att premissen för att kunna studera religion så krävs kännedom av religionsbegreppet och dess användning. Denna uppsats kretsar kring religionsbegreppet, vad som inkluderas och exkluderas i det, vetenskapens förhållande och användningen av det samt hur det tillämpas i didaktiskt syfte, som på museum. För att förstå den tilltänkta teoribildningen som utgår från religionsbegreppet så krävs också insikt i begreppets och forskningens historia. Teorikapitlet är därför uppdelat i tre kapitel, det första kapitlet, *Religion och kolonialism* beskriver kort religionsbegreppets utveckling till och med den koloniala eran. Det följande kapitlet *Postkolonialism och kritisk religionsteori* behandlar postkolonialismen och teoribildningen kritisk religionsteori. Det tredje kapitlet *Museumifikation av religion* redogör för forskning kring förhållandet mellan museum och religion.

---

<sup>3</sup> Stausberg & Engler, “Introduktion” i Michael Stausberg & Steven Engler (ed) *The Routledge handbook of research methods in the study of religion* 2011, s.8.

## 2.2 Religion och kolonialism

Det första omnämmandet av termen religion återfinns i antika verk i vilket dess etymologiska historia tar sin början med latinets *religio*. Eva Hellman beskriver *religio* som en praktik av korrekt utförande av riter och vördnad till de romerska gudarna. *Religio* hade även funktionen som ett gudomligt beskydd av den romerska statsmakten, vilket befolkningen underkastade sig genom utförandet av *religio*. *Religio* definierades i relation till sin motsats, *superstitio* vilket syftade till grupper som var illojala mot det romerska rikets normer i vilka praktiker som astrologi, drömtydning, spådomar och framtidstyding ingick. Det är under antiken som *religios* inkluderande och exkluderande funktion grundas.<sup>4</sup>

Under medeltiden kom den tidigare förföljda och nu växande grupp kristna att överta begreppet *religio* som en beskrivning av *den sanna religio* i form av kristen praktik. *Religios* dikotomi omformulerades till begreppet *secta*, vilket hänvisade till icke-kristna grupper och dess praktiker.<sup>5</sup> I renässansens Europa, finner vi en förskjutning från medeltidens beskrivning av *religio* som praktik till *religio* som ett system av trosföreställningar i en himmelsk norm.<sup>6</sup> Upplysningstiden präglades av ett nytt vetenskapsideal, vilket kom att ge upphov till majoriteten av all forskning, även religionsforskningen. Nya vetenskapsfält växte fram som med naturvetenskaplig grund kunde användas för att förklara och förstå samtiden i alla dess aspekter. Innan hade *religio* varit möjligt att behandlas i en relativt inomkristlig och teologisk kontext. Under upplysningstidens alltmer demografiskt och vetenskapligt rörliga Europa ledde till uppmärksammandet av den ursprungliga närheten till den judiska och muslimska traditionen, vilket ledde till att de abrahamitiska traditionerna i allt större utsträckning kom att inkluderas i religionsbegreppet. Det var dock inte på något sätt ett likställande religionerna emellan, utan var noga hierarkiskt ordnat efter en närhetsprincip till det sanna *religio*, i vilken den högsta auktoriteten tillkännagavs den kristna uppenbarelsen genom bibliska texter.<sup>7</sup>

Den era som idag kallas kolonialismen har sitt ursprung i den europeiska upplysningstidens ökade europeiska imperialism och ett omätligt utforskningsintresse. Dessa faktorer kom att leda till en europeisk transatlantisk kapplöpning i såväl erövrandet som vetenskapens namn. Jane Burbank och Friedrich Cooper beskriver hur denna kapplöpning

---

<sup>4</sup> Hellman, Eva. *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie*. 2011, s.30,33

<sup>5</sup> Hellman 2011, s. 32, 33.

<sup>6</sup> Hellman 2011, s. 34, 49.

<sup>7</sup> Hellman 2011, s. 51, 52.



kom att med start i Amerika sträcka sig över kontinenter som Afrika, Asien och Australien.<sup>8</sup> Den europeiska kolonisationen opererade på ett flertal områden samtidigt, vetenskapligt, politiskt, militärt och socialt. Det handlade inte enbart om att maktmässigt “ta över” de koloniserade områdena, det fanns även ett stort intresse i att förstå dem och förklara dem.

Tomoko Masuzawa beskriver hur den eurocentriska idévärlden och begreppsförståelsen ytterligare konfronterades med olikartade samhällskontexter och idévärldar. Detta ledde till en ambivalens bland 1800-talets forskares till huruvida de koloniserade områdenas praktiker och idésystem kunde tänkas vara religiösa då de uppfattades som så fundamentalt olika kristendom.<sup>9</sup> Ett övergripande synsätt vilket präglade upplysningens nya vetenskapsfält som kom att karaktärisera kolonialismen var dikotomin “vi och den andre”. Ania Loomba beskriver hur europeiska kolonialmakter rättfärdigade den koloniala maktutövningen genom ett skapande av ett “vi” (vita, kristna europeer) och “den andre” (människor i koloniserade områden) genom *andrafiering*. Detta var en konstruktion av det europeiska jaget, inom alla områden överlägset “den andre”.<sup>10</sup> I detta ingick även den växande nationalismen i vilket religionen fungerade som en suverän identitetsmarkör för imperialmakterna.<sup>11</sup>

Thomas Hylland Eriksen menar att 1800-talets tro på social evolution delade upp olika samhällen efter vad man ansåg befinna sig på olika platser, på den linjära utvecklingsskalan i vilken Europa var slutprodukten.<sup>12</sup> Evolutionismen genomsyrade även synen på religion i form av *animism* och *primitivism* eller *primitiv religion*. Daniel L. Pals menar att animismen vilade på en evolutionär utvecklingslinje, från samhällen baserade på praktik kring naturgudar till den högsta formen av organiserad religion, med tron på en överlägsen gudomlighet.<sup>13</sup>

Primitivism eller primitiv religion, menar Hellman blev benämningen för de koloniserade områdenas praktiker i syfte att kategorisera dem som lägst på den evolutionära skalan.<sup>14</sup> I dessa primitiva praktiker ingick ritualer, magi, myter och symbolism, menar Pals.<sup>15</sup> Denna dikotomi känner vi igen från antikens religio/ supersitio och medeltidens

---

<sup>8</sup> Burbank Jane, & Cooper, Friedrich *Empires in World History: Power and the politics in difference*. 2010, s.145

<sup>9</sup> Masuzawa, Tomoko. *The invention of World Religions*. 2005, s.43.

<sup>10</sup> Loomba, Ania. *Kolonialism/Postkolonialism- En introduktion till ett forskningsfält*. 2008, s.111.

<sup>11</sup> Masuzawa 2005, s. 15, 18.

<sup>12</sup> Hylland Eriksen, Thomas *Små platser, stora frågor- en introduktion till socialantropologi*. 2004, s. 14.

<sup>13</sup> Pals, Daniel. L. *Nine Theories of Religion*. 2006, s. 26.

<sup>14</sup> Hellman 2011, s. 39.

<sup>15</sup> Pals 2006, s. 21, 24, 36.

religion/ secta som under kolonialtiden blev ett vi: religion, civilisation, europa och den andre: primitivism, ocivilisation, koloniserat. På detta sätt kunde religion och samhällens utveckling studeras ur ett historiskt perspektiv på plats, då de koloniserade områdena och dess primitiva religion ansågs befinna sig i ett slags historiskt vakuum.<sup>16</sup> Denna syn på primitivism innebar ett generaliserat narrativ, i vilken alla koloniala områden ingick i en generell beskrivning, oavsett om studierna tog plats i Nordamerika, Afrika eller Asien. Ett exempel är Masuzawas hänvisning till John Arnott MacColluchs uttalande (1868- 1950) om “andra religioner”: “the aspects of savage religion do not vary greatly wherever it is found”.<sup>17</sup>

I detta narrativ ingick även en generaliserad begreppsapparat för de praktiker som ingick i primitivism. Här görs en medveten avstickare till några av de begrepp.

*Shamanism*, beskriver Nicholas Thomas och Caroline Humphrey som ett begrepp som under kolonialismen tillkom för att beskriva spirituella medium eller andlig besittning.<sup>18</sup> Även *shamanen* ingår, den prästerliga motsvarigheten till praktikens ämbete. Roberte N. Hamayon menar att shamanism beskrivs som förklaring på specifika ceremoniella utföranden av jakt i vilken ledaren, shamanen, fungerar som organisatör i specifika samhällen i Sibirien.<sup>19</sup> Begreppet visar Peter Gow även används för att beskriva själsliga och medicinska praktiker ledda av en utbildad shaman i Amazonas, dagens Brasilien.<sup>20</sup> Donald M. Bahr hänvisar till shamanism bland piman-folket från dagens Nordamerikanska östkust, där shamanens främsta uppgift var att bota sjukdomar genom såväl praktisk som andlig praktik.<sup>21</sup> Dessa tre skilda axplock från tre olika kontinenter visar på bilden av den koloniala och fortfarande existerande terminologin kring shamanism som ett samlingsbegrepp för en generell primitiv religionspraktik, vilket Roberte N. Hamayon sammanfattar:

“Shamanism is only present as an all-embracing system in archaic, tribal, or non centralized societies. Therefore shamanism is generally considered to be elementary or primitive as a symbolic system or form of religion.”<sup>22</sup>

*Ritualer och ceremonier* är om än bredare begrepp än shamanism, då det inte är begränsat till en religiös kontext, men användes av koloniala föreställningar kring koloniserade områdens

---

<sup>16</sup> Masuzawa 2005, s. 43.

<sup>17</sup> Masuzawa 2005, s. 44.

<sup>18</sup> Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline “Introduction” i Thomas, Nicholas & Humphrey (ed) *Shamanism, History and the State*. 1996, s. 3.

<sup>19</sup> Hamayon, Robert. N. “Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society” Caroline “Introduction” i Thomas, Nicholas & Humphrey (ed) *Shamanism, History and the State*. 1996, s.79

<sup>20</sup> Gow, Peter. “River people: Shamanism and History in Western Amazonia” i Thomas, Nicholas & Humphrey (ed) *Shamanism, History and the State*. 1996, s. 93.

<sup>21</sup> Bahr, Donald.M. *Piman Shamanism and Staying Sickness*. 1974, s. 10.

