



Linda Annunen

”Med fötterna på marken och huvudet i himlen”

En ritualteoretisk studie av schamanistiska och västafrikanska
trumverksamheter i finländska städer

MED FÖTTERNA PÅ MARKEN OCH HUVUDET I HIMLEN



"Med fötterna på marken och huvudet i himlen"

En ritualteoretisk studie av schamanistiska och västafrikanska
trumverksamheter i finländska städer

Linda Annunen

Åbo Akademis förlag | Åbo Akademi University Press
Åbo, Finland, 2017

CIP Cataloguing in Publication

Annunen, Linda.

“Med fötterna på marken och huvudet i himlen”: en ritualteoretisk studie av schamanistiska och västafrikanska trumverksamheter i finländska städer / Linda Annunen. - Åbo : Åbo Akademis förlag, 2017.

Diss.: Åbo Akademi. - Summary.

ISBN 978-951-765-854-6

ISBN 978-951-765-854-6
ISBN 978-951-765-855-3 (digital)
Painosalama Oy
Åbo 2017

SAMMANFATTNING

Det sägs ofta att ”handlingar väger tyngre än ord”. Mycket kan läsas från det vi gör, men hur tillskrivs våra ageranden mening och hur blir en del ageranden mer betydelsefulla än andra? Ritualstudier är en tvärvetenskaplig forskningsgren där fokus läggs på mänskliga handlingar, eller med andra ord det som görs. Så är fallet även i den här studien, som bidrar till diskussioner om ritualer i samtida västerländska kontexter. Avhandlingens analys förankras i etnografiskt material om schamanistiskt och västafrikanskt trummande i finländska städer. Dessa två aktiviteter definieras som en form av ritual där en musikalisk verksamhet, i detta fall trummande, tillskrivs både mening och funktion av finländska stadsbor. I studien visar jag hur de studerade trummarna i sitt vardagsliv skapar och använder sig av sådana meningssystem som konstrueras runt det praktiserade trummandet. Analysens fokus riktas således uttryckligen på innebörden av det som *görs*, istället för att studera bredare livsstilar, trossatser eller –föreställningar. Studiens två centrala frågeställningar är: ”Hur och varför konstrueras trummandet till en meningfull aktivitet?” samt ”vad berättar schamanistiska och västafrikanska trumverksamheter om ritual och ritualisering i samtida stadsomgivningar?”.

Studien baserar sig på kvalitativt forskningsmaterial i form av djupintervjuer och fältdagböcker från deltagande observationer. Dessutom fungerar olika former av mediematerial som kompletterande forskningsmaterial. Teoretiskt bidrar avhandlingen med ny kunskap för studier av moderna/nya ritualer och ritualisering. I avhandlingen analyseras trummandet som en typ av samtidsritual genom att kombinera Doreen Masseys teorier om tid-rum med diskursanalys. Betydelsen av ett sådant rumsligt tillvägagångssätt reflekteras sedan specifikt i förhållande till ritualteorier. Avhandlingens analys visar således hur ett rumsligt perspektiv är värdefullt för ritualstudier. Ett rumsligt tillvägagångssätt förefaller i synnerhet lämpligt för studier av sådana ritualer som trumverksamheterna representerar, det vill säga samtidsritualer där aspekter såsom tradition, hierarki och gemenskap både betonas och uppskattas. Med hjälp av ett rumsligt förhållningssätt kan risken av att förklara och framställa samtidsritualer i ett gammal-ny- eller tradition-modernitet-kontinuum effektivt undvikas. Istället framställer och tolkar jag i denna studie ritual som en aktiv komponent i en större helhet.

Studien visar att ritualer inte kan beskrivas och förstås åtskilda från den kontext där de utövas. Staden är således inte enbart en arena för trummandet, samtidigt som trummandet inte heller kan förstås som ett resultat av

stadslivet. Istället uppmärksammar och understryker jag i den här studien en dialogisk process, som jag tolkar uppstå mellan den studerade ritualen och dess omgivning. För att betona detta samspel definierar jag de studerade trumverksamheterna som en form av urban ritualisering, vilket jag sedan belyser och analyserar i förhållande till tidigare teorier om nya/moderna ritualer. I synnerhet behandlas fyra teman i förhållande till tidigare ritualteorier: 1) underhållning och andlighet, 2) intensiva upplevelser, 3) autenticitet och 4) kollektiv-individualism.

Studiens analys tyder på att ett rumsligt perspektiv är användbart i studier av ritual både på en metodologisk och på en teoretisk nivå. Rumslighet utgör således ett effektivt och strategiskt sätt att betona och framställa ritualer som dynamiska, sociala och mångdimensionella ageranden. I studien demonstreras hur rumslighet kan anpassas som ett teoretiskt och som ett metodologiskt verktyg i ritualstudier, samt hur det kan användas för att synliggöra sådana dialogiska processer som uppstår mellan ritualen och den kontext som den både påverkar och påverkas av.

Nyckelord: Trumma, trummande, trumcirklar, trumkurser, shamanism, djembe, afrikanskt trummande, ritual, ritualisering, ritualstudier, rum, rumslighet, ljud, musik.

ABSTRACT

Most of us are familiar with the saying “actions speak louder than words”. As the saying implies, a lot can be read from a single action, but how are our actions made meaningful and significant? And what can be discovered when scholars focus their attention explicitly on a practice? A field of study that directly looks at practices and actions is ritual studies, which is also the theoretical foundation of this thesis. More precisely, this research contributes to discussions about rituals in a contemporary Western context. The study focuses on shamanistic drum circles and African drumming practices in contemporary Finland. In this study, I define these activities as rituals where a musical activity, in this case drumming, is given meaning and function by Finnish city dwellers. Furthermore, I illustrate how the meanings and purposes constructed around the drumming are perceived and utilized in the drummers’ everyday lives. The analytical attention is therefore particularly aimed at the *practice* of drumming, instead of studying broader beliefs, worldviews or lifestyles of the drummers. In short, this study asks: “how and why is drumming constructed as a meaningful practice?”, and “what do these drumming activities tell us about rituals in contemporary urban settings?”

The research is based on qualitative data consisting of in-depth interviews and field notes from participant observations, as well as different kinds of media material as additional data. Theoretically, the research provides new knowledge for the study of modern/new rituals and theories of ritualization. In this study I employ a new way to study rituals by combining Doreen Masseys’ theory of time-space with discourse analysis, and moreover by applying this method to the field of ritual studies. Therefore, the research illustrates how a spatial methodology is useful in the study of rituals. I regard this approach as especially suitable for studying the type of contemporary rituals that the drumming activities represent, i.e. rituals where aspects such as tradition, hierarchy and collectivity are both emphasized and valued. A spatial methodology helps to avoid the risk of explaining these rituals within a new-old or modern-traditional dichotomy, and instead approaches the studied ritual as an active component within a larger picture.

This research shows that rituals should not be understood as separate from the contexts they are practiced in. In other words, the city is not merely a backdrop for the drumming. Neither should the drumming be regarded as a result of the urban life. Instead, this study takes into consideration and highlights the dialogical process that takes place between the studied ritual

and its surroundings. To emphasize this point, I conclude that the drumming activities represent a form of urban ritualization, which I then address in comparison to earlier theories of new/modern rituals. In particular, four main topics are critically examined in relation to earlier ritual theories: 1) entertainment and spirituality, 2) intense experiences, 3) authenticity and 4) collective individualism.

The conclusion of this study is that a spatial approach is useful for studying rituals both on a methodological and a theoretical level. Spatiality can thus be regarded as an effective and strategic way to emphasize and portray rituals as dynamic, social and multidimensional practices. With this discussion I demonstrate how spatiality can be used as a theoretical and a methodological tool to highlight the dialogical relationship between a ritual and the context it both affects and is affected by.

Keywords: Drum, drumming, drum circles, drum courses, shamanism, djembe, African drumming, ritual, ritualization, ritual studies, space, spatiality, sound, music, noise.

FÖRORD

Att skriva en doktorsavhandling ensam skulle ha varit som att röra sig i ett mörkt rum, där man i ständig osäkerhet hade varit tvungen att famla och gissa sig fram. Efter en stund skulle ögonen kanske ha vant sig vid mörkret och vaga konturer kunde ha börjat urskiljas, men något lättare än så hade tillvaron i rummet knappast blivit. Om man istället kan tända enskilda ljus i olika delar av rummet kan dess form, hinder och dörrar tydligt börja urskiljas och orienteringen där blir mycket behagligare. Lyckligtvis har min tid som doktorand på ett motsvarande sätt underlättats av många underbara människor som var och en har belyst för mig olika delar och sidor av att skriva en doktorsavhandling. Dessa personer vill jag nu omnämna och tacka för att de på olika sätt har hjälpt mig att hitta min väg igenom avhandlingsskrivandet.

Först och främst vill jag rikta ett stort tack till min handledare akademilektor FD Jan Svanberg. Mitt djupaste tack för alla de värdefulla råd, kommentarer och otaliga genomläsningar av avhandlingen, med vilka du Jan under de gångna åren har berikat mitt arbete. Din konstruktiva handledning är inte enbart närvarande i sidorna av den här avhandlingen, utan den har även haft en stor betydelse för forandet och utvecklandet av hela mitt akademiska tänkande.

Professor Peter Nynäs vill jag tacka för en inspirerande och framåt drivande omgivning att genomföra doktorandstudier i. Det har varit ett stort nöje att få delta i ämnets intressanta seminarier, konferenser och övriga tillställningar.

Jag vill även tacka avhandlingens förhandsgranskare, professor Ingvild Gilhus och professor Anne-Christine Hornborg. Tack för era insiktsfulla och uppmuntrande kommentarer, som i avhandlingsarbetets slutskede hjälpte mig att ännu en gång se avhandlingen med nya ögon. Tack också professor Siv Ellen Kraft för din skarpsynta och noggranna granskning av avhandlingen i ett tidigare skede. Det har varit en ära att få föra avhandlingen vidare med hjälp av alla era kommentarer.

Jag vill dessutom tacka docent Måns Broo, TD Marcus Moberg och TD Sofia Sjö för de hjälpsamma diskussioner och roliga stunder som vi under min tid som doktorand har delat. Speciellt vill jag tacka Marcus för hans hjälp med avhandlingens diskursanalytiska del och Sofia för hennes genomläsning av en tidig version av kapitlet om rum.

Tack också alla religionsvetare och folklorister som under de gångna åren bland annat under forskarseminarier och kring ämnenas gemensamma kaffebord har berikat mitt liv med stimulerande diskussioner. I detta

sammanhang vill jag speciellt nämna följande personer: FM Nina Björkman, FM Nana Blomqvist, FM Karoliina Dahl, FD Blanka Henriksson, FM Peik Ingman, FM Johnny Långstedt, FM Jakob Löfgren, docent Lena Marander-Eklund, FM Marlijn Meijer, FM Henno Parks, FM Tommy Ramstedt, FM Karin Sandell, FM Laura Wickström och prof. emerita Ulrika Wolf-Knuts. Var och en av er har gjort mitt arbete med den här avhandlingen både roligare och lättare, tack för det.

Under de första åren av avhandlingsarbetet var jag anknuten till det Finlands Akademi finansierade forskningsprojektet PCCR: Post-secular Culture and a Changing Religious Landscape in Finland. Jag är mycket tacksam för de värdefulla reflektioner som jag under projektets gång fick ta del av. Jag vill därför, utan att nämna enskilda namn, tacka alla som inom ramarna för PCCR-projektet bidrog med kommentarer och idéer för mina då nybörjade doktorandstudier.

I värsta fall kan skrivandet av en doktorsavhandling bli ett synnerligen ensamt arbete. Jag är därför mycket lycklig över den forskarplats på Donnerska Institutet som jag har haft tillgång till. Värdet av en konkret arbetsplats och uppfriskande kaffepauser kan i mitt fall inte betonas tillräckligt. I Donnerskas kafferum har jag under avhandlingsarbetets gång fått njuta av gott kaffe, mycket skratt, goda råd och bra sällskap. För dessa trevliga stunder vill jag tacka er, docent Tore Ahlbäck, FM Joakim Alander, FM Björn Dahla, FM Malin Fredriksson, docent Ruth Illman, TM Ville Mantere och FM Anna Nyman.

Ett speciellt stort tack önskar jag rikta till alla informanter som möjliggjorde denna studie genom att dela med sig av sina erfarenheter och tankar. Eftersom största delen av dessa informanter är finskspråkiga, vill jag här sätta min tacksamhet till dem i ord på finska: Suuri kiitos kaikille tutkimuksessa mukana olleille. Olen syvästi kiitollinen siitä ajasta ja niistä kokemuksista joita olette tutkimukselleni antaneet. Toivon sydämeni pohjasta, että olen mahdollisimman aidosti onnistunut esittämään ja tulkitsemaan kaikki ne monimuotoiset ja mielenkiintoiset äänet, jotka kohtasin kenttätöni aikana. Oli todellinen ilo saada pilkahdus maailmaanne. Kiitos kuuluu myös FT Elina Seyelle joka ystävällisesti auttoi minua löytämään osan haastatelluista. Vielä kerran, kiitos että teitte tästä totta, ilman teidän apuunne tutkimus olisi edelleen suunnitteluvaiheessa!

Ekonomiskt har avhandlingen förverkligas med hjälp av stipendier. Jag är mycket tacksam för den finansiering som jag har fått från: forskningsprojektet PCCR, Stiftelsen för Åbo Akademi, Donnerska institutet för religionshistorisk och kulturhistorisk forskning och i arbetets slutskede rektors stipendium för slutförande av avhandlingen.

Mina föräldrar Leif och Marketta Mattsson, er vill jag tacka för all stöd och uppmuntran som ni såväl under avhandlingsskrivandet som igenom hela livet i allmänhet har gett mig. Mamma, jag är tacksam för att du har gett mig rum att välja min egen väg i livet, samtidigt som jag alltid har kunnat lita på att du finns där för mig och hjälper när det behövs. Pappa, tack för att du har visat mig värdet av ett kritiskt tänkande och uppmuntrat till reflektion, problematisering och ifrågasättande av sådant som tas för givet. Dessa två livsgåvor har visat sig vara av stor nytta även i skrivandet av en doktorsavhandling.

Till sist vill jag ännu rikta mitt varmaste tack till min kära familj Ville och Leo. Jag vill helt enkelt säga tack för att ni finns. Osjälviskt har ni låtit mig använda vår gemensamma tid till att jobba långa dagar med avhandlingen och jag har alltid fått känna att ni stöder mig i detta beslut. Det har funnits stunder när jag inte har lyckats lämna jobbet på arbetsrummet, så tack Ville för alla de långa kvällar som du har orkat lyssna på mitt ”avhandlingsprat” om allt från ritual till stipendier. Leo, tack för att du har fått mig att flytta tankarna från avhandlingsskrivandet till bilar, djur, dans och sång. Ni ger mitt liv solsken!

Åbo, april 2017

Linda Annunen

INNEHÅLL

SAMMANFATTNING	i
ABSTRACT	ii
FÖRORD	iv
1. INLEDNING	1
1.1 Terminologi	4
1.2 Bakgrund.....	8
1.2.1 Om informanterna.....	8
Afrotrummarna	8
Schamantrummarna	10
1.2.2 Om trumsituationerna	10
Schamantrumcirkelarna	10
Afrotrumkurserna och konserter	12
1.2.3 Om städerna	13
1.3 Syfte	14
1.4 Uppläggning.....	16
1.5 Material	18
1.5.1 Intervjuer och deltagande observation	18
Deltagande observation.....	24
1.5.2 Övrigt forskningsmaterial	25
1.5.3 Transkribering och översättning	26
1.6 Återförtrollning	27
”Förtrollande musik”	31
1.7 Diskursanalys.....	34
Diskursanalys i denna studie.....	38
2. ANTROPOLOGISKA FORSKNINGSMETODER	41
2.1 Antropologiska forskningsfält	42
2.2 Antropologi ”hemma”	46
2.3 Antropologen på fältet	51
2.4 Urbanantropologi	53
2.4.1 Forskningshistoria och nuläge	54
2.4.2 Urbanitet och stadskultur	56
Städer som socialt agerade.....	57
Den mjuka staden	59
Gränsöverskridning och rörlighet i städer.....	60

3. RUMSLIGHET.....	62
3.1 Det dynamiska och mångdimensionella rummet	63
Utövade rum	63
Reproducerade rum.....	65
Mångdimensionella rum	65
Sammankopplande rum	68
3.2 Rum och tid.....	68
3.3 Rummets karaktär	70
3.4 Staden ur ett rumsligt perspektiv	71
4. RITUALFORSKNING	73
4.1 Ritual: en kort forskningshistorisk genomgång	74
Ritualforskning i dag	77
Ritualforskare i förhållande till riter	78
4.2 Vad är ritual?.....	79
4.3 Ritualisering.....	83
4.4 Performans	88
Iscensatta värderingar	88
Uppträdande och publik.....	90
Återställda handlingar.....	91
4.5 Ritualer i samtida västerländska samhällen	93
Nya ritualer	94
Individcentrerade riter.....	95
Rituella ledare	97
Nyskapade riter	98
Ritualens effektivitet.....	98
5. TRUMVERKSAMHETERNA.....	101
5.1 Bakgrund: Tidigare forskning om trumman i afrikanska och schamanistiska sammanhang	101
Forskning om trumman i afrikanska kontexter	101
Forskning om trumman i schamanistiska kontexter	104
5.2 Västafrikanska trumaktiviteter i Finland.....	108
Trumkurser	109
Festivaler.....	110
Privata och inofficiella trumsituationer	111
Resor till Afrika	111
Kön	112
5.3 Schamantrumcirklar i Finland.....	112
Trumcirkelverksamhet	113

Trumbyggarkurser	115
Övrig relaterad verksamhet.....	116
Kön	116

6. TRUMVERKSAMHETERNA UR ETT DISKURSANALYTISKT PERSPEKTIV118

6.1 ”Rytm är ett speciellt ljud”	120
Den första rytmen	121
Transcendental rytm	125
Ritualisering av rytm	129
6.2 ”Trummandet skapar och upprätthåller tradition”	130
Schamanen och grioten som traditionsförmedlare.....	131
Trummandet som ursprungligt och universellt	135
Trummandet som autentiskt.....	139
Ursprungligt trummande	141
6.3 ”Trummandet förändrar plats och tid”	145
6.3.1 Plats.....	145
”Afrika”	146
Att trumma fram ”Afrika”	151
”Naturen”	154
Rytm och natur	155
Representationer av ”det artificiella”	158
Naturens roll i livet	158
6.3.2 Tid.....	160
Förändrad tid.....	160
6.4 ”Trummandet framkallar starka upplevelser”	162
6.4.1 Alternativa sinnestillstånd.....	162
Berusning.....	164
Risker.....	166
Avlägsnande från vardagen	169
Kroppslig förändring	172
6.4.2 Känslor.....	174
6.4.3 Helande.....	177
6.5 ”Trummandet är ett alternativt kommunikationsätt”	183
Ordlös kommunikation	183
Gemenskap och kommunikation med trumman	187
Gemenskap och kommunikation mellan trummarna	191
Transcendental kommunikation.....	196
6.6 Trumverksamheterna ur ett rumsligt perspektiv	202
”Trumrummet”	202
”Trumrummet” i förhållande till ”det urbana rummet”	206

6.6.1 Trumverksamheterna som en del av staden	208
Den omtvistade staden	208
Platser som påverkar	209
Platser för växelverkan	210
6.6.2 Staden som en del av trumverksamheterna.....	211
7. RITUALTEORETISKA REFLEKTIONER	215
7.1 Från en temporal till en rumslig syn på ritualer	215
Tidigare forskning om rum och ritual	218
7.2 Urban ritualisering	221
Mellan underhållning och andlighet	221
Upplevelsebetonande verksamheter	226
Autenticitetssökande ageranden	228
Kollektivt individualistiska verksamheter	229
7.3 Tid-rum och urban ritualisering	231
8. SAMMANFATTNING.....	235
8.1 Etnografiska och fältmetodologiska reflektioner	237
8.2 Metodologiska reflektioner	240
8.3 Teoretiska reflektioner	241
8.4 Allmän reflektion och vidare forskning	243
KÄLLFÖRTECKNING.....	246

1. INLEDNING

Runt om i världen har trummor haft och fortsätter att ha en stor betydelse för utövandet av religiösa ritualer. Som extasverktyg, ackompanjemang av andliga ceremonier, eller i helandet av sjukdomar, har trummans då i många olika sammanhang tilltalat religiösa människor. Min uppgift i den här studien är att belysa och analysera två sammanhang där trummande utövas i dagens finländska stadsomgivningar. Mer specifikt riktas mitt fokus på schamanistiska trumcirklar och verksamheter där afrikanska slaginstrument spelas. Dessa två verksamheter representerar i denna studie sådana former av trummande vars tekniker och läror hämtas från sammanhang där trummor fungerar som extasverktyg. I religioner med afrikanskt ursprung har trumman främst haft en funktion av att ackompanjera eller framkalla andebesittning och extatiska tillstånd av olika slag. Exempelvis i afrikanska och afrokaribiska vodou-ceremonier¹ används intensivt trummande och dans enligt antropologen Karen McCarthy Brown (2005: 9635) för att åstadkomma *chofé*, det vill säga för att ”värma upp” och bli besatt av andar. Trummandet har i dessa sammanhang således en funktion av att minska gränsen mellan en andlig och en profan verklighetsuppfattning. På schamanistiskt håll har trumman traditionellt använts för att kunna stiga in i en alternativ-, icke-ordinär-verklighet, varifrån hjälp för olika ändamål har hämtats. Enligt Michael Winkelmann (2005: 8275) besattes schamaner traditionellt inte av andeväsen, istället ansågs de kontrollera andar, kunna flyga och omvandla sig själva till djur. Man kan således konstatera att det är frågan om en omvänd process av andebesittning än i de ovan beskrivna vodou-ceremonierna, där andeväsen istället tolkas stiga in i människan.

Som forskningsmaterial representerar schamantrumcirklar och västafrikanska trumaktiviteter i denna avhandling därtill två olika former av trumverksamheter. Medan schamantrumcirkelarna uttryckligen beskriver sig som andliga praktiker, beskrivs västafrikanska trumverksamheter istället oftast som musikaliska verksamheter. Jag kommer i min studie dock att visa på en liknande andlig dimension i båda dessa verksamheter. För att få en så heltäckande bild som

¹ Den rekommenderade stavningen på svenska är *voodoo*. Jag har dock såsom en del andra svenskspråkiga forskare (se till exempel antologin *Vodou, santeria, olivorism: Om afro-amerikanska religioner* (2006) redigerad av David Westerlund) valt att hålla mig till den kreolska stavningen *vodou*. Orsaken är att den amerikanska stavningen *voodoo* inbegriper negativa stereotypier färgade av kolonialtidens politik. Bland annat Markel Thylefors (2006: 50) påpekar att forskare idag väljer att använda den kreolska stavningen *vodou* för att fjärma sig från stereotypier där vodou framställs som svartkonst med drag av kannibalism, zombier och ohämmad sexualitet. Dessa negativa stereotypier förmedlades tidigare i reseskildringar och fortlever i Hollywood-filmer och bör således tas avstånd ifrån.

möjligt av trummornas bruk vill jag dock inte förbise deras funktion som musikaliska instrument. Etnomusikologen Ter Ellingson (2005: 2501) har lyft fram svårigheten att hitta studier som inte ignorerar eller misstolkar antingen den religiösa eller den musikaliska sidan av trummandet. Trummornas musikaliska sida kan anses vara av intresse för studier av religion, i synnerhet eftersom musik ofta beskrivs ha en förmåga av att påverka vår kropp och vår själ. Bland annat Gordon Lynch (2006:482) har påpekat att musik i religiösa sammanhang kan ha flera funktioner. Exempelvis kan dess uppgift vara att skapa en känsla av gemenskap, fungera som ett teologiskt uttrycksmedel, firande, protest, och klagan. Dessutom kan musik fungera som en subkulturell resurs och ett sätt att utöva protest gentemot den dominanta religiösa identiteten, eller som ett sätt att framkalla religiösa upplevelser och känslor, fortsätter Lynch. När man talar om förhållandet mellan musik och religion, i synnerhet med hänsyn till de ovan beskrivna rituella formerna av trummande, måste man vara medveten om att vårt vardagliga sätt att förstå musik i mycket stor utsträckning har präglats av ett västerländskt perspektiv. Exempelvis Isabel Laack (2015: 233) har poängterat att etnomusikologiska forskningar har visat att musik i västvärlden baserar sig på associationer som är färgade av europeisk kulturhistoria. För ett konkret exempel på detta hänvisar Laack till Seyyed Nasr:

For example, Western scholars might naturally analyze the recitation of the Quran as 'music', whereas Muslim theologians throughout Islamic history have expressly separated it from 'music'. The latter was often banned from rituals or even from everyday life (Laack 2015: 234; Nasr 1997).

Vad som tolkas och förstås som musik, ljud, eller även oljud är således kulturbundet och kan därför även anses berätta oss något om den omgivning som de skapas, används och definieras i. Som ritualforskaren Ronald Grimes (2014: 275) formulerar det: "your brain on ritual sound is a viable research topic".

Förutom på ett religiöst och musikaliskt plan förstås och tolkas trummor ofta även på ett mer symboliskt sätt. I västvärlden har trummor enligt Ellingson (2005: 2493) antytts leda exempelvis till okontrollerad sexualitet och hämninglöshet i allmänhet. Sådana stereotyper upprätthålls och förmedlas än idag bland annat i populärkulturen. På detta sätt har trumrytmen framställts som en farlig väg in i ett okontrollerat tillstånd, där sådana normer och värderingar som förespråkas och vördas i det "västerländska civiliserade samhället" omskakas och rubbas. Populärkulturen har dock inte varit ensam om att framställa trummor och trummande på ett stereotypt vis. Även vetenskapliga

studier har ibland behandlat trumman på ett laddat sätt. Till exempel är det enligt Åke Hultkrantz (1991: 12) möjligt att schamantrummans betydelse för den samiska befolkningen i vetenskapliga forskningar har överdrivits, medan trummans betydelse som ett schamanistiskt verktyg i vissa andra samfund mer eller mindre har förbisetts. Redan denna korta redogörelse tyder alltså på att trummor och trummande väcker vissa känsloladdade associationer som även präglar människornas sätt att relatera till dem som representativa instrument.

I de ovan beskrivna sammanhangen framställs trummandet främst utövas i sådana omgivningar som geografiskt, tidsmässigt och mentalt tolkas ligga långt ifrån samtida västerländska samhällen². Även om slaginstrument mer sällan diskuteras och presenteras som en del av det kulturella och religiösa utbudet i västerländska urbana omgivningar, kan man uppmärksamma att de har fått fotfäste även i dessa sammanhang. Som ett resultat av och som en reaktion på bland annat globalisering, teknologisering och turism har olika former av trummande även kommit att praktiseras i dagens finländska stadsomgivningar. ”Världens äldsta musikinstrument, trumman, upplever just nu en renässans. Inte kanske främst som musikinstrument utan snarare på grund av sin egenskap att framkalla magi och känsla” står det i dagstidningen Huvudstadsbladet i april 2016 (Biström 2016). Vid samma tider visar Rundradion i ett debattprogram om aktuella kulturpolitiska frågor ett inslag, där dagvårdspersonal med hjälp av västafrikansk polyrytmik lär sig ett ordlöst sätt att kommunicera, utöva kreativitet och skapa gemenskap (#kulttuurinväläkysymys 2016). Motsvarande exempel från den offentliga diskussionen är många och de kan anses tyda på att trummans funktion som ett vårdande och ett andligt instrument tas upp både i privata och offentliga diskussioner i dagens Finland.

Valet att förankra denna forskning i etnografiskt material från två olika sammanhang, både schamanistiska och västafrikanska trumaktiviteter, kan förklaras med att jag önskar avgränsa och definiera det studerade fältet genom

² Det är inte ovanligt att ”västerländska samhällen” sammanställs med ”europeiska samhällen”. Jag vill dock poängtera att jag i den här avhandlingen med begrepp såsom ”västerländska samhällen”, ”västerländsk” eller ”västvärlden” inte hänvisar till specifika geografiska områden och länder. Som kulturteoretikern Stuart Hall (1992: 185) påpekar avgränsas ”väst” inte längre enbart av Europa, samtidigt som hela Europa inte förstås som västerländskt. Exempelvis tolkas östra Europa enligt Hall inte tillhöra västvärlden, medan Förenta staterna definitivt framstår som västerländskt. Istället för ett geografiskt område förhåller jag mig därför till ”det västerländska” som ett ideologiskt, historiskt och politiskt definierat och avgränsat fenomen. Enligt Hall (1992: 186) används begreppet ”väst” och ”västerländska” oftast för att beskriva utvecklade, industrialiserade, urbaniserade, kapitalistiska, sekulära och moderna samhällen. Detta betyder att alla samhällen som delar dessa särdrag kan sägas tillhöra och forma vår tanke om ”Väst”. ”Det västerländska” är alltså i mycket hög grad en idé, eller ett koncept (i motsats till en geografisk plats) fortsätter Hall.

det som görs istället för det som tros. Det är således inte en jämförande studie av dessa två verksamheter som jag ämnar utföra, även om många olikheter mellan verksamheterna naturligtvis också kan uppmärksammas. I och med att jag lägger mitt huvudsakliga fokus på samma agerande i två olika sammanhang, istället för att studera enskilda specifika trossatser eller -föreställningar, strävar jag således efter att belysa hur själva agerandet (trummandet) ges mening och tolkas, inte t.ex. hur schamanism i en bredare bemärkelse anpassas i informanternas liv. I den här studien representerar trumverksamheterna således två exempel på icke-institutionella aktiviteter där deltagarna producerar, prövar och tar del av sådana andliga diskurser som genomsyrar deras vardagsliv. Att betona det som informanterna väljer att göra kan därför beskrivas som ett sätt att uppmärksamma den betydelse som trummandet har för att skapa mening i det vardagliga livet. Ett något motsvarande förhållningssätt till religion har tangerats på religionssociologiskt håll bland annat av Meredith McGuire, som i boken *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* skriver:

Scholars of religion, especially sociologists, must reexamine their assumptions about individuals' religious lives. What might we discover if, instead of looking at affiliation or organizational participation, we focused first on individuals, *the experiences they consider most important, and the concrete practices that make up their personal religious experience and expression*? What if we think of religion, at the individual level, as an ever-changing, multifaceted, often messy—even contradictory—amalgam of beliefs and practices that are not necessarily those religious institutions consider important? (McGuire 2008:4, min emfas)

På motsvarande sätt som McGurie här sätter det i ord vill jag i den här studien alltså betrakta religion och andlighet på en individuell nivå (istället för en institutionell) och studera hur trumverksamheterna kan förstås som aktiviteter som får ett speciellt värde i individernas liv. Med andra ord vill jag belysa hur trummandet i dessa sammanhang fungerar som en meningsskapande verksamhet bland dagens finländska stadsbor.

1.1 Terminologi

Innan jag går in för att mer ingående presentera forskningens syfte är det värt att kort diskutera den terminologi som används i den här studien. Jag kommer igenom hela avhandlingen att hänvisa till de personer som deltar i de studerade verksamheterna på tre sätt, som ”trummare”, ”schamantrummare” och ”afrotrummare”. Dessa benämningar är inte ideala, men jag anser dem på bästa

sätt möjliggöra både en flytande och begriplig läsning av studien. Jag vill dock redan i det här skedet lyfta fram några problem som användningen av dessa termer kan innebära. För det första bör man uppmärksamma att dessa benämningar inte på ett fullständigt sätt beskriver eller definierar de personer som de hänvisar till. Även om detta kan anses vara något av en självklarhet, vill jag här ändå betona detta för att inte framställa informanterna på ett förenklat och endimensionellt sätt. Man bör således hålla i minnet att de förutom ”trummare” även har ett antal övriga identiteter, som varierar i olika grad mellan olika informanter. Man kan därför inte tala om en enhetlig grupp av ”trummare”, ”afrotrummare” eller ”schamantrummare”. Det som dock gör användningen av de tillämpade benämningarna motiverat är att informanterna har deltagit i min forskning, och således även svarat på intervjufrågorna, i egenskap av trummare.

En annan problematik som bör diskuteras finns i användningen av förstavelserna ”schaman” och ”afro”. Benämningar som på ett mer verklighetstroget sätt hade beskrivit informanterna skulle exempelvis ha varit ”utövare av schamanistiska tekniker” och ”spelare av västafrikanska slaginstrument”. Eftersom dessa beskrivningar dock enligt mig är onödigt långa och komplicerade för att återkommande användas i texten, tillämpas istället de kortare benämningarna ”schamantrummare” och ”afrotrummare”. Det är i det här sammanhanget dessutom värt att poängtera att benämningen ”afrotrummare” under tiden för fältforskningen ibland förekom i Facebook-gruppen ”afrotanssi”, varifrån benämningen även togs till denna forskning. Benämningen härstammar således, i alla fall delvis, inifrån det studerade fältet.

Ett annat ord som jag i den här studien återkommande använder mig av för att hänvisa till de personer som för den här studien har intervjuats är informant. Detta är dock en benämning som har använts på flera olika sätt och det är därför motiverat att här kort sammanfatta vad jag i den här studien menar när jag talar om informanter. Bland annat Maria Vasenkari (1999: 53) har påpekat att ordet informant ofta innebär en tanke om den intervjuade som en person som förmedlar information till intervjuaren. Detta kan förstås som ett problematiskt förhållningssätt eftersom den framställer intervjuaren som en utomstående informationssamlare som varken påverkar den intervjuade personen eller den kunskap som framställs under intervjun, fortsätter Vasenkari. Det är inte sådana associationer som jag vill väcka med ordet informant. Istället förhåller jag mig till intervjusituationen i enlighet med Steinar Kvale (1997: 25) som ett samtal där informanten och intervjuaren tillsammans producerar och skapar kunskap³.