<sup>22</sup> Hamayon 1996, s. 76.

religiösa praktiker. Liksom shamanism beskrivs vitt skilda praktiker från olika delar av världen under samma benämning, rit eller ceremoni. Peter T. Furst och Michael D Coe ger exempel på användningen av magiska och medicinska örter genom *religiösa riter* i dagens Mexiko.<sup>23</sup> Paul Radin visar på användandet av beskrivningen *religiösa riter* runt födsel och dess inverkan på vålnader bland Ashanti-folket i dagens Västafrika, där Radin återger beskrivningen av *ceremoni* som “The native interpretation of these ceremonies is a model of realism”.<sup>24</sup> Ett tredje exempel som Radin tar upp är ett australiensiskt folks religiösa föreningsceremonier mellan pojkar och gudomlighet.<sup>25</sup>

Denna till synes förenklade terminologi kom tillsammans med den eurokristna självbilden att kompliceras i den vetenskapliga jakten på det sanna ursprunget vilket kulminerade i mötet med Indien. Den västerländska “upptäckten” av indiska textsamlingar skrivna på indoeuropeiska, blev för europeerna ett bevis för den indiska traditionens ur-europeiska arv.<sup>26</sup> Denna närhetsprincip, som vi sett exempel på gällande de abrahamitiska traditionerna uppdagades i mötet med Indien och ledde till att den europeiska benämningen hinduism, den indiska religionen inkluderades i religionsbegreppet.<sup>27</sup>

Brent Nongbri menar att det västerländska inkluderandet och exkludernadet i religionsbegreppet var ett sätt för västerländska makter att orientera sig i sin omvärld;

“the debates about whether this or that “-ism” [...] is “really a religion” boil down to the question of whether or not they are sufficiently similar to modern Protestant Christianity.”<sup>28</sup>

Dikotomin religion versus primitiv religion eller primitivism var inte längre lika tydlig.

En kan säga att kristendomen var det som *är* och att de andra religionerna *skapas* - efter en kristen mall. Anna Sun beskriver det västerländska skapandet av begreppet konfucianism, och dess inkluderande i begreppet religion, ““Confucianism” as referring to a religion is both a translation and a invention.”<sup>29</sup>

År 1893 beskriver Masuzawa som ett mycket viktigt årtal för religionsbegreppet då det första World Parliament of Religions tog plats i Chicago, USA. Den 11 september ovan nämnda år så samlades representanter från olika områden med uppgift att tala för sin tro, beskriva den och dess bidrag till mänskligheten. Syftet var att slutligen fastställa vilka som

---

<sup>23</sup> Furst, Peter. T & Coe, Michael. D. “Ritual enemas” i Lehmann, Arthur C & Myers, James .E. (ed) *Magic, Witchcraft and religion- An anthropological Study of the Supernatural* 1996, s. 119.

<sup>24</sup> Radin, Paul *Primitive Religion*. 1937, s.91, 95.

<sup>25</sup> Radin 1937, s. 83.

<sup>26</sup> Masuzawa 2005, s. 154, 215, 283.

<sup>27</sup> Knott, Kim. *Theology. A very short introduction*. 2000, s. 73.

<sup>28</sup> Nongbri, Brent. *Before Religion- a history of a modern concept*. 2013, s. 18.

<sup>29</sup> Sun, Anna *Confucianism as a World Religion- Contested Histories and Contemporary Realities*. 2013, s. 18.

ingick under begreppet *världsreligion*. Tio stycken, kristendomen, Judendomen, Islam hinduism, buddhism, jainism, zoroastrianism, daoism, konfucianism och shintoism att ingå i begreppet världsreligion.<sup>30</sup> Under denna tid skedde även en förskjutning av forskningsfältet. Från en kristet konfessionell, till en sekulär akademisk disciplin i vilken icke-kristna religioner ingick med namnet *religionsvetenskap*.<sup>31</sup> Religionsbegreppet som ett singularis nådde alltså sin kulmen under kolonialerans slut.

### 2.3 Postkolonialism och kritisk religionsteori

En kan med säkerhet säga att den koloniala eran kom att rita om världskartan, både bokstavligt talat, i form av gränsdragningar mellan nyskapade områden, liksom politiskt, socialt, militärt och ekonomiskt. En ökad emancipation av olika förtryckta grupper tillsammans med en ökad frihetsrörelse i många av de koloniala områdena kom att leda till vad vi idag kallar för *postkolonialismen*.<sup>32</sup>

Postkolonialismen medförde det nya vetenskapliga perspektivet postkolonialism. Loomba beskriver postkolonialism som en oppositionell ståndpunkt till en kolonial och eurocentrisk världsbild.<sup>33</sup> Det postkoloniala perspektivet kom att förgrena sig i olika vetenskapsfält. Inom religionsvetenskapen kom postkolonialismen att skapa medvetenhet för religionsbegreppet och religionsvetenskapens europeiska arv. Ur detta formulerades teoribildningen, *critical religion theory*, *kritisk religionsteori*. En av de främsta namnen inom denna teoribildning är Timothy Fitzgerald.<sup>34</sup>

I boken *The Ideology of Religious Studies* (2000) belyser Fitzgerald religionsbegreppets brister och därmed även religionsvetenskapens följaktiga brister. Begreppet religion menar Fitzgerald är mytiskt, tendensiöst och ideologiskt laddat. Mytiskt genom dess judiskt-kristna förflutna vilket satt prägel på begreppets definition, inkluderande respektive exkluderande funktion. Begreppets tendensiositet och ideologiska laddning förklaras då det var medskapare i det koloniala projektet vilket understödde det koloniala västerländska formerandet av undervisning, politik, kapitalism och forskning. Detta inomkristliga begrepp i västs tjänst, har

---

<sup>30</sup> Masuzawa 2005, s. 266.

<sup>31</sup> Hellman 2011, s. 55, 57.

<sup>32</sup> Loomba 2008, s. 44.

<sup>33</sup> Loomba 2008, s. 29.

<sup>34</sup> Hellman 2011, s. 100.

med Europa som utgångspunkt selektivt belyst vissa aspekter av traditionella föreställningar och sedan inkluderat det i vad Fitzgerald kallar det *snäva* religionsbegreppet.<sup>35</sup>

Fitzgerald menar att definitionen av religion som en gemensam tro på det transcendentia eller i bästa fall en singular överlägsenhet där "religioner" kan urskiljas från vad han kallar "*kvasi*"-religioner med en hegemoniska förståelsen och användningen av begreppet inom forskningen.<sup>36</sup> Fitzgerald menar att liksom begreppet så är även den tidigare och nuvarande forskningen runt religion, bristfällig. Forskningen präglas av en syn på religion som ett *sui generis*, ett unikt fenomen vilket kan fungera som ett undersökningsredskap av sociokulturella företeelser i vilken begreppets västerländska historias prägel inte beaktas.<sup>37</sup> Tillsammans med det belyser Fitzgerald en relativt slapphänt hantering av begreppet där religion beskrivs som för att urskilja kulturella företeelser. Detta resulterar i en kolonial terminologi, i vilken religion blir synonymt med andra begrepp såsom "ritual" eller "tradition".<sup>38</sup> Detta menar Fitzgerald resulterar i att religionsforskningen faller i fällan där religion inkluderar så pass heterogena aspekter att begreppet själv tappar betydelse.<sup>39</sup> Fitzgerald kritiserar även forskningens användning av religionsbegreppet som ett *analysverktyg* då det inte har förmågan att accentuera några särskiljande aspekter av mänskligt liv inom en tvärkulturell kontext.<sup>40</sup>

"[...] I argue that the word 'religion' with its theological and supernaturalist resonance, is analytically redundant. It picks out nothing distinctive and it clarify nothing. It merely distorts the field."<sup>41</sup>

Fitzgeralds grundtes är att både religionsbegreppet behöver granskas och att det vetenskapliga förhållningssättet till religion behöver revideras. Han menar att det *finns* en vetenskaplig användning av religion, med studiet av religion som *kategori*. Denna kategori menar Fitzgerald ska förstås som ett resultat av en västerländsk modern ideologi vilken vilar på den koloniala eran.<sup>42</sup> Han menar att denna teori synliggör hur det eurocentriska religionskonceptet och dess narrativ, tillsammans med den ansamling av anhängande begrepp rörande "kvasi-religion" yttrar sig i beskrivningen av utomeuropeiska system och kulturer.<sup>43</sup>

---

<sup>35</sup> Fitzgerald, Timothy. *The ideology of Religious Studies*. 2000, s. 9.

<sup>36</sup> Fitzgerald 2000, s. 4.

<sup>37</sup> Fitzgerald 2000, s. 4.

<sup>38</sup> Fitzgerald 2000, s. 17.

<sup>39</sup> Fitzgerald 2000, s. 31.

<sup>40</sup> Fitzgerald 2000, s. 4.

<sup>41</sup> Fitzgerald 2000, s. 31.

<sup>42</sup> Fitzgerald 2000, s. 4.

<sup>43</sup> Fitzgerald 2000, s. 9.

Genom att kategorisera religion, hur det beskrivs och vilka begrepp som inkluderas i religion så belyses också den eurocentriska definitionen av religion.<sup>44</sup>

Kritisk religionsteori kan användas som en inomdisciplinär teoribildning för att undersöka hur religion som kategori och dess breda begreppsapparat framställs inom västerländska religionsvetenskapliga kontexter. Dessa beskrivningar är också delaktiga i den allmänna förståelsen för begreppet. Med denna teoretiska utgångspunkt ämnar jag studera religion som kategori i en kontext vilken en allmän förståelse av religion manifesteras. För att finna en sådan "allmän" och vetenskaplig plats så måste en söka sig utanför den akademiska världens exklusivitet. Museum är en sådan plats, där även religion ingår i såväl föremål som beskrivning. I nästa kapitel ämnar jag beskriva relationen mellan religionens plats i museum.

## 2.4 Museumifikation av religion

I detta kapitel har jag för avsikt att ge en allmän bakgrund till museums relation till religion. Detta kapitel kommer sedan att leda fram till kontexten i vilken uppsatsens material kretsar kring, närmare bestämt Etnografiska museet i Stockholm. David Morgan beskriver hur västerländska museum vilar i en kolonial vagga. Delvis för att många av dem grundades under den koloniala eran, dels för att de första och mest omfattande samlingarna har tillkommit under den europeiska kolonisationen. 1800-talets, tillika de tidigaste insamlingarna utfördes av koloniala kristna missionärer där bilden av dem var "trophies of Christianity".<sup>45</sup> Objekten överlämnades sedan till historiska eller etnografiska museum runt om i Europa. Vål på plats kom objekten att ingå i samlingar, vilka förevisades under det västerländska narrativet om den västerländska civilisationens överlägsenhet.<sup>46</sup> Crispin Paine beskriver museérnas tolkningsföreträdare att bevara, kategorisera och förklara objektens kontext som en del av de koloniserade områdenas samhälle kultur samt även religion tillsammans med fascinationen av att förstå icke-europeiska områdens "icke-religion".<sup>47</sup> Lauren F. Turek menar att religiösa objekt används av museum för att skapa en historisk föreställning i utställningarna. Museum använder religiösa objekt, då de erbjuder en

---

<sup>44</sup> Fitzgerald 2000, s. 73.

<sup>45</sup> Morgan, David. "Museum Collection and the history of interpretation" i Buggeln, Gretchen, Paine, Crispin & Plate, Brent. S. (ed) *Religion in Museums- Global and Multidisciplinary Perspectives*. 2017, s.120.

<sup>46</sup> Morgan 2017, s. 121.