³ För en mer ingående diskussion om mitt sätt att tolka och förstå själva intervjusituationen se delkapitel 1.5.

Jag vill med andra ord betona att min roll som intervjuare inte har varit neutral eller osynlig, utan snarare har även min närvaro, mina frågor och mitt sätt att vara i intervjusituationerna bidragit till att forma den kunskap som där har producerats. En sådan syn på intervjusituationer betyder naturligtvis även att de intervjuade delvis har haft en roll i formandet av de resultat som den här studien leder till. Det vill säga, om jag hade intervjuat andra personer hade forskningsmaterialet och således även forskningsresultaten kunnat framstå annorlunda. Med detta sagt vill jag dock betona att jag som forskare står bakom de resonemang och de resultat som jag i den här studien framställer och vill alltså inte påstå att informanterna på ett direkt sätt är delaktiga i mitt analysarbete, även om de kan tänkas ha påverkat mitt sätt att genomföra denna studie. Det förefaller därför lämpligare att hänvisa till de intervjuade personerna som informanter, istället för att kalla dem ”del-producenter” (*co-producer*) (se t.ex. Phillips & all 2013) i undersökningen. En annan orsak bakom mitt val att använda mig av ordet informant baserar sig på den mängd ny kunskap som jag anser att informanterna har gett mig. Jag vill således understryka att de personer som jag har intervjuat faktiskt även har varit informanter i en mer bokstavig bemärkelse, eftersom de har förmedlat mycket sådan kunskap och information till mig om dessa praktiker som jag tidigare, före intervjuerna, inte hade (exempelvis var trummandet utövas, hur och när). Att hänvisa till de intervjuade enbart som ”intervjupersoner” hade enligt mig således osynliggjort denna sida av intervjuerna. Sammanfattningsvis kan man alltså konstatera att jag med benämningen informant i den här studien vill betona samspelet mellan intervjuaren och den intervjuade i den kunskapsskapande processen, samtidigt som jag även vill lyfta fram de intervjuades förmåga att förmedla information till mig av ett mer konkret slag.

Ytterligare ett ord som jag genomgående tillämpar i den här avhandlingen och som därför även bör diskuteras och problematiseras redan i detta skede är andlighet. I synnerhet vill jag belysa mina motiv för att använda mig av begreppet andlighet istället för begreppet religion. Jag vill därför betona att mitt syfte med denna diskussion alltså inte är att erbjuda en definition av andlighet eller att beskriva trumverksamheterna som andliga aktiviteter, utan istället önskar jag här belysa sådana perspektiv som har påverkat mitt val av tala exempelvis om andliga istället för religiösa upplevelser när jag behandlar trummarnas verksamheter. Det är således frågan om en redogörelse över vad jag vill understryka och vad jag vill ta avstånd ifrån när jag i fortsättningen talar om andlighet. Genom att använda mig av begreppet andlighet istället för religion önskar jag i synnerhet understryka en komplex och ibland även motstridig form av personlig religiositet som jag anser att de studerade verksamheterna ger

uttryck för. Jag vill således undvika att framställa trummandet som en entydig eller enhetlig praktik och vill istället lyfta fram sådana mångsidiga och flytande tolkningsmöjligheter som utövarna ofta tillskriver aktiviteter av detta slag. McGuire (2008: 11) har poängterat att tanken om en strikt individuell religiös förbindelse och tillhörighet kan anses ha sin grund i snäva västerländska och protestantiskt influerade normer, som ofta tar för givet att individers tro och praktiker ständigt följer fastslagna läror av en vald religion. Med hänsyn till detta är det för mig viktigt att betona och uppmärksamma de mångsidiga, kreativa och mindre fastslagna processer av att motivera, definiera och forma den utövade aktiviteten genom mina terminologiska val. Värt att påpeka är dock att jag *inte* vill framställa andlighet som en motsats till religiositet. En sådan motsättning sker enligt Bender och McRoberts (2012: 2) om andlighet förklaras sakna institutioner, auktoritära strukturer, gemenskap, eller till och med historia, vilka i sin tur vice versa då tolkas vara grundläggande drag i religiositet. I boken *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (2005) diskuterar Paul Heelas och Linda Woodhead andlighet i förhållande till religion med hjälp av begreppen *life-as religion* och *subjective-life spirituality*. I Heelas och Woodheads tolkning innebär *life-as religion* att det subjektiva livet underordnas en ”högre” auktoritet av transcendent mening, godhet och sanning, medan *subjective-life spirituality* istället åkallar det heliga genom att fokusera på det unika subjektiva livet (Heelas & Woodhead 2005: 5). En sådan tolkning där andlighet, något förenklat, får representera det ”inre” subjektiva och religion det ”yttre” institutionella är vanlig även när dessa begrepp används utanför akademiska diskussioner. Bland annat Nancy Ammerman (2014: 24) har konstaterat att religion ofta tolkas innefatta institutioner och en yttre auktoritet, medan andlighet istället beskrivs handla om inre individuella ändamål. Även om jag i enlighet med McGuire alltså vill ta avstånd från en del konnotationer som begreppet religion kan anses innebära, önskar jag dock även betona att jag inte förhåller mig till andlighet som en motpol till religion. Med hänsyn till det ovan diskuterade förefaller enligt mig andlighet istället som ett lämpligare begrepp än religion att tillämpas i denna studie just eftersom jag vill betona den flexibilitet och den kreativitet som enligt mig är centrala när trummandet tillskrivs mening och betydelse. Dessutom kan ordet andlighet, som den korta diskussionen ovan låter förstås, även bättre anses inbegripa och förmedla den oinstitutionaliserade form som trumverksamheterna förefaller ha.

1.2 Bakgrund

Syftet med det här delkapitlet är att belysa de studerade sammanhangen och överblicka informanterna, samt beskriva karaktären hos de städer som de studerade trumverksamheterna fungerar i.

Värt att påpeka är att fokus i denna studie läggs på individer som aktivt engagerar sig i, eller som tidigare har varit aktiva inom, schamantrumcirklar eller afrikanska trumverksamheter som är verksamma i finländska städer. Som redan tidigare påpekats har jag valt att betrakta och belysa dessa två aktiviteter tillsammans som en gemensam grupp. Detta tillvägagångssätt bör dock inte missförstås som ett försök att tolka de två aktiviteterna som exakt likadana verksamheter. Tvärtom har även skillnaderna i verksamheterna motiverat mitt val av att betrakta dem tillsammans, framförallt eftersom en tydlig skillnad kan uppmärksammas i det sätt som schamantrumcirkarna och afrotrumverksamheterna beskriver sina verksamheter på i förhållande till religion och andlighet. Medan schamantrumcirklar explicit definieras av sina deltagare som en religiös eller andlig verksamhet, framförs afrotrumverksamheter (i synnerhet trumkurserna) istället främst som musikaliska aktiviteter. Som jag i avhandlingens materialanalys i kapitel sex kommer att visa, ger båda verksamheterna dock skäl för att ifrågasätta huruvida kategoriseringar av detta slag alltid överensstämmer med trummarnas motiv för trummandet. Valet att skifta fokus specifikt till det som görs ifrån det som tros bör således även förstås som ett försök att komma ifrån avgränsningar av ”det religiösa” och det ”sekulära” och istället betona hur trummandet framställs som en andlig praktik.

1.2.1 Om informanterna

För att ge en bättre insyn i trumverksamheternas deltagare är det lämpligt att här ge en översikt av de informanter vars utsagor reflekteras och analyseras senare i avhandlingen.

Afrotrumarna

De intervjuade afrotrumarna representeras i den här avhandlingen i första hand av unga män. Dock innehåller forskningsmaterialet även en kvinnlig informant i 40-årsåldern. Den åldersgrupp som majoriteten av dessa informanter representerar bidrog till att en stor del av de intervjuade afrotrumarna hade små barn, och hur man kombinerar trummandet med familjelivet var ett tema

som flera tog upp i intervjuerna. Även detta kan anses belysa den livssituation som många informanter i stunden när intervjuerna gjordes befann sig i.

Som informanter valde jag personer som var födda i Finland (orsakerna till detta diskuteras närmare i delkapitel 1.5). En del av dessa tolv informanter hade dock bott kortare tider utomlands, men när intervjuerna gjordes var alla bosatta i Finland. Som redan kort nämnades var största delen av informanterna bosatta i huvudstadsregionen, men även enstaka trummare från övriga större finländska städer intervjuades.

Ett annat tema som ofta togs upp i intervjuerna var informanternas arbetssituation. De yrkesgrupper som figurerar i intervjumaterialet varierar stort och informanterna jobbade bland annat inom motionsbranschen, församlingen och den finländska armén, och därtill var några studerande. En speciellt intressant yrkesgrupp för den här studien är sådana personer som hade gjort ett yrke av sitt trummande.⁴ Största delen av dessa informanter hade grundat egna företag som erbjöd trumkurser i västafrikanska slaginstrument där informanterna själva eller tillsammans med afrikanska ”mästartrummare” var lärare. En informant var i samband med intervjun arbetslös, men underströk att han relaterade till sådana trumkurser som han sporadiskt ordnade och till sina resor till olika delar av Västafrika som ett yrke. Senare under fältforskningsprocessen hade även denna informant grundat ett företag där han sålde trumkurser av olika slag.

En gemensam faktor som ytterligare är viktig att lyfta fram är att en tydlig majoritet av de intervjuade afrotrummarna hade en musikalisk bakgrund (värt att poängtera är även att detta inte var fallet för schamantrummarna). Bland annat hade dessa trummare tidigare spelat dragspel, piano, sjungit i kör, studerat musik eller åtminstone varit entusiastiska konsumenter av världsmusik. Det förefaller därför utan undantag som om informanternas musikintresse fungerade som den främsta inkörsporten till dessa verksamheter. En del informanter påpekade visserligen att deras intresse för det som de kallade för ”afrikansk kultur” även bidragit till deras intresse att spela trummor. Ett för den här studien intressant undantag att lyfta fram är en djembetrumkurs som ordnades i samarbete med Åbo och S:t Karins kyrkliga samfällighet. Man kan således konstatera att en del informanter anpassade trummandet och lärde ut det i en kristen kontext, även om största delen definierade sitt trummande som en musikalisk aktivitet.

⁴ Hur trumkurser i västafrikanska slaginstrument i Finland organiseras beskrivs närmare i avhandlingens femte kapitel.

Schamantrummarna

Medan de afrotrummare som intervjuades för den här studien främst var unga män, består majoriteten av de intervjuade schamantrummarna av kvinnor. Bland de intervjuade schamantrummarna finns endast en manlig informant. Åldersfördelningen bland schamantrummarna i intervjumaterialet varierar mellan tjugo- och femtioårsåldern. Även största delen av dessa informanter var bosatta i Helsingfors, men två intervjuer gjordes även med schamantrummarare i Åbo.

Motiven till att delta i schamantrumcirkel kan uppmärksammas variera mer än vad de gjorde bland afrotrummararna. Under en deltagande observation till en schamantrumcirkel som gjordes för den här forskningen framstod ett intresse för natur, tradition och en strävan efter kreativitet som framträdande orsaker till deltagandet. Dessa teman togs upp även i intervjuerna som bakomliggande orsaker till trummandet.

Flera olika yrkesgrupper var representerade även i de här intervjuerna. Informanterna var bland annat aktiva inom hälsovården, it-branschen och som studerande. På motsvarande sätt som bland afrotrummararna hade även en del av de intervjuade schamantrummararna valt att göra ett yrke av att föra schamanistiska tekniker vidare.

1.2.2 Om trumsituationerna

Både en del likheter och olikheter kan iaktas i de situationer där schamanistiskt och västafrikanskt trummande utövas. Schamantrumcirkel och afrikanska trumkurser är båda upplagda på ett sätt där trummandet står i centrum för agerandet.

Schamantrumcirkelarna

Schamantrumcirkelarna ordnas på ett sätt där deltagarna i regel sitter (men ibland även står eller ligger) i en ring och på detta sätt alltså bildar en cirkel där trummandet försiggår. Det är även vanligt att inkludera andra instrument än enbart trumman i dessa sammanhang, till exempel har bjällror, skullror och guiron⁵ använts under de trumcirkel som jag har observerat. Enligt mig är

⁵ Ett ursprungligen latinamerikanskt rytminstrument. Guiron är oftast ovalt formade och ihåliga med små räfflor på ena sidan. Den spelas genom att dra en pinne över den ojämna ytan för att skapa ett speciellt ljud.

trumman ändå det mest använda instrumentet i trumcirkelarna. Största delen av deltagarna i de trumcirkel som jag har deltagit i har haft med sig egna trummor, men även ett antal instrument (främst olika former av skullror) har varit tillgängliga att lånas för dem som inte har en egen trumma. Under dessa tillställningar bygger deltagarna ofta även ett litet altare exempelvis i mitten av cirkeln eller som en del av den. Där samlas olika föremål som har att göra med det tema som cirkeln just då ordnas för, eller alternativt mer personliga föremål (till exempel smycken) som deltagarna på detta sätt önskar få en speciell kraft. Ibland inleds de trumcirkel som jag tog del av genom att bränna salviarökelse för att förbereda rummet och deltagarna inför cirkeln.

Oftast ordnas dessa trumcirkel av någon specifik orsak. Till exempel kan trumcirkelarna gå ut på att hantera och identifiera rädslor (Deltagande observation 14.11.2015) eller att kontakta förfäder (Deltagande observation 12.2.2016). Det förekommer även trumcirkel som ordnas utan sådana ändamål, men enligt mina observationer är det vanligare med trumcirkel som behandlar något specifikt tema. De kan även innehålla en kort diskussion eller en föreläsning om den tematik som har utsetts för trumcirkeln den gången.

I mitten av cirkeln eller som en del av cirkeln står schamanen, med andra ord den som leder trumcirkeln. Fysiskt kan schamanen åtskiljas från resten av deltagarna till exempel med hjälp av klädsel, bjällror, huvudbonader, djurskinn etc., men det förekommer också att denna inte skiljs åt från övriga deltagare. Det är schamanens uppgift att påbörja och avsluta trummandet och att hålla ”rätt” rytm, samtidigt som resten av cirkeln trummar med. Enligt mina observationer sitter (eller i enstaka fall ligger) de som deltar i trumcirkeln på golvet och lutar sig ofta mot väggen (något som deltagarna ibland till och med anvisas till). De flesta har ögonen slutna och en del väljer att täcka ögonen till exempel med en duk. Innan själva trummandet börjar, förbereder sig en del deltagare inför trummandet genom att stretcha. Deltagarnas klädsel under de trumcirkelarna som för den här studien har observerats kunde beskrivas som vardaglig och bekväm.

Med trummandet eftersträvas så kallade trumresor, mentala resor där deltagarna kan växelverka i en alternativ verklighet tillsammans med väsen av olika slag (exempelvis kraftdjur), för att få svar på frågor eller lösningar på problem av olika slag.⁶ I de trumcirkel som jag var med om delade deltagarna sina erfarenheter med varandra efter trummandet. Dessa berättelser kunde variera

⁶ Trumcirkelarnas uppläggning har beskrivits även bland annat av Galina Lindquist (t.ex. Lindquist 1997 och Lindquist 2005). En närmare beskrivning av trumcirkelarnas verksamhet enligt henne presenteras senare i avhandlingens femte kapitel.

med allt från detaljerade beskrivningar av trumresor i en fantasifull verklighet till återgivningar av känslor, stämningar och livssituationer. Det förefaller även vara vanligt att schamanen säger några ord om hur denna upplevde stämningen i rummet under trummandet (något som vanligen enligt mina observationer vanligen förstärktes av deltagarnas kroppsspråk i form av bland annat nickande, leende eller suckande).

Som redan tangerades anvisas deltagarna ofta att klä sig i bekväma kläder (t.ex. e-post 9.3.2016). Det föreföll alltså som viktigt att yttre faktorer, såsom obekväma kläder, inte stör trummandet. En övrig faktor som stöder denna tolkning är att belysningen är dämpad under själva trumningen. Det framstår således vara viktigt att trummans ljud då får stå i centrum. Detta kan vidare tolkas tyda på att det som man hör, det akustiska, blir viktigare än det visuella. De ovanbeskrivna faktorerna kan dessutom tänkas bidra till en avslappnad atmosfär, som är avsedd att hjälpa deltagarna att komma in i det alternativa tillstånd som trummandet förväntas leda till.

Afrotrumkurserna och konserter

Medan schamantrumcirkelarna ofta ordnas för att behandla specifika teman, är detta inte fallet med afrotrumverksamheterna. Dock kan liknande motiv uppmärksammas i mer privata trumsituationer (detta tema togs upp t.ex. i IF mgt 2012/031). Syftet med trumkurser i västafrikanska slaginstrument är dock mer av ett musikpedagogiskt slag för att lära sig västafrikanska speltekniker och spelrytmer.

På motsvarande sätt som schamantrumcirkelarna ordnas även trumkurser exempelvis i djembetrummor ofta i form av en cirkel. Orsaken till detta framställs dock inte som att forma ett heligt utrymme, som var fallet i schamantrumcirkelarna, utan snarare ett sätt för alla som deltar att se läraren. Det är naturligtvis dock möjligt att detta sätt att ordna sig ändå kan tänkas påverka deltagarnas upplevelse av trummandet på ett mer omedvetet plan. Till skillnad från schamantrumcirkelarna hölls belysningen tänd och det fysiska rummet hade i sig inga utmärkande drag som skulle ha tytt på den verksamhet som där ordnades.

De trumkurser som jag observerade under fältarbetet framskred ofta i stil med speltimmar för andra instrument. I praktiken betyder detta att trumläraren började med att visa hur en rytm spelas och deltagarna spelade sedan efter exemplet. Man kan med andra ord konstatera att själva trumkursernas

uppbyggnad inte avsevärt avviker från instrumentlektioner i allmänhet. Något som dock kan anses bidra till en speciell karaktär i dessa sammanhang är att trumrytmerna enligt mina iakttagelser utövas genom ständig upprepning, något som kan tänkas bidra till en känsla av meditativ koncentration bland deltagarna (diskuteras till exempel i IF mgt 2013/002).

Förutom trumkurser gjorde jag deltagande observationer även under tillfällen där trumgrupper uppträder. I dessa sammanhang kan situationen anses vara något annorlunda än under spellektionerna. En framträdande aspekt är att instrumentets och musikens afrikanska ursprung under sådana uppträdanden tydligare verkar lyftas fram. Det mest iögonfallande exemplet på detta är att artisterna ofta (oberoende av sin etniska bakgrund) under uppträdanden exempelvis klär sig i traditionella västafrikanska kläder, använder ansiktsmålningar eller huvudbonader. Man kan således konstatera att även kroppen i dessa uppträdanden används för att förmedla musikens afrikanska sidor.

1.2.3 Om städerna

Som redan har konstaterats visade det sig att största delen av de studerade aktiviteterna främst ägde rum i huvudstadsregionen och i andra större finländska städer. Detta ledde till mitt beslut att inkludera urbanitet och stadskultur som centrala element för den här avhandlingen. Medan dessa aspekter och deras teoretiska betydelse för studien reflekteras i kapitel två, kommer jag här kort att beskriva de städer som fältforskningen utfördes i.

Helsingfors ligger i södra Finland och är landets huvudstad. Med över 600 000 invånare är Helsingfors även landets största stad (Helsingfors stad 2016). Tillsammans med de närliggande städerna Esbo, Vanda och Grankulla bildar Helsingfors huvudstadsregionen med drygt en miljon invånare (Helsingfors stad 2016). Dessutom finns det lokaltågtrafikrutter som sträcker sig till städerna Lahtis, Riihimäki och Sjundeå. Detta betyder att Helsingfors även är relativt lätt tillgänglig från städer som finns längs med dessa tåggrutter, såsom Kyrkslätt, Kervo och Sibbo, även om de officiellt placerar sig utanför huvudstadsregionen. För övrigt är Helsingfors ett centrum för landets inre migration, i synnerhet på grund av en bättre möjlighet till utbildning och arbete i jämförelse med mindre finländska städer.

Man kan dessutom konstatera att Helsingfors i allmänhet har ett starkt inflytande på makt- och kulturstrukturer i Finland. Inte minst beror detta på att Finlands

riksdag och kulturinstitutioner såsom Finlands nationalmuseum, operahus och nationalteater är belägna där.

Medan Helsingfors och hela huvudstadsregionen i den här studien representerar en storstad, har Åbo och Tammerfors (de två andra städerna som finns representerade i fältmaterialet) ett syfte att fungera som exempel på två medelstora städer i Finland. Tammerfors är Finlands tredje största stad (efter Helsingfors och Esbo) och är hemstad för drygt 220 000 invånare (Tammerfors stad 2016). Åbo i sin tur är Finlands sjätte största stad med drygt 180 000 invånare (Åbo stad 2016). Eftersom jag betraktar trummandet i förhållande till urbanitet och stadskultur, kan motivet till att inkludera just Åbo och Tammerfors i fältforskningen dock bättre förklaras med statistik om städernas invånartäthet. I ljuset av invånartäthet är Tammerfors med 429,27 invånare/km² glesare bebott än städerna i huvudstadsregionen och Åbo. I Helsingfors är invånartätheten 2944, 55 invånare/km², i Esbo och Vanda ligger invånartätheten mellan 860 och 900 invånare/km² och i Åbo är den 757,89 invånare/km². Man kan således konstatera att Tammerfors och Åbo är glesare bebyggda områden än huvudstadsregionen, men även att de samtidigt är betydligt tätare bebyggda än resten av de finländska städerna. Detta kan konstateras eftersom invånartätheten sjunker avsevärt när Tammerfors jämförs med den stad som ligger följande i rangordningen av invånargleshet, nämligen Lahtis. Invånartätheten i Lahtis är 258,69 invånare/km², vilket alltså betyder att skillnaden till Tammerfors kan anses vara stor.

Andra orsaker som gör att Åbo och Tammerfors är lämpliga områden för den här studien är att det i båda städerna finns möjlighet till universitets- och högskolestudier, något som gör att även dessa städer, på motsvarande sätt som huvudstadsregionen, drar in nya invånare från det övriga landet. Båda städerna har dessutom egna flygplatser och i Åbo finns därtill en hamn, vilka alltså är faktorer som kan anses berika kontakten utomlands och även turismen.

1.3 Syfte

I denna avhandling belyser och analyserar jag västafrikanska trumverksamheter och schamantrumcirkel som situationer där finländska stadsbor utövar trummande som en ritualiserad aktivitet. De studerade trumaktiviteterna betraktar jag ur ett ritualteoretiskt perspektiv. Studiens huvudsakliga frågeställning kan sammanfattas på följande sätt:

Hur belyser de studerade trumverksamheterna ritual och ritualisering i dagens finländska stadsomgivningar?

Denna fråga kan således ses som utgångspunkten för min studie. Frågeställningen ligger även som grund för de teoretiska och metodologiska val som jag har gjort i den här studien. För att besvara den ovan ställda forskningsfrågan är det för det första nödvändig att förstå *de studerade trumverksamheterna*, det vill säga vilka värderingar, attityder och tankegångar som formar deras aktiviteter. Det är därför motiverat att ställa sig följande följdfråga:

a) Hur konstrueras de studerade trumverksamheterna diskursivt?

Detta innebär att jag med den här studien vill belysa och analysera sådana diskurser som förekommer i det insamlade etnografiska materialet. Med hjälp av diskursanalys vill jag i synnerhet förstå, hur man i trumverksamheterna formar sådana diskurser som framställer själva trummandet som en praktik med andliga dimensioner och ändamål. Vidare ämnar jag med hjälp av diskursanalys forma en uppfattning om hur trumverksamheterna diskursivt producerar och uttrycker ett metaforiskt rum.

Som redan tangerades i början av detta delkapitel är det dessutom nödvändigt att betrakta trumverksamheterna ur ett ritualteoretiskt perspektiv för att kunna belysa hur *ritual och ritualisering* sker i dessa verksamheter. Detta leder i sin tur till följdfrågan:

b) Hur belyser ritualteoretiska perspektiv trummandet och hur speglar trummandet ritualteorier?

Med andra ord vill jag se forskningsprocessen som en dialog mellan mitt etnografiska material och ritualteorier. Jag förväntar mig därför även att med hjälp av studien kunna i min tur bidra med något till de ritualteoretiska diskussionerna och inte enbart placera dem som en färdig modell på forskningsmaterialet. Ett centralt syfte i studien är således, förutom att uppmärksamma hur trumverksamheterna passar ihop med tidigare ritualteorier, även belysa hur mitt forskningsmaterial kan förse den ritualteoretiska diskussionen med nya perspektiv. För det tredje riktar jag min uppmärksamhet på de studerade aktiviteterna i *finländska stadsomgivningar*. En förståelse av stadskultur och urbanitet är därför viktig, för att kunna säga något om trumverksamheterna som ritualer i just denna kontext. Här kommer även

begreppet rum mer framträdande in i min studie. I praktiken har teorier om spatialitet och rumslighet i min studie funktionen av att belysa trummandet som en aktivitet där ett specifikt rum skapas och som vidare kan tolkas och analyseras i förhållande till det urbana rummet. På detta sätt eftersträvas en djupare förståelse av interaktionen mellan trumverksamheterna och stadsomgivningen. Jag ställer därför ytterligare en tredje följdfråga:

c) Hur kan det rum som produceras genom de studerade trumverksamheterna förstås och tolkas i relation till det urbana rummet?

Det är de här fyra frågorna som präglar min studie. Genom att studera forskningsmaterialet i ljustet av de här frågeställningarna ämnar jag belysa och analysera hur riter i samtida stadsomgivningar utövas och hur förhållningen till trummandet gestaltas i dessa omgivningar. Den här studien hade naturligtvis varit annorlunda om någon av de ovan beskrivna delarna bytts ut. Detta betyder att de resultat som presenteras i slutet av avhandlingen uppstår som en följd av de teoretiska och metodologiska utgångspunkter och val som jag har gjort på det ovan beskrivna sättet. På ett bredare plan bör det ytterligare påpekas att avhandlingen placerar sig i en religionsvetenskaplig forskningstradition, vilket också har påverkat mitt val av forskningsfrågor. Något förenklat vill jag med denna diskussion understryka att det i den här studien (som i en stor del av vetenskaplig forskning överlag) är samspelet mellan material, metod och teori som tillsammans formar och påverkar forskningens syfte, helhet och resultat.

1.4 Uppläggning

Avhandlingen består av åtta kapitel som vart och ett även innehåller en varierande mängd mer preciserade delkapitel. Efter att hittills ha gett en allmän inledning i forskningens tematik och en presentation av avhandlingens syfte, kommer resten av detta första kapitel att behandla forskningens struktur, material och metod.

I avhandlingens andra kapitel behandlar jag frågor som relaterar till materialinsamling på ett mer teoretiskt plan. Detta görs i form av en diskussion om antropologiska forskningsmetoder. Uppgiften med kapitel två är även att placera forskningen i en antropologisk forskningstradition och reflektera kring antropologiska forskningssätt i dagens västerländska stadsomgivningar. Kapitlet avslutas med en diskussion om urbanitet, ett fenomen som jag sedan återkommer till i slutet av avhandlingens tredje kapitel.

Det tredje kapitlet går ut på att presentera och belysa teoretiska diskussioner om rum och spatialitet. Meningen med detta kapitel är att klargöra för mitt sätt att förstå och tolka rum i den här studien, samt därigenom visa hur detta begrepp anpassas i den här avhandlingen. Jag behandlar bland annat rummet som dynamiskt och aktivt, samt diskuterar dess relation till tidsdimensionen. I slutet av kapitel tre återkommer jag till den i kapitel två påbörjade diskussionen om urbanitet. Detta görs genom att jag presenterar det första av de två rum som i denna avhandling studeras i relation till varandra, nämligen det urbana rummet. Meningen med detta är att med hjälp av rumslighet summera den kontext som trummarnas ageranden betraktas och analyseras i.

I det fjärde kapitlet belyses sådana ritualteoretiska diskussioner som är viktiga för min studie. Efter en kort forskningshistorisk genomgång presenteras centrala reflektioner kring ritual i allmänhet, ritualisering, performans och nya eller moderna ritualer. De teoretiseringar som i detta kapitel behandlas utgör således den teoretisk grund gentemot vilket det etnografiska materialet sedan tolkas och analyseras. Senare i avhandlingens sjunde kapitel återkommer jag till dessa ritualteoretiska reflektioner och betraktar dem i förhållande till min materialanalys.

I kapitel fem beskrivs de fält som de studerade trumverksamheterna fungerar i. Jag börjar med en kort genomgång av tidigare forskningsresultat om trummandets betydelse i västafrikanska och i schamanska sammanhang. Avsikten med denna diskussion är att ge en uppfattning om hur trummandet har studerats av tidigare forskare och att kort presentera de resultat som dessa studier har lett till. Efter detta diskuterar jag hur det forskningsfältet som jag i den här studien fokuserar mig på ser ut. Med andra ord vill jag här besvara frågan ”var och hur trummar man i dagens finländska städer?” Det främsta syftet med kapitel fem är alltså att måla upp en bild av de studerade praktikerna innan själva materialanalysen påbörjas.

I kapitel sex betraktas det insamlade forskningsmaterialet med hjälp av diskursanalys. Jag presenterar sex för denna studie väsentliga diskurser som jag även anser uttrycka och forma det rum som trummandet i de studerade situationerna resulterar i. Detta är det andra av de två för denna avhandling väsentliga rummen och jag kommer att hänvisa till detta rum i fortsättningen av avhandlingen som ”trumrummet”. Med andra ord belyses i detta kapitel ”trumrummets” diskursiva karaktär. Jag fortsätter sedan kapitel sex med att betrakta detta ”trumrum” i förhållande till det redan i kapitel tre beskrivna

urbana rummet. På detta sätt formas en förståelse av samspelet mellan trummandet som ritual och den urbana omgivningen.

Kapitel sju går ut på att diskutera min analys av trumverksamheterna i ljuset av ritualteorier. Framför allt är meningen med detta kapitel att diskutera de fördelar som jag anser att rumsliga teorier och tillvägagångssätt kan ha för ritualforskning. Dessutom fortsätter jag här den diskussion om nya eller moderna ritualer som påbörjades i kapitel fyra, genom att betrakta materialanalysen från kapitel sex i förhållande till ritualteoretiska diskussioner från kapitel fyra.

Avhandlingen avslutas med kapitel åtta där forskningens teoretiska, metodologiska och etnografiska resultat sammanställs och diskuteras.

1.5 Material

I detta kapitel kommer jag närmare att beskriva mitt forskningsmaterial och de metoder som jag har använt mig av för att samla in och bearbeta forskningsmaterialet. Det forskningsmaterial som i denna avhandling analyseras, har jag främst samlat genom etnografiska fältstudier i form av bandade intervjuer. Därtill består forskningsmaterialet av fältanteckningar från deltagande observationer och en mindre del även av mediamaterial som informanterna har lyft fram som centralt för deras trummande. Största delen av intervjuerna är gjorda och transkriberade på finska, förutom en på engelska, vilket innebär att det insamlade materialet som presenteras i denna avhandling har genomgått en översättningsprocess, som närmare beskrivs i delkapitel 1.5.3.

1.5.1 Intervjuer och deltagande observation

Som redan tangerats består den huvudsakliga delen av mitt forskningsmaterial av kvalitativt material i form av intervjuer. Dessa intervjuer är främst gjorda med enskilda personer som på ett eller annat sätt aktivt har deltagit i de studerade trumcirkelnas verksamhet. Eftersom jag har strävat efter att få en så bred uppfattning om det studerade fältet som möjligt, har intervjuerna gjorts både med personer som ansvarar för att ordna trumcirklar och med deltagare.

Den sammanlagda mängden intervjuer som gjordes för denna forskning är femton stycken, av vilka sex är gjorda med personer som deltar i schamantrumcirklar och nio med personer som praktiserar afrotrummande. Materialet består av sex stycken intervjuer med kvinnor och nio med män, och

deras ålder varierar från ungefär tjugofem till femtio år. I båda fokusgrupperna kan dessutom så kallade majoritetsgrupper, som präglade intervjudeltagarna, uppmärksammas. I praktiken betyder detta att största delen av intervjuerna med schamantrummare gjordes med kvinnor (fem av sex), medan de intervjuade afrotrummarna i huvudsak var män (åtta av nio). Redan detta kan anses berätta oss något om trumaktiviteterna i fråga, men jag vill även betona att denna typ av härledning kan vara missledande. Jag kommer att återkomma till köns- och åldersfördelningen i de studerade grupperna i kapitel 5.