<sup>47</sup> Paine, Crispin. *Religious Objects in Museums: Private lives and Public Duties*. 2013, s. 3.

inblick till äldre tiders människors inre liv och världsbild genom en kontextuell föreställd historisk tid.<sup>48</sup>

Framställningen av religion och religiösa föremål i museum är något som engagerar religionshistoriker. S. Brent Plate menar att det sker en transformering då föremål tas från en plats och placeras i en museikontext. Plate kallar denna process *museumifikation*, vilket innebär en rekontextualisering då museum genom uppvisandet och beskrivningen av särskilda objekt har för syfte att för besökaren uppfattas som religiösa.<sup>49</sup> Förflyttandet av objektet från dess ursprungliga plats till museum omformar det till ett museiobjekt samt definierar dess heliga, religiösa eller andliga värde. Plate lägger vikt vid *skapandet*, konstruktionen av det religiösa, där han hävdar att det först och främst inte objekten i sig som transformeras i museum, utan *religion som objekt*. Enligt Plates så tenderar undersökta historiska och naturhistoriska museer att skygga från just begreppet religion, istället så används begrepp som ritual, myt, symbol.<sup>50</sup> Dessa begrepp framträder som samlingsbegrepp för heterogena praktiker och objekt genom mänsklighetens historia. Trots detta, menar Plate att dessa ingår i religion på museum då begreppet används som kategori för att beskriva ett nätverk av symboler och myter samt för mänskligt liv överlag.<sup>51</sup> Paine menar att västerländska historiska och "folk"-museum ofta hamnar i den hierarkiska narrativa fällan av generaliserad andrafiering i syfte att vetenskapligt beskriva historiska eller "andra" folk och kulturer. Religiösa objekt, menar Paine inkluderas i idén om att (primitiv) religion kan beskrivas genom material som exempel på "folkkonst", "populärkultur" eller "religiösa" hantverk.<sup>52</sup> Morgan, Turek och Plate belyser alla ett övergripande västerländsk narrativ bland museums beskrivning av teman som rör icke-västerländska samhällen.

Museum är en plattform för utbildning och kunskapsspridande. Vad och hur något presenteras i museum är medskapare i besökarens förståelse för det som beskrivs. Paine menar att museifikationen, framställningen och kontextualiseringen är en del i vilken museet som är producent är ansvarig för bilden av det förevisade som införlivas hos besökaren.<sup>53</sup> Trots att majoriteten av dagens museum vilar på en vetenskaplig apparat, väl

---

<sup>48</sup> Turek, Lauren .F. "Religious History Objects in Museum" i Buggeln, Gretchen, Paine, Crispin & Plate, Brent.

S. (ed) *Religion in Museums- Global and Multidisciplinary Perspectives*. 2017, s. 57, 58, 59.

<sup>49</sup> Plate, Brent. S. "The museumification of Religion: Human Evolution and the Display of a Ritual" i Buggeln, Gretchen, Paine, Crispin & Plate, Brent. S. (ed) *Religion in Museums- Global and Multidisciplinary Perspectives*. 2017, s. 38.

<sup>50</sup> Plate 2017, s. 39.

<sup>51</sup> Plate s. 43, 44.

<sup>52</sup> Paine 2013, s. 105.

<sup>53</sup> Paine 2013, s. 107.

medveten om de utmaningar som det innebär att framställa och beskriva olika objekt och ämnen, så belyser samtliga författare de västerländska museernas eurocentriska ursprungliga ideologi. Tillsammans öppnar författarna för ett kritiskt perspektiv kring hur västerländska museum beskriver religion i förhållande till tidigare koloniserade områden. Turek understryker att det framkommer tydliga skillnader mellan olika museum i narrativet kring religion och föremål.<sup>54</sup> Religion som kategori och objekt är med andra ord fördelaktigt att studera inom en museum, där också det specifika museets kontext även är relevant. Denna uppsats kretsar kring hur religion som kategori beskrivs, närmare bestämt i en västerländsk didaktisk kontext såsom museum med syfte att beskriva utomeuropeiska samhällen. I avgränsande syfte ämnar jag därför koncentrera undersökningen efter ett museums specifika utställning. I följande kapitel avser jag presentera mitt val av museum och utställning.

## Kapitel 3 Material, metod och avgränsning

### 3.1 Etnografiska museet

I detta kapitel avses uppsatsens material presenteras, först genom den kontext i vilket materialet befinner sig; Etnografiska museet och sedan materialet i sig, utställningen *Nordamerikas indianer*.

Etnografiska museet har många beröringspunkter med den museiverksamhet som diskuteras av religionsforskningen i kapitlet *Museumifikation av religion*. Med bidrag från antropologiska sällskap och samlingar från resor världen över, arbetade den svenska etnografen och arkeologen Hjalmar Stolpe under 1800-talets andra hälft med uppförandet av ett etnografiskt museum i Stockholm.<sup>55</sup> Irene Svensson menar att Stolpes vision var att med ett museum förevisa föremål sorterade efter dess olika geografiska platser i vilken den evolutionära utvecklingssynen återspeglas: “Inom hvarje grupp ordnas föremålen i serier, som skola representera utvecklingen.”<sup>56</sup> År 1903 kom Hjalmar Stolpe att utses till chef och

---

<sup>54</sup> Turek 2017, s. 57.

<sup>55</sup> Svensson, Irene “Enträget arbete och lången strid. Etnografiska Museet skapas” i Östberg, Wilhelm (red) *Med världen i kappsäcken- samlingarnas väg till Etnografiska museet*. 2002, s. 65.

<sup>56</sup> Svensson 2002, s. 67.



professor över det nyöppnade Etnografiska museet i Stockholm.<sup>57</sup> Idag, 115 år senare är Etnografiska museet beläget på Gärdet i Stockholm och är ett etablerat och välbesökt statligt museum som innehar såväl utställningar, kurser, workshops, bibliotek och samarbeten. Enligt museets egna hemsida förvaltar idag Etnografiska museet 220 000 föremål i sina samlingar, där majoriteten har utomeuropeiskt ursprung.<sup>58</sup> Tillsammans med Världskulturmuseet i Göteborg och Medelhavsmuseet samt Östasiatiska museet i Stockholm är Etnografiska museet en del av den statliga myndigheten statens museer för världskultur, under Kulturdepartementet. Museet beskriver sin egna vision följande:

“Vår ambition är att vara en kunskapskälla som i dialog får besökarna att uppleva världens mångfald och att museerna och webben blir mötesplatser för kunskap och dialog där man upplever världens mångfald – historiskt och i samtiden.”<sup>59</sup>

Visionen grundar sig i en museets uppdrag som ingår i statlig förordning. Uppdragen bygger främst på ett pedagogiskt och ett vetenskapligt ansvar genom att “främja tvärvetenskaplig kunskapsbildning och publik verksamhet i olika former”, förordning (2015:1003), samt förordning 2014:172; “göra samlingarna tillgängliga för allmänheten och i det syftet bedriva utställningsverksamhet, pedagogisk verksamhet och annan förmedlingsverksamhet”.<sup>60</sup> Under hösten 2018 erbjuder Etnografiska museet tio utställningar, samt övrig verksamhet som skolprogram och workshops.<sup>61</sup>

### 3.2 Material -*Nordamerikas indianer*

Etnografiska museet har en lång tradition av intresse för, och insamling av föremål och kunskap om Nordamerika. Idag erhåller Etnografiska museet en samling med upp mot 80 000 föremål från Amerika och Grönland. Staffan Brunius beskriver hur denna omfattande samling grundar sig i 1800-talets etnografer och forskare, kallade “amerikanister” eller “indianforskare” som genom resor fann och skänkte föremål till det som kom att bli Etnografiska museet. Artefakterna blev scenen ifrån vilken olika delar av den nordamerikanska befolkningens liv berättades på museet.<sup>62</sup> Beskrivningarna var formulerade

---

<sup>57</sup> Svensson 2002, s. 63.

<sup>58</sup> Världskulturmuseerna, Etnografiska: Utställningar, 2019-01-01

<sup>59</sup> Världskulturmuseerna, Om oss, Myndighetsuppdrag: Uppdrag-vision 2019-01-01

<sup>60</sup> Riksdagen, svensk författningssamling: förordning 2007:1185.2019-01-01

<sup>61</sup> Världskulturmuseerna, Etnografiska: Utställningar, 2019-01-01

<sup>62</sup> Brunius, Staffan “Prekolumbianska antikviteter från taino-arawak-indianfolket som mötte Columbus” i Östberg, Wilhelm (red) *Med världen i kappsäcken- samlingarnas väg till Etnografiska museet*. 2002, s. 103.

av europeiska vetenskapsmän, vilka inte enbart tog sig friheten att konstruera berättelsen om amerikansk befolkning, utan även avgöra huruvida föremålen var primitiva eller utvecklade.<sup>63</sup>

År 2008 öppnades för första gången utställningen *Nordamerikas indianer* på Etnografiska museet. Det är en fortfarande pågående basutställning, grundad i en av museets mest omfattande och unika samlingar med fotografier, artefakter skriftlig information och videoverk som sträcker från 1600-talet fram till idag. Museet beskriver att med utställningen “lär vi känna den nordamerikanska ursprungsbefolkningen. Här ser du bostäder, kläder, rituella föremål och mycket mer.”<sup>64</sup> Etnografiska museet är medvetna om föremålens och det tidigare koloniala narrativet att i sina utställningar i beskrivningen av utställningen *Nordamerikas indianer* avser nyansera detta: “Traditionella föreställningar och etablerade stereotyper ställs mot nya perspektiv”.<sup>65</sup>

Utställningen *Nordamerikas indianer* omfattar 350 objekt och 141 informationsskyltar. Informationsskyltarna innehåller information som är bundna till specifika objekt, ingår i tematiska montrar samt fristående med övergripliga förklaringar. Tillsammans ringar de in hela utställningen. Samtligt material är tillgängligt på databassystemet *Carlotta* som ägs av Statens museum för världskultur, i vilket Etnografiska Museet ingår i.<sup>66</sup> Arbetet med detta system är i dagsläget under process, detta innebär att specifik referens till var och en av texterna saknas, samtliga texter är istället samlade under arkivförteckningen F6a i *Carlottas* utställningsdokumentation. Vissa skyltar har titlar, andra inte, de befintliga titlar som är med kommer att nämnas. Referensen kommer alltså benämnas med ovanstående förteckning, efterföljt av datum och år. I denna uppsats avser jag utgå från informationsskyltarna. Urval och avgränsning är en del av uppsatsens metod och kommer därför att beskrivas i följande kapitel.

---

<sup>63</sup> Alvarsson, Jan-Åke “Går det att besvara hundra år gamla frågor?” i Östberg, Wilhelm (red) *Med världen i kappsäcken- samlingarnas väg till Etnografiska museet*. 2002 s. 128.