De personer som intervjuades för denna avhandling deltog vid tillfället för fältarbetet, eller hade tidigare aktivt deltagit, i olika afro- eller schamantrumsituationer i finländska städer. Redan i ett tidigt skede av forskningsprocessen blev det klart för mig att fältarbetet skulle ske i stadsomgivning. Orsaken till det är att största delen av trumverksamheterna enbart förekom i de största finländska städerna. Fem städer är representerade i forskningsmaterialet⁷: Helsingfors, Åbo, Tammerfors, Esbo och Träskända. Största delen av informanterna fanns i huvudstadsregionen, vilket delvis kan förklaras med att utbudet, i synnerhet av afrotrumkurser, i huvudstadstrakten var betydligt mycket större än i övriga Finland. Även om kursutbudet är mindre utanför Helsingfors är det värt att nämna att det under tiden för fältarbetet förekom enstaka mycket aktiva afrotrumgrupper bland annat i Tammerfors och Åbo. En stor del av de studerade grupperna hade kontakt med varandra över stadsgränserna, vilket betyder att deras verksamheter påverkades av varandra. När forskningen framskred började jag även medvetet avgränsa forskningsfältet till de större finländska städerna, eftersom dessa områden bättre gick ihop med avhandlingens syfte. Frågan om att på detta sätt avgränsa forskningsområdet blev främst aktuell när intervjuer med schamantrummare gjordes, eftersom schamantrumcirkel av olika slag i en större utsträckning än afrotrumkurser förekom även utanför stadsomgivningar. Jag vill dock ännu i detta sammanhang understryka att även i schamantrumcirkelns fall kunde största delen av aktiviteterna härledas till större städer. På detta sätt kan forskningsfältets precisering till stadsomgivningar även ses som ett sätt att framhäva en ojämn geografisk utbredning av trumverksamheterna. Det är således motiverat att fråga sig hur trumcirkelns kan förstås i relation till urbanitet och stadskultur. Jag kommer att tangera frågor kring denna tematik närmare i kapitel 2, där bland annat urbanantropologiska utgångspunkter och deras betydelse för denna undersökning behandlas.

⁷ Undantag till detta utgör dock en intervju som gjordes i Kotka. Med tanke på forskningens uppgift anser jag inte detta orsaka problem, eftersom denna intervju endast fungerar som bakgrundsmaterial i avhandlingen.

Intervjuernas mängd bestämdes med hjälp av en strategi som ofta kallas för *theoretical sampling* (se till exempel Davidsson Bremborg 2011: 313). Denna materialinsamlingsmetod innebär att man i början av forskningsprocessen inte vet hur många intervjuer som kommer att göras, eller vem informanterna är. Detta leder till en situation där valet av nya informanter beror på antaganden om hon eller han kan bidra med relevant kunskap. När inga nya för forskningen betydelsefulla teman längre framkommer under intervjuerna har en så kallad ”teoretisk mättnad” enligt Anna Davidsson Bremborg (2011: 314) nåtts. Som redan tidigare tangerats, valde jag dessutom att avgränsa intervjuerna till *finländska stadsbor* som deltar i trumcirklarnas aktiviteter. Detta är i synnerhet en viktig poäng med hänsyn till de studerade afrotrumkurserna, som i en del fall ordnades och leddes av personer med ursprung i ett annat land. Efter att i början av fältarbetsprocessen ha intervjuat en person som ursprungligen härstammade från Ghana, märkte jag snart att denna typ av intervjuer skulle göra det analyserade materialet mycket brett och således även svårhanterligt. På grund av detta framstod denna avgränsning av intervjumaterialet och avhandlingens frågeställning som nödvändig. Möjligen kan intervjuer med personer som härstammar utanför Finland vara givande för senare studier, till exempel för att betrakta hur aktiviteterna i fråga ändras när de genomgår en geografisk distansering från ursprungslandet.

Informanterna för denna forskning nåddes med hjälp av tre olika tillvägagångssätt. Kontakten till största delen av informanterna formades genom en strategi som bland annat av Davidsson Bremborg (2011: 314) har kallats för ”snöbollseffekten”. Detta tillvägagångssätt innebär att man först börjar med några enstaka informanter som sedan leder forskaren till nya informanter. I praktiken betydde detta att jag i slutet av varje intervju frågade om den intervjuade hade förslag på personer som jag borde vara i kontakt med angående forskningen. Detta visade sig vara en bra metod som i flera fall ledde mig till nya informanter. En risk med snöbollsstrategin är enligt Bremborg (2011: 314) att forskningsmaterialet blir för snävt vinklat om enbart en specifik grupp av människor intervjuas. Detta visade sig dock inte vara ett problem för mig, eftersom fältet fortfarande är relativt litet, varför en stor del av informanterna redan var bekanta med varandra från förr. Dessutom nåddes en del av informanterna genom nätsidor där trumkurser och trumcirklar annonserades. I praktiken skedde detta genom att jag med e-post kontaktade de personer vars kontaktuppgifter (främst i form av e-postadresser) fanns på nätsidorna. Ett tredje sätt att nå informanterna på var genom att ha en annons som jag fick sätta upp på Facebook-sidan ”Afrotanssi”, vilket ledde till att fem stycken informanter istället kontaktade mig.

Davidsson Bremborg (2011: 310) beskriver intervjuandet som ett sätt att producera data genom att man muntligt ställer frågor. Efter en noggrannare reflektion kring intervjuer med ett vetenskapligt syfte, blir det dock snabbt uppenbart att detta inte är hela sanningen. Som William L. Miller och Benjamin F. Crabtree (2004: 185) poängterar, kan intervjuer förstås som ett utbyte av verbala synvinklar som görs i syfte att skapa vetenskaplig kunskap. Detta betyder att även intervjuaren oundvikligen påverkar själva intervjun, till exempel genom sina frågeställningar, miner, kommentarer eller till och med tonfall. Hur intervjuer i praktiken görs varierar mycket. Det finns med andra ord inte ett enda rätt sätt att göra intervjuer. Istället är det sätt som intervjuerna förverkligas på beroende av forskningens frågeställning och de sätt som materialet analyseras på. Eftersom en av de forskningsfrågor som jag i den här forskningen vill besvara lyder, *hur konstrueras de studerade trumverksamheterna diskursivt*, kommer jag även att uppmärksamma informanternas motiv bakom trummandet. Detta betyder att jag med hjälp av intervjuerna har ämnat komma åt sådana tankar, upplevelser, känslor, ageranden och så vidare som trummandet bland informanterna framkallar. Som en följd av detta ändamål är mina intervjuer gjorda på ett sätt som ofta kallas för kvalitativt. Kvalitativa intervjuer är enligt Davidsson Bremborg (2011: 310) speciellt användbara i religionsvetenskapliga studier, eftersom de tar hänsyn till att människors tro ofta är mångfacetterad till sin karaktär. Den kvalitativa intervjun producerar i huvudsak rik, komplex och nyanserad data. Jag vill dessutom betona att min viktigaste uppgift som intervjuare inte var att samla in fakta eller teknisk kunskap om trummandet, utan istället att uppmärksamma vad och hur informanterna valde att berätta om sitt trummande. Med andra ord, hur förhåller sig informanterna till sitt trummande, vilka aspekter av trummandet som framhävs och varför utövas trummandet? Sharlene Nagy Hesse och Patricia Leavy (2004: 135) påpekar att kvalitativa intervjufrågor ofta är öppna och således uppmuntrar informanterna till att berätta sådant som de anser vara väsentligt för tematiken. Man kan alltså konstatera att jag med hjälp av intervjuerna speciellt har strävat efter att forma en uppfattning om informanternas sätt att erfara sina verksamheter.

De insamlade intervjuerna varierar i sin längd från en timme upptill två timmar och är formulerade på ett sätt där ja och nej svar undviks och mer ingående beskrivningar uppmuntras. Till exempel började jag intervjuerna genom att be informanterna berätta fritt om sin bakgrund och hur de hade kommit i kontakt med det utövade trummandet. På detta sätt strävade jag efter att nå en situation, där en uppfattning om den intervjuades personliga erfarenheter och livshistoria formades, samtidigt som den intervjuade direkt vände sig vid att tala mycket.

Ibland har detta sätt att börja intervjuerna även krävt en del så kallade följdfrågor, eller specificeringar, men i allmänhet har jag uppfattat det som ett fungerande sätt att få igång intervjuerna. Resten av intervjun har följt en semi-strukturell karaktär, som enligt Davidsson Bremborg (2011: 312) utgörs av några huvudsakliga teman som bör tangeras, samtidigt som det finns en öppenhet för att nya frågor och teman uppstår under intervjun. Praktiskt sett har jag följt denna modell genom att ha några färdiga intervjufrågor, medan varje informant relativt fritt även fått styra intervjusituationen genom att tala om sådana aspekter av trummandet som denna själv anser vara viktiga. Dessa har jag sedan tagit fasta på genom att spinna vidare på dem med hjälp av följdfrågor som uppstår så att säga i stunden. Detta har jag upplevt som en fungerande intervjumetod, eftersom den inte tvingar intervjun in i förutbestämda ramar, utan istället tillåter intervjun att leva fritt, samtidigt som vissa vägvisare dock används. Informanternas sätt att besvara intervjufrågor på är dessutom alltid beroende av forskarens sätt att ställa dessa frågor. För mig har det därför varit viktigt att formulera intervjufrågorna på ett öppet sätt, så att de inte är ledande eller uteslutande. Det är dock inte enbart själva frågorna som intervjuaren bör uppmärksamma, utan även andra reaktioner som intervjuaren under intervjusituationen gör bör tas i betraktande. Till exempel små verbala reaktioner i form av ”mm” och ”jo” kan lätt ha en uppmuntrande eller till och med nedslående effekt på informantens berättande. Det är därför viktigt att uppmärksamma även sådana små detaljer när man gör kvalitativa intervjuer om man vill ha ett så ärligt och opåverkat resultat som möjligt. Det är av denna orsak som jag har valt att hålla kvar mina kommentarer i de intervjuer som presenteras i forskningens analys.

I samband med att jag kontaktade möjliga informanter om deras intresse att delta i forskningen uppmuntrade jag dem att föreslå ett ställe för intervjun. Bakomliggande orsaker till detta var att informanterna skulle känna sig så bekväma som möjligt i intervjusituationen och att de fick en möjlighet att föreslå sådana ställen för intervjuplatser som var betydelsefulla för deras trummande. Detta tillvägagångssätt ledde även till att en del intervjuer gjordes hemma hos informanterna.⁸ Intervjuer gjordes därtill på olika offentliga platser som informanterna föreslog. Exempelvis fungerade caféer, bibliotek och en bensinstation som intervjuplatser under fältforskningsprocessen. Endast en intervju gjordes på mitt arbetsrum.

⁸ I vissa fall gjordes intervjun på informantens initiativ någonstans nära deras hem och det var då även möjligt att vi efter själva intervjun gick hem till informanten för att se på sådant material (t.ex. trummor, artiklar osv.) som informanterna ansåg vara relevant för deras utsagor.

En intervju där informanten förväntas tala mycket kräver naturligtvis att själva intervjusituationen upplevs som tillitsfull och bekväm. För att uppnå en sådan atmosfär har jag i början av varje intervju berättat om de rättigheter som informanten har angående det producerade materialet. Som folkloristen Lena Marander-Eklund (2004: 98) har påpekat är det informantens rättighet i fältarbetsituationer att få veta vad uppgiften går ut på och vilka villkor som gäller för deltagandet, att deras deltagande i intervjun bör vara frivilligt och att sådant som berättas i förtroende inte ges ut åt utomstående. Jag började varje intervju med att berätta om min studie och om mig själv. Dessutom påpekade jag att informanterna i efterhand kunde vara i kontakt med mig om frågor kring intervjun och dess användning väcktes. För att trygga informanternas och forskarens rättigheter angående materialet görs vanligtvis dessutom ett intervjuavtal, vilket är fallet även för denna forskning. Med hjälp av intervjuavtalet har jag försäkrat mig om att informanternas önskan om anonymitet eller begränsning av materialet respekteras, samt att de insamlade intervjuerna arkiveras och bevaras lagenligt i Åbo Akademis kulturvetenskapliga arkiv Cultura. I samband med att de insamlade intervjuerna arkiverades fick de ett arkivnummer, enligt vilka de även hänvisas till i denna avhandling. Arkivering av intervjumaterial möjliggör dessutom att framtidens forskare får en möjlighet att bekanta sig med intervjuerna (om inte annat kommits överens med informanten) och att materialet så att säga inte "försvinner" efter att jag själv har använt det färdigt.

Efter själva intervjuandet och transkriberingen av det insamlade materialet, var det dags för mig att börja analysera, eller koda, det insamlade materialet. Eftersom hela materialet naturligtvis är för stort för att användas som sådant var jag som forskare i detta skede tvungen att välja vilka delar av materialet som presenteras i forskningen. Att man på detta sätt är tvungen att stycka materialet i mindre bitar kan enligt Davidsson Bremborg (2011: 318) i värsta fall leda till att helhetskontexten för intervjun försvinner. Man bör alltså vara noggrann med att informanternas ord inte förvrängs eller presenteras utanför sin ursprungliga kontext på ett sätt där de kan missförstås. I analysen av mitt forskningsmaterial har jag valt att använda mig mycket av direkta, och ibland även långa, citat från intervjuerna. Orsaken till detta är att jag så långt som möjligt vill presentera det insamlade materialet på ett sätt som är troget den form och innebörd som det i sin ursprungliga form har haft. Så här undviks missförstånd och feltolkning av informanternas ord. Jag vill med andra ord låta materialet tala för sig självt, men inom ramarna för min tolkning och analys. Som Davidsson Bremborg (2011: 319) påpekar, är meningen med citat inte att bevisa analysen, utan istället att

exemplifiera den. Detta är avsikten även med de intervjuer som förekommer senare i denna forskning.

Deltagande observation

Förutom intervjuer består det insamlade etnografiska materialet även av deltagande observationer som utfördes i olika situationer där studerade former av trummande förekom under forskningsperioden åren 2011–2015. Dessa deltagande observationer gjordes vid trumkurser i djembetrummande och schamantrumcirkel som ordnades i min hemstad Åbo. Dessutom besöktes även en del festivaler och konserter där afrotrummande förekom. Jag fick även ta del av en personlig helande schamantrumning som inte skedde i en trumcirkelsituation, utan tog plats privat i en källare där endast jag och trummaren var på plats. På detta sätt nåddes även en insyn i huruvida dessa situationer skiljer sig beroende på om de utförs i grupp eller görs privat. Efter själva trummandet gavs jag en skriftlig beskrivning över det som trummaren såg under den för mig gjorda trumresan. Denna beskrivning råddes jag reflektera kring och tolka tills dess innebörd skulle bli klar för mig. Den här tidsperioden, under vilken jag grubblade över trumresans betydelse kan även förstås som en form av deltagande observation. På detta sätt fortsatte fältarbetet ännu efter den fysiska delen av observationen (trumsituationen) på ett mentalt plan, när jag strävade efter att leva som studieobjekten och uppfatta deras vardag på ett så grundligt sätt som möjligt.

Sättet som jag i denna forskning använder mig av deltagande observationer som forskningsmaterial skiljer sig något från den ovan beskrivna användningen av intervjuer. Medan intervjuerna utgör det etnografiska material som i huvudsak reflekteras, citeras och diskuteras i analysen, kommer deltagande observationer att ha en något osynligare, men dock mycket inflytelserik roll i analysen. Detta betyder att deltagande observationer i analysen inte beskrivs i sig (med undantag från det personliga trummandet som diskuterades ovan), eftersom jag inte alltid har kunnat försäkra mig om att alla på plats har varit medvetna om min roll som forskare. Jag upplever det dock inte som ett problem att deltagande observationer inte får en lika synlig roll i analysen, eftersom de för mig i första hand har varit ett sätt att öppna ögonen för innehållet i det övriga forskningsmaterialet på ett mer ingående sätt. Dessa deltaganden i trumcirkel påverkar således mitt material på ett indirekt men ändå betydelsefullt sätt, eftersom det är i dessa situationer som många insikter framkommit om det som diskuteras i intervjuerna. Dessutom har deltagande observationer för mig fungerat som ett sätt att själv uppleva och ta del av den verklighet som uppstår i

de studerade situationerna och därigenom på bästa möjliga sätt försöka förstå och tolka informanternas erfarenheter. Deltagande observationer har således gett mig en möjlighet att utsätta mig för, uppfatta, uppleva och förhålla mig till trummandet på ett motsvarande sätt som de studerade trummarna. I praktiken innebär detta att jag har gett mig in i dessa, för mig tidigare främmande, fältforskningsituationer på ett så öppet och fördomsfritt sätt som möjligt, vilket på ett grundläggande plan har inneburit ett eget agerande och deltagande i verksamheten istället för att iaktta den från sidan. Sammanfattningsvis är deltagande observationer för mig ett sätt att ”göra det som informanterna gör” för att på bästa sätt förstå och tolka intervjuerna och det övriga forskningsmaterialet.

1.5.2 Övrigt forskningsmaterial

Förutom intervjuer och deltagande observationer har jag även strävat efter att få en så heltäckande bild av de studerade sammanhangen som möjligt och jag har därför även tagit del av övrigt material som är relaterat till dessa verksamheter. Detta betyder att jag även använder mig av nätsidor för afro- och schamantrummande, samt av sådant mediematerial som informanterna ansåg vara viktigt för deras trummande.

Nätmaterial i form av webbplatser där trumkurser och trumcirkelannonserades, har i denna studie två funktioner. Dels har de en funktion som bakgrundsmaterial, vars uppgift har varit att fördjupa min insyn i de studerade sammanhangen, dels används de på ett sätt där de hänvisas till och citeras i forskningens analys, dock inte i samma utsträckning som intervjumaterialet. En annan form av forskningsmaterial som används på motsvarande sätt består av TV- och radioprogram, samt tidningsartiklar och nätreportage som behandlar de studerade verksamheterna och som publicerades under tiden för fältarbetet. Några exempel på sådant material är det finländska diskussionsprogrammet Sarasvuo som vintern 2014 gästades av schamanismutövaren Susanna Aarnio och nätreportagen ”I Guinea lär sig de vita rytmen på riktigt” (HBL 2011) och ”Afrikkalainen rummutus: löytöretki perusenergian lähteille”⁹ (Yle-hälsa 2011), tidningsartikeln ”Samaani” (Raymond 2015) samt dokumentärfilmen *In the Blood: Portrait of a Griot* (2005)

Förutom dessa tre former av forskningsmaterial har jag även bekantat mig med en mängd material som inte kommer att påverka forskningens analys på ett lika

⁹ Kan översättas som ”Afrikanskt trummande: en upptäcktsresa till den elementära energins källa”

utmärkande sätt. Detta material består av sådana böcker, radioprogram, inspelningar, filmer etc. som rekommenderades av informanterna. Några exempel på sådant material är Michael Harners klassiska handbok i nyschamanism: *The way of the Shaman: a guide to power and healing* (1980), filmen *Thunderheart* (1992) och boken *Masters of the Sabar* (Tang 2007). I praktiken skedde insamlingen av detta bakgrundsmaterial genom att i slutet av varje intervju be informanterna om att de rekommenderar mig något som jag kunde bekanta mig med, som hade påverkat, eller på något sätt haft en betydelse för deras trummande. Denna form av materialinsamling gjordes, eftersom en antropologiskt traditionell form av fältforskning där forskaren lever med sina informanter och ständigt tar del av deras vardagsliv i denna forskning varken var möjligt eller meningsfullt. Genom att bekanta mig med sådant material som på ett eller annat sätt var viktigt för informanterna formades på detta sätt därför en mer heltäckande förståelse av tankegångar och resonemang som genomsyrade informanternas trummande.

1.5.3 Transkribering och översättning

Detta delkapitel avslutas med en kort diskussion om transkribering och översättning av forskningsmaterialet. Det är främst intervjuer men även delar av det mediematerial som diskuterades i delkapitlet ovan som har transkriberats och översatts.

När själva intervjusituationen var över och insamlingsdelen av fältarbetet hade gjorts, påbörjades intervjuernas transkriberingsprocess. Eftersom transkribering av intervjuer kan innebära en mängd varierande processer är det nödvändigt att precisera vad transkriberingsprocessen i min studie har gått ut på. Ett medvetet val som gjordes när intervjuerna transkriberades var att de omvandlades till text i sin helhet. Detta betyder att allt som både informanten, i egenskap av intervjuad, och jag, i egenskap av intervjuare, på ljudfilen säger finns som text. Denna metod kan kontrasteras till ett sätt att transkribera, där enbart de väsentliga delarna av ljudfilen omvandlas till text. Jag förhåller mig dock till själva skrivandet i transkriberingsprocessen som en utmärkt möjlighet att bearbeta och tolka det insamlade ljudmaterialet, vilket betyder att detta tillvägagångssätt i denna studie anpassades för att underlätta den senare gjorda analysen av materialet. Värt att påpeka är dessutom att det inte enbart var meningar och ord som transkriberades, utan också verbala reaktioner i form av ”öhm”, ”mm”, ”okej”, ”jaha” och så vidare som omformades till text, oavsett om de yttrades av mig eller informanterna. Dessa korta kommentarer förekommer även i de citat som presenteras i avhandlingens analysdel. Orsaken till att jag har valt att hålla

klar dessa uttryck, som vid första ögonkastet kan förefalla som oväsentliga för innebörden, är att jag har strävat efter att vara så genomskinlig som möjligt i mitt sätt att tolka materialet. Genom att inkludera dessa korta yttringar i transkriberingen blir min roll i interjuvernans meningsskapandeprocess synlig. Även om jag så långt som möjligt har strävat efter att göra intervjuerna på ett "objektivt" sätt där jag inte påverkar informantens utsagor, är det ändå viktigt att hålla i minnet att det i intervjuer i grund och botten är frågan om ett mellanmänniskt möte. Detta betyder att även intervjuaren ibland blir medryckt i diskussionen av en mängd olika orsaker och uttrycker bland annat entusiasm, sympati eller överraskning, vilket ibland tar sig uttryck i sådana korta verbala yttringar.

Förutom transkribering av material behöver även några ord om forskningsmaterialets översättning sägas. Alla i denna forskning citerade intervjuer är gjorda på finska, vilket även är fallet för största delen av det övriga forskningsmaterialet. För att avhandlingen ska vara så sammanhängande som möjligt valde jag att de citat som inkluderas i avhandlingen översätts till svenska. Citaten kan dessutom läsas på originalspråk som fotnoter till de översatta citaten. Jag har strävat efter att de översatta delarna så långt som möjligt är trogna de ursprungliga utsagorna, men materialets karaktär har dock oundvikligen påverkats av denna process. Ett av de mest framträdande problemen som uppstod när materialet översattes var att sådant som förmedlas i informanternas ordval och i deras sätt att tala, exempelvis i slanguttryck etc., har fallit bort. Även om detta inte på ett avgörande sätt påverkar forskningen eftersom mitt fokus inte explicit riktas på informanternas språkbruk, så är det ändå en brist som jag vill poängtera redan i detta skede. För människan är språket trots allt en av de centralaste metoderna för att förmedla den subjektiva verkligheten. Jag hoppas dock att varje informants personlighet och deras specifika sätt att diskutera trummandet så långt som möjligt förmedlas även i det översatta materialet.

1.6 Återförtrollning

För att beskriva de metodologiska och teoretiska infallsvinklar som kommer att präglade denna forskning är det nödvändigt att placera trumcirkelarna som fenomen i ett sammanhang. Detta kapitel ger alltså en bredare samhällelig synvinkel på det studerade fenomenet och visar i vilket syfte en studie av trumcirkelarna ur ett religionsvetenskapligt perspektiv är värdefullt. Med andra ord kan man säga att jag i detta kapitel vill presentera den rådande tidsandan och det religiösa fält som jag anser möjliggör trumcirkelarnas aktiviteter på ett sätt där de ges en specifik

andlig karaktär. Man kan således även konstatera att jag i det här delkapitlet även dels vill tydliggöra vad det är som jag i den här studien hänvisar till när jag talar om andlighet.

För att kunna förstå vad tanken om återförtrollning innebär bör man börja med att bekanta sig med tanken om västerländska samhällen som avförtrollade omgivningar. Max Weber beskrev västerländska samhällen som avförtrollade platser. Med detta menade Weber enligt Michael Saler (2006) avtagandet av ”overarching meanings, animistic connections, magical expectations, and spiritual explanations”. De moderna västerländska samhällena karaktäriserades enligt Weber istället av ”moderna” processer av rationalisering, sekularisering och byråkratisering, fortsätter Saler. Tanken om en återförtrollad västvärld kan alltså ses som en motreaktion till Webers teori. Avförtrollning och återförtrollning bör dock inte förstås som varandras motsatser. En stor del av de forskare som talar för ett återförtrollat västerländskt samhälle håller även med om att en process av avförtrollning har ägt rum (se till exempel Partridge 2004 eller Jane Bennett 2001). Det som istället är det väsentliga i tankegångar om ett återförtrollat samhälle, är att avförtrollning inte betraktas som hela sanningen. Som Christopher Partridge (2004: 38-39) konstaterar, kan avförtrollningsteorin inte helt avvisas, samtidigt som man kan uppmärksamma en framkomst och uppväxt av detraditionaliserade former av andlighet i västvärlden. Partridge (2004: 59) menar således att religion istället för att försvinna eller avta har omformats och omlokaliseras.

I boken *Everyday Spirituality: Social and Spatial Worlds of Enchantment* (2012) sammanfattar Sara MacKian (2012: 46) att vi i dagens västerländska samhällen håller på att stiga in i en ny och mer magiskt präglad form av modernitet som innefattar irrationella, ofattbara och kusliga aspekter. Detta betyder att återförtrollning som process beskriver en omlokalisering av religion, något som Partridge (2004: 39) anser vara uppenbart i och med att konventionella religioner mister sin auktoritet och nya former av religion uppstår för att kompensera den förlorade andligheten. Denna process av återförtrollning bör enligt Partridge (2004: 44) därför inte missförstås som en återkomst av religion så som den var tidigare, istället innebär återförtrollning enligt honom en uppkomst av nya sätt att vara religiös på, det vill säga nya former av religiositet som möter den moderna västerländska individens behov. Partridge (2004: 48) citerar Linda Woodhead (2001: 81) och betonar att även om populariteten för en del traditionella religioner har avtagit, kan även en ”luxuriant undergrowth” of religiosity” uppmärksammas. En något motsvarande omlokalisering av religion har även uppmärksammas i Norden. Detta visar bland annat monografin

Kulturens refortrylling: Nyreligiositet i moderne samfunn (1998) där Ingvild Saelid Gilhus och Lisbeth Mikaelsson påpekar att det längre inte enbart är de så kallade traditionella religionerna som präglar det religiösa landskapet i väst. Istället har nyreligiösa fenomen i mer diffusa former enligt Gilhus och Mikaelsson (1998: 11) i växande grad blivit synligare delar av västlig religiositet. Förändringar specifikt i den finländska religiösa miljön belyses i sin tur i boken *On the Outskirts of 'the Church': Diversities, Fluidities and New Spaces for Religion in Finland* (2015). Peter Nynäs, Ruth Illman och Tuomas Martikainen poängterar att en stor del av det finländska religiösa livet äger rum utanför religiösa institutioner. Enligt dem kan man i dagens Finland uppmärksamma en situation där: “in contrast with the impact of increasing secularization, both popular culture and a number of value laden societal issues respectively are bringing about a growing engagement with religion, simultaneously providing people with new impetuses and resources” (Nynäs, Illman & Martikainen 2015: 218) Man kan således uppmärksamma att gränsen mellan det sekulära och det religiösa är flytande och traditionellt sett har sekulära källor en funktion av att förmedla religiösa värden, när man betraktar dagens religiösa landskap i Finland.

En viktig del av det återförtrollade västerländska samhället är populärkulturen och dess roll både som en återspeglings av det rådande andliga landskapet och som en förmedlare av andliga diskurser och ideologier. Denna förmedling av andliga diskurser sker inte enbart genom så kallad religiösa media, utan enligt Partridge är även den ”sekulära” omgivningen fylld av kulturella produkter som skapar en andlig atmosfär:

From the advertising of everyday products that claim to promote well-being to the ubiquity of sonic and visual cultures fascinated with rejected knowledge and experiences of the paranormal, discourses antagonistic to secularization were being circulated within everyday life (Partridge 2014: 19).

Partridges tanke stöds även av MacKian (2012) som hävdar att vi inte behöver bläddra långt i damtidningar för att exempelvis hitta beskrivningar av möten med änglar eller av meditationens fördelar för sinne, kropp och själ. Denna typ av andliga idéer och tankegångar som i populärkulturen skapas och förmedlas nedvärderas dock ofta av den hegemoniska kulturen som triviala, profana eller marginaliserade fenomen, men enligt Partridge (2014: 19) bör de istället förstås som socialt betydelsefulla konstruktioner av det heliga och det profana. Diskurser av detta slag, som alltså ofta förkastats av samhällets religiösa och

intellektuella auktoriteter, har enligt Partridge (2014: 21) istället en viktigare roll än officiella diskurser när människor konstruerar "lifeworlds", det vill säga grundvärderingar, trossatser och tolkningar av sig själva, hur man relaterar till andra, hur man förhåller sig till världen och hur man placerar sig själv in i den. Detta betyder alltså att västerländska kulturer inte kan påstås vara mindre religiösa, eller sekulariserade. Istället är de enligt Partridge: "witnessing a confluence of secularization and sacralization, at the heart of which is a deceptively powerful "occulture" (Partridge 2013: 116).

Partridge har i synnerhet uppmärksammat och betonat den betydelse som populärmusik (och populärkultur i allmänhet) har haft för att förmedla och popularisera alternativ andlighet, eller som han kallar det *occulture*. Mer specifikt bör *occulture* enligt Partridge (2013: 116) förstås som en sociologisk term, som hänvisar till en omgivning och social process som bidrar till uppkomsten och förmedlingen av särskilda meningar, i synnerhet relaterade till andliga, esoteriska, paranormala och konspiratoriska idéer, på ett sätt där de blir betydelsefulla i det samhälleliga och individuella livet. Dessutom betonar Partridge (2004: 84) att *occulture* inte hänvisar till en specifik livssyn. Istället använder han denna term för att beskriva en resurs varifrån människor hämtar andliga idéer, trossatser, praktiker och symboler: "Consumers of occulture may be witting or unwitting; they may engage with it at a relatively superficial level or they may have strong religious commitments; they may themselves contribute to the pool of occultural knowlede or they may simply drink from it" (Partridge 2004: 84).

Populärmusik i sin tur är enligt Partridge (2004: 147) en effektiv bärare och förmedlare av *occulture* och fungerar således på ett sätt där den både återspeglar och bidrar till de världsbilder som dess konsumenter har. *Occulture* bör dock inte missförstås som något marginellt eller ovanligt. Som Partridge själv i titeln av ett bokkapitel i antologin *Contemporary Esotericism* formulerar det: "occulture is ordinary" (Partridge 2013). Vad han menar med detta är att fenomen och tankegångar som är typiska för *occulture* genomsyrar dagens västerländska samhällen, samt förmedlas och upprätthålls genom populärkulturen. Medan "occult" i *occulture* hänvisar till det gömda och exotiska, tillför "culture" en vardagligare aspekt, påpekar Partridge (2013: 119). Populärkultur och -musik kan således ses både som ett resultat av och en källa för *occulture*, något som bidrar till att återförtrolla samhället och samtidigt även kan vara ett resultat av denna återförtrollningsprocess. Med hänsyn till detta kan trumverksamheterna beskrivas bygga på *occulture*-ideologier, *occulture*-tekniker och *occulture*-livsåskådningar som sedan införlivas i trummarnas ageranden och

således även bidrar till att forma och skapa denna *occulture*. Det är alltså frågan om en cirkulär process som både konsumeras och återskapas i verksamheter av detta slag.

”Förtrollande musik”

Eftersom de aktiviteter som jag med den här forskningen önskar belysa baserar sig på musik och rytmik är det i detta skede lämpligt att kort betrakta tidigare teorier om hur musik i vissa sammanhang beskrivs ha en funktion av ”förtrollning”. Studier om hur musiken påverkar människan på ett kroppsligt och på ett mentalt plan har gjorts bland annat på religionssociologiskt och etnomusikologiskt håll. Grunderna till kopplingen mellan musik och religion har av Partridge (2014: 209) härletts till musikens förmåga att framkalla starka emotionella känslor, något som han i sin tur tolkar vara grundläggande för religiöst beteende i allmänhet. Enligt Partridge har musik i religiösa sammanhang således en funktion av att förstärka känslor, skapa sinnestillstånd och ge tröst. ”Through our search for relaxation or entertainment, the lyre of Orpheus might be heard – we are drawn into the sacred, moved and enchanted” sammanfattar Partridge (2014: 211). Detta betyder att musik enligt Partridge på olika sätt i vissa sammanhang bidrar till att framkalla känslor av ”förtrollning”.

Ett begrepp som Partridge anpassar i sin analys av populärmusik och religion, som är värdefull för den här studien är ”affective space”. Med ”affective space” vill Partridge (2012: 193) begreppsliggöra tanken om ”the personal ’space’ within which music and emotion generate ideas and shape identities”. Det är med andra ord ett sätt att ta fasta på ett emotionellt rum som uppstår inom individen när denna lyssnar på musik och som vidare har en förmåga av att påverka denna. Det är därför viktigt att forskare inte enbart fokuserar sig på artisternas biografier, uppträdanden eller sångtexter när kopplingen mellan religion och musik studeras, påpekar Partridge (2014: 50). Ett alternativt tillvägagångssätt kan således vara att istället uppmärksamma sådana meningsskapande processer som sker i den ”affective space” som skapas genom lyssnandet (eller i produktionen av musik och ljud). Partridges resonemang är enligt mig ytterst viktig, i synnerhet när man vill uppmärksamma och förstå den specifika betydelse som musik (och ljud i allmänhet) har för att forma och skapa det som utövarna tolkar som andliga upplevelser. Detta är speciellt viktigt att hålla i minnet när man analyserar trumverksamheterna och motsvarande aktiviteter, där ljud och rytmik tillskrivs en företrädande position i förhållande till vokabulär och sångtexter. Något som gör detta rum problematiskt att belysa är att Partridge använder det för att hänvisa till en mer eller mindre inre och

individuell process. Även om ”affective space” enligt Partridge syftar på något som skapas innanför individen bör det dock inte förstås som fritt från omgivningens influenser.

The resulting affective space that I inhabit during the listening event is unique to me. However, on the other hand, while this is all true, to paraphrase Frith, I am not free to read anything I want into *Sonic Codex*. I may be a person shaped by particular discourses, which will necessarily inform my encounter with the music, but the music itself is no tabula rasa; it also brings something to the encounter and contributes to the process of meaning making; it encourages certain affective responses and discourages others (Partridge 2014: 61).

Även om vår upplevelse av musik delvis formas av våra tidigare erfarenheter och diskurser, kan själva musikens aktiva roll och betydelse inte uteslutas i dess möte med människan. Med hänsyn till detta ämnar jag i min analys av trumverksamheterna även att uppmärksamma den betydelse som ljud och rytmik i dessa verksamheter tillskrivs, samt belysa det rum som i dessa aktiviteter skapas och förmedlas.¹⁰

Som redan snabbt konstaterats, har tidigare studier tydliggjort hur musik både av ett sekulärt och av ett religiöst slag beskrivs leda till andliga upplevelser. Exempelvis belyser Judith Becker i boken *Deep Listeners: Music, Emotion and Trancing* (2004) hur ett intensivt lyssnande, eller ”deep listening” som hon kallar det, kan tolkas i termer av en ”sekulär trans”. Detta betyder enligt Becker (2004: 2) att musik i dessa sammanhang beskrivs leda till olika former av transcendentala upplevelser, även när den inte är kopplad till en religiös praktik. En annan forskare som har studerat musikens betydelse i människornas vardagsliv är musikforskaren Tia DeNora, som bland annat har visat att musik kan ha en funktion av att hantera identitet och omgivning:

Music is not merely a ‘meaningful’ or ‘communicative’ medium. It does much more than convey signification through non-verbal means. At the level of daily life, music has power. It is implicated in every dimension of social agency [...] Music may influence how people compose their bodies, how they conduct themselves, how they experience the passage of time, how they feel – in terms of energy and emotion – about themselves, about

¹⁰ Min syn på rum och rumslighet i detta sammanhang beskrivs mer ingående i kapitel 3 och mer konkret i förhållande till trumverksamheterna i kapitel 6. Det som jag med denna diskussion närmast har önskat framföra är att detta är ett rum som i första hand skapas med hjälp av musik och ljud.

others, and about situations. In this respect, music may imply and, in some cases, elicit associated modes of conduct. (DeNora 2000: 17)

I DeNoras tankegång framförs musik således som något aktivt, något som påverkar vårt sätt att vara och agera. Detta tangerar även sociologen Simon Frith som har studerat populärmusik och konstaterat följande: ”The question we should be asking is not what does popular music *reveal* about ‘the people’ but how does it *construct* them” (Frith 2007: 261). Detta är enligt mig ett fruktbart förhållningssätt även i studier av musik i allmänhet, eller för den delen av ljud överlag. Jag vill därför påpeka att det är just musikens (eller ljudets) förmåga att påverka och forma människor och deras upplevelser som jag kommer att uppmärksamma i analysen av mitt forskningsmaterial.

Förutom musikens aktiva karaktär har DeNora även diskuterat kopplingar mellan musik och välmående. I denna bemärkelse kan musik enligt DeNora (2013: 1) utövas bland annat för att skapa en plats och tid där individen uppnår en känsla av flow, främja sin kreativitet, få en känsla av bekräftelse och tillhörighet med andra, känna välbehag, eller en frånvaro av smärta. På detta sätt kan musik i DeNoras teori förstås som en kulturell praktik som har en central och aktiv roll i skapandet och upprätthållande av välmående.

Ett något annorlunda perspektiv till denna diskussion ger etnomusikologen Katherine Hagedorn som bland annat har studerat hur sekulära individer konsumerar musik som har rötter i den indo-pakistanska sufismen och den afrokubanska *ocha* (eller *Santería*) traditionen. I artikeln ”From This One Song Alone, I Consider Him to be a Holy Man: Ecstatic Religion, Musical Affect, and the Global Consumer” (2006) belyser Hagedorn hur sekulära lyssnare konstruerar en länk mellan deras sekulära livssyn och deras attraktion till musik med religio-extatiska rötter. Hagedorn skiljer sig således från de ovan diskuterade forskarna i och med att hon fokuserar på konsumtion och användning av musik med religiösa rötter. Även om de i min forskning studerade trummarna förutom att lyssna på trumrytmer även själva producerar dem, kan Hagedorns forskning delvis anses belysa ett sammanhang som dessa praktiker kan förstås och tolkas i. Speciellt intressant i denna bemärkelse är att sekulära lyssnare i Hagedorns (2006: 494) studie framstår beskyddade de andliga rötterna som den konsumerade musiken har. Dessutom är det enligt Hagedorn värt att uppmärksamma att hennes informanter anger sig uppleva ett transcendent tillstånd som påminner om ett sådant transcendentalt tillstånd som religiösa utövare från de studerade extatiska traditionerna beskriver sig uppnå med dessa musikgenrer. Med andra ord eftersträvar dessa lyssnare enligt

Hagedorns (2006: 494) en andlig upplevelse genom att lyssna på denna religioextatiska musik. Man kan således konstatera att musik med rötter i religiösa traditioner kan ha en funktion av att framkalla andliga upplevelser även bland personer som nödvändigtvis inte identifierar sig som religiösa.

På religionsvetenskapligt håll har Siv Ellen Kraft (2015) belyst hur världsmusikartisten Mari Boines musik och uppträdande bidrar till att förmedla och konstruera uppfattningar om schamanism, samisk kulturtradition och ursprungsfolk. Enligt Kraft (2015: 251) ger Boine uttryck för samernas historia genom att behandla teman som berör assimilation, skam och underlägsenhet, uppror mot orättvisa omständigheter, sökandet efter en känsla av nationalitet, samt upptäckten av en global gemenskap med ursprungsfolk som alla delar ödet av att ha varit offer för kolonialism. Krafts analys av Mari Boine klargör således hur musik kan användas för att förmedla och skapa föreställningar av andlighet, kulturtradition och ursprungskultur.

1.7 Diskursanalys

Michel Foucault beskrivs ofta som diskursanalysens fader och enligt Marianne Winther Jørgensen och Louise Phillips (2000: 19) har han kommit att bli en gestalt som man förhåller sig till i diskursanalytiska arbeten genom att kommentera, modifiera, kritisera och citera hans teoretiseringar. På grund av att Foucaults tankegångar om diskursanalys i flera olika sammanhang redan rätt så genomgående har diskuterats, kommer jag i detta avhandlingsskapitel inte att koncentrera mig på Foucaults teoretiseringar. För den som intresserar sig för mer ingående reflektioner kring Foucaults syn på diskursanalys, rekommenderar jag till exempel kapitlet ”Michel Foucault and Discourse” i *Discourse* (2004) av Sara Mills eller kapitlet ”Michel Foucault and the Analysis of Discourse” i *Discourse and Social Change* (1992) av Norman Fairclough.

Innebörden av ordet diskurs är komplicerat och beroende av den kontext som den används i. Både inom humaniora och sociologi har diskurs definierats på flera olika sätt. Orsaken till att diskurs som begrepp är så svårdefinierat beror enligt Norman Fairclough (1992: 3) just på att det existerar så många olika definitioner av diskurs, som dessutom ofta är formulerade från olika teoretiska och disciplinära synvinklar. Bland annat har diskurs beskrivits som ett sätt att tala, där man förutom att reflektera och representera utomstående ting även bidrar till att konstruera dem (Fairclough 1992: 3; Hjelm 2011: 135). På detta sätt kan beskrivningar av trummandet anses samtidigt både representera och forma de studerade trumverksamheterna. Till exempel kan diskurser om att

trummandet resulterar i trans ha sina rötter i kunskap om de traditioner därifrån trummandet härstammar. Att man dock fortsätter att upprätthålla och konstruera denna diskurs bland dagens finländare sker i de diskursiva sätten som trumcirkelarna marknadsförs, beskrivs och diskuteras på.

Diskurs kan även förstås som en form av ett socialt agerande vars syfte kan vara att återge det omgivande samhället eller en social ändring (Fairclough 1992; Potter 1996: 105; Hjelm 2011:135). Ur denna synvinkel är diskurs något aktivt, något som agerar, påverkar och förändrar sin omgivning. Hjelm (2011: 135) påpekar att Derek Edwards och Jonathan Potter (1992) även har talat om en *action orientation* av diskurs, vilket innebär att fokus läggs på vad som görs med diskurser. Denna förhållningsätt kommer även jag att tillämpa i denna forskning. Med andra ord blir det för mig relevant att studera hur diskurser används för att konstruera, upprätthålla och förändra trumverksamheterna. Förutom hur diskurser används belyser jag med hjälp av diskursanalys således även hur diskurser *utageras*. Detta innebär med andra ord studiet av en diskursiv praktik, som enligt Jørgensen och Phillips (2000: 25) innebär en social praktik som formar den sociala världen. Dessutom ingår den diskursiva praktiken i ett dialektiskt samspel med övriga sociala praktiker och dessa två bidrar i sin tur till att konstituera varandra, fortsätter Jørgensen och Phillip (2000: 25). Detta betyder att de diskurser som existerar i trumverksamheterna måste förstås och tolkas i förhållande till andra omgivande sociala aktiviteter. Trumverksamheternas diskursiva värld bör därför inte ses som en ensamstående eller skild värld, istället formas och definieras de diskurser som där förekommer alltid i relation till deltagarnas sociala omgivningar och erfarenheter, exempelvis i form av stadsmiljön.

Analys av diskurser är en mångfacetterad forskningsmetod, varför det även är värt att framhäva redan i detta skede att det inte finns ett rätt sätt att göra diskursanalys på (se exempelvis Hjelm 2011). Hur diskursanalys utförs beror bland annat på forskningens frågeställning och material, vilket även innebär att varje diskursanalys är individuell. Det finns dock en del likheter som kan uppmärksammas i diskursanalyser av olika slag. En av dessa likheter är den centrala betydelse som språket och vår användning av språkliga yttranden tilldelas i diskursanalytiska metoder. Det är därför motiverat att betrakta språkets funktion inom diskursanalytiska traditioner. I monografien *Diskursanalys som teori och metod* framför Jørgensen och Phillips (2000: 15) att diskursanalytiska angreppssätt bygger på strukturalistisk och poststrukturalistisk språkfilosofi. Vad detta i praktiken innebär är en tanke om att vårt meningsskapande alltid sker genom språket. ”Med hjälp av språket skapar vi representationer av

verkligheten, som aldrig bara är speglingar av en redan existerande verklighet – representationerna bidrar till att skapa den”, förklarar Jørgensen och Phillips (2000: 15). Tanken om att vår verklighet konstrueras genom språket utesluter dock inte existensen av en fysisk verklighet, men det är genom (språkliga) diskurser som den får en betydelse. Människan kan inte beskriva eller förstå saker utan att tilldela dem betydelse, något som även Arja Jokinen, Kirsi Juhila och Eero Suoninen betonar i boken *Diskurssianalyysin aakkoset* (1993: 21). På detta sätt är det inte den fysiska, eller objektiva verkligheten, som diskursanalytikern är ute efter, istället intresserar jag mig för att visa hur verkligheten *förstås* och hur den ges betydelse i trumcirkelarnas aktiviteter. Med andra ord, hurdan världsbild formas, förmedlas och upprätthålls inom dessa kontexter.

Vår användning av språket är dessutom även nära sammankopplad med en inlärningsprocess. Enligt Jørgensen och Phillips (2000: 16) har till exempel ordet ”hund” ingen naturlig förbindelse med det djur som det refererar till. Orsaken till att vi har en någorlunda liknande uppfattning om vad ordet ”hund” betyder, beror alltså på att vi har lärt oss innebörden av detta ord. Med hänsyn till trumverksamheterna betyder detta enligt mig till exempel att deras trummande definieras som västafrikanskt eller som schamanistiskt trummande, eftersom deltagarna (och det omgivande samhället) har lärt sig hur trummandet bör te sig för att det ska kunna klassificeras på dessa specifika sätt. I enlighet med Jørgensen och Phillips tankegångar påpekar James P. Gee (2001: 40) vidare att ord har flera olika och varierande betydelser, som skapas och anpassas till de specifika kontexter där de används. Därtill är ordens betydelse, enligt Gee, alltid även sammankopplade med sociala och kulturella grupper på ett sätt som överskrider det individuella sinnet.

Eftersom ett mål i den här avhandlingen är att analysera och belysa sådana diskurser som bidrar till att presentera, konstruera och förmedla de studerade trumverksamheterna som andliga handlingar är det även viktigt att uppmärksamma vad trummandet i dessa sammanhang *inte* är. Genom att deltagarna skiljer på trumcirkelarnas aktiviteter i förhållande till varandra och i förhållande till trummande i övrigt, kan trummande med västafrikanska eller schamanistiska drag definieras på specifika sätt. Denna poäng tas även fram av Jørgensen och Phillips (2000: 16), som poängterar att ett tecken får sitt specifika värde genom att skilja sig från andra tecken. På ett bredare plan innebär detta att diskurser ingår i en interaktion med varandra, där de påverkas av och skapas i förhållande till varandra. Som Jørgensen och Phillips (2000: 17) beskriver det,

får ett tecken (eller en diskurs) inte sin betydelse av verkligheten utan av varandra i ett strukturellt nätverk.

Allt detta kan lätt leda till en förvirring över hur verklighet egentligen förstås ur en diskursanalytisk synvinkel. Ur ett diskursanalytiskt perspektiv kan vår omgivning och verklighet beskrivas ha en mångfacetterad karaktär, som är beroende av det meningssystem som dess betraktare tillskriver dem. Jokinen, Juhila och Suoninen (1993: 24) betonar att den sociala verkligheten formas av flera parallella (diskursiva) system, som kämpar om att göra verkligheten meningsfull. Detta innebär till exempel att en specifik trumverksamhet i olika situationer kan beskrivas som allt från musicering till en fysisk aktivitet till en meditativ ritual.¹¹ Hur trummandet förstås beror därför på när och av vem som den beskrivs eller ges mening. Detta är något som i synnerhet är viktigt att hålla i tankarna när man analyserar kvalitativt etnografiskt material. Även om diskursanalytikern delvis kan beskrivas sträva efter att hitta återkommande mönster i det studerade materialet, bör man notera att etnografiskt material alltid byggs upp av enskilda individer, som var och en har sin egen bakgrund och livshistoria som bidrar till att forma och utveckla individens diskursiva nätverk.

För att undvika generaliseringar och stereotyper av det studerade fältet har jag strävat efter att formulera mina intervjufrågor på ett sätt där en förståelse om varje intervjupersons bakgrund och tidigare livshistoria så långt som möjligt framkommer i materialet. I praktiken betyder detta, att intervjupersonerna får beskriva sitt trummande i förhållande till sin bakgrund och hur deras egna erfarenheter har påverkat deras val att börja trumma. Både Hjelm (2011) och Jørgensen och Phillip (2000) påpekar att diskursanalys ibland kritiseras för att ha en alltför relativiserande karaktär. ”När allt ses som diskurs betyder det att verkligheten inte finns”, är enligt Jørgensen och Phillip (2000: 42) ett vanligt argument som används när diskursanalys kritiseras. Detta är dock ett missförstånd, eftersom diskursanalytiska angreppssätt inte utesluter existensen av en social och fysisk verklighet. Det är istället genom diskurser som tillträdet till denna fysiska eller sociala verklighet förmedlas, fortsätter Jørgensen och Phillip (2000: 42). Som redan poängterats, betyder detta att materiella objekt inte innehar en inskriven betydelse, utan att de förstås genom de betydelse som vi med hjälp av diskurser tillskriver dem. Dessa diskurser bidrar sedan till vårt sätt att beskriva och förstå vår omgivning. Det existerar en fysisk verklighet, men vi kan inte beskriva den utan att tillskriva de betraktade objekten meningar av olika slag, påpekar bland annat Jokinen, Juhila och Suoninen (1993: 21). Viktigt att

¹¹ För en närmare diskussion kring detta se kap. 6.

framhäva är att denna process av meningsskapande dock inte innebär att objektens existens eller fysiska natur skulle uteslutas eller försvinna.

Som jag redan tidigare har nämnt kan man med diskursanalys undersöka hur ageranden får mening och hur identiteter produceras i vårt språkbruk (till exempel Hjelm 2011: 134). Värt att påpeka är dock att de meningar och identiteter som skapas inte är statiska, utan kan förändras beroende på tid och plats. Detta innebär att de meningar som verkligheten ges kan beskrivas som föränderliga processer, som ständigt kan återskapas och förnyas. Jørgensen och Phillip (2000: 40) framhäver att fenomen såsom samhälle och identitet är flytande och föränderliga storheter som aldrig helt kan fixeras. Vad detta innebär är att vi inte har enbart en identitet eller att ett samfund är enhetligt. Detta är något som framstår tydligt också i trumverksamheterna där deltagarna identifierar sig som trumslagare, medan de i andra situationer kan tillskriva sig en mängd andra identiteter av olika slag, såsom pappa, studerande eller turist. Vad allt detta betyder, är att det sätt som människor identifierar sig på är kontextbundet och kan variera beroende på den omgivande situationen. Med hänsyn till det ovan nämnda kan frågan om ”vilka regler och situationer som markerar övergången till en identitetsförändring?”, bli mer angelägen än frågor om identitetens karaktär.

Diskursanalys i denna studie

Jag har ovan beskrivit diskursanalys utifrån sådana synvinklar som kommer att vara centrala för denna avhandling. Detta innebär att jag i min forskning förhåller mig till representationer av verklighet som produkter av de diskursiva system genom vilka den görs meningsfull. Mer konkret innebär detta, att jag anser de diskursiva konstruktioner som förekommer i de studerade trumverksamheterna både återspegla och forma hur deltagarna och utomstående förhåller sig till dessa aktiviteter. Processer som påverkar formandet av diskurser är bland annat inläring, språkbruk och jämförelse. Det är därför viktigt för mig att så väl som möjligt uppmärksamma sådana processer och deras roll i formandet av den diskursiva verkligheten som uppstår i trumverksamheterna, till exempel med hjälp av nyckelord. På detta sätt ämnar jag analysera innebörden av de diskurser som existerar i de studerade sammanhangen.

Min diskursanalys kommer att gå ut på att uppmärksamma, beskriva och analysera sådana diskurser som bidrar till att forma och framställa det rum som produceras i trummarnas verksamheter. Därtill kan min analys även sägas belysa speciellt sådana diskurser som gör att trumverksamheterna kan anses återspegla

processer av återförtrollning. Detta betyder att min diskursanalys rör sig på flera olika nivåer. I artikeln "First-, Second-, and Third-level Discourse Analytic Approaches in the Study of Religion: Moving from Meta-theoretical Reflection to Implementation in Practice" påpekar Marcus Moberg (2013: 5) att en stor del av religionsvetenskapliga diskursanalyser har en meta-teoretisk ('*first-level discourse analysis*') karaktär och således främst reflekterar teoretiska frågor såsom konstruktionen av religion och betydelsen av en vetenskaplig självreflektion. Moberg föreslår att religionsvetenskaplig diskursanalys skulle ha nytta av mer kontextualiserade studier. Detta är enligt Moberg möjligt genom att förankra diskursanalys i specifika religionsvetenskapliga forskningsdiscipliner ('*second-level discourse analysis*') och genom att utföra diskursanalys på etnografiskt material ('*third-level discourse analysis*') såsom intervjuer:

Third-level approaches, although containing elements of both previous approaches, primarily focus on conducting *actual discourse analysis* in relation to different types of empirical and ethnographical material. (Moberg 2013: 14)

Moberg förespråkar alltså sådana diskursanalytiska studier som inkluderar alla dessa tre nivåer av analys. I min studie kommer diskursanalys att förankras i etnografiskt material, samtidigt som analysens syfte är att ge uttryck för ett specifikt religionsvetenskapligt fenomen (återförtrollning) och därigenom på en mer teoretisk nivå belysa ritual i dagens västerländska stadsomgivningar. Man kan således säga att diskursanalys i den här avhandlingen fungerar på flera olika nivåer och formar forskningsresultatens karaktär på alla dessa områden.

På ett mer detaljerat plan kommer jag i analysen av forskningsmaterialet även att uppmärksamma sådana nyckelbegrepp som frekvent används i trummarnas språk. Att på detta sätt rikta fokus på den innebörd som tillskrivs vissa ord fungerar således som ett sätt att förstå sådana former av meningsskapande som sker när trumverksamheterna beskrivs. Som Fairclough poängterar återspeglar vår användning av enskilda ord alltid vår syn på världen. När vi uttrycker något verbalt är vi således enligt Fairclough (1992: 185) alltid tvungna att välja vilka ord vi använder oss av och hur vi verbaliserar en mening, och på ett motsvarande sätt hur vi väljer att tolka det som har uttryckts. Ord kan således inte tänkas ha en mening i sig, utan istället skapas och tolkas denna mening när de används:

One point that needs to be made is that it is of limited value to think of a language as having a vocabulary which is documented in 'the' dictionary, because there are great many overlapping and competing vocabularies

corresponding to different domains, institutions, practices, values, and perspectives. (Fairclough 1992: 77)

Man kan alltså konstatera att ett fokus på ordval och den innebörd som ord tillskrivs kan synliggöra en tolkningsprocess som belyser hur trummandet i dessa verksamheter ges mening. Jag kommer i min diskursanalys därför lyfta fram sådana termer som är centrala för det sätt som trummandet tillskrivs mening. Med andra ord vill jag betrakta hur vissa enskilda ord av trummarna investeras med sådan innebörd som gör att trummandet kan förklaras och förstås på ett särskilt sätt.

2. ANTROPOLOGISKA FORSKNINGSMETODER

I detta kapitel riktas fokus på de antropologiska aspekterna av denna forskning. Framst blir dessa synliga i det sätt som fältarbetet har utförts på. Att bedriva antropologisk forskning i västerländska stadsomgivningar kan förstås som utmanande, och det har under forskningsprocessen funnits ett antal stunder när jag har varit tvungen att fråga mig vad det egentligen är som gör denna studie antropologisk. Detta är en fråga som även har fått mig att fundera kring kärnan i antropologisk forskning över huvud taget (inte minst efter att allt större delar av världen har blivit tillgängliga för västerländska människor).

En antropologidefinition som väl passar ihop med min syn på antropologisk forskning ges av Jack David Eller som beskriver antropologi på följande sätt: "the science of the diversity of humans, in their bodies and in their behavior" (Eller 2007: 2). Detta anser han vidare leda till att religionsantropologi kan beskrivas som: "the scientific investigation of the diversity of human religions" (Eller 2007: 2). Förövrigt påpekar Eller (2007: 3) dessutom att kultur i form av inlärd och delade idéer, känslor, beteendeformer, och resultat av dessa beteenden kan anses vara en väsentlig del av antropologisk forskning. Detta innebär att kultur i denna bemärkelse är något offentligt och delat och alltså inte hänvisar till inre tankar och tillstånd hos individen. Det viktigaste tillvägagångssättet för att nå kunskap i den antropologiska traditionen tillskriver Eller fältarbete. Eller påpekar dock att antropologi i enlighet med Talal Asads synsätt inte enbart kan definieras genom dess metod (fältarbete) eller dess resultat (etnografi). Istället säger han: "the comparison of embedded concepts (representations) between societies differently located in time and space [and] the forms of life that articulates them" (Asad 2003: 17; citerat i Eller 2007: 5). Detta är enligt Asad en viktig process i antropologisk forskning. Man kan således konstatera att antropologi har definierats som en vetenskaplig forskning av mänsklig mångfald i form av de likheter och olikheter som kan uppmärksammas mellan samhällen i olika tider och på olika platser, vars huvudsakliga forskningsmetod är fältarbete. Det är därför motiverat att betrakta hur detta fältarbete kan förstås, när den antropologiska blicken flyttas från temporalt och geografiskt avlägsna kulturer till att belysa den egna omgivningen. Denna uppgift påbörjas med att reflektera kring antropologiska forskningsfält, hur och av vem dessa definieras. Efter detta diskuteras antropologisk forskning i forskarens egen omgivning genom att belysa hur antropologi "hemma" har beskrivits och tolkats, efter vilket uppmärksamheten riktas på antropologens roll på fältet. Mot slutet av kapitlet diskuteras dessutom stadsomgivningar som

antropologiska forskningsfält genom att beskriva urban-antropologiska infallsvinklar. Kapitlet avslutas med en diskussion om urbanitet och stadskultur. Syftet med den sista delen är att lägga grunden för att förstå ”det urbana rummet”, som jag sedan återkommer mer ingående till senare i forskningen.

2.1 Antropologiska forskningsfält

I boken *Anthropology's world: Life in a Twenty-first Century Discipline* (2010), har socialantropologen Ulf Hannerz urskiljt sju sätt som man kan driva antropologisk forskning på. Enligt Hannerz (2010: 60) kan antropologi utföras antingen *här, där, upp, ner, igenom, sidlänges, bakåt* eller *framåt*. Att studera *ner*, innebär enligt Hannerz (2010: 63) en forskning där fokus ligger på människor som har mindre makt och är mindre privilegierade än majoriteten av samhället. Att studera *upp* innebär då naturligtvis en omvänd situation, där makthavare av olika slag studeras. Om en forskning kan beskrivas rikta sig framåt eller bakåt, anser Hannerz (2010: 65) bero på, om antropologen studerar ett fenomen från förfluten tid fram till nutid, eller om hon spårar händelser tillbaka i tiden utgående från nuläget. Ett exempel på en *sidlänges* utförd antropologisk studie är enligt Hannerz (2010: 68) hans undersökning om utrikeskorrespondenter runt omkring världen, där *spatiala, sociala och kulturella gränser* överskreds.

Eftersom fältarbetet för denna avhandling delvis utförs i min egen hemstad och därtill i andra finländska städer, som alltså geografiskt sett ligger relativt nära mig, tillämpade jag i första hand en fältforskningsmetod som Hannerz (2010: 66) kallar för ”on-and-off”. Detta innebär att fältarbetet utfördes i form av flera kortare vistelser på fältet, istället för en långvarig forskningsperiod. Även om denna arbetsmetod inte tillåter antropologen att etablera sig som en fast del av det studerade samfundet, så möjliggör den enligt Hannerz (2010: 66) att fältet kan observeras i en bredare tidskontext. Som redan nämnts fortsatte fältarbetet för denna avhandling i flera år, vilket jag delvis anser vara ett resultat av att jag inte ständigt kunde närvara på fältet, eller befinna mig ifrån mitt vardagsliv, en i förväg bestämd tidsperiod. Jag upplever dock inte sådana kortare vistelserna på fältet som problematiska, eftersom deltagandet i trumcirkel inte kräver en oavbruten närvaro i samfundet. På detta sätt kan man tänka sig att jag ändå fick en inblick i de studerades liv, även om jag förövrigt fortsatte med min vardag som förr. I brist på ständig fysisk närvaro på fältet nådde jag en djupare förståelse av de studerade gruppernas liv istället genom att fördjupa mig i litteratur och webbplatser etc., som ingår i fältet. Så här kan även dessa aktiviteter, såsom att läsa, surfa på internet eller lyssna på radio i min forskning

tolkas som en form av fältarbete, eftersom de gav mig en kontext att tolka det studerade fältet i. En något motsvarande syn på fältet har belysts exempelvis av Anu Isotalo (2015: 75) som lyfter fram att hennes hemstad oförväntat kunde ändras från att inte vara ett forskningsfält, när hon utträttade ärenden på stan, till att vara forskningsfält om hon träffade på en informant på gatan. På ett motsvarande sätt gick jag i min vardag på ett metaforiskt sätt in i forskningsfältet när jag till exempel lyssnade på truminspelningar som hade rekommenderats av informanterna. Som redan konstaterats var gällde samma även för sådana stunder när jag exempelvis satt på bussen och funderade på sådana frågor som jag i deltagande observationer hade blivit anvisad att fundera på.

Som jag redan nämnt, så är det studerade fältet utspritt över olika städer omkring i Finland. Också Hannerz (2010: 68) har påpekat att fältet ibland kan vara beläget på flera olika geografiska områden. Studier av detta slag, som utförs på flera olika platser, kallar Hannerz för *multi-sited fieldwork*. Dessa studier utförs, enligt Hannerz (2010: 76), oftare genom intervjuer, än genom etnografiska fältstudier. Enligt Hannerz är intervjuerna då ett lämpligt forskningssätt, eftersom de går att genomföra snabbare än till exempel långvariga deltagande observationer och eftersom de kan genomföras oberoende av antropologens kunskaper i det lokala språket (något som i sin tur är ett måste om man vill delta i det vardagliga livet). Detta kan delvis anses vara fallet även för min studie. Dock vill jag framhäva den betydelse som även deltagande observationer har haft för min undersökning. Förutom att dessa fältstudier bidrog med en insyn i trumcirkelnas förlopp, så möjliggjorde de även en inblick i vilken betydelse gemenskap och gruppdynamik i dessa tillfällen får. Därtill hade deltagande observationer en värdefull betydelse av att nå en mer djupgående förståelse av de teman som togs upp i intervjuerna.

Som redan denna korta diskussion ovan visar, är det inte alltid lätt att lokalisera ett fält i antropologiska studier. Antropologi beskrivs ofta skilja sig från andra forskningsinriktningar genom den tyngd som läggs på etnografiska fältarbetsmetoder, som i antropologiska forskning ofta tolkas som den viktigaste källan för information. Därför känns det i detta sammanhang viktigt, att föra en diskussion om antropologiska forskningsfält och om västerländska stadsomgivningar som plats för antropologiska studier. Innan jag påbörjar denna reflektion kommer jag först kort att börja med att diskutera vad som kännetecknar och karaktäriserar ett forskningsfält.

Bland annat Laura Huttunen (2010: 39) har konstaterat att fältet i dag är ett brett och mångdefinierat koncept. Förr förstods det antropologiska fältet istället oftast

som en fast entitet, till exempel i form av en specifik stam eller en by (t.ex. Hannerz 2010: 59). Som Hannerz (2010: 59) påpekar, så innebar en sådan syn på fältet även en självklarhet om att antropologen ”befann sig *där*”, med andra ord någonstans som låg ”*där borta*” och inte ”*här*”. Som redan i flera fall konstaterats har antropologernas sätt att förhålla sig till etnografiska forskningsfält dock genomgått en förändring. Enligt Hannerz (2010: 59) förhåller dagens antropologer sig ofta osäkert till vad fältet över huvudtaget är, var fältet finns, om fältet är verkligt eller virtuellt och om ett specifikt forskningsfält alltid kan (eller behövs) definieras över huvudtaget. Ett sådant synsätt, där det antropologiska fältet förstås på ett bredare sätt, präglar även min forskning. I fältarbetet för denna avhandling har jag, i likhet med Hannerz, ibland frågat mig, var mitt fält egentligen finns, var börjar och slutar det och var går dess gränser. Dessa frågor har främst uppstått eftersom jag har valt att inte avgränsa det studerade fältet till en specifik (religiös) kontext där trummande sker, utan istället inkluderar både schaman- och afrotrummare i min forskning. Förutom detta har jag dessutom valt att inte avgränsa fältarbetet till en specifik plats, en stad, utan istället är det något annat än det geografiska som avgränsar mitt forskningsfält. Istället för en gemensam geografisk eller religiös nämnare, sammankopplas de studerade kontexterna istället av den aktivitet som utövas. Det vill säga att man inom dessa verksamheter använder sig av slaginstrument och därigenom rytm på ett ritualiserat sätt¹². Att fältet på detta sätt definieras genom ett fenomen, istället för spatiala aspekter, stöds bland andra av Huttunen (2010: 39), som påpekar att etnografiska fältforskningar har gjorts till exempel om utlandskorrespondenter (Hannerz 2004) och om våld i parförhållanden (Lahti 2001). På ett motsvarande sätt består fältet i min studie inte heller av en konkret plats, utan istället av ett fenomen, trummande i en ritualiserad bemärkelse. Att jag definierar mitt forskningsfält på detta sätt bidrar till att jag lättare kan förhålla mig till fältet som ett utrymme (eller en arena) för sociala interaktioner, istället för ett materiellt område.

Vi befinner oss i en tid, där Internet och media ofta påverkar vårt beteende. Även detta bidrar till att det ibland kan vara svårt att definiera forskningsfältets gränser. Förutom att många av dagens samfund både skapar och utvecklar utrymmen på nätet, så finns det även tillgång till Internet nästan överallt, påpekar Hannerz (2010: 70). Detta innebär att information om varierande företeelser finns att tillgå snabbt och effektivt varhelst i världen man befinner sig. Hannerz (2010: 72) anser till och med, att det idag är närapå omöjligt att studera ett samfund utan att uppmärksamma deras mediabeteende, eftersom

¹² Hur rytm i dessa sammanhang kan tolkas ritualiseras diskuteras mer ingående senare i avhandlingens analys i kapitel 6.

interaktionen inte längre begränsar sig till öga-mot-öga-situationer. Dessutom påverkar de geografiska gränserna inte fältet längre i samma grad som förr, när de olika samfundet med hjälp av teknologi kan kommunicera och hämta information från olika delar av världen. Ett bra exempel på hur media i denna bemärkelse kan påverka ett samfund ges av Hannerz i *Anthropology's world* (2010: 72). Hannerz upptäckte i sin studie av det afroamerikanska Washington, att de lokala radiostationerna starkt påverkade människornas vardagsliv genom att spela soulmusik. I det afroamerikanska samfundet som Hannerz studerade förhöll man sig till radio Dj:na som kändisar och Hannerz påpekar att de genom sitt agerande bidrog till att forma afroamerika till ett så kallat *imagined community*¹³. På detta sätt blev Hannerz fält alltså något som till en stor del bestod av mentala bilder, istället för konkreta platser. Något som även kan anses vara utmärkande för fältet i denna forskning, eftersom den inramas av ett fenomen (trummande) och de mentala bilder som detta fenomen kopplas till snarare än av specifika geografiska avgränsningar.