<sup>64</sup> Världskulturmuseerna, Etnografiska, Utställningar:Nordamerikas indianer 2019-01-01

<sup>65</sup> Världskulturmuseerna, Etnografiska, Utställningar:Nordamerikas indianer 2019-01-01

<sup>66</sup> Carlotta, collections smvk 2019-01-01

### 3.3 Metod

I detta kapitel avser jag presentera uppsatsens valda metod och urval. Dessa två är medvetet försatta inom samma kapitel då metoden delvis är utformad efter materialet. Metoden och urvalet utgår ifrån teorikapitlet och Fitzgeralds kritiska religionsteori. Fitzgerald strukturerar upp teoribildningen med utgångspunkt i religionsbegreppet i sig, men gör också nerdykningar i närliggande begrepp vilka liksom religionsbegreppet bör studeras på liknande sätt. De begrepp Fitzgerald tar upp är bland annat, helighet, tro, ritualer och andlighet.<sup>67</sup> I kapitlet *Museumifikation av religion* så framkommer det hur museum också är benägna att använda sig av en begreppsapparat vilken är kringliggande det rena religionsbegreppet. Denna uppsats behandlar religion som kategori i utställningen *Nordamerikas Indianer* på Etnografiska museet. För att undersöka hur religion som kategori framställs så krävs undersökning av vad som ingår i kategorin. I enlighet med Fitzgeralds teori om att studera religion som kategori, så är kategorisering utgångspunkten för uppsatsens metod. Metoden utgår från teorikapitlet samt är skraddarsydd efter materialet, där kategoriseringen grundar sig i de skyltar vilka religionsbegreppet samt anhängande begrepp ingår. Jag är medveten om att för en museibesökare kan andra skyltar vilka saknar dessa begrepp ändå te sig behandla religion. Dessa skyltar ingår inte i mitt urval då inte är relevanta för denna uppsats då jag specifikt utgår från terminologin religion och hur den uttryckligen beskrivs.

Materialet utgår från utställningen *Nordamerikas indianers* informationsskyltar. Utifrån det totala antalet 141 skyltar har jag gjort ett urval av sammanlagt 46 informationsskyltar. Totalt ingår 6 skyltar i vilken begreppet religion eller religiös ingår, resterande 40 skyltar innehåller angränsande begrepp. Urvalet är baserat efter skyltar innehållande religionsbegreppet och anhängande begrepp. Nedan visas de begrepp som ingår i urvalet av skyltar:

---

<sup>67</sup> Fitzgerald 2003, s. 15, 16, 18, 24.

- |  |  |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>● Religion</li> <br/> <li>● Angränsande begrepp:</li> </ul> | <p>religion, religiös, traditionell religion</p><br><p>Ritualer, ceremoni, shamanism, shaman andlig, andevärlden, skyddsande, symbol, kraft, helig, skyddsföremål, väsen, myt, totempåle, folketro, kultur, indiankultur, tradition, indiansk tradition, ceremoni, ceremoniell dans helig, magisk, själ kosmologi, övernaturlig, kraft, väsen, symbolik,</p> |
|--|--|

Detta är en överblick av samtliga befintliga begrepp vilka ingår i urvalet av materialet.

På grund av det breda innehåll i skyltarna så har jag valt att skapa *tre kategorier*. Kategorierna baseras på de kontexter i vilka religion nämns. Kategorierna utgår från de 6 skyltar vilka direkt benämner religion eller religiöst i vilken jag tillsammans med de angränsande begreppen delats in i tre kategorierna.

Dessa tre kategorier har jag gett namnen; *Religion som praktik*, *Religion som föremål* samt *Religion som identitet*. I resultatkapitlet avser jag i relation till forskning och kritisk religionsteori att undersöka hur religion i var och en av kategorierna beskrivs och vad som ingår i dem. Bakgrunden till valet av dessa tre kategorier blir även tydligt i resultatkapitlet.

Syftet med denna kategorisering är delvis i enlighet med teori och metod liksom att skapa överskådlighet i resultatkapitlet, samt öka möjligheten att djupare dyka ner i begreppets olika kontexter. Denna metod möjliggör undersökningen av religion som kategori, samt ger möjlighet att undersöka religionsbegreppets historia samt hur angränsande begrepp framställs och förhålls till religionsbegreppets olika kategorier. Resultatkapitlet kommer att delas upp i ovan beskrivna kategorier i rubriker. Samtliga kapitel är strukturerade efter samma disposition. Kategorikapitlen utgår ifrån den eller de skyltar som beskriver religion efter kapitlets kategori. På grund av uppsatsens utrymme kommer främst skyltarna vilka direkt benämner religion eller religiöst att presenteras i sin helhet. Övriga skyltar kommer refereras till. Den första kategorin *Religion som praktik* kretsar kring de olika praktiker vilka religion ingår i utställningen. I dessa ingår exempelvis ceremonier, ritualer och shamanism. I följande kapitel *Religion som föremål* utgår från de objekt vilka beskrivs som religiösa, därmed hur religion som museiobjekt framställs. Det sista kapitlet *Religion som identitet* koncentreras

kring hur religion som en del av den nordamerikanska ursprungsbefolkningen som etnisk eller kulturell grupp beskrivs. Det bör nämnas att långt ifrån alla skyltar rörande praktiker, föremål eller ursprungsbefolkning beskrivs i samband med religion i utställningen, enbart de som ingår i materialets urval. Efter resultatkapitlet följer en analys av resultatet.

## 4. Resultat

### 4.1 Religion som praktik

I kategorin religion som praktik så framkommer det vad och vilka former av praktik som ingår i *Nordamerikas indianers* beskrivning av religion. Denna kategori utgår från de skyltar som beskriver religion som praktik. Totalt utgör det 7 skyltar. En skylt använder sig av det rena religionsbegreppet, varav angränsande begrepp ingår i de övriga 6 skyltarna. Dessa begrepp är ceremoni, ritual, shamanism, shaman, dans och sandmålning. Detta kapitel avser beskriva vilka praktiker som ingår i kategorin, således vad som är religion som praktik i *Nordamerikas indianer*. I kategorin har jag funnit två typer av praktik, shamanism och vad jag har valt att kalla icke-shamanism. Anledningen bakom valet grundar sig i att en typ av praktik beskrivs som shamanism, och den andra avsaknar närmare beskrivning, och blir därmed icke-shamanism.

Den första typen, shamanism förekommer på två skyltar, varav den första skylten *Arktiska området* så sammankopplas shamanism geografiskt genom beskrivningen “stark shamanism”.<sup>68</sup> På denna skylt framkommer dock inte vilken praktik som shamanismen hänvisar till. Den andra skylten *Shamanens korg* innehåller en mängd praktiker.

“Shamanen är länken mellan människorna och andarnas värld. Genom att låta en sina själar lösgöra sig från kroppen kan han eller hon besöka den övernaturliga världen och få information om det som är dolt, hur sjukdomar bör förstås och hur framtiden ska bli. När shamanen botar sjuka eller skapar framgång i fiske och jakt kan han eller hon använda sig av kraftladdade föremål.”<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>69</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

I denna denna beskrivning av shamanism ingår en rad olika praktiker i vilken shamanen spelar roll som aktör i utförandet. Shamanistisk praktik är förflyttandet till en övernaturlig värld, mediet mellan människor och andar, framtidsydnig, helande och jaktpraktik. Trots att dessa praktiker beskrivs ingå i shamanism så återfinns några av dem i den andra typen av praktiker, icke-shamanism. En av dessa är jakt vilken beskrivs på skylten *Bisonhjordar*

“När hjordarna samlades på sommaren samlades även indianerna inför gemensamma buffeljakter och religiösa ceremonier”.<sup>70</sup>

Titel: *Bisonhjordar*

I det här fallet tar praktiken form av religiös ceremoni i relation till jakt. Jakt återkommer även i beskrivningen av praktik relation till riter i skylten *Fiske och jaktriter* “Genom att ta iskalla bad och skrubba sitt skinn blodigt kan fiskare [...] få kontakt med bytesdjurens ande. [...] Både män och kvinnor målar ansiktet rituellt före fisket och jakten”.<sup>71</sup> Två andra praktiker som även nämns i skyltar inom typen icke-shamanism är helande praktiker och praktiker kring övernaturlighet. En övernaturlig värld beskrivs på skylten *Musikinstrument*: “De ceremoniella danserna ackompanjeras av trummor, skullror [...] visslor ska representera röster från den övernaturliga världen”.<sup>72</sup> Religion som läkande praktik återfinns på skylten *Sandmålningar* där skapandet av sandmålningar beskrivs syfta till att frambringa harmoni och hälsa genom “komplicerade ceremonier där de av pulveriserad sandsten i olika färger skapar “sandmålningar” ”.<sup>73</sup>

Religion som praktik innehåller en heterogen grupp praktiker, vilken kan delas upp efter shamanistiska och icke-shamanistiska praktiker. Beskrivningen av de olika praktikerna liknar varandra i de olika typerna. Såväl jakt, som helande och övernaturlighet förekommer i båda typerna. Det som skiljer dem åt är benämningen av en av dem som shamanism och avsaknaden av benämning i den andra. Endast en av praktikerna är beskrivna uttryckligen som religiös, resterande beskrivs med begrepp som ceremoni eller rit. I kategorin religion som praktik framkommer tre huvudsakliga resultat. Först och främst så är religion som praktik inte begränsad till en homogen form av utförande, utan ett flertal vilken kan delas upp i shamanistisk och icke-shamanistisk praktik. För det andra så är denna variation till trots, centrerad kring jaktlycka, läkande, medium till en transcendental värld och framtidskådning i vilken också gränsen mellan de olika praktikerna suddas ut. Slutligen beskrivs det att

<sup>70</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>71</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>72</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>73</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

religion som praktik nästan uteslutande med begrepp som ceremoni eller ritual. Denna kategori är den minsta av de tre i sig, dock så återfinns element av den i de två kommande kategorierna.

## 4.2 Religion som föremål

Detta kapitel utgår från de skyltar vilka beskriver föremål i form av religion, totalt ingår 20 skyltar varav 2 nämner religionsbegreppet. Övriga begrepp som ingår är helig, magisk, kosmologi, övernaturlig, kraft, väsen, själ, symbolik och andevärlden. Genom att beskriva föremål som religiösa, heliga eller magiska så kan religion som föremål genom Fitzgeralds teori kategoriseras i religion som föremål. I denna kategori återfinns beskrivningar av två typer av föremål; föremål som i sig själva är religiösa, och föremål som är religiösa genom att ingå i religiös praktik. Dessa två typer utgår från varsin skylt vilken benämner föremål och religion. Först presenteras de skyltar i vilka föremål beskrivs som religiösa i sig och sedan de skyltar som presenterar föremål sammankopplade med praktik.