Diskussionen ovan belyser hur fältet i den här studien inte enbart definieras av geografiska gränser. Förutom nationsgränser överskrider antropologer dessutom alltid även sociala gränser, eftersom man så snabbt som möjligt måste bekanta sig med det studerade folket, poängterar Hannerz (1983: 10). På detta sätt överskrider en gräns från främlingskap till bekantskap, eller till och med till vänskap. Härtill överskrider antropologen alltid även kulturella gränser och är tvungen att sätta sig in i idéer och beteenden som kan avvika från de egna, fortsätter Hannerz (1983: 10). För mig är det lätt att hålla med Hannerz om att även sociala och kulturella gränser överskrider när antropologi utförs. Jag skulle till och med gå ett steg längre och fråga mig, om inte de sociala och kulturella gränserna kan anses vara de viktigaste gränserna att överskrida för att kunna åstadkomma en vetenskapligt hållbar analys. Vad jag med detta menar, är att det helt enkelt inte räcker med att antropologen fysiskt är på plats. Om antropologen inte sätter sig själv på spel genom att försöka förstå de tankemönster, värderingar, hierarkier, livsåskådningar och så vidare, som skapas och upprätthålls i det studerade samfundet, finns det en stor risk för att resultaten enbart blir ytliga. Det är trots allt i sociala och kulturella relationer, inte i geografiska nationsgränser där mänskliga levnadsmönster kan hittas. Det räcker alltså inte med att antropologen så att säga ”enbart” vistas i det konkreta, materiella fältet. Istället är enligt mig ett mer mentalt fältarbete, där man försöker komma åt eller utförligt förstå utövarnas världssyn, tankesätt och

¹³ *Imagined communities* är ett begrepp, som utvecklades av socialantropologen/statsvetaren Benedict Anderson i *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). Enligt Anderson är samfund och nationer alltid socialt konstruerade och imaginära.

livsstil, nödvändig i antropologisk forskning. En fysisk närvaro i det konkreta fältet genom att delta i de studerades verksamheter, exempelvis i mitt fall genom att trumma med i de trumcirkel som jag observerade, har naturligtvis dock en förmåga och en viktig funktion av att åstadkomma det mentala fältarbetet. Att vistas i fältet har dessutom den fördel att man då kan uppmärksamma och ibland även ta del av det sociala umgänge som där sker. En syn på människan som en social varelse kan i synnerhet vara central när man utför urban-antropologiska studier, inte minst eftersom de utgör ett delområde av den större helheten socialantropologi. Hannerz (1983: 12) framför att "[...] socialantropologer verkar ha svårt att uppfatta människor som 'massor', men också som abstraherade individer. De ser dem snarare som gruppmedlemmar och 'människor-i-relationer', varelser vars tillvaro ständigt formas av kontakter med bestämda och identifierbara andra". Vad Hannerz här säger är att människorna är samhällsvarelser i den bemärkelsen att de använder sig av varandras idéer och är produkter av det gemensamma tänkandet. Detta innebär att människorna skapar sig själva genom att samhällets idéer appliceras på individen (Hannerz 1983: 20).

2.2 Antropologi "hemma"

När jag bestämde det område som kom att utgöra det etnografiska forskningsfältet för denna avhandling tog jag hänsyn till i synnerhet två aspekter. Som redan nämndes ville jag för det första rikta mitt fokus på sådana situationer där trummandet på ett eller annat sätt uttryckte en ritualiserad aktivitet. För det andra visade det sig att dessa aktiviteter för det mesta praktiserades i de större finländska städerna. Detta ledde till att jag valde betona denna aspekt och fästa uppmärksamhet vid den. Jag ville alltså fokusera mig på trummandet i stadsomgivningar, eftersom jag på ett bredare plan vill belysa hur individer i urbana omgivningar skapar och upprätthåller andliga rum genom ritualiserade beteendemönster. Eftersom fältforskningen för denna avhandling utförs i mitt eget hemland och delvis även i min egen hemstad, kommer jag i detta delkapitel att lyfta fram ett mycket diskuterat och ibland även omstritt begrepp "antropologi hemma" (som ibland också kallas för "hemma-antropologi").

Det har debatterats huruvida man kan definiera etnografiska studier som genomförs i forskarens egna hemtrakter som antropologi. Svaret på denna fråga kan bero på hur man definierar begreppet antropologi i allmänhet. Som Donald A. Messerschmidt har påpekat (1981: 3), kan studier av forskarens hemsamhälle förstås som en motsats till antropologisk forskning, om antropologi definieras som forskning av arkaiska eller primitiva samhällen. Dock, fortsätter

Messerschmidt, kan forskning utförd i forskarens hemsamhälle beskrivas som en värdefull form av antropologi, om antropologi definieras som studiet av mänskliga och sociala omständigheter (både i moderna och arkaiska samhällen). En något nyare antropologidefinition ges av Hannerz i *Anthropology's world* (2010: 60), där han beskriver antropologi som ett sätt att undersöka en ”ständigt föränderlig mänsklig mångfald”. Även Hannerz antropologidefinition lämnar utrymme för ett bredare forskningsområde. Jag föredrar naturligtvis de senare nämnda antropologidefinitionerna. Först och främst, eftersom en indelning av världen i ”primitiva och arkaiska samhällen” i motsats till övriga världen förefaller som ett mycket riskfullt och snävt tankesätt. Som Hannerz (1983: 11) påpekar, kan ordet ”primitiv” i och för sig användas välment, för att hänvisa till mera ursprungliga former för ordnandet av mänskligt liv. Men värt att uppmärksamma är att begreppet ”primitiv” alltid även har övertoner av råhet och bristande förståndsformer, fortsätter Hannerz. För det andra ifrågasätter jag ett förhållningssätt där forskningsfältet legitimeras av dess geografiska avlägsenhet i förhållande till forskarens eget hemland. Enligt mig kan ett sådant tankesätt i värsta fall innebära en överdriven exotisering av det främmande och det utforskade och således leda till en förenklad syn på forskarens närmiljö som något entydigt och homogent.

En fråga som i det här skedet framstår är, hur en antropologisk forskning i finländska stadsomgivningar bidrar till antropologin. Messerschmidt (1981: 4) hävdar att antropologins kärna alltid har varit att förstå mänskliga omständigheter, varmed även företeelser i industrialiserade samhällen enligt honom är lika viktiga för att kunna studera och beskriva mänskliga beteendemönster, som företeelser i det som han kallar för primitiva samhällen. Jag håller med Messerschmidt (1981: 4) om att antropologer på detta sätt även med fältforskning i det egna hemsamhället belyser uttryck för släktskap, gemenskap, allians, ekonomi, utbyte, politiska processer och sociokulturella förändringar. Dessutom förefaller moderniserade städer för mig varken som okomplicerade eller entydiga omgivningar. Var annanstans än just i dagens städer blir en stor mångfald av identiteter, sociala grupper eller etniciteter som lever sida vid sida och delar ett gemensamt utrymme påtagligt på samma sätt? Det är just denna mångfald som enligt Judith Okely (1996:1) ibland bättre iakttas av antropologer som utför forskning i sina hemtrakter, eftersom det för dem ofta framstår som naturligt att olika, ibland även obekanta, sätt att tänka och vara existerar sida vid sida. Enligt Okely är det dock även vanligt att antropologer som bedriver en traditionell fältforskning utomlands ibland betonar mångfalden i det studerade området, samtidigt som de inte fäster uppmärksamhet på de skillnader och mångsidigheter som förekommer i deras

egna hemsamhällen. Risken för att homogenisera forskningsfältet kan således anses förekomma inom antropologisk forskning både ”hemma” och ”borta”. Det är därför viktigt att aktivt vara medveten och lyfta fram mångsidighet och variation i det studerade fältet, ett förhållningssätt som även jag strävar efter att anpassa i denna studie.

En annan fråga som jag under fältforskningens gång flera gånger var tvungen att ställa mig själv var: Vad är det som kan kallas för ”hemma-antropologi” eller när blir ett forskningsfält ”hemma”? Är jag ”hemma” när jag stannar för att observera en trumgrupp som spelar på min hemstads gator som utgör en del av min vardag, eller befinner jag mig ”hemma” när jag utför deltagande observation i en trumcirkel som ordnas i en byggnad på ett friluftsmuseum som jag flera gånger tidigare har besökt i helt andra syften? Förr definierades hemma-antropologi ofta som forskning i Europa eller i övriga västvärlden. Detta är dock en mycket problematisk definition, eftersom dessa områden kan anses bestå av flera olika, ibland även motstridiga, omständigheter och världar. Dessutom framstår, som bland andra Okley (1996: 1) påpekar, tanken om att dessa områden inte skulle ha influerats av den omgivande världen som rentav arrogant. Divisionen mellan ”bekanta” och ”obekanta” kulturer kan med andra ord inte definieras genom nationella gränsdragningar eller avgränsas till vissa geografiska områden.

Eftersom det ”exotiska” eller ”utforskade och främmande”, samt det ”bekanta” eller ”hemma”, inte kan begränsas på ett sådant förenklat sätt, vill jag här framhäva att vissa företeelser som i en specifik omgivning för en person framstår som ”bekanta” samtidigt kan framstå som ”obekanta” för en annan. På detta sätt blir det enligt mig överhuvudtaget omöjligt att kalla någonting för ”obekant” i detta sammanhang, i synnerhet eftersom man då även blir tvungen att definiera det ”obekanta” i förhållande till (eller rent av som motsatsen till) det ”bekanta”. Ett bra exempel på hur ett bekant område även kan innehålla främmande element ges av Hannerz (2010: 62), när han påpekar att hans forskning om afro-amerikanska bostadsområden i hans hemstad bidrog till en problematisering av konceptet hemma-antropologi. Hannerz konstaterar att han själv blev mycket överraskad, när han efter sin forskning fick en inbjudan till en konferens om antropologi hemma. Oberoende av att Hannerz under sin forskningsperiod befann sig i sin hemstad hade han, som inte själv var av afro-amerikanskt ursprung, inte upplevt sig vara ”hemma” när han studerade de afro-amerikanska stadsdelarna. På samma sätt anser även jag, att jag genom min studie fick en inblick i en relativt främmande del av mitt hemsamhälle som jag före denna studie inte hade bekantat mig desto närmare med. Man bör dock inte

förmoda att alla som deltar i den studerade aktiviteten alltid skulle vara helt insatta i verksamheten. Denna poäng framstod speciellt tydligt när jag några månader efter en deltagande observation till en schamantrumcirkel i min hemstad Åbo av en tillfällighet råkade diskutera med en person som visade sig ha deltagit i samma trumcirkel som jag. Personen ifråga berättade för mig att hon tidigare inte hade deltagit i motsvarande tillställningar. Det kom i samma diskussion även fram att hon inte hade fortsatt med trumcirkelverksamheten. Det visade sig således att trumsituationen i själva verket på grund mina tidigare deltagande observationer och intervjuer var mer bekant för mig än för henne, även om jag utan tvekan skulle definiera henne som en ”insider” och mig själv som en ”outsider”. Vad jag med detta vill lyfta fram är att det under fältarbetets gång inte alltid var lätt att definiera var fältet började och slutade, eller vem som kan räknas vara innanför och vem utanför den studerade gruppen.

Hur man helt praktiskt går till väga när man driver hemma-antropologi är inte entydigt eller självklart. Under tidens lopp har sättet att utföra antropologi hemma förändrats bland annat från en neråt riktad uppmärksamhet till ett mer helhetsuppmärksammande forskningssätt. Antropologisk forskning ”hemma” innebar förr ofta en form av studier där man studerade samhället neråt (se t.ex. Hannerz 2010: 60). När detta uppmärksammades, började man istället fundera på möjligheten att göra hemma-antropologi med en uppåtriktad studieteknik. Vad som dock hände enligt Hannerz (2010: 60), är att antropologernas fokus istället riktades på fenomen som inte betydligt skilde sig från deras egna praktiker. Detta resulterade i att hemma-antropologi istället främst utfördes som sidlänges-studier (Hannerz 2010: 60). När antropologerna slutligen insåg, att konstruktionen av det antropologiska fältet kunde innebära att man uppmärksammar samband mellan aktörer, institutioner och diskurser, uppstod ett igenomstudierande förhållningssätt till fältet, framhäver Hannerz (2010: 60).

Antropologer som utför antropologi i sina hemtrakter, råkar ofta ut för annorlunda utmaningar än deras kolleger utomlands. Ett problem med hemma-antropologin, som Thomas Hylland Eriksen lyfter fram i monografin *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology* (2010), är att etnografiska fältarbeten i städer ofta är mer avbrutna än de traditionella fältforskningarna i geografiskt sett avlägsna byar (Eriksen 2010: 28). Denna skillnad beror enligt Eriksen på att människor i moderna urbana omgivningar tenderar känna att de har ont om tid. En annan form av utmaning, som urban-antropologer ibland råkar ut för, uppstår när begränsningar av forskningsfältet ska göras. Eriksen tangerar här en för den här studien viktig poäng, nämligen att forskningsprocessen i antropologens hemtrakter

nödvändigtvis inte är lika intensiv som i geografiskt mer avlägsna omgivningar. Detta anser jag dock inte utgöra ett problem för min forskning, eftersom deltagandet i trumcirkelarna inte kräver en konstant närvaro. Trumcirkelarna kan istället sägas utforma en del av deltagarnas värld, som de är fria att röra sig från och till efter eget behov. Följaktligen utesluter trumcirkelarna inte, att deltagarna även tillhör andra grupper. Att grupptillhörighet inte är exklusivt och att det inte utesluter en tillhörighet med andra grupper har även Okely (1996: 3) framhävt. Enligt henne kan olika grupper som befolkar samma område både upprätta och skifta mellan olika gränser. Även Hannerz (2010: 65) har funderat på urbana delar och helheter. Han påpekar nämligen, att urbanantropologer kan fokusera sig antingen på en specifik del av den urbana helheten, eller på ett helt urbant samhälle. Som Hannerz (2010: 66) uttrycker det, utförs urbanantropologi antingen på en ”*urban part*” eller en ”*urban whole*”. I denna forskning ligger fokuset på en del av den urbana helheten, alltså trumverksamheterna. Det är dock viktigt att uppmärksamma att jag anser trumverksamheterna fungera som en del av den urbana kontexten, detta betyder således att trummarnas aktiviteter även kan tänkas berätta oss något om ”den urbana helheten”. På detta sätt kan alltså delar av det urbana även anses uttrycka, kommentera eller ifrågasätta det urbana som fenomen.

Man bör inte förbise att antropologi ibland utförs i forskarens egna näromgivning på grund av praktiska orsaker. Hannerz (2010: 84) påpekar att aspekter såsom finansiering, familjeliv eller säkerhet ofta påverkar valet av forskningsfältet. Detta är dock inte alltid fallet och Hannerz poängterar även att antropologer ibland väljer att stanna hemma, eftersom studiet av mångfald – vilket kan förstås som en av de viktigaste uppgifterna i antropologisk forskning – ofta är lättast att utföra i antropologens hemtrakter. Messerschmidt (1981: 5) i sin tur anser att antropologerna genom att studera sina egna hemomgivningar, i bästa fall kan förbättra antropologiska metoder och teorier, samt framhäva och behandla problem som förekommer i det egna samhället. Även för mig har detta beslut medfört vissa praktiska fördelar. Eftersom forskningen har utförts i mitt hemland har det till exempel inte uppstått språkliga problem i utförandet av fältarbete. Det har även varit möjligt att notera och ta fasta på språkliga nyanser, som hade kunnat bli utan uppmärksamhet om intervjuerna hade gjorts på ett för mig eller informanten främmande språk.

Jag vill här ytterligare betona, att jag med allt det ovannämnda inte menar att underskatta värdet av antropologisk forskning i geografiskt avlägsna områden. Denna form av antropologi är naturligtvis en grundläggande och viktig del av den antropologiska disciplinen, eftersom antropologernas främsta uppgift är att

kartlägga de mänskliga livsformernas variationer. Däremot har min avsikt istället varit att betona det värde som fältarbeten i forskarnas näromgivningar kan ha, för att kunna fördjupa förståelsen av utforskade mänskliga levnadssätt. Om antropologerna inte frigör sig från geografiska begränsningar och uppmärksammar både fjärran och nära, uppstår en stor risk för att den verkliga bredden av mänskliga livsformer och de likheter som de sinsemellan delar förbises. Eftersom vi dessutom lever i en tid när stora delar av världen relativt lätt kan nås både konkret och virtuellt, har även flera kulturer påverkats av den västerländska livsstilen (och vice versa). Om antropologerna helt struntar i västvärlden kan det därför även bli svårt att forma en förståelse om andra områden, eftersom stora delar av dagens värld ständigt deltar i en dialog, där idéer och praktiker från olika håll ständigt påverkas av och interageras med varandra.

2.3 Antropologen på fältet

Det är i detta skede ännu viktigt att närmare betrakta de roller som antropologen själv har på det studerade fältet. Denna tematik aktualiserades redan i ett tidigt skede av min fältforskningsprocess och jag upptäckte att sådana roller som informanterna tillskrev mig kunde fungera både för och emot min förmåga att utföra fältforskning.

Bland annat Eriksen påpekar (2010: 27) att antropologer ofta vistas på fältet en lång tid, exempelvis från några månader till flera år. Huttunen i sin tur nämner att en del antropologer på ett eller annat sätt spenderar årtionden på fältet, genom att återvända till samma område och upprätthålla kontakten med informanterna. Med hänsyn till de långa relationerna som antropologerna ofta binder till fältet, förefaller det som oundvikligt att både fältet och antropologen påverkas av varandra. Denna tanke stöds även av Eriksen (2010: 27), som konstaterar att antropologer ofta fortsätter sina vistelser i det studerade fältet tills dennas närvaro förstås mer eller mindre som naturligt. Man kan alltså tänka sig, att både antropologen och informanterna måste anpassa sig till varandra för att en sådan form av ”naturlig närvaro” ska kunna uppnås.

Antropologens steg in i forskningsfältet kan ske på flera olika sätt. Eriksen (2010) har uppmärksammat två vanliga roller som han anser att antropologer på fältet ofta tar. För det första kan antropologer ibland, antingen medvetet eller omedvetet, under sina fältarbeten ta på sig rollen av en clown. Clown-rollen uttrycks genom att antropologen talar på ett främmande (eller på ett felaktigt) sätt, frågar oförväntade och ibland även känsliga frågor, eller saknar en

förståelse för förekommande regler om hur saker och ting görs (Eriksen 2010: 27). Jag anser utan tvekan att detta är en roll som jag ofta under fältforskningsprocessen blev tillskriven. Min syn på denna roll var ofta även tudelad. Clown-rollen fungerade ibland emot mig, till exempel eftersom ett bristande eller ett felaktigt sätt att tala i en främmande omgivning i värsta fall till och med kan ge sken av oförståelse eller till och med dumhet. Jag upptäckte dock även att clown-rollen ibland kunde utnyttjas på ett strategiskt sätt för att få ställa så kallade ”dumma frågor”, som i bästa fall gav informanterna en möjlighet att reflektera och förklara sitt trummande på ett grundläggande sätt. Jag vill i samband med denna diskussion således också understryka att clown-rollen inte enbart tillskrivs antropologer i exotiska och främmande omgivningar. Även om man bedriver forskning i en välbekant omgivning kan man missförstå varandra, oberoende av att man talar samma språk. Detta i synnerhet eftersom specifika ord eller nyanser i språket kan framstå som olika i varierande subkulturer, samhällsklasser eller städer. Det kan således bli möjligt att man så att säga kulturellt inte talar samma språk, även om man rent lingvistiskt sett gör det. Det kan också hända att clown-rollen tillskrivs antropologen om hon betar sig eller klär sig på ett sätt som avviker från informanternas. På detta sätt kan antropologer som driver forskning i sin egen hemstad även bli tillskrivna (eller själva ta sig an) clown-rollen.

En något motsatt roll som enligt Eriksen (2010: 27) lätt ges antropologerna på fältet kallar han för experten. Detta innebär att informanterna ser upp till antropologen som en expert, varmed det enligt Eriksen (2010: 27) uppstår en risk för att denna inte får se sådana delar av samhället som dess invånare inte är stolta över, eller rent av skäms för. Dessutom är det viktigt att påpeka, att forskaren ibland för den studerade gruppen kan framstå som ett hot, om denna kommer från det samhället som ligger utanför det studerade samfundet. Detta kan enligt Eriksen (2010: 28) ta sig uttryck genom att antropologen får ett hotfullt och skeptiskt mottagande av informanterna. Jag möttes inte av ett hotfullt mottagande i mitt forskningsfält, men kan lätt hålla med Eriksens åsikt om att antropologen ibland får ett skeptiskt mottagande på fältet. Jag skulle därför även tillägga ”den hotfulla främlingen” som en tredje roll, som jag istället upplever att jag ibland under fältarbetet blev tillskriven. Denna roll blev påtaglig till exempel när möjliga informanter tackade nej till att bli intervjuade uttryckligen eftersom de inte ville tala med en forskare om sitt trummande, eller när jag förnekades deltagandet i en del tillställningar, eftersom forskarens närvaro enligt organisatörerna kunde störa stämningen. I dessa situationer blev det således tydligt att min närvaro i egenskap av forskare i en del sammanhang framstod som något otrevligt eller hotfullt för det utövade agerandet.

Förutom hur antropologen förstås av det studerade samfundet, kan dessutom antropologens egna förhållningssätt till forskningsfältet påverka undersökningens karaktär. Enligt Hannerz (2010: 75) är det vanligt att antropologer ofta förhåller sig till det studerade fältet på ett romantiserande sätt. Detta innebär bland annat, att antropologerna ofta upplever det som svårt att beskriva de studerade människorna som informanter, eftersom de gärna istället vill förhålla sig till dem som vänner. Denna attityd gentemot det studerade fältet är inte helt problemfritt, eftersom känsloladdade relationer till informanterna kan försvåra en objektiv forskning. Jag vill i detta skede därför betona att jag under den här forskningsprocessen har strävat efter en balansgång mellan att möta informanterna som individer, samtidigt som jag förhåller mig till deras utsagor som representativa för det studerade fältet. Eftersom fältarbetet dock i grund och botten handlar om ett mellanmänniskt möte, är forskarens och informanternas sätt att förhålla sig till varandra naturligtvis även situationsbundet och varierar från fall till fall.

När man bedriver antropologisk forskning i det egna hemlandet, blir även en indelning i *insiders* och *outsiders* aktuell, eftersom man mycket sannolikt på ett eller annat sätt har kommit i kontakt med den studerade gruppen tidigare. I dessa situationer kan man även fråga sig, var gränsen mellan *insider* och *outsider* går. Är man en *insider* redan när man delar, till exempel samma sociala bakgrund som de studerade, eller är man en *outsider* ända tills man deltar i gruppens aktiviteter? Värt att framhäva här till är att *insider/outsider*-indelningen alltid innebär en motsättning och är därför inte heller helt problemfri. Donald A. Messerschmidt (1981: 8) har föreslagit, att omfattningen av gemenskap mellan informant och forskare kan beskrivas som ett kontinuum, som sträcker sig från verklig enighet till marginell närhet. På detta sätt beskriver Messerschmidts syn på *insider/outsider*-dikotomin inte gemenskap som antingen eller, utan tar även hänsyn till nyanserna i begreppet ”likhet”, även om *insiders* och *outsiders* dock fortfarande framställs som varandras motpoler. Värt att påpeka är dessutom att man kan vara en del av det studerade sammanhanget utan att det uppfattas som en väsentlig del av den egna identiteten.

2.4 Urbanantropologi

För att kunna förstå vad en antropologisk forskning i städer innebär är en inblick i social- och kulturanthropologins utveckling nödvändig konstaterar socialantropologerna Italo Pardo och Giuliana B. Prato (2012: 5). Jag kommer därför här kort att redogöra för urbanantropologins forskningshistoria. Jag börjar denna

diskussion med att beskriva, hur den antropologiska forskningen genom tiden har närmat sig staden som ett fenomen.

2.4.1 Forskningshistoria och nuläge

I antologin *Anthropology in the City: Methodology and Theory* (2012) konstaterar Pardo och Prato (2012: 5) att de tidiga antropologiska teoretiseringarna av staden främst var influerade av dikotomin mellan stad och landsbygd (urban-rural). Denna tudelning bestod bland annat av sociologen Ferdinand Tönnies syn på det urbana livet som opersonligt och vinningslystet, i kontrast till landsbygdens livsstil, som enligt Tönnies karaktäriserades av nära relationer och kollektiva aktiviteter. På ett motsvarande sätt förhöll sig även Emilie Durkheim till städer som platser som karaktäriseras bland annat av anomi-själv mord, en form av självmord som han ansåg förekomma i och som en följd av opersonliga omgivningar såsom storstäder, fortsätter Pardo och Prato (2012: 5). Bland annat på detta sätt påverkade 1800-talets europeiska tänkare antropologernas sätt att förhålla sig till städer som platser där moral saknades och det materiella hyllades. Det är dessutom viktigt att uppmärksamma den starka kontrast som gjordes mellan stad och landsbygd på ett sätt där de betraktas som varandras motsatser.

Under 1900-talets första decennier ändrades dock antropologernas syn på stadsomgivningar en hel del och exempelvis Setha M. Low konstaterar i artikeln ”The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City” (1996) att uppkomsten av *the Chicago School* under 1920- och 1930-talen starkt påverkade även den antropologiska forskningen av städer. Under denna tidsperiod präglades antropologernas stadssyn enligt Low (1996: 385) främst av ett urban-ekologiskt perspektiv. Utmärkande för denna inriktning var att staden ansågs bestå av en mängd nära varandra liggande ekologiska nischer med människogrupper av olika slag. Dessa nischer placerar sig sedan i koncentriska ringar runt en kärna. Klass, yrke, världssyner och livserfarenheter anses ur detta perspektiv vara sammankopplade med den nisch, dit personen i fråga tillhör. Följaktligen anser urban-ekologer att socialt utbyte sker genom socioekonomiska övergångar, där var och en av grupperna, eller ’ringarna’, ersätter den följande i en neråtgående spiral mot stadens kärna, förklarar Low.

Uppkomsten av urbanantropologi som en forskningsinriktning härleder Hannerz (1980: 1) till 1960-talet, när det enligt honom växte fram en tendens bland antropologer att åka till, eller snarare stanna i, städer för att bedriva forskning. Förutom att antropologernas intresse för betongdjungeln med alla dess uttrycksformer under denna tidsperiod väcktes, började de nu även förhålla sig till

deras egna omgivningar som fruktbara forskningsfält. Man kan uppmärksamma flera bakomliggande orsaker till denna förändring. En av dessa var enligt Hannerz (1980: 1) att invånare från utomeuropeiska samhällen började lämna sina hemtrakter och istället flyttade till urbana centrum i hopp om ett annorlunda liv. Dock var antropologernas intresse för städer inte enbart en följd av de förändringar som skedde i de geografiskt avlägsna samhällena som antropologerna tidigare hade riktat sin uppmärksamhet på, utan även förändringar som skedde i deras egna hemtrakter blev betydelsefulla i denna bemärkelse. Hannerz (1980: 1) konstaterar att vissa skillnader i de sätten som denna process uttrycktes på kan uppmärksammas mellan Europa och Förenta staterna. I Förenta staterna uppmärksammades under 1960-talet i första hand fenomen såsom etnicitet och fattigdom, vilka ofta definierades som "urbana problem". Detta kan anses vara en följd av den homogeniserade och normaliserade självförståelsen som präglade det amerikanska samhället under 1950-talet, fortsätter Hannerz. I Europa däremot förändrades städernas karaktär som en följd av en internationell arbetsmigration och delvis även av en inströmning av invandrare. Detta ledde till att antropologerna snart insåg att "främmande kulturer", som tidigare hade krävt långa resor för att kunna utforskas, nu kunde hittas i deras egna hemtrakter (Hannerz 1980: 1). Andra bakomliggande orsaker till att antropologernas intresse för städer väcktes, anser Hannerz (1980: 1) vara av ett mer praktiskt slag, i och med att antropologerna inte längre var särskilt välkomna till deras tidigare forskningsområden, eller att finansiering för forskning i fjärran länder var svår att få.

Även om urban-antropologi som fenomen började växa under 1960-talet, var det först under 1970-talet som det började betraktas som ett etablerat akademiskt specialområde. Ett tecken på att urban-antropologi inom vetenskapen började tas på allvar, var enligt Hannerz (1980: 2) framför allt grundandet av tidskriften *Urban Anthropology* år 1972. Low (1996: 386) däremot ger ett bredare perspektiv på händelserna och anger introduktionen av den politiska ekonomin under 1980-talet som den viktigaste aspekten i övergången till urban-antropologi. Som exempel på denna utveckling nämner Low bland annat Sussers studie av Brooklyn som arbetarklassens stadsdel (1982) och Hannerzs monografi *Exploring the City* (1980). Centrala forskningsområden blev följaktligen, undersökningar om den industriella kapitalismens sociala följder och dekonstruktioner av begreppet urbanism, som tidigare hade förknippats med ojämlikhet och alienation (Low 1996: 386).

Denna historiska utveckling av urbanantropologi, har bidragit till att det idag förekommer flera olika sätt att driva antropologi om städer på. Som exempel på dessa infallsvinklar framför Low (1996: 387) den urban-ekologiska modellen, gemenskaps-, familje- och nätverksanalyser, samt politiska, ekonomiska,

föreställande och diskursiva modeller av staden. Dagens urban-antropologer har kämpat och fortsätter att kämpa hårt med att övertyga den övriga antropologiska disciplinen, om västerländska städers betydelse som antropologiska forskningsfält (se till exempel Pardo & Prato 2012). Nyare antologier, såsom *Urban Life: Readings in the Anthropology of Cities* (2010), tyder på att urbanantropologerna kan fokusera på en bred variation av urbana fenomen, såsom hemlöshet (Julie Adkins 2010), transnationalism (Nancy Foner 2010) och fattigdom (Oscar Lewis 2010).

2.4.2 Urbanitet och stadskultur

Många forskare från olika discipliner har studerat staden och stadslivet. Staden kan således studeras från flera olika synvinklar, till exempel demografiskt, ekonomiskt eller sociokulturellt. I denna studie närmar jag mig staden ur det sistnämnda perspektivet, vilket även betyder att andra aspekter såsom ekonomiska frågor får ett mindre utrymme i denna text. Jag vill dessutom påpeka redan i detta skede, innan en utförligare diskussion om urbanitet påbörjas, att jag inte anser de finländska städer där fältarbetet för denna studie har utförts vara urbana på ett i vardagsspråket vanligen förekommande sätt, där urbanitet baserar sig på tätheten i städernas invånarantal. Man kan rätt så fort konstatera att städer som Åbo och Tammerfors inte kan kallas för urbana enligt dessa kriterier. Istället förstår jag urbanitet på ett mer komplext sätt, som en konstruerad och performerad form av tillvaro, som kan uttryckas och ageras även i så kallade mindre städer. Därtill utgör de städer där fältarbetet gjordes fyra av de fem största städerna i Finland, vilket jag anser vidare bidra till att de i den nationella kontexten kan tolkas som urbana omgivningar.

En fråga som är viktig för den här studien är vad man egentligen hänvisar till när man talar om urbanitet och städer. Med andra ord, vad skiljer livet och stämningen i en stad från livet i övriga omgivningar och vidare vad stadskultur kan tänkas vara och vad den inte är. Dessa kan anses vara frågor som forskare ibland förbiser. Till exempel har urbanitet enligt Michale Ian Borer främst betraktats i skuggan av urbanisering:

The city's governance, the way cities grow, and how different people and activities tend to be identified with some areas and not others take precedence over the way people approach and use the city's environment as a means to foster and reconstruct their personal and collective beliefs and practices (Borer 2006: 176).

Jag vill med andra ord uppmärksamma just den betydelse som urbanism har för utövandet av trumverksamheterna och hur dessa i sin tur påverkar stadslivet. Den diskussion som i detta delkapitel förs bör således läsas som en redogörelse över väsentliga aspekter i mitt sätt att tolka och anpassa begreppet urbanism i denna studie.

Tidigare sociologiska studier har i sin tur ofta betraktat urbana omgivningar som en kontrast till landsbygden, men detta är en dikotomi som i dagens forskning till stor del har mist sitt inflytande. Detta konstaterar bland annat Mark Gottdiener i boken *Key Concepts in Urban Studies* (2005: 7) och han påpekar att årtionden av urbanisering och den allmänt förekommande influensen av nationell media har bidragit till att gränsen mellan stad och landsbygd har blivit allt otydligare. Dessutom kan landsbygder i dagens värld också anses bli influerade och påverkade av urbanism. Bland annat Alan Latham, Derek McCormack, Kim McNamara och Donald McNeill (2009: 2) framför att ett sådant möte mellan urbanism och landsbygd sker till exempel när man producerar mat industriellt, en person pendlar mellan landsbygd och stad, eller till och med när urbana omgivningar visas på TV. Därtill bidrar naturligtvis även samhällets infrastrukturella lösningar i form av motorvägar, järnvägar och så vidare till att det temporära och spatiala avståndet mellan det urbana och det rurala i vissa situationer förminskas. På detta sätt kan urbanitetens inverkan på människornas agerande anses sträcka sig långt över de geografiska gränserna för stadsomgivningar. Detta innebär även att urbanitet kan förstås som något abstrakt som inte nödvändigtvis är platsbundet.