“Totempålarne är både religiösa objekt, minnesmärken, och konkreta berättelser.”<sup>74</sup>

Titel: *Monument över släkternas historia*

I denna beskrivning är totempålen religiös som objekt, liksom den också har en rad egenskaper. Ett annat sådant föremål är en helig sten som beskrivs “anses ha kraftfulla skyddande egenskaper”.<sup>75</sup> Shamanism och föremål återkommer i en rad skyltar. Skylten *Shamanmask 1983* beskriver en snidad ansiktsmask “Målningen i röda fält mellan ögonen symboliserar haidas kosmologi och shamanens förmåga att färdas mellan olika världar ”.<sup>76</sup> Föremål kan även beskrivas ha heliga egenskaper såsom mantlar; “Pärlbroderiets mönster för tankarna till de fyra heliga väderstrecken”.<sup>77</sup> En annan mantel beskrivs “Symbolerna är målade i fyra rader, ett heligt tal för prärieindianerna”.<sup>78</sup>

Bland dessa föremål finner vi alltså de som är heliga eller religiösa i sig såsom stenen, liksom de som blir det genom att de är *skapade* såsom mantlarna och shamanmasken. Det finns även

<sup>74</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>75</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>76</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>77</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>78</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

ett föremål som är tillverkat av människan men som därefter blir aktör i en praktik, en sådan återfinns på skylten *Pukmis-mask 2007* där det beskrivs hur en mask kan bli en pukmis “Pukmis är skrämmande och farliga väsen. En havande kvinna som ser en pukmis kan förlora barnets själ [...] Det viktiga är att inte komma honom för nära för den som vidrörts blir själv en pukmis”.<sup>79</sup> Oavsett om dessa föremål är skapade eller naturföremål så är de autonoma manifestationer av religion. Majoriteten av föremålen är dock beskrivna i relation till praktik, vilka nedan presenteras.

“Skallror är religiösa föremål som har med övernaturlig kraft att göra. Speciellt de runda som oftast tillhör shamaner, används för att kalla på vissa andar”<sup>80</sup>

Titel: *Skallror, runda och i fågelform*

Dessa skallror beskrivs som religiösa föremål. Till skillnad från de ovan nämnda föremålen som i sig beskrivs som religion så gränsar denna typ av föremål mellan både kategorin *Religion som föremål* och *Religion som praktik* då de ingår i religiösa, ceremoniella eller heliga praktiker. Shamanen, i det här fallet, är i behov av ett föremål för att utföra en religiös handling. Ett annat exempel i vilket shamanism dyker upp är på skylten *Sajhul, åskans gud, nuxalk*; “Mask som troligen använts i eldkastardansen hos shamansällskapet”<sup>81</sup> Dock är föremål och praktik inte begränsat till shamanism vilket syns på skylten *Ceremoniella maskdanser* “I maskdanserna återupptas förfädernas möten med andevärlden. Maskerna och de ceremoniella föremålen är en länk mellan familjen, hembygden och den övernaturliga världen.”<sup>82</sup> Liksom skylten *Kvinnlig och manlig porträttdansmask* “föreställde viktiga avlidna personer som man ville låta framträda i en ceremoni”.<sup>83</sup>

Utformandet av ett föremål beskrivs som en praktik i vilken övernaturlighet. Ett sådant föremål är Chiikafiltar där själva skapandet av föremålet är centralt “De kvinnor som var särskilt skickliga ansågs ha övernaturliga kraft”.<sup>84</sup> Det finns även föremål som beskrivs ingå i ceremonier i allmänhet såsom *Hattar* “solhattar för ceremoniellt bruk”.<sup>85</sup> Även i skylten *Kalifornien*: “ceremoniell dansdräkt”.<sup>86</sup> Detsamma syns på skylten *Förvaringslådor*; “I de

<sup>79</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>80</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>81</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>82</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>83</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>84</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>85</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>86</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01



rikt utsirade lådorna med lock har hövdingar och shamaner förvarat de rituella kläder och ting”.<sup>87</sup> Samt på skylten *Musikinstrument* beskrivs hur skullror, klappinstrument och trummor används i ceremoniella danser med röster från andevärlden.<sup>88</sup> Långt ifrån alla objekt som visas ingår i kategorin. I Nordamerikas indianer sker alltså ett urval och en definition av vad som är religiöst och inte, detta urval skapar kategorin *Religion som föremål*.

Religion som föremål har ett antal olika roller. Föremålen blir antingen representanter för religion eller religion i sig såsom pukmis, totempålar och stenar. Föremål som masker, skullror och skulpturer kan även ingå i en praktik, där kategorierna religion som föremål och religion som praktik överlappas. Föremålen beskrivs även i relation till en eller flera personer, såsom chiikafilten. I denna form närmar sig religion som föremål den tredje kategorin, religion som identitet.

### 4.3 Religion som identitet

I denna kategori ingår de skyltar som framställer hur religion som identitet beskrivs i utställningen. De människor som utställningen behandlar beskrivs som indianer, indianfolk eller ursprungsbefolkning, på ett fåtal skyltar så omnämns de specifika namnen på olika folkgrupper. Samtliga dessa förekommer i beskrivningar av religion, tro, tradition och kultur som en del av identitet. Totalt ingår 19 skyltar om religion som identitet varav 3 stycken uttrycker religion direkt. Det finns två typer av identitet som religion framkommer, den första beskrivs som en gemensam identitet, sammankopplad med en kollektiv historia, kultur och religion, en “indiansk” tradition. Den andra skapas religion som identitet i relation till de europeiska kolonistörerna och hur kolonisationens följder kom att forma dagens identitet, kultur, tradition och religion. Först beskrivs den första typen av identitet.

“Tron på att människan kan söka hjälp hos en personlig skyddsande är fundamental i Nordamerikas urbefolkning. I den mytiska forntiden var möten mellan andar och människor vanliga. Dessa ursprungsmyter, som förklarar hur djur och människor bör leva samman, hålls levande i berättelserna, danserna och konsten. Idag finns ett starkt förnyat intresse för den egna religionen och för att söka visioner ”<sup>89</sup>

Titel: *Skyddsandar och visionssökande*

<sup>87</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>88</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>89</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

Den "egna religionen" beskriver en förening mellan identitet och religion, en identitet som är gemensam för befolkningen i hela nordamerika. Denna identitet upprätthålls genom reproduktion av praktiker såsom berättelser, dans och konst. Identiteten grundas i en berättad historia, strukturerad efter ursprungsmyter från en mytisk forntid. Identiteten, historien och kultur beskrivs dock inte enbart som generellt nordamerikansk. I utställningen beskrivs även en del element vilka tillhör olika folkgrupper såsom blackfeet-folket på skylten *Mantel med målade kors och fjärilar*: "Hos blackfeet på norra prärien är fjärilen eller nattfjärilen andarnas budbärare [...] Morgonstjärnan [...] har en betydelsefull roll i blackfeets berättelse om hur de fick soldansen."<sup>90</sup> På skylten *Tre dansmasker, nuxalk (bella coola)* beskrivs nuxalkfolket "Nuxalk har blivit särskilt kända för sina ceremonier med dramatiska ritualer".<sup>91</sup> Praktik som en del av en grupps identitet och historia framkommer gällande nuu-chah-nulth-folket på skylten *Stockkanoter* där kanoten beskrivs vara "the very heart of our culture, trade and spiritual life".<sup>92</sup> Identitet som religion är en kategori som i dessa tre skyltar gränsar till både religion som praktik med nuxalkfolkets ceremonier och nuu-chah-nulthfolkets användning av kanoter. Samma kanoter tillsammans med blackfeet folkets nattfjäril suddar även ut gränsen mellan religion som identitet och religion som föremål. Den tidigare nämnda totempålen är ett föremål som sammanbinder alla tre kategorier, religion med objekt, praktik och identitet:

"De uthuggna figurerna föreställer djur med övernaturliga egenskaper. De översta djuren är familjens skyddsande. Totempålen kan berätta om hur en anfader en gång mött detta djur och fått en del av dess mäktiga egenskaper. Efter detta möte fick släkten djurets namn".<sup>93</sup>

Istället för en specifik folkgrupp beskrivs här istället familjen som en mikrokollektiv identitet vilken är kopplad till det religiösa objektet totempåle. Schamanen ingår i denna mer ospecifika grupp som den tidigare nämnda skylten *Skallror, runda och i fågelform* där skallrorna beskrivs tillhöra shamaner, utan någon närmare beskrivning om plats eller folkgrupp. Shamanen återfinns dock även i beskrivningar av specifika folkgrupper. Skylt: *Liggande shamanfigur* "Hos haida och tlingit klipper shamanerna aldrig håret eftersom shamankrafterna förmodas sitta där".<sup>94</sup> Religion som identitet är sammankopplad med föremål och praktik, folkgrupper, individer och familjen. Själva föremålet kan vara en del av familjens historia och omskapare av familjens nya identitet, som totempålen. En människa kan vara en manifestation för religion och en identitet, såsom shamanerna, liksom en

<sup>90</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>91</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>92</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>93</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>94</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

kollektiv handling blir ett identitetsutövande i form av religion. I den andra typen beskrivs religion som identitet i relation till mötet med de västerländska kolonisatorerna. Skylt: *Nya Sverige (1638-1655)*

“Nybyggarna kom ofta från ensliga skogsområden i Sverige och Finland [...] Utöver sin kristna tro bar de på en gammal folketro, som i viss mån påminde om indianernas sätt att se på världen”.<sup>95</sup>

På denna skylt jämförs en svensk gammal folketro med nordamerikas urbefolknings världssyn. Religion, identitet och historia i Nordamerika beskrivs som stillastående och jämförs med gammal västerländsk folketro, liksom den också ställs mot vetenskapen, vilket syns i följande skyltar. Skylt, *Ett hierarkiskt samhälle*:

“I flera tusen år levde nordvästkustens många olika ursprungsfolk på ungefär samma sätt [...] En släkt och dess manliga eller kvinnliga hövding äger gemensamt [...] kanoter, familjeemblem, danser, sånger och ritualer”.<sup>96</sup>

Religion som identitet beskrivs även genom dess motsats, där myt möter vetenskap.

Skylt: *Myten berättar vem jag är*: “Vetenskapliga beskrivningar av hur indianerna kom till Amerika skiljer sig från indianska skapelseberättelser”.<sup>97</sup>

Det är först i och med västvärldens erövring som identitet och religion beskrivs komma att förändras, bli både hotad och viktig. Bland dessa skyltar existerar religion, identitet, tradition och kultur idag i efterskalvet av kolonialismen och mötet med europeerna.<sup>98</sup>

“ I över 100 år var Kanadas ursprungsfolk förbjudna att utöva sin traditionella religion. För många är religionen idag inte bara religion utan i högsta grad även politik, historia, rötter, identitet och självkänsla- Längs hela kusten finns också en stark tro på att både människor och djur återföds. Religionen har kunnat hållas levande för att den är knuten till släkten: varje familj har sin egen kunskap och sina egna andar.”<sup>99</sup>

Titel: *Family cultural teaching*

Här beskrivs det hur följderna av kolonisationen villkorade religion som identitet. Genom att religion som identitet är knuten till släkten och minnet av den gemensamma arvet, traditionen och religionen så kan religionen “leva”. Kategorin religion som praktik ingår i detta fall i syfte att reproducera religion som identitet, vilket syns i skylten *Powwow*:

“En powwow kan idag vara allt från stora sammankomster med dansuppvisningar [...] till mindre familjeträffar [...] Vänner återses och nya kontakter knyts, traditioner, skvaller och

<sup>95</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>96</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>97</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>98</sup> Trots att utställningen syftar till Nordamerika, så ingår även beskrivningar av Kanada i denna del.