Städer som socialt agerade

En del forskare såsom Hubbard (2006: 2) påpekar att staden (och även landsbygden) ofta presenteras på ett problematiskt sätt genom att reducera dem till behållare av eller bakgrunder för mänskliga aktiviteter, vilket leder till att kopplingen mellan dessa två blir osynlig. För att undvika ett sådant förenklat synsätt på dynamiken mellan det mänskliga agerandet och den omgivning där det sker är det nödvändigt att förstå den dialog som framstår mellan dem. Detta betyder att staden och de aktiviteter som där förekommer både påverkar och kommenterar varandra. Bland annat Pardo och Prato (2012: 5) beskriver staden som en plats för mänsklig mångfald och interaktion. Med andra ord är det stadens mångsidighet och dess potential att skapa mellanmänskliga möten som i deras synsätt utgör ett grundläggande drag av ”det urbana”. Pardos och Pratos tankegång kan härledas till den kända och mycket diskuterade synen på urbanitet som så tidigt som år 1938 gavs av Louis Wirth i artikeln ”Urbanism as a way of

life”. Utmärkande för denna artikel var att Wirth i den framförde en syn där urbanitet inte formades av den mängd människor som bor i ett område, han betonade istället stadens inflytande på sociala relationer som en avgörande faktor för definitionen av urbanism. I Wirths tolkning uppstår urbanitet istället i kombinationer av storlek, densitet och heterogenitet. Man kan alltså säga att Wirths text vände forskarnas uppmärksamhet till den sociala sidan av ”det urbana livet”. Det är dock här som likheterna mellan Pardos och Pratos och Wirths syn på staden slutar. Det är således betonandet av mänsklig interaktion och mångfald som ett fruktbart sätt för att närma sig och definiera urbanitet som kan sägas vara gemensamt i deras tankegångar.

Wirth har vidare diskuterat staden i förhållande till sociala relationer genom att precisera sådana specifika former av mänskligt samspel som han anser vara typiska för ”det urbana”. Den röda tråden i denna tankegång är enligt Gottdiener (2005: 7) att alla definitioner av staden måste skilja mellan primära, sekundära och tertiära sociala förhållanden. Det betyder att rurala områden enligt Wirths åsikt dominerades av primära mellanmänskliga förhållanden, med andra ord så kallade öga-mot-öga-förhållanden. Städer i sin tur ansåg Wirth vara mer personliga och istället domineras av sekundära och tertiära förhållanden som i hans tolkning baserar sig på mer frekventa men opersonligare kontakter. Som ett resultat av detta framstår förhållanden som uppstår i stadsomgivningar främst eftersträva en given struktur eller funktion. Detta kan uppmärksammas till exempel i förhållandet mellan kunder och försäljare. En annan aspekt av den personlighet som Wirth ansåg präglade det urbana umgänget är en indirekt karaktär. Till exempel när en person tar kontakt med ett företag kan denna kommunicera öga-mot-öga-kontakt med en annan person, men det som är karaktäristiskt för denna kommunikation är att personen då uträttar ärenden med en representant för företaget och inte med den andra personen som individ. Wirths tolkning är fascinerande, men även något bristfällig. Detta blir i synnerhet uppenbart när den tas in i dagens situation. Bland annat påpekar Gottdiener (2005: 7) att Wirth inte levde tillräckligt länge för att se och ta ställning till den påverkan som teknologisering och Internet har inneburit för städer. Hannerz (1980: 243) i sin tur har tagit fasta på att staden i Wirths beskrivning förefaller som ett homogent och osynligt ställe som främst kan anses återspegla Chicago. Det är lätt att hålla med om Hannerz kritik och konstatera att det för antropologer i stadsomgivningar är viktigt att förhålla sig till staden som ett mångfasetterat och nyanserat ställe. Urbanitet kan således inte förstås på ett homogent sätt. Som Nigel Rapport och Joanna Overing (2007: 411) har konstaterat kan man istället se att flera olika former av urbanitet förekommer: exempelvis i form av den industriella staden i förhållande till den pre-industriella

staden, den västerländska staden i förhållande till den icke-västerländska staden, den koloniala staden i förhållande till den postkoloniala staden och så vidare. Detta betyder att urbanitet kan framstå på olika sätt i olika omgivningar och situationer. Jag vill ta avstånd från en förenklad syn på staden och urbanitet som något enhetligt. Detta kan enligt mig bäst åstadkommas genom att tydligt precisera vilken del av, eller vilka former av det urbana livet, som man betraktar och belyser. I min studie utgör således den ”återförtrollade stadsomgivningen” en möjliggörande omgivande kontext som de studerade aktiviteterna tolkas och förstås i. Det är därför meningsfullt att betrakta trumcirkelarna i förhållande till denna kontext, för att få en så heltäckande bild av dem som möjligt. Jag kommer närmare att återkomma till detta i delkapitel 3.4 ”staden ur ett rumsligt perspektiv”.

En annan aspekt av Wirths tolkning som en del forskare har kritiserat, är hans syn på städer som grogrund för opersonliga förhållanden. Ett exempel på en stadsforskare med en annorlunda syn på urbanitet är Lewis Mumford. Gottdiener (2005: 8) konstaterar att Mumford förhöll sig till det urbana livet som något kreativt och teatraliskt och han betraktade staden som en plats för civilisation, där han ansåg innovationer av olika slag födas. Förutom Mumford har även senare forskare ifrågasatt en syn på staden som ett opersonligt område. Bland annat Rapport & Overing (2007: 411) framför att en del etnografiska studier¹⁴ tyder på att det rurala by-livet inte nödvändigtvis alltid kan beskrivas som attraktivt och harmoniskt, samt dessutom att en förflyttning till stadsomgivning inte nödvändigtvis resulterar i en förändring i social-organisering eller livsstil. ”Istället tenderar människor oftast och överallt att leva som medlemmar av små grupper – familjer, grannskap, föreningar – och inte som namnlösa delar av amorfa massor; härav är det ’bybor i staden’ som man kan förvänta sig att hitta som en följd av processer av urbanisering och migration” påpekar Rapport & Overing (2007: 411). Dessa ’urbana bybor’ representerar människor som i stadsomgivning tar del av öga-mot-öga-interaktion och lever i samfund som baserar sig på släktskap, bekantskap och religiositet, sammanfattar Rapport & Overing (2007: 412).

Den mjuka staden

Det som hittills har diskuterats är ett förhållningssätt där staden och det urbana definieras genom där förekommande sociala förhållanden (istället för till exempel invånarantalet). Det som har konstaterats är att staden och den

¹⁴ Här hänvisar Rapport & Overing främst till Oscar Lewis studie om byborna i Tepoztlan och deras flyttning till Mexiko-city.

mellanmänskliga interaktion som där uppstår inte kan beskrivas som opersonliga eller motsatta till sociala förhållanden i rurala-samhällen. Denna tankegång kommer nu att tas ett steg vidare och jag kommer att fråga mig *hur* stadsomgivningar påverkas av dessa sociala ageranden som där uppstår.

I boken *Exploring the City* (1980: 249) beskriver Hannerz ett sätt att förhålla sig till städer som så kallade ”mjuka” omgivningar. I detta förhållningssätt ses staden som en mjuk massa, som går att forma och omforma. Enligt Rapport & Overing (2007: 413) innebär denna ”mjukhet” att stadens sociala struktur i sig är både obestämd och formlös och därför även beroende av de val som individer där gör. Med andra ord betyder detta att staden i sig inte består av vissa egenskaper, istället är det människornas agerande i stadsomgivningen som möjliggör och skapar dess karaktär. Hannerz tankegång grundar sig på John Rabans bok *Soft City* (1974), där staden beskrivs på följande sätt: ”staden blir mjuk; den väntar på ett avtryck av en identitet. I det goda och det onda, inbjuder den dig till att återskapa den, till att konsolidera den till en form som du kan leva i” (Hannerz 1980: 249). Även om denna beskrivning lätt kan förefalla något romantiserande av stadsomgivningar som ställen där alla själva kan bestämma och forma sin verklighet, vilket naturligtvis inte är fallet, ska dess innersta poäng inte förbises, det vill säga att staden i sig inte är något som agerar, det är människorna som med sina ageranden definierar denna omgivning. På detta sätt kan staden tolkas uttrycka de erfarenheter som individerna där har och Rapport & Overing (2007: 413) konstaterar att den även belyser städernas benägenhet till förändring, som uppstår när invånarna tolkar (och omtolkar) livet i staden. Man kan alltså konstatera att ett förhållningssätt där staden förstås som mjuk understryker tanken om urbana omgivningar som *konstituerade* av, istället för *konstituerande* av, de individer som där befinner sig. Denna mjuka syn på staden kan dock innebära vissa utmaningar för antropologer som hänger sig åt att forska i denna omgivning. Rapport & Overing (2007: 414) påpekar att antropologer i en mjuk stad bör undersöka de val som invånarna gör, hur dessa val hanteras, motstås och hur de utsätts för konkurrens. Vidare påpekar de även värdet av att uppmärksamma hur människor formar staden genom sina vardagliga aktiviteter, föreställer sig staden på och hur de tillskriver den mening i relation till sina personliga sammanhang.

Gränsöverskridning och rörlighet i städer

Slutligen kan man ännu konstatera att städer även kan tolkas som ställen där gränser av olika slag kan överskridas och omdefinieras. Själva handlingen av att överskrida något kan i sin tur anses antyda en rörlighet, i och med att man måste

flytta sig från en utgångspunkt till ett mål för att en gräns ska kunna överskridas. Jag anser därför denna aspekt av städer även präglas av och ge uttryck åt en rörlighet som de kan tillskrivas. Enligt Hubbard (2006: 166) kan till exempel dagens tillgång till snabba och billiga flygresor ses som en av de stora möjliggörarna av något som han kallar för *space-time distancing*. Denna process innebär enligt honom att allt fler sociala relationer rutinmässigt kan upprätthållas oberoende av avstånd. Hubbard hänvisar till sociologen Anthony Giddens som hävdar att "this stretching of social relations has produced a 'global present' where world events, people and lifestyles are increasingly visible in our everyday surroundings" (Hubbard 2006: 166; Giddens 1990: 29). Vad Hubbards tanke alltså innebär är att socialisering inte enbart kan tolkas ske på plats, vilket den naturligtvis dock också gör, därtill präglas den av en geografiskt gränsöverskridande karaktär som möjliggör förutom en kommunikation av tankar och idéer även ett agerande som inte avgränsas av geografiska aspekter. Detta betyder att urbanitet och stadskultur inte behöver ses som något platsbundet och att det från detta sociokulturella perspektiv även kan vara svårt att definiera var gränser för städers ut och insidor går. I städer uttrycks gränsöverskridningar dock även på ett vardagligare plan. Rapport & Overing (2007: 415) beskriver städer som platser där historier och traditioner omskrivs, centrum och periferi skiftar, och det globala och lokala mixas. De är därför platser som förändrar den sociokulturella verkligheten, överskrider liv och kulturella rörelser, något som blir synligt bland annat i att invånarna frekvent överskrider olika sociala världar, till exempel i form av hem och arbete, familj och vänner, religion och rekreation. Även detta tyder på att en känsla av rörlighet, dock av ett mera diffust slag, som kan tolkas karaktärisera det urbana.

3. RUMSLIGHET

En av mina uppgifter i denna forskning är att belysa de studerade trumverksamheterna i förhållande till den omgivande stadskulturen med hjälp av en rumslig metod. För att kunna göra detta måste man först forma en uppfattning om rummets innebörd i det här sammanhanget. Med andra ord: vad är rum och vilka egenskaper tillskrivs det i denna avhandling? Som religionsforskaren Kim Knott (2005b: 162) har påpekat är rum alltid kopplat till frågor om makt. Idéer och trossatser, principer och värderingar blir både kortlivade och grundlösa utan ett rum där de kan formas och prövas. Detta betyder att rum på ett eller annat sätt alltid är närvarande i mänskliga ageranden, följaktligen även i rituella verksamheter. Knott utvecklar denna tankegång genom att hänvisa till Lefebvre, som har frågat sig vad en ideologi egentligen kan tänkas vara, om den inte har ett rum att referera till, ett rum som den beskriver, vars vokabulär och länkar den använder sig av och förkroppsligar (Knott 2005b: 162; Lefebvre 1991: 44). För min forskning betyder detta att jag förhåller mig till de studerade verksamheterna som skapande av ett rituellt rum där idéer och värderingar produceras och formas. Vad jag speciellt vill betona är att dessa idéer och värderingar inte är färdigt konstruerade och sedan placerade in i trumcirkelarnas verklighet. Istället påverkas och formas det rum som i de studerade verksamheter producerar (i denna forskning ”trumrummet”) även av det rum som de fungerar i (i denna forskning ”det urbana rummet”). En annan aspekt som bör lyftas fram redan i detta skede är att rum i denna studie inte förstås synonymt med plats. Sociologen Doreen Massey (2005: 6) har på ett träffande sätt poängterat att det är nödvändigt för forskaren att frigöra sig från en distinktion mellan plats som något meningsfullt, levtt och vardagligt, och mellan rum som något diffust, utanför, abstrakt och meningslöst, för att få en genomgripande uppfattning om rummets karaktär. Istället presenterar Massey (2005: 9) tre utmärkande drag som hon anser känneteckna rum: för det första, produceras rum av interaktion; för det andra, möjliggör rum förekomsten av mångfald i form av samtidiga pluraliteter; för det tredje, konstrueras rum ständigt. Det är detta mer komplexa förhållningssätt till rum som i detta kapitel kommer att diskuteras och belysas.

Detta kapitel består av fyra delkapitel. I det första av dessa betraktas rummet som ett dynamiskt och mångdimensionellt fenomen. I praktiken betyder detta att jag fäster uppmärksamhet på och diskuterar den betydelse som sociala ageranden har för rum och deras produktion. Det andra delkapitlet bygger på reflektioner kring kopplingen mellan rum och tid. I Masseys fotspår frågar jag

mig här, om det är meningsfullt, eller överhuvudtaget möjligt, att tala om rum och tid som separata enheter. I det tredje och sista delkapitlet gör jag ett sammandrag av de punkter som utgör min syn på rummet i denna studie. Slutligen diskuteras stadsomgivningen ur ett rumsligt perspektiv och jag presenterar innebörden av ”det urbana rummet”.

3.1 Det dynamiska och mångdimensionella rummet

En förståelse av rum som dynamiska och levande är viktigt när man betraktar fenomen av olika slag ur ett spacialt perspektiv. En viktig utgångspunkt när man diskuterar rum i denna bemärkelse, är att de inte kan beskrivas som något statistiskt eller neutralt. Förövrigt är det även värdefullt att förhålla sig till rum och tid som nära sammankopplade, på ett sätt där den ena inte kan existera eller beskrivas utan den andra (denna tematik återkommer jag till närmare i delkapitel 3.2). Sociologen Doreen Massey har i flera fall framhåvt att rum istället bör betraktas och beskrivas som dynamiska, samtida och mångfaldiga (t.ex. Massey 2008; Massey 2005; Massey 1994). Denna tanke om rum som både levande och mångdimensionella präglar även mitt sätt att förstå rum i denna avhandling. Det är därför motiverat i detta skede av avhandlingen att närmare diskutera vad som hänvisas till med rummets dynamiska karaktär.

Utövade rum

I boken *The Production of Space* (1991)¹⁵ lyfter Henri Lefebvre fram tanken om rummet som genomgående socialt och framför allt som något producerat. Grundläggande för detta sätt att förhålla sig till rum är ett förhållande där rum anses konstrueras och formas av människornas samtida existens, deras förhållanden och interaktion sinsemellan (se t.ex. Massey 2008: 211). Man kan således påstå att rum alltid är genomgående sociala av sig. Vad detta därtill innebär är att rum inte går att beskrivas i termer av ”ett landskap” eller som ”en behållare av någonting”, istället ingår rummet i en process där det konstant formas och definieras. Detta belyser Massey (2005: 10) genom att konstatera att rum inte är något som existerar av sig själv och dit ”identiteter/entiteter och deras relationer” kan placeras. Rum kan därför anses både ge uttryck för och vara produkter av en inbyggd och konstant pågående växelverkan. Massey (2008: 214) har konstaterat att en förståelse av rum som yta eller landskap (t.ex.

¹⁵ Ursprungligen utkom *The production of space* år 1974 på franska med titeln *La Production de l'espace*. Jag hänvisar i denna avhandling till den engelska versionen, eftersom det är den som jag själv har använt mig av. Dessutom är det värt att poängtera att bland annat Kim Knott även i sin undersökning hänvisar till den engelska versionen, något som vidare motiverar mitt val.

i form av kartor) i värsta fall till och med kan leda till att platser, människor och kulturer missförstås befinna sig på denna yta: ”Orörliga väntar de på vår ankomst. De befinner sig där, stilla, utan rörelse; vi kan inte längre se med våra inre ögon de berättelser som även de berättar, lever och producerar”¹⁶. I enlighet med Massey betonar också Christine Chivallon (2001: 462) att rum idag inte enbart kan förstås som produkter av det sociala och hon påpekar att även det sociala alltid konstitueras av det rumsliga. Också Knott (t.ex. 2005a: 129) har uppmuntrat till ett förhållningssätt där rum förstås som något aktivt. För henne innebär detta rummets förmåga att påverka aktörskap hos dem som upplever och deltar i det, även om rum inte kan tillskrivas ett aktörskap i sig. Vidare innebär detta att rum kan tänkas innefatta, påverka, skapa och upprätthålla olika värderingar, ideologier, materiella saker etc. Detta ovan beskrivna sätt att förstå rum som något aktivt, men dock inte agerande, leder till att det rumsliga och det sociala tillskrivs en allt mer sammanbunden karaktär och det är enligt min åsikt värt än en gång att understryka att det alltid är i denna dialog som rummet formas och tillskrivs en karaktär.

Hur kan man då nå denna aktiva förståelse av rum? I praktiken kan en sådan syn på rum enligt Massey (se t.ex. Massey 2008: 9) åstadkommas just genom att betona rum som föränderliga nätverk av sociala relationer. Detta i sin tur innebär att rum alltid är något som skapas och upprätthålls genom en interaktion mellan människor, människogrupper och platser. Som redan tangerats, så innebär detta även att rum inte kan tillskrivas tydliga ut- och insidor eller en specifik identitet. På detta sätt är rummet något som saknar gränser. Med andra ord formas rummet och dess identitet istället av det som där sker. Detta kan uppmärksammas i och med att exempelvis en resa från ett ställe till ett annat inte kan uppfattas som en resa *igenom* plats. Med andra ord, när en individ reser från plats A till plats B påverkar denna både startplatsen (som personen i fråga lämnar och alltså inte fysiskt längre är delaktig i) och målet (där denna kommer att vistas och agera), påpekar Massey (2005: 118). Härtill kan man även konstatera att individen naturligtvis genom resan ständigt också påverkar de platser där denna just då befinner sig (och processen bör alltså inte enbart tänkas påverka startplatsen och ändpunkten). Rum och plats är med andra ord något som alltid återskapas genom en mängd återkommande ageranden. Denna process av att människorna inte enbart är placerade i rum, utan istället bidrar till att forma och skapa det, har Knott (2005a: 42) på ett mycket träffande sätt beskrivit som ”utövade rum”. Värt att påpeka i detta sammanhang är även att i fallet med heliga rum görs

¹⁶ Min översättning av ”[...] paikkoja, ihmisiä ja kulttuureita siten kuin ne sijaitisivat täällä pinnalla. Liikkumattomina ne odottelevat saapumistamme. Ne sijaitsevat siellä, paikallaan, vailla liikeratoja; emme enää kykene näkemään sielumme silmillä niitä tarinoita, joita ne kertovat, elävät ja tuottavat” (Massey 2008: 214, översatt av Janne Rovio).

dessa genom ritual. Man kan således även förstå de studerade trumverksamheterna som kreativa processer, där deltagarna genom ett ritualiserat agerande skapar och upprätthåller ett rum som fylls med olika former av mening, idéer, värderingar och så vidare.

Reproducerade rum

Lefebvre förstod dock rummet inte enbart som producerat. Förutom att rum produceras av sociala ageranden kan de i Lefebvres teori enligt Knott (Knott 2005b 166) i vissa sammanhang även börja reproducera sig själva. Denna form av reproduktion sker när framgångsrika rum blir modeller för övriga rum, till exempel i fallet med religiösa byggnader, lagar eller ritualer. Detta kan väl exemplifieras med de studerade trumcirkelarna, där det som uppfattas som (västafrikanskt och schamanistiskt) traditionella sätt att trumma tillsammans ofta efterliknas och återskapas på olika sätt. På detta sätt kan de studerade trumcirkelarnas rum i denna bemärkelse betraktas som reproduktioner av de rum som trummandet tolkas härstamma ifrån. I detta skede är det viktigt att påpeka att det reproducerade rummet dock inte kan förstås som en kopia av något "originalrum", detta exempelvis eftersom rummet på det ovanbeskrivna sättet alltid också påverkas av den sociala dimensionen. Rum är således aldrig identiska, utan alltid kontextbundna. Däremot kan framgångsrika rum konstateras producera nya, motsvarande och annorlunda former av det ursprungliga rummet. Jag använder mig åter av trumverksamheterna som exempel för att tydliggöra hur denna process blir iakttagbar på två sätt: För det första kan en väl fungerande trumverksamhet (till exempel en specifik afrotrumgrupp eller schamantrumcirkel) leda till att flera motsvarande verksamheter uppkommer separat från den ursprungliga trumsituationen. För det andra kan en trumcirkel leda till att annorlunda former av sociala grupper eller kulturella produkter uppstår, till exempel om deltagare bestämmer sig för att träffas utanför trumcirkeln i andra syften än för att trumma.

Mångdimensionella rum

Någonting som vidare kan hjälpa att förstå rummets dynamiska karaktär är en syn på rummet som något mångdimensionellt. För Knott (2005a: 127) innebär rummets mångdimensionella karaktär att rum samtidigt kan uttrycka flera olika dimensioner. Detta innebär exempelvis att en mental dimension inte utesluter även en social eller fysisk aspekt av det studerade rummet. Eftersom det kan visa sig vara en svår och överväldigande uppgift att ge sig in på att beskriva alla

aspekter av ett rum kan det ofta vara nödvändigt att forskaren väljer vilka delar av det studerade rummet som denna vill uppmärksamma. Detta är betydelsefullt även för min forskning och jag vill här påpeka att jag så långt som möjligt strävar efter att uppmärksamma olika överskridande funktioner som det studerade "trumrummet" har. Jag vill dock i samma veva även framhäva att syftet för denna avhandling inte är att närmare diskutera alla rumsliga dimensioner som finns i de studerade trumverksamheterna och som de ger uttryck för. Eftersom jag närmar mig trummandet ur ett religionsantropologiskt och mera precist ett ritualteoretiskt synsätt, riktar jag mitt fokus på sådana uttryck i rummet som är intressanta ur detta perspektiv. Detta innebär naturligtvis att andra delar av det studerade rummet hade uppmärksammats om min undersökning istället för andlighet och ritual hade behandlat till exempel musik, fysisk hälsa eller neuropsykologi. Med detta sagt är det dock möjligt att även dessa delar av "trumrummet" tangeras, eftersom rummets dimensioner ibland flyter in i varandra. För att ge ett konkret exempel på rummets mångdimensionalitet, lyfter Knott (2005a: 13) fram den hinduiska traditionen vaishnavismens förståelse av Braj-regionen i norra Indien, ett ställe som uttrycks både som ett konkret geografiskt område och som ett imaginärt, mytomspunnet rum. På liknande vis uttrycks i trumverksamheterna ett motsvarande mångdimensionellt förhållningssätt till västafrika och naturen, något som jag närmare kommer att återkomma till senare i avhandlingens analys. Ett nyttigt verktyg för att belysa denna mångdimensionella aspekt av rum är begreppet *thirdspace* som introducerades av Edward Soja (se exempelvis Soja 1996). Med *thirdspace* vill Soja (1996: 6) ta fasta både på rummets konkreta materiella sidor (*firstspace*) och dess mentala eller kognitiva aspekter (*secondspace*), med andra ord alltså tolka rummet som en mångdimensionell helhet. På detta sätt bör rum enligt Soja förstås både som verkliga och inbillade, vilket han själv tydliggör på följande sätt:

I have chosen to call this new awareness Thirdspace and to initiate its evolving definition by describing it as a product of a "thirthing" of the spatial imagination, the creation of another mode of thinking about space that draws upon the material and mental spaces of the traditional dualism but extends well beyond them in scope, substance, and meaning. Simultaneously real and imagined and more (both and also...), the exploration of Thirdspace can be described and inscribed in journeys to "real and imagined" (or perhaps "realandimagined"?) places. (Soja 1996: 11)

Masseys förståelse av rummets mångdimensionalitet kan förstås på ett något annorlunda sätt (även om många likheter också förekommer) än de ovanbeskrivna förhållningssätten som Knott och Soja representerar. I boken *For Space* (2005:119) lyfter Massey fram ett exempel, som enligt mig mycket väl beskriver hennes syn på rummets mångdimensionalitet. I exemplet beskriver Massey en tågresa genom en stad. I sin korthet går exemplet ut på att tågpassageraren inte enbart passerar ett landskap, utan att denna i verkligheten även åker igenom en mängd ständigt pågående berättelser. Massey hänvisar till en berättelse av Raymonds Williams som beskriver hur han ur ett tågfönster snabbt för ett förbiilande ögonblick ser en kvinna som är mitt i att göra gårdsarbete i form av att rengöra ett avlopp. När Williams tåg åker vidare stannar denna kvinna i hans minne förevigat i just detta specifika moment, alltså fördjupad i gårdsarbetets sysslor. I verkligheten är detta naturligtvis dock enbart ett moment i kvinnans liv, hon är med andra ord i mitten av att göra någonting, det är en liten del i en större berättelse. "Perhaps she's doing it ('I really must clear out that drain before I go away') just as she locks up the house to leave to visit her sister, half the world away, and whom she hasn't seen for years", fortsätter Massey. Insikten om att kvinnan fortsätter agera även när Williams själv inte är på plats fungerar här således som ett sätt att förklara rummets mångdimensionalitet på. Vad detta betyder är att rummet ständigt skär igenom en mängd berättelser som vi alla deltar i under givna stunder och som utgör vårt liv.

Ett annat sätt att beskriva denna mångdimensionella och samtidiga karaktär som rummet har, är att se en händelse i förhållande till olika delar av världen. "We're sitting here, and it's somewhere around midday in London. Well, at this moment it is already night in the Far East, my friends in Latin America are probably just stirring and thinking about getting up, and space is that cut across all of those dimensions" belyser Massey i en intervju för *Social Science Bites* (Massey 2013). I samma intervju påpekar Massey att rummet därför kan anses vara den dimension som kan ge människan en förståelse om existensen av "den andra". Detta eftersom vi kan ha en medvetenhet exempelvis om att kvinnan i Williams berättelse fortsätter sitt liv även om vi inte kan varsebli det. Sammanfattat tydliggör dessa exempel, hur rummet kan inbegripa alla dessa samtidigt pågående händelser och berättelser. Ett mångdimensionellt förhållningssätt till rum anser jag vara ytterst viktig och det är därför även en central aspekt i mitt sätt att förhålla mig till rum i denna avhandling. I synnerhet vill jag använda mig av en mångdimensionell syn på rummet, för att belysa hur trumcirkelarna som fenomen som står i relation till och förhåller sig till andra omgivande samtidiga händelser och aktiviteter, en process som närmare behandlas i delkapitel 3.3.

Sammankopplande rum

Förutom att rum är mångdimensionella kan de även beskrivas som sammankopplande. Lefebvre (1991: 410-411) poängterar att rum inte utesluter övriga material och resurser som påverkar den sociopolitiska arenan. Istället kan rum enligt Lefebvre anses hämta samman alla de påverkande faktorerna. Även Knott (2005a: 127) framför att rum alltid innefattar kapital bland annat av socialt, kulturellt och finansiellt slag. Rummet kan på detta sätt tänkas innefatta allt material och alla produkter som den förenar inom sig, vilket enligt Knott (2005a: 22) leder till att de påverkande faktorerna blir bättre tillgängliga för analys. Ur denna synvinkel blir rummet med andra ord en så kallad behållare av, eller en arena för olika saker, vars kombination bidrar till dess specifika karaktär. Det är i detta sammanhang dock värt att åter understryka, att rum inte bör betraktas som tomma behållare, eller som en *tabula rasa*, där olika saker placeras och händer. Istället är rum genomsyrat av olika berättelser, händelser och minnen. Som redan har konstaterats blir rummet som en följd av allt det som där sker och pågår levande och aktivt. Vad jag tolkar Knott istället här peka på är att rummet genom de sociala ageranden som där sker fylls med en mängd kapital, rummet blir så att säga en dimension där dessa kapital sammanförs. Det här bidrar i sin tur till att detta kapital för forskaren blir lättare att uppmärksamma och analysera när ett rumsligt perspektiv anpassas.

3.2 Rum och tid

Rum och tid förstås och beskrivs ofta som varandras motsatser. Som Massey påpekar kan denna tanke anses ta sig uttryck i ett förhållningssätt där rum framstår som något ”dött”, ”stängt” och ”fast” i förhållande till tid som presenteras som något ”levande”, ”öppet” och ”rörligt”. I denna syn är tid den dimension där saker och ting händer i motsats till rum som främst reduceras till en passiv yta. Detta är dock ett förhållningssätt som bör undvikas eftersom det resulterar i en förvrängd och en begränsad uppfattning av rum (och tid för den delen också). Det är alltså nödvändigt att göra rum för tid. Massey har därför uppmuntrat till ett synsätt, var tid och plats istället förstås och betraktas tillsammans, på ett sätt där de påverkar vårt sätt att förstå dem båda. Det är därför enligt Massey (t.ex. 1994: 2) motiverat att tala om tid-rum, istället för rum och tid separat. Detta bör dock inte missförstås som ett försök att göra sig av med distinktioner mellan rum och tid helt och hållet, istället är det frågan om att vår förståelse både av rum och av tid måste basera sig på deras samverkan. När rum och tid förstås på detta mer komplexa sätt kan rummet tolkas som något mera än enbart ”icke-tid” påpekar Massey (1994: 261). Detta i sin tur leder till

att rummets möjligheter (som diskuterades i förra delkapitlet) kan komma åt och tillämpas. För att kunna förstå det komplexa samspelet mellan rum och tid är det enligt Massey (1994: 264) viktigt att inte se samhället som en separat ”bit” som rör sig igenom tiden. Istället för en sådan linjär process som ges mening gentemot en platt yta bör tid och rum förstås på ett mer komplext, mångdimensionellt och sammankopplat sätt. Vad som gör det möjligt att flytta sig från denna förenklade syn till en mer komplex förståelse av tid-rum, är rummets sociala karaktär (som redan diskuterades i förra delkapitlet). Rum är i Masseys (2005: 265) ord inte en platt och statisk yta eftersom de sociala ageranden som formar den redan i sig är dynamiska av sig. Istället framstår rummet i Masseys teori (som redan tangerades i förra delkapitlet) som en samtidig förekomst av sociala sammanhang som enbart kan förstås som dynamiska.

Att reflektera hur tid och rum har kommit att förstås i termer av innanför och utanför är viktigt. Detta har enligt Massey (2005: 117) att göra med en mental bild som vi ofta har av rum som något som omger oss. Tid i sin tur förstås antingen som det förflutna, det som kommer att ske, eller det omedelbara här och nu, som alla är så väl som omöjliga att fånga. Detta framför Massey betyda att tid förstås i termer av *nu* och rum i termer av *där*. Detta i sin tur beskriver hon leda till att rum tolkas mer som något materiellt än tid som istället lättare förstås som en abstrakt dimension av förändring. Denna tankegång målar upp en bild av tid som något inre (en förändring som upplevs), medan rum blir representativt för något utanför (till exempel landskapet, markytan) sammanfattar Massey. Om rum istället förstås på det i förra delkapitlet beskrivna dynamiska sättet kan rum även tillskrivas en inre karaktär och således inte enbart reduceras till en yttre omständighet. Vad detta innebär är att rum, precis som tid, också upplevs.

En sista aspekt av tid-rum, som ytterligare är värd att diskutera är de potentiella risker som kan tänkas uppstå om tid och rum behandlas som separata dimensioner. Ett fascinerande sätt att exemplifiera detta görs av Massey (2005: 81) genom att hänvisa till globalisering. Enligt Massey (2005: 81) uttrycker tanken om globalisering en form av mobilitet som helt och hållet är obunden av rum. Istället för att förstå världen som separata bundna platser presenteras vi således enligt Massey med en värld av fritt flödande strömningar. Detta betyder att rumsliga olikheter hamnar i underläge mot en temporal sekvens. ”Mali and Chad are not ‘yet’ drawn into the global community of instantaneous communication? Don’t worry; they soon will be. Soon they will, in this regard, be like ‘us’”, exemplifierar Massey (2005: 81) (min emfas). Vad detta betyder är

att globalisering i denna bemärkelse framställs som en process som enbart uttrycks av en temporär dimension. Eftersom rum, och därigenom även dess mångdimensionalitet, här inte får ett utrymme blir resultatet en illusion av en väg som alla länder följer och är tvungna att följa. Möjligheterna för Mali och Tchad att göra en annorlunda berättelse, eller följa en annan väg är således inte ett alternativ.