<sup>99</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

sånger förmedlas mellan generationerna och mellan olika folk. Här förenas man kring något annat än utsatthet och fattigdom: rikedomen i det gemensamma indianska arvet.” Religion som identitet är utan tvekan hotad, då den vid ett flertal skyltar beskrivs leva kvar, trots allt. Titel: *The Indian Act of Canada 1876* Den traditionella religionen och kulturen lever dock kvar”<sup>100</sup>. Samt skylten *Guldfyndet ledde till katastrof*: “Genom den siste överlevande yahi-yana-indianen Ishi har eftervärlden fått ovärderlig kunskap om den dåtida indiankulturen”.<sup>101</sup> På dessa skyltar är religion “mer” än religion, synonymt med historia, tradition, kultur och identitet. Dessutom är det genom individen som samtliga dessa faktorer överlevnad vilar på. Religion som identitet är både det som är hotat men också religionens räddning. Religion som identitet beskrivs i två typer, en allmän, mytisk och stillastående och en som existerar och förändras i relation till väst.

## 5 . Analys

Resultatet visar religion i tre olika kategorier, hur religion beskrivs och vilka begrepp som ingår. I de olika kategorierna har olika typer framkommit såsom shamanism och icke-shamanism i *Religion som praktik*, religiösa föremål och föremål sammankopplade med praktik i *Religion som föremål* samt gemensam identitet och identitet i relation till kolonistörerna i kategorin *Religion som identitet*. I detta kapitel ämnar jag analysera uppsatsens resultat efter de tre kategorierna. Av överskådliga skäl så har jag delat upp analysen i underrubriker.

### Religion som praktik

I kategorin *Religion som praktik* framkommer två typer av praktiker, shamanism och vad jag har valt att kalla icke-shamanism. Skyltarna visar på en variation av olika praktiker vilka hänvisas som shamanism. På skylten *Shamanens korg* ingår besökandet av en övernaturlig värld, framtidsskådning, läkande praktiker samt praktiker runt jaktlycka.<sup>102</sup> Shamanismen beskrivs i *Nordamerikas indianer* som något specifikt för just Nordamerikas urbefolkning, men trots det återfinns både begreppet shamanism i beskrivningar av praktiker i vitt skilda delar av världen. Dessutom innehåller den shamanistiska praktiken i *Nordamerikas*

---

<sup>100</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>101</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>102</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

*indianer* många beröringspunkter med hur shamanism framställs i vitt skilda forskningskontexter. Den shamanistiska jaktpraktiken på skylten *Shamanens korg* kan liknas vid Thomas och Humphreys beskrivning av shamanism och jakt i Sibirien.<sup>103</sup> I båda dessa fall är det även shamanen som är utövare av praktiken vilket innebär en än mer specifik likhet. Shamanen som aktör i syfte att bota sjukdomar i läkande praktiker återses såväl i utställningen liksom i Gows skildring av shamanism i dagens Brasilien.<sup>104</sup> Även Bahr beskriver shamanismens läkande praktik bland Piman-folket på Nordamerikas västkust.<sup>105</sup> I Bahrs fall är praktiken visserligen i Nordamerika, men till skillnad från utställningen så beskrivs shamanism som en praktik kopplad till en specifik folkgrupp och inte som en praktik tillhörande hela Nordamerika. Genom att shamanismen i de olika undersökningarna beskrivs som karaktäristiskt eller specifikt för de olika områdena och grupperna, så används samma begrepp, shamanism i samtliga och har stora likheter i form av specifik praktik. En förklaring till detta menar Thomas och Humphrey är att begreppet shamanism uppkom under kolonialismen för att beskriva spirituella medium och andlig besittning.<sup>106</sup> Detta narrativ lever kvar i utställningen på skylten *Shamanens korg* där shamanen är ett medium mellan människorna och andarnas värld samt kan lösgöra sin kropp för att besöka de övernaturliga världen.<sup>107</sup> Vilket kan liknas med Bahrs beskrivning av Pimanfolket där en del av shamanens praktik är andlig.<sup>108</sup> Shamanism ingår även i en bredare form av praktiker, i såväl utställningen som i övriga undersökningar. Denna breda begrepps användning menar Hamayon är en del av ett narrativ där shamanism även används för att beskriva en kolonialt generaliserad primitiv religionspraktik.<sup>109</sup> Den beskrivna shamanistiska praktiken i *Shamanens korg* kan därför betraktas som en bekräftelse på att element av den koloniala förståelsen av begreppet satt prägel på begrepps förståelsen vilken lever kvar. I detta ingår användningen av begreppet i sig, hänvisningen till en geografisk plats, liksom de praktiker vilka begreppet beskrivs ingå i. På detta sätt kan en se att i den dagsaktuella utställningen *Nordamerikas indianer* skapas en reproduktion av en kolonial begrepps förståelse och användning av terminologi i beskrivningen en specifik nordamerikansk praktik.

Anledningen till att shamanismen som praktik i utställningen kan ses som just kolonial grundar sig i att det är först under den koloniala eran som shamanismen och dess

---

<sup>103</sup> Thomas & Humphrey 1996, s. 3.

<sup>104</sup> Gow 1996, s. 93.

<sup>105</sup> Bahr. M. 1974, s. 10.

<sup>106</sup> Thomas & Humphrey 1996, s. 3.

<sup>107</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>108</sup> Bahr. M. 1974, s. 10.

<sup>109</sup> Hamayon 1996, s. 76.

beskrivna praktiker kom att räknas in i vad Hamayon kallar primitiv religionspraktik. De praktiker som ingår i beskrivningen av shamanism såsom spådom och framtidstydning menar Hellman kan spåras tillbaka till antiken, men då i form superstitio, motsatsen till religion.<sup>110</sup> Under den tidiga kolonialismen kom dessa begrepp tillsammans med magi, symbolism och myter att ta steget från motsatsen till religion till nästan religion i form av primitivism menar Pals.<sup>111</sup> Den praktik vilken shamanismen ingår i har alltså genomgått en förskjutning från icke-religion till “nästan” religion. I *Nordamerikas indianer* så beskrivs shamanismen med ett kolonialt narrativ och begreppsanvändning, i vilken förståelsen av den som “nästan” religion ingår. Dock är det möjligt att betrakta det som att shamanism trots detta tar steget från “nästan” religion till religion då den saknar beskrivning som primitiv praktik och istället nämns i samband med begreppet *religiös praktik*.

I kategorin religion som praktik så återfinns två typer av praktiker, de som uttryckligen beskrivs som shamanism och de som inte gör det och istället beskrivs tillsammans med religionsbegreppets terminologi, icke-shamanism. Dessa två typer vittnar om ett val och ett behov av att definiera vissa praktiker som shamanism och avsaknaden av behovet att närmare definiera resterande praktiker. De är istället utelämnade till beskrivningar av dem som ceremonier och riter. Just dessa två begrepp kan liknas vid shamanismens terminologi och funktion att beskriva en generell form av praktik i icke-europeiska eller kristna områden. En annan likhet är att dessa begrepp ingår i en bred skildring av praktiker från vitt skilda områden. På skylten *Musikinstrument* beskrivs ceremoniella danser i syfte att representera en övernaturlig värld.<sup>112</sup> Samma tematik återfinns på skylten *Fiske och jaktriter* med rituella ansiktsmålningar med syfte att komma i kontakt med bytesdjurets ande.<sup>113</sup> Kontakt med en annan värld återfinns även i Radins beskrivning av den västafrikanska Ashanti-folket samt ett australiensiskt folks ceremonier mellan människor och gudomlighet.<sup>114</sup> En annan praktik som återkommer både i utställningen och i forskning rörande andra icke-europeiska praktiker är läkande och helande ceremonier. På skylten *Sandmålningar* beskrivs utförandet av sandmålningarna som en läkande praktik. Detta kan jämföras med Furst och Coes skildring av ett mexikanskt folks användning av medicinska örter i religiösa riter.<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup> Hellman 2011, s. 32, 33.

<sup>111</sup> Pals 2006, s. 21, 24, 36.

<sup>112</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>113</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>114</sup> Radin 1937, s. 83, 91, 95.

<sup>115</sup> Furst & Coe 1996, s. 119.

Denna begreppsapparat och beskrivning av praktiker för tankarna till begreppet shamanism inom ett flertal områden. För det första kan ceremonier och ritualer, liksom shamanism betraktas som en generaliserad terminologi för att beskriva icke-eurokristen praktik vilken omfattar heterogena kontexter, geografiska områden och folkgrupper. För det andra så har, liksom inom shamanism även beskrivningen av vilka praktiker som ingår i ceremoni och ritual ett flertal beröringspunkter, även om ceremonin beskrivs i en nordamerikansk eller en australiensisk kontext. Slutligen, och det kanske mest anmärkningsvärda är att de praktiker som beskrivs inom ceremoniell eller rituell praktik inte enbart liknar varandra i olika geografiskt undersökta områden, utan återfinns även i beskrivningen av den shamanistiska praktiken. Några exempel på detta är jakt, andevärlden, och läkande praktiker. Då praktiker också ingår i beskrivningen av shamanism, skapad ur en kolonial världsbild så är det också möjligt att se begreppen ceremoniell och ritual som begrepp i ett kolonialt narrativ vilket återspeglas i skyltarna. En annan aspekt som träder fram genom att liknande praktiker beskrivs i såväl shamanism som i "icke-shamanism" är att inramningen av shamanism även som generaliserat begrepp suddas ut i kanterna. Genom exempelvis praktiker kring kontakt med andevärlden ingår i såväl shamanistisk praktik som i icke-shamanistisk praktik så skalas den shamanistiska praktikens särställning ut. Denna urvattning av begreppet shamanism kan på så sätt jämföras med vad Fitzgerald beskriver som urvattnandet av religionsbegreppet, vilket han menar sker genom forskningens användning av en bred begreppsapparat som synonym till religion. Fitzgerald menar att forskningens användning av just begrepp som ritual eller tradition i likställning med religion resulterar i att begreppet tappar sin betydelse.<sup>116</sup> I *Nordamerikas indianer* kan begreppet shamanism betraktas ha gått samma öde till mötes då det enda som lämnas kvar av definitionen av shamanism är själva benämningen av det.