3.3 Rummets karaktär

I detta kapitel har jag belyst och diskuterat olika synvinklar på rum. Jag kommer nu kort i några punkter att sammanfatta sådana centrala aspekter, som är grundläggande för min förståelse av rum i denna studie. Detta betyder att följande aspekter hänvisas till när jag i denna forskning talar om ”trumrummet” och ”det urbana rummet”:

- Rum är aktivt:
 - Rum är inte statiskt. Istället är rum dynamiska och således även föränderliga.
- Rum konstrueras i sociala relationer:
 - Jag förhåller mig till rum på ett sätt där det inte kunde existera utan det sociala. Detta betyder att rum *inte* är en tom yta, eller behållare, av olika sociala situationer. Det är istället dessa situationer som formar och skapar rummet.
 - För att exemplifiera med de studerade trumsammanhangen, innebär detta att trumcirklarnas rum skapas och upprätthålls genom de ageranden som där sker. Detta rum bör därför inte betraktas som något som existerar av sig själv och som trummarna sedan tar del av. Istället konstrueras detta rum av de saker som trummarna exempelvis gör och säger i förhållande till trummandet.
- Rum är mångdimensionellt:
 - Rum har en mångdimensionell karaktär som betyder att det kan fungera i flera omgivningar samtidigt. Detta betyder även att rum inte begränsas av tid och plats.
 - För de studerade sammanhangen betyder detta att samma rum kan konstrueras samtidigt när personer samlas för att trumma i olika situationer. I praktiken kan detta ske samtidigt till exempel på ett afrotrumläger i västra Afrika och i de

afrotrumverksamheter som utövas i Finland, när båda dessa verksamheter bidrar till att forma och definiera ”trumrummet”.

- Rum och tid är sammankopplade:
 - Rum och tid kan inte ses som separata dimensioner, utan de är alltid sammankopplade och kan därför bäst hänvisas till med begreppet tid-rum.

3.4 Staden ur ett rumsligt perspektiv

För att definiera ”det urbana rummet” är det i detta skede lämpligt med en kort sammanfattning om den karaktär som i förra kapitlet tillskrevs staden och det urbana:

- Stadens känsla, eller karaktär, produceras genom mänskliga ageranden:
 - Staden formas och definieras i sociala ageranden. Detta innebär att staden i sig själv inte kan agera eller påverka invånarna. Dock bör staden inte heller enbart förstås som en bakgrund för mänskligt agerande. Det är därför viktigt i denna forskning att förstå samspelet mellan ”trumrummet” och ”det urbana rummet”.
- Staden är mjuk:
 - Staden kan förstås genom metaforen en mjuk massa, där människornas ageranden lämnar sina spår av olika slag.
- Staden är gränsöverskridande:
 - Typiskt för städer är en ”global närvaro”, vilket innebär att världens händelser, människor och livsstilar är synliga i invånarnas vardag. Dessutom överskrider stadens invånare ofta sociala världar av olika slag, vilket leder till att historier och traditioner omskrivs, centrum och periferi skiftar, och det globala och lokala mixas.

De ovan diskuterade punkterna kan tänkas utgöra det som i denna avhandling kallas för ”det urbana rummet” och i relation till vilket trumverksamheterna tolkas. Att ”det urbana rummet” beskrivs karaktäriseras av dessa särdrag leder i sin tur till att det finns tre medföljande frågeställningar som bör besvaras när ”trumrummet” senare i delkapitel 6.6 relateras till detta rum. Dessa frågor är: 1) Hur ser samspelet mellan ”det urbana rummet” och ”trumrummet ut”? Med andra ord hur påverkar staden trummarnas verksamhet och hur påverkar i sin tur trummarnas verksamhet staden?; 2) Vilka spår lämnar ”trumrummet” i staden?

Som tidigare har poängterats i delkapitel 1.6 ser jag (åter)förtrollning som en process som belyser och fungerar som ett sammanhang där de studerade trumverksamheterna kan förstås. Jag frågar mig mer specifikt därför, hur ”trumrummet” bidrar till att uttrycka en förtrollningsprocess i städer?; 3) Vilka gränser överträds i ”trumrummet” och hur blir stadens rörliga karaktär i allmänhet iakttagbart i ”trumrummet”.

4. RITUALFORSKNING

I detta kapitel reflekterar jag kring olika sätt att förhålla sig till ritual på vetenskapligt håll. Förutom att diskutera teorier om ritual i allmänhet, kommer jag i detta kapitel även att behandla teoretiseringar om ritualisering, performans och ”moderna” eller ”nya ritualer”. Dessa tre aspekter av ritual har jag valt att lyfta fram eftersom kombinationen av synsätt på ritual enligt mig formar bästa möjliga teoretiska grund för denna forskning.

Innan jag ger mig mer djupgående in i ritualteoriernas värld är det värt att ägna några rader åt min syn på ritual i den här avhandlingen. Michael Stausberg (2002: 25) poängterar att ritbegreppet i likhet med religionsbegreppet står i en modern västerländsk tanketradition och blir därmed meningsfull mot en viss religiös och historisk bakgrund, som han i sin tur anser vara undertexten till modern religions- och ritforskning. Jag håller med Stausberg om detta och anser att det därför är viktigt att man uppmärksammar bakgrunden till de använda begreppen även när man studerar ritualer. Härtill är det dessutom väsentligt att definiera skillnader i sättet som termerna ritual och rit används på. I monografien *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory* (1990) diskuterar Ronald Grimes skillnaderna mellan dessa två termer. Grimes (1990: 9-10) anser ordet rit främst hänvisa till specifika ageranden som sker i en konkret omgivning och tid. Enligt honom är riter oftast delar av större helheter, rituella system eller rituella traditioner som också innefattar andra riter. Ritual i sin tur anser Grimes således beskriva en generell helhet av vilket rit är en del. Med hänsyn till allt detta, kan man enligt Grimes inte säga att ritualer ”existerar”, istället anser han att de finns i form av en idé som forskare formulerar (en tanke som jag senare i detta kapitel kommer att återkomma till vid flera tillfällen). Med andra ord är ritual i Grimes beskrivning något som förekommer i formella definitioner och karaktäriseringar, medan riter är det mänskliga agerandet. På motsvarande sätt som Grimes har också Anne-Christine Hornborg (2005: 11) poängterat att forskare ofta använder sig av ritual och rit som liktydiga ord. Ett fungerande sätt att skilja mellan dessa begrepp har även enligt henne varit att förstå rit som en konkret handling och ritual som ett mer abstrakt begrepp. På detta sätt kan alltså rit definieras som ett konkret uttryck, ett agerande, av ritual. Hornborg konstaterar att alla forskare dock inte är konsekventa med sin användning av orden ritual och rit, vilket kan anses innebära ett problem. Också Ingvild Saelid Gilhus och Lisbeth Mikaelsson påpekar i *Nya perspektiv på religion* (2003: 14) i likhet med Grimes och Hornborg att man kan definiera ritual som en överordnande och mer omfattande

term i förhållande till rit som betecknar enskilda handlingar inom en ritual. Ritual fungerar alltså i största delen av fallen som en samling av, eller ett system som inbegriper riter. Lättare blir det inte när man ytterligare tar begreppet ”ritualisering” med i diskussionen, men jag återkommer till detta senare i delkapitel 4.3. Om de ovanbeskrivna definitionerna skulle anpassas på de studerade sammanhangen kunde tanken om ett ritualiserat trummande (ett begrepp som jag som forskare tillskriver de studerade aktiviteterna) kunna tolkas som en ritual som sedan inbegriper olika former av trumverksamheter där enskilda riter, i form av specifika stilar av trummande (afrotrummande och schamantrummande) utövas. För att undvika förvirring och missförstånd, men även för att kunna dra nytta av de möjligheter som dessa två begrepp med deras olika innebörd ger, kommer jag i denna avhandling att följa de ovannämnda definitionerna av ritual och rit. Ett undantag till detta kan dock uppstå om jag hänvisar till forskare som använder sig av rit och ritual som synonymter.

Som många andra ritualstudier har även mitt förhållningssätt till ritual framförallt påverkats och formats av ritforskarna Catherine Bells och Ronald Grimes sätt att förhålla sig till fenomenet ritual. I synnerhet studierna *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992) av Bell och *Beginnings in Ritual Studies* (1995) av Grimes har fått ett stort utrymme i detta kapitel. I delkapitel 4.4, som behandlar performans, hänvisar jag ofta till performansforskaren Richard Schechner. Religionsforskaren Anne-Christine Hornborg har vid flera tillfällen (t.ex. Hornborg 2007, Hornborg 2010a) belyst ritualernas roll i det senmoderna Sverige, och det sista delkapitlet i detta kapitel grundar sig till största delen på hennes och Bells teorier om ritualer i dagens västerländska omständigheter.

4.1 Ritual: en kort forskningshistorisk genomgång

Enligt Bell (1992: 14) uppstod termen ritual som ett analytiskt begrepp under 1800-talet för att beskriva universella mänskliga upplevelser. Detta innebar en stor förändring i hur den europeiska kulturen förstod sig själv i förhållande till andra kulturer. På samma linje som Bell är även Kreinath, Snoek och Stausberg (2006: xiv) som i introduktionen till antologin *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (2006) konstaterar att ritualforskningens karaktär har påverkats av att den uppstod under en tidsperiod när etablerade riter och ceremonier i västvärlden började ifrågasättas och nya riter inrättades. Denna förändring i omständigheterna ledde till att ritual inte längre uppfattades som patologiska handlingsformer med en grund i förmoderna tankegångar. Istället började man nu betrakta ritualer som oersättliga verktyg för att förstå olika kulturer, inte minst den egna. Detta skedde främst i form av att ritualer började

uppfattas som väsentliga byggstenar i konstruktionen av självet och den andra, samt av personliga och kollektiva identiteter (Kreinath, Snoek, Stausberg 2006: xv). Ritualerna började med andra ord förstås som värdefulla i identitetsbygget hos individer och inom grupper. Det är dock först under de senaste årtiondena som ritualforskning har börjat förstås som en relevant akademisk inriktning. Kreinath, Snoek och Stausberg (2006: xiv) lyfter fram uppkomsten av tidskriften *Journal of Ritual Studies* (1987-) som ett av de första och största tecknen på att ritualforskning kommit igång ordentligt och började erkännas som ett akademiskt forskningsområde.

Efter att man började erkänna ritualforskning som ett legitimt forskningsområde uppstod olika forskningsinriktningar som behandlade ritual i förhållande till varierande företeelser. I monografen *Ritual Theory and Ritual Practice* (1992) konstaterar Bell (1992: 14) att ritualforskningen till en början präglades av en syn på ritual där fokus låg på religion, samhälle och kultur. Exempelvis förhöll sig myt-och-rit-forskare enligt henne till ritual som en företeelse genom vilken man bättre kunde förstå religion. Bell (1992: 14) påpekar därtill att teoretiker såsom Max Müller, Edward Tylor, Herbert Spencer, James Frazer, Rudolf Otto, William James och Edwin Oliver James ansåg religiösa tankar ha sin grund i "emotionella upplevelser", som i sin tur beskrevs fungera som grund för religion i allmänhet. Dessa forskare förhöll sig således till ritual som ett sätt att belysa dessa "emotionella upplevelser". Socialfunktionalister studerade i sin tur riternas handlingar och värderingar för att belysa samhället och sociala fenomen, fortsätter Bell (1992:14). I dessa sammanhang undersöktes ritual som en del av "mänskliga upplevelser" och sammankopplades med religionens sociala dimension. Gilhus och Mikaelsson (2003: 198) framför att religiösa symboler och ritualer i ett funktionalistiskt synsätt bidrar till att skapa integrering i samhället. På detta sätt står sociala strukturer och religiösa idéer enligt dem i fokus i en funktionalistiskt orienterad religionsforskning. Som viktiga representanter för funktionalistiska ritualstudier nämner Gilhus och Mikaelsson (2003: 198) bland annat Bronislaw Malinowski och Max Gluckman. Bell anser att socialfunktionalisternas syn på ritual nådde sin höjdpunkt i Emile Durkheims verk *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), där Durkheim förklarar att religion består både av tro och riter. Vidare poängterar Bell att riter enligt Durkheim enbart kunde definieras i förhållande till deras objekt, medan han ansåg att tro i sig förklarade objektets natur (Bell 1992: 15). Med andra ord underställs rit i likhet med myt-och-rit-forskarnas tankar även i Durkheims synsätt något högre, i detta fall samhället och det sociala, varmed rit enbart studeras för att nå en bättre förståelse av dessa. Också Gilhus och Mikaelsson (2003: 295) har framfört att en stor del av den tidiga religionsvetenskapliga

ritforskningen utgick från att ritualer var framställningar av myter. Religionsfenomenologer såsom Mircea Eliade, Brede Kristensen och Gerardus van der Leeuw hävdade enligt Gilhus och Mikaelsson att myter var primära i förhållande till riter. Det väsentliga att uppmärksamma är alltså hur ritual i de ovan beskrivna synsätten alltid automatiskt underställs religiösa tankar och studerades således enbart som ett sätt att förstå andra företeelser eller religion i sig. I vissa studier har ritual dock fått en aktivare roll. Till exempel har teoretiker såsom Henri Hubert och Marcel Mauss med sin forskning demonstrerat hur ritualer kan tänkas bidra till att göra saker, människor och händelser heliga, påpekar Bell (1992: 15). Från denna synvinkel tillskrivs ritual alltså en auktoritet att heliggöra annars profana företeelser. Även om ritual här inte längre direkt underställs något annat är det fortfarande i förhållande till övriga företeelser som ritual anses vara relevant att studeras.

Det är först i symbolantropologernas forskning, främst under 1960–1980-talen som ritual börjar förstås som ett intressant studieobjekt i sig. Hornborg betonar att forskarna under 1970-talet började se på ritualer med nya ögon, i och med att de intresserade sig för själva sättet som ritualerna framfördes på (Hornborg 2005: 51). Bell konstaterar att bland annat Victor Turner, Clifford Geertz, Edmund Leach och Marshall Sahlins har gjort studier där fokus ligger på ritualen och där ritual studeras från en tvärvetenskaplig utgångspunkt (Bell 1992: 15). Med andra ord kan dessa teoretiker anses ha skapat grunden för en tanke om att ritual kan studeras åtskilt från religion, samhället eller kultur, och förstås som ett vetenskapligt värdefullt fenomen i sig. Dock kan man fråga sig hur djuprotat detta synsätt verkligen var. Till exempel Michael Stausberg (2002: 19) har framfört att Turners motsättning till det reproduktiva-funktionalistiska paradigmet egentligen bara var skenbart. Stausberg anser att Turner i verkligheten inte förnekade ritualernas konservativa karaktär, utan att han istället använder sig av ordet ”ceremoni” för ritualer som innefattade statiska förhållanden. Detta innebär enligt Stausberg att den antiritualistiska uppfattningen hos Turner snarare ändrades till ett anticeremoniell förhållningssätt, eller till en antiborgerlig attityd.

Under 1980-talet beskrevs ritualer i första hand som en form av kommunikation. Dock framhäver Bell att kommunikation i detta sammanhang innebär en betydligt bredare definition än framförande av information och under 1990-talet upprättades flera projekt, vars uppgift var att på ett nytt sätt studera den grundläggande kommunikativa funktionen som ansågs ingå i ritualer. Detta sätt att förhålla sig till ritualer framhävde kommunikationens funktion i görandet av ritualer, samtidigt som ritualens betydelse för deltagarna (och för teoretikerna)

inte ansågs vara relevant (Bell 2005: 7849). Som ett väsentligt och tidstypiskt projekt för denna typ av ritualforskning nämner Bell antropologen Roy Rappaports studie *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999), som presenterar tankar bekanta från hans tidigare studier, i synnerhet *Ecology, Meaning and Religion* (1979). Enligt Bell (2005a: 7849) betraktade Rappaport ritual som "a social act basic to humanity". Bell fortsätter med att konstatera att Rappaports syn på ritual enligt henne inte begränsar sig till att beskriva ritualer som medel för att framföra religiösa idéer. Istället anser Bell att Rappaports teori framhäver den centrala funktion som ritualen har för formandet av religiösa idéer och upplevelser.

Ritualforskning i dag

Efter denna historiska genomgång känns det oundvikligt att fråga sig hur studiet av ritual ser ut idag. Madeline Duntley definierar i artikeln "Ritual studies" (2005: 7856) ritualstudier som ett specifikt akademiskt forskningsfält där uppmärksamhet fästs på ritens performativa aspekter, såsom gester, estetik, utrymme, koreografi, praxis och betydelse. Hon påpekar att ritualforskningen skiljer sig från övrig forskning där ritualer betraktas i och med att fokus inte läggs på ritens sociala eller kulturella kontexter. Duntley (2005: 7875) konstaterar dessutom att ritualforskningen sedan 1977¹⁷ främst har fäst uppmärksamhet vid tre huvudsakliga områden: 1) sinne, kropp och språk; 2) populärkultur och ritual; och 3) teoretisk analys och konstruktion av teorier. Värt att påpeka är att ritualstudier idag är ett synnerligen tvärvetenskapligt forskningsfält, som förutom religionsforskning omfattar bland annat antropologiska, sociologiska, historiska och filosofiska inriktningar (se till exempel Bell 2005: 7849 eller Hornborg 2005: 13).

Flera forskare anser att termen ritual inte längre i dag enbart kan tänkas beskriva ageranden av ett religiöst slag. Bland annat Kreinath, Snoek och Stausberg (2006: xvi) betonar att nutida ritualforskning istället ofta präglas av en bredare syn på ritual. Detta är något som de anser innebära en utmaning förutom för teoretisering av ritual även för teoretisering av religion. Enligt Bell (2005a: 7849) dominerades ritualforskningen i början av 2000-talet främst av två huvudsakliga riktningar: 1) teorier om ritual som använder sig av kulturella förklaringsmodeller och 2) teorier som återupprättar naturvetenskapliga förklaringar. Härtill konstaterar Bell att en del ritualforskare helt och hållet

¹⁷ År 1977 är ett viktigt år för ritualforskning. Enligt Michael Stausberg (2002: 14) tillämpades begreppet "ritual studies" då för första gången inom ramen för ett årsmöte för *American Academy of Religion* (AAR).

motsätter sig denna indelning och att de kan sägas representera en mer psykoanalytisk syn på riternas betydelse för människan. Medan Bell alltså delar in dagens ritualforskning i de två ovannämnda kategorierna, presenterar Kreinath, Snoek och Stausberg i sin tur en indelning med tre teoretiska förhållningssätt till ritual: 1) förhållningssätt som anpassar specifika teoretiska konstruktioner, såsom estetik, kognition, kommunikation, etologi (läran om djurs beteende) eller semiotik; 2) förhållningssätt som lägger tonvikt på särskilda akademiska diskurser, såsom genus, performans eller praxis; 3) förhållningssätt som ser på ritual som "en strukturerad helhet". Härtill poängterar Kreinath, Snoek och Stausberg (2006: xxi) att dessa förhållningssätt alltid kan kombineras med en mängd metoder, varmed de kan variera stort i sin rigiditet, formbarhet och komplexitet. På detta sätt blir det även svårt för mig att kategorisera min forskning enbart som en av dessa kategorier. Man kan dock konstatera att jag närmar mig truncirklar ur en antropologisk synvinkel och dessutom ser deras verksamhet som ett uttryck för återförtrollning, varmed kategori två kan tänkas beskriva denna forskning på bästa sätt. Förövrigt vill jag inte låsa forskningen i vissa kategoriska lådor, eftersom jag då upplever att det lätt kan uppstå en risk att förbise sådana möjligheter som de övriga kategorierna har att erbjuda. Dessutom kan en för sträng begränsning till ett visst sätt att göra ritualforskning enligt min åsikt leda till att man inte på bästa möjliga sätt håller sig öppen för nya förhållningssätt till ritual.

Ritualforskare i förhållande till riter

Enligt Bell (2005b: 272) är det inte ovanligt att dagens ritualforskare tenderar att romantisera ritual. Då förstås ritual enligt henne främst som en självständig kategori och fristående från sociokulturella kontexter. I dessa tankegångar kopplas ritual inte till modernitet, utan istället beskrivs den som en ren och oundviklig mänsklig resurs för att förbättra det onda som anses vara inbäddat i moderniteten. Rötterna till denna romantisering av ritualer anser Bell vara många och komplexa i likhet med de följer som den har, av vilka en är oförmågan att se hur samtida rituella praktiker är en del av den moderna världen. Här anser jag att Bell tangerar en mycket viktig poäng. Även om ritualer av dess utövare eller av dess åskådare beskrivs som något naturligt och ursprungligt utesluter det inte att de är en produkt av sin tid och sin omgivning, och därmed onekligen även en del av dem. Denna viktiga tematik kommer jag att gå djupare in på i det sista delkapitlet av detta kapitel i samband med att teorier om ritual i moderna förhållanden behandlas. Medan Bell alltså anser att ritualforskare ofta tenderar att romantisera ritual har Stausberg i bokkapitlet "Riter och ritteorier"(2002) tangerat ritualforskarnas förhållande till ritualer genom att

jämföra praktiskt orienterad ritforskning med praktisk teologi. Stausberg (2002: 29) påpekar att ledande ritforskare ofta aktivt deltar i rådande diskussioner om ritens överlevnad. I detta sammanhang nämner Stausberg bland annat Victor Turner och Mary Douglas, som redan på 1960-talet aktivt inrep i den brittiska debatten om reformer av *Book of Common Prayer*, samt Ronald Grimes som i boken *Ritual Criticism* (1990) presenterar en metod som han kallar för ritualkritik¹⁸, vilket Stausberg hänvisar till som en ”praktisk ritologi”. Grimes ritualkritik ger enligt Stausberg teoretikerna en uppgift att hjälpa ritdeltagarna genom att kritiskt reflektera över deras rituella praktik för att därigenom också förbättra den.

På detta ovan beskrivna sätt kan en del framträdande ritualforskare förutom att ha teoretiserat och analyserat kring rituella aktiviteter även anses ha gått in för att upprätthålla och ”förbättra” ritualer. Förutom att försvara eller påverka ritualutövandet har en del ritualforskare till och med fått ta på sig rollen av ritualinnovatörer eller ritualexperter. Ett exempel på detta är Michael Harner som inspirerades av schamanritualer. Harners bok *The Way of the Shaman* (1980) uppfattas av schamanistiska grupper ofta som en handbok, eller lärobok, i schamanism. I Finland rekommenderar bland annat Shamanföreningen r.f. (19.11.2011) på sina hemsidor deltagare i trumcirkel att bekanta sig med Harners bok innan man för första gången deltar i trumcirkeln. Även i övrigt refererade en del av mina informanter (men inte alla) till *The Way of the Shaman* (1980) som en introduktionsbok i schamanism.

4.2 Vad är ritual?

En fråga som förr eller senare väcks när man diskuterar ritualer är ”vad är det som vi egentligen hänvisar till när vi talar om ritualer?”. Som Bell (2005a: 7848) poängterat har ritual identifierats i flera oförväntade situationer och det är enligt henne sällan som forskare i sina analyser bestämmer att något *inte* är en ritual. Vad detta tyder på är att ritual ofta inom vetenskapen, och också i vardagsspråket för den delen, används på ett brett och ibland tyvärr även odefinierat sätt. För att i denna avhandling undvika misstag av detta slag och för att ge en inblick i den komplexitet som termen ritual innebär, kommer jag i detta delkapitel att diskutera och reflektera kring ritual som fenomen. Med andra ord frågar jag ”vad är ritual?”

¹⁸ Hornborg (2010a: 13) beskriver ritualkritik som Ronald Grimes motsvarighet till litteraturkritik. Grundtanken i Grimes metod är att ritualer kan värderas för att kunna ändra dem, så att den önskade effekten bättre kan nås.

Enligt Bell (1997: 267) är ritual en relativt ny term som har använts som ”ett verktyg för tolkande”. Även om ritual som begrepp figurerat en något längre tid i det vardagliga språket, har dess konstruktion inom vetenskapen påverkat hur ritual uppfattas. När man studerar ritualer är det viktigt att hålla i minnet att det är ytterst svårt, om inte omöjligt, att hitta en universell definition av vad det är som begreppet hänvisar till. Detta är en följd av att tanken om ritual i sig själv är en konstruktion. Mer ingående betyder detta att ritual är en konstruerad kategori som i Bells tolkning byggs upp med hjälp av etnografiska beskrivningar och framhävandet av olika antaganden (Bell 1997: 21). Dock fortsätter Bell med att påpeka att ritual enligt hennes åsikt är en rätt så liberal och upplyst konstruktion och hon framhäver speciellt dess förmåga att visa på likheter i olika samhällen runt om hela världen. Man kan alltså konstatera att vårt vetenskapliga och vardagliga bruk av begreppet ritual påverkar och konstruerar vad det är som man hänvisar till när man talar om ritual. En naturlig följd av detta resonemang är att man inte kan hitta någonting som av sig självt är ritual, även om en hel del praktiker och ageranden med vissa specifika aspekter kan beskrivas som ritualer. Någonting som är värt en tanke är således om ritualteoretiska studier alltid behöver en definition av hur det studerade fenomenet förstås som ritual.

Det har även förts en livlig diskussion om huruvida ritual ska förstås som meningsbärande eller inte. Enligt Gilhus och Mikaelsson (2003: 215) ifrågasätter flera av dagens ritualforskare om ritualer över huvudtaget bör förstås som meningsbärande ”texter”. Gilhus och Mikaelsson hänvisar till Humphrey och Laidlaw (1994) och skriver: ”Om ritualer inte kan förstås som meningsbärande texter, måste de istället betraktas som något egenartat, som handlingssekvenser som inte sammanfaller med några av de berättelser vi kan skapa om dem. En ritual liknar ett objekt.” Det är denna inbyggda meningslöshet i ritualer som utgör den väsentligaste poängen i Humphreys och Laidlaws *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (1994). Enligt Humphrey och Laidlaw (1994: 91) har agerande i allmänhet en inbyggd mening, medan rituella ageranden saknar detta. Med andra ord förstår Humphrey och Laidlaw ritual som ett specifikt sätt på vilket ageranden av olika slag kan utövas på. Med hänsyn till det blir ritualteoriernas viktigaste uppgift enligt Humphrey och Laidlaw (1994: 2) att redovisa för en förändring av ageranden som sker via ritualisering. Även om Laidlaw och Humphrey förstår ritualer som meningslösa i sig själva, anser de att rituella ageranden istället tillskrivs olika meningar av sina aktörer. Denna process i sin tur kan enligt dem bäst uppmärksammas genom att betrakta vilken grad av avsiktlighet som det rituella agerandet har. Detta betyder: ”meanings must be put into ritual, to infuse its emptiness with spiritual significance” (Humphrey & Laidlaw 1994: 2). Med

andra ord betyder detta att ritaktörerna förhåller sig till sitt agerande på ett speciellt sätt. ”De gör ett rituellt åtagande (*ritual commitment*). Gemensamt för alla samhällen är att det görs en skillnad mellan vardagens handlingar och de ritualiserade handlingarna. Aktören är medveten om skillnaden och det finns goda skäl att göra denna”, beskriver Hornborg (2005: 86). I Humphreys och Laidlaws teori ligger alltså skillnaden mellan att agera rituellt och agerande av övrigt, mer vardagligt, slag i att deltagaren intar en speciell hållning till sitt agerande. Det är denna avsiktlighet som Humphrey och Laidlaw kallar för rituellt åtagande (*ritual commitment*).

En bra fråga som Grimes ställer i boken *Beginnings in Ritual Studies* (1995) är ”vem är subjektet, eller aktören, i rituella ageranden?”. Svaret kan enligt honom inkludera allt från ritualisten till omgivningen eller andeväsen (Grimes 1995: 63). Grimes svar på denna fråga visar att en lämpligare frågeställning egentligen vore ”vem är *subjekten*, eller *aktörerna*, i rituella ageranden?”. Detta anser jag eftersom Grimes själv påpekar att en ritualaktör nödvändigtvis inte utesluter andra aktörer ur ritualen (Grimes 1995: 63). Uppmärksammandet om att aktörer i ritualer inte enbart begränsas till de människor som deltar i riten anser jag vara väsentlig också i min studie, bland annat eftersom jag utgår ifrån att även övriga människor i stadsomgivningen där trummandet sker blir en del, en aktör, i den rituella helheten. Förutom detta anser jag att Grimes här framför en mycket viktig poäng, nämligen att man vid studier av ritualer bör ta hänsyn till allt det som ritualdeltagarna upplever. Vad jag menar med detta är att man som ritualforskare alltid bör uppmärksamma även ”osynliga” delar av riten, som deltagarna anser vara väsentliga, till exempel andeväsen. Förutom att erkänna företeelser av denna typ som viktiga komponenter i riter bör man dessutom, enligt mig, även iaktta hur dessa påverkar själva ritualiserandet, med andra ord hur de agerar i riten. Detta lyfter också Galina Lindquist fram i sin doktorsavhandling *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo Shamanism in Contemporary Sweden* (1997) där hon påpekar att hennes informant Jonathan förstod andeväsen som de huvudsakliga aktörerna under riten (Lindquist 1997: 111). Tanken om stadsomgivningen som en bidragande aktör i trumcirkel stöds i sin tur av Bell, som konstaterar att en komplex växelverkan med omgivningen alltid ingår i rituella ageranden, varmed den omgivande världen ofta även dras in i det rituella agerandet på flera olika sätt (Bell 2005b: 281).

Som redan tangerats i början av detta kapitel, bör man uppmärksamma att det inte enbart är ritualdeltagarna som påverkar hur ritualer formas. Dessutom kan även forskarnas roll i processen anses vara viktig. Hur forskare använder sig av

begrepp såsom ritual är alltså inte enbart av betydelse för den akademiska världen, utan påverkar också omvärlden. I artikeln "Ritual Reification" (2005) framför Bell antropologen Talal Asads oro över forskarnas inverkan på utövandet av ritualer. Enligt Asad kan de västerländska kategorierna av ritual och religion influera eller till och med i sin helhet anpassas för en självdefinition av människor eller grupper som vanligen inte hade beskrivit sig med dessa termer. Medan sådana utvecklingar kan bidra till en lättare kommunikation eller delade värderingar, sker detta i så fall genom ett politiskt underordnande och en självskriven förminskning av mångfalden i mänskliga upplevelser konstaterar Bell (2005b: 280). Asads oro känns berättigad och jag vill här vidare betona att detta är ett problem som inte enbart berör studier av kulturer där ritual förstås olika från den västerländska synen. Det är därför viktigt att man även inom studier där fokus ligger exempelvis på ritualisering i kulturer som befinner sig i forskarens näromgivning, frågar sig var ritdeltagarnas sätt att beskriva sin handling har sin grund. Även Gilhus och Mikaelsson (2003: 191) påpekar att det inte enbart är det tidsmässigt och kulturellt avlägsna som är svårtillgängligt. Också det som ligger nära i tid och rum kräver utforskning och kunskaper för att kunna tolkas om man ska kunna tränga under ytan. Bell fortsätter sin artikel med att konstatera att vetenskapsvärldens beskrivningar av ritual som något universellt, förmodligen håller på att påverka och skapa ritutövarnas förståelse av ritualer som universella fenomen (Bell 2005b: 280). Även om Bell framför en viktig poäng bör man vara medveten om att ritualteoretikerna inte ensamma påverkar ritualiserandet utifrån. Även övrig vetenskaplig forskning, såsom historie- och mytforskning, tillsammans med människor utanför akademisk forskning bidrar till att forma det rituella utövandet.

Förutom vad som ingår i ordet ritual kan det även vara svårt att definiera vad som inte är ritual. I artikeln "Ritual studies som ett flervetenskapligt sätt att studera ritualer" (2010a: 19) frågar sig Hornborg hur avgränsningen till ritual bör göras. Enligt Hornborg har bland annat terapisaamtal ibland tolkats som en sekulär motsvarighet till healingritualer, vartill hon nämner att wiccanen Starhawk (1979) till och med har kallat kompostering för en ritual som utförs i Moder Jords tjänst. Det kan alltså vara svårt att bestämma var gränsen för rituella aktiviteter ska dras. Bland annat detta har bidragit till att ritualbegreppet av flera forskare har uppfattats som ålderdomligt och begränsande. En forskare som har tagit avstånd från ritualbegreppet och sålunda även förnekat ritualens universella karaktär är Bell. Gilhus och Mikaelsson (2003: 214) anser Bell representera ett dekonstruktionistiskt förhållningssätt till ritual, vilket tar sig uttryck i hennes sätt att kritisera ritualbegreppet. Enligt Bell är avskiljandet av ritualer från en religiös kontext och att betrakta dem som något separat, en

västerländsk konstruktion som bottnar i en dualistisk världssyn, där tanke och handling skiljs åt. Jag kommer i följande delkapitel mer ingående att reflektera kring begreppet ritualisering och dess fördelar i förhållande till ritual.

4.3 Ritualisering

Innan jag ger mig in för att belysa ritualisering, vill jag börja detta delkapitel med en kort redogörelse för den skillnad som Grimes gör mellan termerna *ritualizing* och *ritualization*. Skillnaden mellan *ritualizing* och *ritualization* framstår enligt Grimes främst i den grad som beteendet i frågan är medvetet och avsiktligt. Grimes beskriver *ritualizing* som mer avsiktlig av dessa två ageranden (Grimes 1995: 61). *Ritualization* är enligt Grimes den term som etologer (till exempel Huxley 1966) använder för att beskriva stiliserade och upprepade gester och ställningar bland djur. Av rituella aktiviteter är därför *ritualization* den som lämnar minst utrymme för egna val och Grimes konstaterar att vi inte själva kan bestämma om vi deltar i *ritualization* eller inte (Grimes 1995: 41-42). Med andra ord kan *ritualization* i Grimes tankegång beskrivas som ett naturligt och omedvetet beteendemönster som antingen är medfött eller inlärt. Angående detta anser Grimes att behovet av *ritualization* kan beskrivas som ekologiskt, biogenetiskt och psykosomatiskt (Grimes 1995: 42). Grimes fortsätter med att beskriva *ritualizing* som ett försök att aktivera och bli medveten av *ritualization*-processer (Grimes 1995:61). Framöver kommer jag inte att använda mig av de engelska begreppen *ritualization* eller *ritualizing* och vill därför påpeka att jag i fortsättningen mer avser *ritualizing*-processer när jag använder mig av begreppet ritualisering. Den här följande diskussionen öppnar mer ingående för min syn på ritualisering.