I kategorin *Religion som praktik* så framkommer religionsbegreppets komplexitet i relation till sin historia. Begreppen shamanism, ceremoni och ritual är genom sin historia sammankopplade med idén om primitivism, en slags "nästan" religion. Detta är ett komplext begrepp vilket kan ge upphov till en förståelse av religion utifrån ett värderingssystem där olika praktiker kan mätas som *mer* eller *mindre* religion. Detta värderingssystem i sig riskerar att använda religion som ett analysverktyg i syfte att mäta religion på en "äkthetsskala". Enligt Fitzgerald innebär detta en ovetenskaplig och eurocentrisk reproduktiv analys grundad på ett begrepp med eurokristna förflutna. Shamanism, ceremonier och ritualer ingår inte i

---

<sup>116</sup> Fitzgerald 2000 s. 31.

kategorin *trots* sin komplexa historia utan *på grund av* den, då den just belyser såväl terminologins historia och användningen av den idag.

## Religion som föremål

En kategori vilken tydligt förklarar vad som är religion är *Religion som föremål*, vilken är uppdelad i två typer, föremål som är religiösa “i sig” samt föremål som beskrivs i relation till religiös praktik. I denna ingår skyltar som *Monument över släktens historia* i vilken totempålen beskrivs som ett “religiöst objekt”.<sup>117</sup> En annan skylt är *Skallror, runda och i fågelform* där skallror beskrivs som religiösa föremål.<sup>118</sup> Föremålen kan även beskrivas som heliga, såsom stenen med kraftfulla egenskaper eller mantlar med mönster av “heliga väderstreck” eller med fyra ränder, vilket beskrivs som ett heligt tal.<sup>119</sup>

Konstaterandet att vissa föremål är religiösa är dock inte så självklar som det kan tyckas verka. Vad som gör ett föremål religiöst är en fråga som tas upp och diskuteras i relation till religionsforskare i kapitlet *Museumifikation av religion*. Plate presenterar begreppet museumifikation vilket innebär förflyttning av ett objekt från en kontext till ett museum. Då föremålet förflyttats till museet så formuleras föremålets eventuella heliga, religiösa eller andliga värde genom beskrivning av det. Beskrivningen av ett föremål som religiöst, menar Plate är ett skapande av religion som objekt.<sup>120</sup> Föremålet blir då objektet vilken beskrivningen av religion projiceras på. En annan aspekt som bör belysas är tiden för föremålets museumifikation. I kapitlet *Nordamerikas indianer* framgår det att majoriteten av de insamlade föremålen har tillkommit under 1800-talet av vad Brunius kallar “indianforskare” eller “amerikanister”, forskare vilka genom studieresor samlade in artefakter från kolonier i Nordamerika. Förutom att samla in dem, så beskrevs också föremålen utifrån den samtida uppfattningen om såväl objekten som den kontext de hämtats från.<sup>121</sup> Beskrivningen av Etnografiska museets grundare, Stolpe, vittnar om den evolutionära synen på föremålens kontext “föremål i serier, som skola representera utvecklingen”.<sup>122</sup>

Med Svenssons hänvisning till att insamlandet och definierandet av föremålen tillsammans med Plates beskrivning av museumifikation träder kunskapen fram om att

---

<sup>117</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>118</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>119</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>120</sup> Buggeln, Paine & Plate 2017, s. 38.

<sup>121</sup> Brunius 2002, s.103.

<sup>122</sup> Svensson 2002, s. 67.



föremålen i utställningen vilar på ett 200 år gammalt arv av formulerande av religion. Visserligen kan vi inte vara säkra på hur mycket som omformulerats, men själva benämningen av föremål som religiösa grundar sig i 1800-talets insamling och formulerande av föremål som religiösa. En benämning som återses i utställningens beskrivning av totempålen och skullrorna. Museumifikationen av religion är därför i allra högsta grad närvarande i kategorin *Religion som föremål*. På detta sätt kan även religion i kategorin *Religion som föremål* undersökas med föremål som skådeplats. Där den ofrånkomliga västerländskt historiska definitionen av religion återspeglas i skyltarna.

Skyltarna om totempålen och skullrorna tillhör en av de två typer föremål som ingår i kategorin, närmare bestämt de som uttryckligen beskrivs som religiösa. Majoriteten av föremålen tillhör dock den andra typen av föremål, de som beskrivs i relation till praktik, vilket också överlappar kategorierna *Religion som praktik* och *Religion som föremål*. Två föremål beskrivs helt sonika i relation till praktik, där beskrivningen av praktiken saknas. Bland dessa finns skylten *Hattar* med beskrivningen “solhattar för ceremoniellt bruk” samt skylten *Kalifornien* “ceremoniell dansdräkt”.<sup>123</sup>

Resterande föremål har en djupare beskrivning på de praktiker de presenteras med. Masker är ett sådant föremål, vilket förekommer inom en rad olika praktiker. På skylten *Ceremoniella maskdanser* i vilken maskerna beskrivs som ceremoniella föremål som tillsammans med dans innebär ett samband med bland annat en övernaturlig värld.<sup>124</sup> Masken återkommer även på skylten *Kvinnlig och manlig porträttdansmask* där masken beskrivs föreställa avlidna som genom ceremoni kunde låta dem framträda.<sup>125</sup> Slutligen finner vi även masker vilka ingår i shamanistisk praktik såsom skylten *Shamanmask 1983* med symboliska egenskaper vilka sammankopplas med shamanens resa mellan olika världar.<sup>126</sup> Samt skylten *Sajhul, åskans gud, nuxalk* där masken beskrivs användas i eldkastardansen och ägas av shamansällskap.<sup>127</sup>

När en analyserar de föremål vilka beskrivs i relation till praktik så träder två aspekter fram. Det första är att begrepp som ceremoniell och rituell inte är begränsad till praktik, utan förekommer även i beskrivningen av föremål. Detta vittnar om att den tidigare diskuterande generella begreppsapparaten ceremoni även sträcker sig till beskrivningen av föremål som religion. Den andra aspekten är att shamanistisk praktik ingår i beskrivningarna av föremål.

---

<sup>123</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>124</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>125</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>126</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>127</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

Likheten mellan de praktiker som beskrivs både i shamanistiska och icke-shamanistiska praktiker i kategorin *Religion som praktik* återfinns även i beskrivningen av föremål i relation till praktik i kategorin *Religion som föremål*. Här kan gränsen för beskrivningen av *Religion som föremål* och *Religion som praktik* tyckas suddas ut, liksom gränsen mellan shamanism och icke-shamanism. Även gränsen för vad ett föremål är utmanas i beskrivningen av Pukminmasken vilken ingår i en praktik men som aktör. Föremålen är inte bara religiösa, de är även ceremoniella. Detta kan antingen ses som att de föremål som beskrivs i relation till praktik, religiösa eller heliga värde börjar och slutar med praktiken, medan de andra är religiösa i sig genom enbart definitionen av dem.

## Religion som identitet

Liksom de förra kategorierna har delats upp i två typer så gäller det även kategorin *Religion som identitet*. Den första typen är en kollektiv identitet. Det som är mest framträdande i denna typ är kopplingen mellan ett gemensamt arv och en unison historia som skapare och grund för identitet som religion. Denna historia beskrivs på skylten *Skyddsandar och visionssökande* som en mytisk forntid vilken gett upphov till myter som i sin tur genom berättelsen som redskap hålls levande.<sup>128</sup> Ett exempel på denna typ av berättelse återges på skylten *Mantel med målade kors och fjärilar* där blackfeet-folkets berättelse om hur de fick soldansen ingår.<sup>129</sup> Liksom riter och magi så ingick även myter i den koloniala förklaringen av primitivism menar Pals.<sup>130</sup> Myten var en av de faktorer vilka beskrev ett samhälle som underutvecklat och på gränsen mellan icke-religion och "nästan religion". Myten beskrivs även i utställningen i relation till vetenskap på skylten *Myten berättar vem jag är* där den nordamerikanska mytiska beskrivningen jämförs med den vetenskapliga historieskrivningen.<sup>131</sup> I synen på primitivism och animism så menar även Masuzawa att de koloniserade områdena ansågs befinna sig i ett slags historiskt vakuum.<sup>132</sup> Detta narrativ återspeglas även i beskrivningen av en mytisk forntid vilket skapar en ahistorisk kontext i skildringen av nordamerikas förflutna. Den koloniala och eurocentriska prägeln på beskrivningen av religion som identitet framkommer än mer på skylten *Nya Sverige (1638-*

---

<sup>128</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>129</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>130</sup> Pals 2006, s. 21, 24, 36.

<sup>131</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>132</sup> Masuzawa 2005, s. 43.

1655) vilken jämför de koloniserande svenskarnas “gamla folktro” med “indianernas sätt att se på världen”. Svenskarna beskrivs i denna skylt vara kristna, men bära spår på en gammal och därmed utdaterad folktro, vilken är jämförbar med den nordamerikanska befolkningens religion.<sup>133</sup> Detta återses även på skylten *Ett hierarkiskt samhälle* där nordvästkustens befolkning beskrivs i flera tusen år levt på “ungefär samma sätt”.<sup>134</sup> Detta går i linje med såväl synen på att historiens utveckling “stannat” i Nordamerika liksom den koloniala evolutionära föreställningen om att religion och samhällets utveckling befinner sig i olika stadier. Där områden utsatta för kolonialism befinner sig längst ner på skalan och det västerländska kristna samhället högst upp. Något som också framträder i denna skylt är att religion skapas i relation till väst, vilket också är den andra typen i kategorin *Religion som identitet*. I denna typ beskrivs religion i själva mötet med väst och hur religion som identitet blir viktig i efterskalvet av det koloniala förtrycket, vilket beskrivs på skylten *Family and cultural teaching*.<sup>135</sup> På dessa skyltar beskrivs kampen för identitetens och religionens överlevnad genom att reproducera gamla myter, berättelser och tron på mänskliga, animaliska och familjeandar. På skylten *Powwow* beskrivs möten för att förenas i det “gemensamma indianska arvet”. I dessa beskrivningar av religion som identitet så skildras dem delvis i relation till den västerländska kolonialismens inverkan, liksom den också beskrivs gå ut på att reproducera en historisk religion och identitet. I och med narrativet av religion som något med förmåga att utvecklas, med kristendomen som utvecklad och den nordamerikanska religionen som stillastående så framträder dagens nordamerikanska religion som fortsatt outvecklad. De den endast strävar efter att återfå den ahistoriska “indianska gemenskapen”. Identiteten och religionen kom först att förändras i och med mötet från väst. På skylten *Guldfyndet som ledde till katastrof* beskrivs det att det som finns kvar av identitet som religion är villkorad efter specifika individer kunnighet i den “dåtida indiankulturen”. Den gemensamma religionen, historien och identiteten är något sårbart och mytiskt som endast kan leva i en slags konstgjord andning med hjälp av minnet av den tid som flytt.

Denna “indianska gemenskap” beskrivs även som både en mer eller mindre homogen identitet i hela Nordamerika liksom den också beskrivs i relation till olika grupper. Nuxalkfolket beskrivs vara kända för sina “ceremonier och dramatiska ritualer” liksom nuu-chah-nulth-folkets spirituella liv och identitet beskrivs i relation till deras stockkanoter.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Pals 2006, s. 36.

<sup>134</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>135</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>136</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

Detsamma gäller beskrivningen av mötet med familjens ande och skapandet av familjens namn i form av totempålen.<sup>137</sup> I dessa beskrivningar finner vi hur kategorin *Religion som identitet* sammanförs med kategorierna *Religion som praktik* och *Religion som föremål*. Vad som förenar dem är inte enbart att såväl praktik som föremål ingår i beskrivningarna av religion som identitet, utan att begrepps användningen av ceremonier, riter och myt används.

Detta gör att beskrivning av identitet i relation till en folkgrupp ändå tenderar till en generaliserad beskrivning på grund av den använda begreppsapparaten som exempelvis nuxalkfolkets “ceremonier och dramatiska ritualer”.

Återigen kan såväl shamanismen, som beskrivning av föremål att jämföras med även beskrivningen av religion som identitet. Liksom med föremålen och praktikerna så beskrivs de som specifikt nordamerikanska, men ingår i en begreppsapparat vilken går att spåra till vitt skilda kontexter. Dessutom så känns den koloniala historiens vingslag i genom såväl begrepps användningen i sig liksom i narrativet kring religion som identitet i form av något historiskt men som trots allt lever.

Efter att ha studerat materialet och analyserat de olika kategorierna så återfinns en viktig aspekt kvar av analysen. Nämligen det faktum att begreppet religion och religiös endast nämns i 6 skyltar av det totala urvalet av 46 skyltar. Analysen visar att majoriteten av de begrepp som istället används är ceremoni och ritual, begrepp som dessutom genomsyrar samtliga kategorier. Det ringa antal skyltar med begreppet religion tillsammans med övervikten av angränsande begrepp kan tolkas utifrån Plates undersökning vilken visar på museums tendens att “skygga” från religionsbegreppet och istället använda just ritual, myt och symbol.<sup>138</sup> Syftet att frånga religionsbegreppet kan hänga samman med vad Fitzgerald kallar för det “snäva” religionsbegreppet. Ett begrepp vilket genom sin historia skapat en så pass exkluderade definition att det för museum komplicerar användningen av begreppet.<sup>139</sup> Vad det istället leder till är användningen av en angränsande begreppsapparat, vilket inte heller löser problematiken med det snäva begreppet. Delvis för att terminologin är en hänvisning till begreppet genom att fungera som synonym till religion. Delvis för att även den angränsande begreppsapparaten, liksom religionsbegreppet i sig, vilar på en eurocentrisk och delvis kolonial förståelse. Resultatet blir då vad såväl Morgan, Turek och Plate menar är karaktäristiskt för hur religion skapas i museum där presentationen av religion och icke-västerländska samhällen beskrivs i ett ofrånkomligt västerländskt narrativ på grund av

---

<sup>137</sup> Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. 2019-01-01

<sup>138</sup> Plate 2017, s. 39.

<sup>139</sup> Fitzgerald 2000, s. 4.

begreppsanvändningen. Användningen av den angränsande begreppsapparaten kan även leda till vad Fitzgerald beskriver som en urvattning av religionsbegreppet där det slutligen tappar betydelse.<sup>140</sup> Utifrån Fitzgerald kan en betrakta följden av ett västerländskt museums beskrivning av religion i Nordamerika med en eurocentrisk begreppsanvändning, där det just eurocentriska ursprunget till narrativet inte beaktas.<sup>141</sup> Vad som då är intressant är att i beskrivningen av utställningen *Nordamerikas indianer* så uttrycks medvetenhet där utställningen syftar till att belysa “Traditionella föreställningar och etablerade stereotyper ställs mot nya perspektiv”.<sup>142</sup> Trots detta så ingår en begreppsapparat och ett narrativ vilka enligt hänvisad forskning ingår i just vad en kan kalla traditionella föreställningar. Just detta kan betraktas som resultatet av religionsbegreppet och dess angränsande terminologis komplexitet. Vi kan inte, enligt Fitzgerald frigöra oss från religionsterminologins eurocentriska historia. Vad vi däremot kan göra är att belysa den genom att studera religion som kategori, för att undersöka *vad* som är religion och *hur* det beskrivs, i detta fall i utställningen *Nordamerikas indianer*.

---

<sup>140</sup> Fitzgerald 2000, s. 31.

<sup>141</sup> Fitzgerald 2000, s. 31.

<sup>142</sup> Världskulturmuseerna, Etnografiska, Utställningar:Nordamerikas indianer 2019-01-01

## 5.2 Sammanfattning

Religionsbegreppet är komplext, det har en komplex historia och om inte än mer komplex roll i dagens användning av den. Genom att studera religion som kategori så skapar det möjlighet att belysa både begreppets historia, komplexitet och hur det används idag. Då en placerar studien i en museimiljö så framkommer även vad religion är inom en museikontext. I museet ryms även utbildning och utformande av besökarens förståelse för religion. Kritisk religionsteori skapar inte bara en förståelse för begreppets historia utan ramar in begreppet i form av kategorisering vilket möjliggör en både djupare och flerdimensionell förståelse för begreppet. De kategorierna som ingår i denna uppsats är utformade efter ett specifikt material på den specifika utställningen *Nordamerikas indianer*. Uppsatsens material och resultat är också anpassade efter uppsatsens omfång vilket gör den till ett exempel på religion som kategori på museum. På detta sätt kan denna uppsats ämne fortsätta att utvecklas i studier av hur religion som kategorier. För att bredda kunskapen om hur religion beskrivs på museum så uppmuntrar jag till vidare forskning både på andra museum och utställningar samt religion i en bredare mängd eller mer djupgående undersökning av kategorier.

# Källhänvisning

## Tryckta källor

- Alvarsson, Jan-Åke “Går det att besvara hundra år gamla frågor?” i Östberg, Wilhelm (red) *Med världen i kappsäcken- samlingarnas väg till Etnografiska museet*, Etnografiska Museet: Borås, 2002
- Bahr, Donald.M. *Piman Shamanism and Staying Sickness*, The University of Arizona Press:Tucson, 1974
- Brunius, Staffan “Prekolumbianska antikviteter från taino-arawak-indianfolket som mötte Columbus” i Östberg, Wilhelm (red) *Med världen i kappsäcken- samlingarnas väg till Etnografiska museet*, Etnografiska Museet: Borås, 2002
- Burbank Jane & Cooper, Friedrich *Empires in World History-Power and the Politics of Difference*, Princeton University Press: Princeton, 2010
- Fitzgerald, Timothy, *The ideology of Religious Studies*, Oxford University Press: New York, 2000
- Furst, Peter. T & Coe, Michael. D. “Ritual enemas” i Lehmann, Arthur C & Myers, James .E. (ed) *Magic, Witchcraft and religion- An anthropological Study of the Supernatural*, Mayfield Publishing Company: Toronto, 1996
- Gow, Peter. “River people: Shamanism and History in Western Amazonia” i Thomas, Nicholas & Humphrey (ed) *Shamanism, History and the State*, University of Michigan Press: Michigan, 1996
- Gretchen, Paine, Crispin & Plate, Brent. S. (ed) *Religion in Museums- Global and Multidisciplinary Perspectives*, Bloomsbury Academic: London 2017
- Hamayon, Robert. N. “Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-power in Society” i Thomas, Nicholas & Humphrey (ed) *Shamanism, History and the State*, University of Michigan Press: Michigan, 1996
- Hellman, Eva, *Vad är Religion? En disciplinteoretisk metastudie*, Nya Doxa: Nora, 2011
- Hyland, Eriksson, Thomas *Små platser - stora frågor : En introduktion till socialantropologi*, Bokförlaget Nya Doxa: Stockholm, 2004
- Knott, Kim. *Theology. A very short introduction*, OUP Oxford: Oxford 2000
- Morgan, David. “Museum Collection and the history of interpretation” i Buggeln,

- Gretchen, Paine, Crispin & Plate, Brent. S. (ed) *Religion in Museums- Global and Multidisciplinary Perspectives*, Bloomsbury Academic: London 2017
- Nongbri, Brent, *Before Religion a history of a modern concept*, Yale University Press: New York, 2013
- Loomba, Ania *Kolonialism/ Postcolonialism, En introduktion till ett forskningsfält*, Tankekraft Förlag: Stockholm, 2005
- Pals, Daniel L. *Nine Theories of Religion*, Oxford University Press: New York, 2006
- Masuzawa, Tomoko, *The Intervention of World Religions*, The University of Chicago Press: Chicago, 2005
- Paine Crispin, *Religious objects in Museums: Private lives and Public Duties*, Bloomsbury Academic: London, 2013
- Plate, Brent. S. "The museumification of Religion: Human Evolution and the Display of a Ritual" i Buggeln, Gretchen, Paine, Crispin & Plate, Brent. S. (ed) *Religion in Museums- Global and Multidisciplinary Perspectives*, Bloomsbury Academic: London 2017
- Radin, Paul, *Primitive Religion*, Dover Publications: New York, 1937
- Sun, Anna *Confucianism as a World Religion- Contested Histories and Contemporary Realities*, Princeton University Press: Princeton, 2013
- Svensson, Irene "Enträget arbete och längen strid. Etnografiska Museet skapas" i Östberg, Wilhelm (red) *Med världen i kappsäcken- samlingarnas väg till Etnografiska museet*, Etnografiska Museet: Borås, 2002
- Stausberg & Engler, "Introduktion" i Michael Stausberg & Steven Engler (ed) *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*, Routledge: London, 2011
- Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline "Introduction" i Thomas, Nicholas & Humphrey (ed) *Shamanism, History and the State*, University of Michigan Press: Michigan, 1996
- Turek, Lauren .F. "Religious History Objects in Museum" i Buggeln, Gretchen, Paine, Crispin & Plate, Brent. S. (ed) *Religion in Museums- Global and Multidisciplinary Perspectives*, Bloomsbury Academic: London, 2017



Internetkällor:

Riksdagen, Svensk författningssamling: förordning, [http://www.riksdagen.se/sv//dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/forordning-20071185-med-instruktion-for\\_sfs-2007-118520071185](http://www.riksdagen.se/sv//dokument-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/forordning-20071185-med-instruktion-for_sfs-2007-118520071185). (Hämtad 2019-01-01)

Världskulturmuseerna, Etnografiska: Utställningar, <http://www.varldskulturmuseerna.se/etnografiskamuseet/utstallningar/> (Hämtad 2019-01-01)

Världskulturmuseerna, Om oss, Myndighetsuppdrag: Uppdrag-vision <http://www.varldskulturmuseerna.se/om-oss/myndighetsinformation/uppdrag-vision/> (Hämtad 2019-01-01)

Världskulturmuseerna, Etnografiska, Utställningar: Nordamerikas indianer <http://www.varldskulturmuseerna.se/etnografiskamuseet/aktuella-utstallningar/nordamerikas-indianer/> (Hämtad 2019-01-01)

Carlotta, Nordamerikas indianer: F6a. <http://collections.smvk.se/carlotta-em/web/object/1435026> (Hämtad 2019-01-01)