Som bland andra Bell (1992: 88) har påpekat, så användes termen ritualisering förr huvudsakligen i två bemärkelser. Grunden till dessa två sätt att förstå ritualisering kan finnas i Max Gluckmans och Julian Huxleys tankegångar. Gluckman belyste ritualisering av sociala relationer i kontrast till "ritualism", med syftet att utvidga begreppet till att innefatta mer än dess traditionella betydelse, där ritual främst ansågs tillhöra organiserade religiösa institutioner. Också Huxley använde sig av termen ritualisering för att utvidga traditionella uppfattningar om ritual. Som en följd av Huxleys influens kom termen att användas både av dem som explicit kopplar ritual med etologi och dem som inte gör det. Bell påpekar härtill att de som inte delade Gluckmans och Huxleys tankar om ritualisering ofta, något förenklat, använde sig av termen för att betona sin syn på rit som en aktivitet (Bell 1992: 89). Med termen ritualisering strävade alltså både Gluckman och Huxley efter en bredare förståelse av riternas

innebörd. I en senare artikel, "Ritual - Further Considerations" (Bell 2005a), konstaterar Bell dessutom att man förr använde termen ritualisering främst för att lyfta fram de dynamiker genom vilka riter görs, framställs eller utspelas. På detta sätt kom termen ritualisering att innefatta aktivitetens betydelse över texter, doktriner eller panteon och enligt Bell innebär ritualisering än idag i första hand ett fokus på aktivitet, även om forskare inte helt enats om begreppets innebörd (Bell 2005a: 7848). Klart enligt Bell är dock att ritualisering idag används och föredras mest i studier som fokuserar på riter i teknologiskt avancerade samhällen och hon framför med hänsyn till detta, att bland annat Eric Hobsbawn har i sina studier använt sig av begreppet ritualisering för att beskriva ett behov av att "uppfinna traditioner" (Bell 1992: 89). Termen ritualisering utmanar dessutom äldre uppfattningar om att riter är oföränderliga och att alla riter skulle dela en universell struktur, en uppfattning som enligt Stausberg (2002: 16) förr anpassats bland annat av Andrew Lang i boken *Myth, Ritual and Religion* (1887). Enligt Stausberg (2002: 16) ansåg Lang att riterna endast undantagsvis förändrades, varmed de kunde tänkas återspegla tidigare trosformer. Ytterst få forskare förefaller dock ha denna syn på ritualisering idag.

I boken *Ritual Theory, Ritual Practice* (1992) presenterar Bell sin egen syn på användbarheten av begreppet ritualisering, som även starkt har påverkat mitt sätt att förhålla mig till ritualer. Grunden till behovet av begreppet ritualisering kan beskrivas ligga i en tudelning mellan agerande och tanke. En vanlig uppfattning har enligt Bell (1992: 47) framförallt varit att ritual bland forskare har betraktats som ett kulturellt medel, där tankar och agerande återförenas. Vidare kan denna process även härledas till ritualteoretikernas sätt att göra forskning, där ritualer (forskningsobjektet) ofta fått representera agerande medan teoretikern (den som forskar) har representerat tanken. Något förenklat kan man säga att på samma sätt som ritualen kan anses skapa mening åt dess utövare genom att förena tanke och agerande skapar teoretikern mening genom att förena sina konceptuella kategorier (tankar) med ritutövarnas ageranden. Från denna synvinkel har ritualstudier med andra ord blivit ett sätt att integrera forskarens tankar med utövarnas ageranden. Detta i sin tur är problematiskt eftersom tudelningen mellan tanke och agerande på det här sättet även präglar själva ritualforskningen. Bell (1992: 47) konstaterar att dikotomin mellan tanke och agerande inte enbart producerar en förståelse av ritual, i form av agerande, till ett forskningsobjekt. Dessutom leder denna tankegång även till en åtskiljning av ett "tänkande subjekt" från ett "agerande objekt" och i värsta fall ett "tänkande subjekt" från ett "inte tänkande objekt". Förutom denna distinktion mellan agerande och tanke har Bell vidare uppmärksammat ett annat problem i ritualforskarnas sätt att definiera ritual. Detta problem uppstår enligt Bell (1992: 70 & 72) när forskarna

antingen förhåller sig till ritual som ”specifika och autonoma uppsättningar av aktiviteter” eller som ”en aspekt av all form av mänsklig aktivitet”. Med andra ord får ritual i den första definitionen representera en specifik och avgränsad form av beteende, medan den senare definitionen förhåller sig till ritual som en del av allt agerande. Problemet här blir alltså att ritual antingen förstås väldigt snävt, på ett sätt där vissa aktiviteter överhuvudtaget inte kan förstås i termer av ritual, medan det andra sättet att förhålla sig till ritual genom att inkludera all form av agerande blir ett alltför brett synsätt. För att undvika dessa problem, behöver ritual studeras på ett sätt där dess utmärkande drag kan definieras utan att man förbiser de drag som ritualen delar med andra sociala aktiviteter. Begreppet ritualisering kan enligt Bell ses som en lösning på denna problematik.

Bell använder sig dock av ritualiseringsbegreppet på ett något annat sätt än tidigare forskare. Stausberg sammanfattar Bells syn på ritualisering på följande sätt:

Till skillnad från riter, som kulturövergripande kategorier, måste ritualisering alltid knytas till en specifik rituell kontext. Allt handlande kan ritualiseras. När ritualiseringen sker skapas en uppfattning om att föreliggande ritualiserade aktiviteter urskiljer sig från det vardagliga aktivitetsmönstret. Denna uppfattning skapas genom att det vanliga aktivitetsmönstret modifieras på ett specifikt sätt. (Stausberg 2002: 22)

Det som alltså är centralt för ett ritualiserat agerande i Bells teori är dess roll i förhållande till mer vardagliga aktiviteter. Det är ett sådant förhållningssätt, där ritualiserade ageranden bland sina utövare tillskrivs ett speciellt värde i förhållande till övriga omgivande ageranden som Bell presenterar i *Ritual Theory, Ritual Practice*. Med Bells egna ord: ”[...] ritualization is a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other [...] activities” (Bell 1992: 74). Denna syn på ritualiserade beteenden och deras positionering i förhållande till övriga aktiviteter är grundläggande även för mitt sätt att förhålla mig till ritualisering i denna studie. Med hänsyn till mitt forskningsmaterial betyder detta att jag förhåller mig till trummandet i de studerade trumcirklarna som ett agerande, vilket har valts i en process där andra möjliga ageranden har uteslutits. Med andra ord skulle ett hängivet trummande således kunna förstås som ett strategiskt val, något som informanterna väljer att investera sin energi och tid på (som naturligtvis även automatiskt då är bort från andra ageranden). När trummandet på detta sätt ses som ritualisering blir det även möjligt att förstå dessa ageranden i en bredare kontext, ett omgivande rum om man så vill. Som redan tidigare i

denna avhandling preciserats utgör det urbana rummet i denna forskning detta omgivande rum, som trumcirkelarna ingår i och bör tolkas i förhållande till.

Även om ritualisering grundar sig på en differentiering ifrån övriga ageranden menar Bell att den grad och de sätt som denna differentiering tar sig uttryck på kan variera, även mellan olika ritualiseringar i samma kontext (Bell 1992: 90). Detta är av relevans för min forskning, i synnerhet eftersom jag har valt att fokusera på två olika former av trumcirkel. På ett mer komplext plan påpekar Bell att den grad som differentieringen sker på i sig kan vara en strategi samt en del av ritualens logik och effektivitet (Bell 1992: 92). Hur och i vilken grad som deltagarna skiljer mellan ritualen i fråga och andra ageranden påverkar både strategiska tankegångar inom gruppen och hur effektiv ritualen förstås vara. Eftersom ritualisering är ett situationsbundet och strategiskt agerande, kan man påstå att människor ritualiserar för att ha tillgång till ett praktiskt sätt att hantera specifika omständigheter. Därför kan ritual enligt Bell aldrig enbart betraktas som ett behov av rutin, vana eller som en kvarleva av gamla traditioner (Bell 1992: 91).

Förutom Bell har även Humphrey och Laidlaw i sin forskning tagit avstånd från ritualbegreppet och också de förespråkar en användning av ritualiseringsbegreppet istället.¹⁹ Det största problemet med begreppet ritual är enligt dem att det ger sken av att det existerar ett universellt beteendemönster som kan betecknas som ritual (något som redan tangerades i delkapitel 4.2). Som redan konstaterats, kan man dock inte visa att ett sådant beteendemönster skulle förekomma.²⁰ Istället bör ritual förstås som en konstruktion som har formats på det sättet som begreppet, inte minst av antropologer, har använts. Som en reaktion på detta kan begreppet ritualisering istället erbjuda en infallsvinkel, som hjälper forskaren att uppmärksamma det ritualiserade agerandet som en process, eller något som aktivt görs. Vad som gör att ett visst beteende kan beskrivas som ritualiserat, är (som redan konstaterats) dess privilegierade position i förhållande till omgivande vardagligare ageranden. Denna process närmar sig Bell genom att hänvisa till ritualisering som praxis (*practice*), medan Humphrey och Laidlaw för sin del närmar sig ritualisering som handlande (*action*). Bell (1997: 82) anser att man med hjälp av praxisteorier kan sätta fokus på vad människor gör och hur de gör det. Enligt Bell (1997: 81) har mänsklig praxis vissa gemensamma drag som hon har sammanfattat på följande sätt: "it [praxis] is situational, strategic, apt to misrecognize the relationship between its ends and its means in ways that

¹⁹ En mer ingående redogörelse av Humphreys och Laidlaws forskning har presenterats i föregående avsnitt 4.2.

²⁰ Man har i tidigare ritforskning dock försökt sig på att definiera universella kännetecken för riter, såsom formalisering och upprepning.

promote its efficacy, and it is motivated by what can be called 'redemptive hegemony', a construal of reality as ordered in such a way as to allow the actor some advantageous ways of acting." (Bell 1997: 81) I en praxisorienterad ritualtolkning blir det väsentliga enligt Bell (1997: 81-82) att uppmärksamma följande aspekter. För det första ska ritual analyseras och förstås i sin fulla kontext, som är det hela spektrum av sätt att agera inom en specifik kultur. Detta betyder att ritual inte kan ses som ett avskilt agerande som inte skulle vara i kontakt med andra agerandeformer. Bell erbjuder i sin forskning tyvärr inte ett tillvägagångssätt att förverkliga detta på och jag upplever att detta förefaller som en ambitiös och delvis även problematisk uppgift, något som jag i slutet av detta delkapitel kommer att återkomma till. För det andra tar ritaktörerna del av ritualen med sina kroppar. Detta innebär att även om ritdeltagarnas kroppsliga rörelser bidrar till att definiera rummet, upplever de ofta själva att de reagerar på denna miljö, påpekar Bell (1997: 82). Stausberg förtydligar detta på följande sätt:

Det är kännetecknande för ritualiserat beteende att deltagarna med sina kroppar har en särskild relation till omvärlden. Den består i att kropparna på grund av socialisationen skapar en omvärld. Samtidigt anser man att den omvärlden redan är skapad så att man snarare reagerar på den än agerar. På detta sätt genererar ritualiseringar praktiskt kunnande eftersom de skapar ritualiserade aktörer. Å ena sidan internaliseras en stabil ordning, å andra sidan är aktörerna i stånd att leka med den. (Stausberg 2002: 23)

Med andra ord blir det alltså viktigt att se ritdeltagarnas agerande som kroppsliga praktiker som skapar och påverkar det rituella rummet. För det tredje är ritualisering ett sätt att agera där auktoritet ofta tillskrivs krafter som finns utanför den pågående situationen. Som exempel på detta poängterar Bell att deltagarna kan förkroppsliga och utveckla olika sätt att forma en omgivning och upplevelser inom den. Detta görs ofta enligt värderingar som differentierar det heliga som autonomt, oföränderligt och överlägset, fortsätter Bell. Resultatet är en ritualiserande aktör, som har utvecklat en instinktiv kunskap om olika strategier som kan användas för att reglera dennas upplevelser på ett sätt där de mer eller mindre sammanfaller med ritualens värderingar. Bells anpassning av praxisteorier på ritualisering visar hur rituellt agerande kan förstås som en mängd system och strategier som ritdeltagaren lär sig och förmedlar på ett förkroppsligat sätt.

Även om jag håller med Bell om att ritualiserade handlingar alltid måste betraktas i förhållande till den kontext där de formas, anser jag dock att en kartläggning över riter i förhållande till alla övriga möjliga agerandeformer förefaller något ogenomförbart. I denna studie försöker jag däremot med hjälp av det redan diskuterade rumsbegreppet placera de studerade ritualerna (trumcirkelarna) i förhållande till en omgivande kontext (stadskulturen), som jag i sin tur anser innefatta många andra möjliga ageranden. På detta sätt kan alltså rumslighet användas som en form av metod för att så väl som möjligt kunna uppmärksamma ritual i förhållande till omgivande ageranden.

4.4 Performans

I denna del redogör jag för begreppet performans och diskuterar hur performansteorier har bidragit till min förståelse av ritual. En fråga som jag ställer mig i detta skede är: ”vad är det som görs, när deltagarna sätter sig ner och trummar tillsammans i de studerade trumverksamheterna?”. Det är med andra ord handlingar och deras betydelse för trummarna som jag med hjälp av performansteorier här vill ta fasta på. Detta är viktigt, eftersom identitet och värderingar på ett bredare plan kan tolkas synliggöras genom performativa ageranden. Själva trummandet i de studerade sammanhangen kan således förstås som en performativ praktik, som ageras för att skapa ett rum, som är både karaktäristiskt och grundläggande för trumcirkelarnas verksamhet, samt den världsbild som där förmedlas. Med andra ord är denna diskussion om performansteorier avsedd att belysa hur jag förstår trumverksamheterna som meningsfulla handlingar, vars syfte är att utgöra ramarna för de världssyner, ideologier och värderingar som där förmedlas.

Iscensatta värderingar

I bokkapitlet "Performance" (2006) diskuterar Grimes de etymologiska rötterna till ordet performans. Enligt honom kan ordet härledas från två latinska begrepp, *per* vilket kan översättas som "genom" och *forma* som betyder "form" (Grimes 2006: 381). Redan denna korta genomgång av ordets historia ger en klar uppfattning om den väsentliga betydelse som formen, *hur agerandet görs*, har i detta sammanhang. Andra forskare har definierat performans på ett relativt brett sätt. Bland annat har performans beskrivits som ”*a mode of human action*” (Brown 2003: 4), eller som markerade, iscensatta eller accentuerade ageranden (Schechner 2006: 35). Även om dessa definitioner är mycket vaga och breda till sin karaktär, kan de ändå beskrivas utgöra kärnan även i min tolkning av

performans. Ett mer ingående sätt att förstå performans, som väl passar ihop med mitt sätt att förhålla mig till begreppet, har presenterats bland annat i kulturvetaren Sonjah Stanley Niaahs studie av den jamaikanska dancehallscenen. I denna forskning använder sig Stanley Niaah (2010: 32) av performansteorier för att notera fysiska, mentala, emotionella och andliga ageranden i en process där den egna identiteten ageras. På motsvarande sätt förstår jag i denna forskning performans som ett meningsfullt görande, som utförs för att agera eller ”uppträda” delar av den egna identiteten. Vad Stanley Niaah inte tar ställning till, men som jag anser vara viktigt att poängtera i detta sammanhang är att en enskild performans dock inte kan förstås som en representation av individens identitet i sin helhet. Istället anser jag performans i denna bemärkelse ge uttryck för vissa specifika delar av deltagarnas identitet, som aktiveras och upprätthålls i situationer där performansen ifråga sker. Detta utesluter alltså inte att övriga performans-aktiviteter utövas för att ge uttryck för andra (ibland till och med motstridiga) delar av identiteter. Man kan alltså säga att jag förhåller mig till trummandet i de studerade sammanhangen som en performans där deltagarna agerar eller ”uppträder” de värderingar och den världsbild som där förmedlas.

Ett annat fruktbart sätt att förklara performans presenteras av Schechner i monografin *Performance Studies: An Introduction* (2006: 42). Schechner använder sig av kartor som exempel, för att tydliggöra vad utövandet av performans innebär för honom. Som Schechner påpekar, är kartor och deras tillverkning alltid en representation av världen på ett specifikt sätt, samtidigt som de alltid även uttrycker maktrelationer. Med andra ord bör kartor inte förstås som verklighetsbundna eller objektiva, istället återspeglar de världen från den synvinkel som deras tillverkare vill föra fram. Här anser jag Schechner tangera en viktig poäng, nämligen att performans alltid representerar eller presenterar ett specifikt sätt att förhålla sig till världen. Det är med andra ord inte slumpmässigt som performansens struktur och innebörd byggs upp och de bör således även alltid tolkas som meningsbärande ageranden. Vad vi *gör* har alltså en betydelse och en innebörd utöver själva agerandet. Ur denna synvinkel bör man även förhålla sig till trumverksamheterna som meningsfulla och ställningstagande aktiviteter, där olika åsikter, tankar etc. representeras genom att omvandlas till handlingar. Värt att betona är dock att denna process även kan fungera åt det andra hållet, nämligen att själva agerandet bidrar till att forma och förstärka åsikter eller värderingar. Performans har med andra ord ett inflytande i deltagarnas liv långt utöver ett representativt värde. Performanser, trots deras återspeglade karaktärer, avgränsar sig således inte till att återge den omgivande verkligheten, utan de kan ytterligare även skapa ny mening och ändra sociala

strukturer (se t.ex. Turner 1967; Lindquist 1997: 110). Från denna synvinkel är performans inte enbart en passiv förmedlare av redan existerande värderingar (även om de också kan ha denna uppgift), utan istället kan dessa performativa aktiviteter också ha en förändrande och nyskapande karaktär. Galina Lindquist (1997: 110) preciserar att performansens skapande karaktär härstammar från dess förmåga att väcka och upprätthålla sinnesstämningar som är väldigt intensiva och medryckande. För att denna typ av sinnesstämningar i sin tur ska kunna produceras, måste performansen rikta sig till en publik, vars reaktion således avgör om performansen lyckas eller inte. Med hänsyn till detta bör en noggrannare reflektion i detta skede ägnas åt publikens roll under performansen.

Upptädnade och publik

Publiken har som sagt en väsentlig betydelse för att performativa ageranden ska lyckas och de eftertraktade resultaten nås. Denna dynamik är till stor del en följd av performansens kommunikativa funktion, som bland annat Richard Bauman (1992: 41) har påpekat. Grundläggande för kommunikation är naturligtvis att det finns någon som förmedlar ärendet och någon som mottar det. Man kan därför konstatera att publikens (de som mottar kommunikationen) reaktion på performansen har en avgörande betydelse. Som Bauman (1992: 44) beskriver det, tillskrivs performansens publik alltid en uppgift att evaluera själva performansen och dess effekter. På ett mer detaljerat sätt konstaterar även Lindquist (1997: 110) att performans innebär för publiken en speciell form av intensiva upplevelser, som kan leda bland annat till alternativa sinnestillstånd. Med andra ord är det alltså publikens uppgift att evaluera huruvida performansen lyckas eller misslyckas. I praktiken kan detta exempelvis betyda att publiken avgör om de eftersträvade upplevelserna, till exempel av trans, nås genom performansen. Publikens betydelse i moderna och mer individcentrerade ritualer har dock ifrågasatts och istället har individens förmåga att evaluera om ritualen lyckas eller inte betonats (se till exempel Bell 1997: 241). Det är enligt mig dock motiverat att betona publikens betydelse även i denna typ av ritualer som mer riktar sig till individen. För att detta ska kunna göras blir det nödvändigt att ifrågasätta och omdefiniera vad som menas med publik i de här sammanhangen.

En fråga som alltså blir aktuell i detta skede är, vem kan kallas för performansens publik? När performans på det ovanbeskrivna sättet beskrivs som ett rollspel som riktas till en publik, som i sin tur upplever och evaluerar agerandet, kan gränsen mellan ritaktör och publik framstå som flexibelt. Något som vidare gör det svårt att definiera, vem som det hänvisas till när man talar om performansens publik, är att en del forskare har valt att tala om performans som

en oändlig rituell process i vardagen. Den mest framträdande av dessa forskare är Judith Butler, vars teorier om performerad genus har hänvisats till i flera sammanhang. Enligt Butler (1999: 173) kan bland annat ageranden, gester och genomföranden tolkas som performativa eftersom det som de avser att uttrycka är “fabrications manufactured and sustained through corporeal signs and other discursive means” (Butler 1999: 173). Eftersom kroppsligt genus på detta sätt kan förstås som performativt innebär det enligt Butler att vad som med det uttrycks bestäms av de olika ageranden som utgör dess verklighet. Vad det med andra ord betyder är att genus inte kan separeras från ageranden, istället skapas och upprätthålls det genom att människor ständigt performativt agerar det. Butler förstår således genus som ett performativ, något som i vardagliga omständigheter och ständigt uppträds. Tanken om en performanspublik blir således mer problematiskt när man betraktar den i förhållande till Butlers teori. I detta sammanhang kan hela det omgivande samhället, kanske till och med inklusive den som utövar performansen själv, tolkas som den publik som avgör om det som performeras (genus) görs rätt eller fel. Detta innebär att publiken kan ha en betydelse också för sådana verksamheter som trumverksamheterna representerar, alltså verksamheter som ibland kan utövas ensamma och vars effekter främst evalueras av utövaren. Detta anser jag eftersom det egna agerandet ändå alltid också evalueras och definieras i förhållande till något som ligger utanför utövaren själv, alltså i detta fall till exempel övriga trummare eller till och med människor som inte trummar. Detta betyder naturligtvis inte att trummandet *enbart* skulle tolkas och formas som en reaktion på exempelvis ”icke-trummande”, men det är även viktigt att betona att själva agerandet (trummandet) också får sin betydelse i och som en reaktion till de blickar, tankegångar etc. som formas av personer utanför själva aktiviteten (alltså en mer abstrakt eller inbillad publik).

Återställda handlingar

Brown (2003: 5) beskriver performans som händelser, där en rad bestämda handlingar äger rum. På detta sätt skiljer sig performans enligt Brown från övriga handlingar i och med att de alltid är bundna till en redan förut existerande ”text”. I detta sammanhang är det dock viktigt att ”text” i denna bemärkelse definieras mycket brett, innefattande all form av förutbestämd, eller åtminstone förutfattade, beteckningar av form. På samma spår som Brown är även Schechner som har talat om performans som återställda handlingar (*restored behavior*). Detta innebär enligt Schechner (2005: 7942) att performans alltid är organiserade återhämtade uppföranden (*re-enactment*) av mytiska eller verkliga händelser och att de även kan förstås som rollspel av det religiösa, politiska,

professionella, bekanta eller sociala livet. I ljuset av trummarnas verksamheter kan dessa tankegångar återspeglas till exempel i och med att man i dem upprepade gånger återupplivar ett beteende, trummandet, som i sin tur har tillskrivits en mytisk karaktär, i och med att man med trummandet kan producera det rum som karaktäriserar trumcirkelarna och som bidrar till att trummandet som ritual lyckas. På detta sätt blir alltså trummandet en teknik som medvetet används för att komma in i en sådan kontext som för många av deltagarna utgör kärnan av trumverksamheterna, samt medför de resultat som man anser trummandet i bästa fall ha. Enligt Schechners kan återställda handlingar i form av performans användas för att få tillgång till en övernaturlig verklighet (2006: 35). Detta stämmer överens med trumcirkelarnas aktiviteter på två nivåer, dels produceras genom trummandet den verklighet och atmosfär som präglar trumcirkelarnas verksamhet, dels kan deltagarna genom trummandet ta del av den i ritualen skapade alternativa verkligheten som inte är bunden till den omgivande verklighetens gränser och normer.

En fråga som man kan ställa sig är ”hur vet deltagarna när en performans börjar och när den slutar?” Ett sätt att svara på denna fråga är genom att iakttä, hur återställda beteenden, som kan sägas utgöra hela performansen, markeras och uppmärksammas. Enligt Schechner (2006: 35) kan återställda beteenden markeras till exempel med hjälp av estetiska konventioner eller spelregler av olika slag. Det väsentliga i detta sammanhang är att återställda beteenden i performans på ett eller annat sätt markeras, ramar in (*framed*) och separeras. På detta sätt är alltså all form av performans, både sekulär och religiös, på ett eller annat sätt ritualistiskt inramat, påpekar Schechner (2005: 7047). Begreppet inramning, eller *framing*, som Schechner här utnyttjar härstammar från antropologen Gregory Batesons studie *Steps to an Ecology of Mind* som utkom år 1978. Inramningen markerar och anpassar förändringar i tid, plats och medvetenhet på ett sätt som signalerar att en performans kommer att ta plats. Det är dessutom viktigt att inramningen lyckas avgränsa performansen från vardagen (se t.ex. Bell 1997: 160). Med andra ord visar man med hjälp av inramning att det som kommer att ske är ett beteende som avviker från övriga, mera vardagliga, ageranden. De studerade trumcirkelarna kan inramas av deltagarna på varierande vis beroende på den rådande situationen. Själva trumman kan här dock anses vara i en nyckelposition. Man kan tänka sig att en situation där människor sitter i en ring oundvikligen förändras när de får ett instrument i sin hand. När deltagarna har var sin trumma i famnen vet de med andra ord att det som jag här beskriver som performans ska börja. På detta sätt blir trumman ett verktyg för att definiera situationen och rama in den i en specifik kontext. Dessutom kan man resonera att redan det att man sitter i ring, istället för att sitta

till exempel i rad, bidrar till att markera och rama in trumcirkelarna som performans

4.5 Ritualer i samtida västerländska samhällen

Let us not waste time arguing about what is meant by 'contemporary'. It goes without saying that any time we speak of has already become an historical past, a past that seems to crumble away at the hinder end the further we recede from it (Huizinga 1955: 195).

Vi flyttar oss nu till att betrakta hur ritualforskare har diskuterat ritualers form och förekomst i dagens västerländska samhällen. Som den hittills förda diskussionen redan har tangerat, så är det inte enbart traditionellt religiösa ageranden av tidsmässigt eller geografiskt avlägsna folkgrupper och stammar, som idag belyses med hjälp av ritual och ritualstudier. Även sådana aktiviteter som befinner sig nära dagens västerländska individer kan anses genomsyras av en mångfald ritualiserade handlingar. I boken *Ritual: Teorier och tillämpning* (2005) frågar sig Hornborg huruvida och varför ritualer på detta sätt fortsätter att prägla människornas vardag. Orsaken till att Hornborg intresserar sig för detta, anger hon bero på att handlingarna i dagens ritualer för henne inte framstår som nödvändiga för överlevnad, istället verkar de enligt henne tjäna ett annat syfte:

För en sekulariserad människa kan ritualerna till och med verka som något som tillhör mänsklighetens förflutna, innan moderniteten hade rensat ut folketro och annan vidskepelse. Ritual och den moderna människan skulle således inte höra ihop. Men varför fortsätter de rituella handlingarna att prägla människornas vardag? Varför har inte vetenskapen och teknologin lyckats ersätta religion och ritual?" (Hornborg 2005:13).

Ett möjligt svar på denna fråga finns i Bells (2005b: 271) resonemang om att samtida rituella aktiviteter ofta kan tolkas som ett emotionellt och ett intuitivt sätt att uttrycka andliga tillstånd, alternativa verkligheter och en "ursprunglig" sammankoppling mellan individer och samfund.

Medan ritualer tidigare ansågs vara sammankopplade med de dominerande sociala institutionernas auktoriteter, förstås de idag av många som något antistrukturellt och revolutionerande, som en metod att dekonstruera övermänskliga institutioner och som ett sätt att forma alternativa strukturer fortsätter Bell. Med andra ord beskriver både Bell och Hornborg en förändring i det sättet som ritualer förstås och relateras till. På detta sätt framstår ritual inte längre som ett formellt agerande som samhället så att säga tvingar på individen,

istället har ritual kommit att uppfattas som en möjlighet att uttrycka sin individualitet och ibland till och med som ett sätt att protestera mot de existerande normerna. Detta innebär även att ritual i västerländska samhällen har genomgått en förändringsprocess från en form av samhällelig kontroll till ett sätt att uttrycka sin individualitet på. Vidare konstaterar Bell att ålderdomliga synsätt där modernisering, rationell utilitarism och individualism anses utrota det traditionella rituella livet nu istället har gett rum åt: ”a heroic championing of ritual as the way to remain human in an increasingly dehumanized world” (Bell 2005b: 271). I detta citat framstår Bells starka tro på ritualernas överlevnad, i synnerhet som en följd av dess förmåga att tilltala det mänskliga i oss. Det är lätt att hålla med Bell och Hornborg om att ritualer onekligen idag både fortsätter att leva vidare, skapas och återskapas. Man kan kanske till och med fråga sig, om det inte är de ritualiserade handlingarnas benägenhet att anpassa sig och återskapa sig enligt omgivningen som möjliggör deras fortsatta existens genom tid och rum. Om detta är fallet, så är det av ytterst stor betydelse att man inte förhåller sig till ritualer som oföränderliga ageranden. Detta är något som även tangeras av Schechner (2005: 7951) och han påpekar att nya ritualer ständigt uppfinns. Inspirationen till sådana nya ritualer kan hämtas exempelvis från ursprungskulturer, den gröna rörelsen eller feministisk andlighet (Hornborg 2012a: 152). Därtill anser Schechner (2005: 7951) teater, dans eller musik, med andra ord estetiska genrer vars syfte främst är att underhålla, vara källor för nya ritualer. Att betrakta sådana former av underhållning i förhållande till rituella aktiviteter är något som Schechner inte är ensam om och också Hornborg (2010a: 17) har konstaterat att dagens ritualstudier ofta talar om ritual i nya kontexter, såsom i samband med sportarrangemang och rockkonserter. Vidare formas en del nyare ritualer även för politiska skäl påpekar Schechner (2005: 7951). Detta blir uppenbart bland annat när härskare, domare och styrelser uppfunnit ritualer, exempelvis i form av flagghälsning, sjungandet av nationalsånger och svärandet av eder för att förstärka existerande ordningar i samhällen. Med detta i beaktande kan man konstatera att ritual inte är unikt för religiösa institutioner eller traditioner och det finns idag flera variationer av tillfällen där människor agerar på ett rituellt sätt.

Nya ritualer

I artikeln ”Designing Rites to Re-enchant Secularized Society: New Varieties of Spiritualized Therapy in Contemporary Sweden” beskriver Hornborg nya ritualer i det senmoderna svenska samhället med hjälp av fyra särdrag, som hon anser utmärka dessa praktiker: en förmåga att hitta ett inre (mer autentiskt) själv, självutnämnda ledare, en transformation av individen genom en intensiv

emotionell upplevelse, ett individcentrerat ritualiserande. Hon påpekar dessutom att en femte kategori kunde tänkas vara kommersialisering, eftersom flera individcentrerade ritualer enligt henne har blivit lönsamma varor som marknadsförs och säljs i termer av terapi. Jag vill redan i detta skede understryka att Hornborgs teori enligt mig mycket långt kan användas för att beskriva och belysa de trumaktiviteter som min studie går ut på att analysera. Man kan således säga att jag med hjälp av teorier om nya, eller moderna, ritualer vill förstå och tolka trumverksamheterna som sådana rituella verksamheter som utövas av, utvecklats för och anpassats till dagens finländska stadsbor.

Som redan tidigare konstaterats förankrar Hornborg etnografiskt sin teori i material om coaching-praktiker i dagens Sverige. Även om dessa praktiker vid första ögonkastet kan förefalla väldigt olika från de trumaktiviteter som jag i denna studie belyser, kan man med en närmare iakttagelse uppmärksamma några grundläggande likheter som präglar dessa praktiker. Dessa likheter kan även sägas ha motiverat mitt val att belysa trummandet från denna synvinkel. Coaching-praktikerna, som Hornborg baserar sin teori på, kan anses representera aktiviteter där välmående eller helande eftertraktas. Idag erbjuder många av de nya riterna enligt Hornborg ”vägar för individen till god hälsa. Välbefinnande tilltalar individen av många skäl och det finns så många slags verksamheter som kretsar runt god hälsa som människans yttersta mening [...]” (Hornborg 2010b: 153). Välmående kan utan tvekan även konstateras vara en central del av trumverksamheterna, där trummandet bland annat beskrivs ge svar på frågor, förbättra självkännet och kommunikation eller ha en avslappnande verkan. Vidare blev trumverksamheternas funktioner som välmåendepraktiker synligt i mitt forskningsmaterial i och med att de ofta kontrasterades och jämfördes med aktiviteter såsom yoga och psykoterapi. En annan aspekt som gör att teorier om nya ritualer bör tas i hänsyn när man betraktar trumverksamheterna ur ett ritualteoretiskt perspektiv är att de belyser ritual i ett senmodernt västerländskt sammanhang. Trumverksamheterna som utövas i dagens finländska städer kan således beskrivas utövas i en motsvarande arena som till exempel de coachingpraktiker som Hornborg i sin teori beskriver.

Individcentrerade riter

Hornborg har i flera sammanhang påpekat att ett typiskt drag för nya rituella aktiviteter i Sverige är att de beskriver sig med hjälp av uttryck såsom ”hitta ditt inre jag” eller ”utveckla din inre potential” (se till exempel Hornborg 2007 och 2010a, 2010b, 2012a eller 2012b: 22). Inre potential hänvisar enligt Hornborg (2013: 196) i dessa sammanhang till tanken om en transcendental kraft som vilar

innanför varje människa, en gömd värld, som innefattar något större än individens dagliga och vanliga liv. Nya ritualer kan således förstås som inåtriktade, istället för utåtriktade, aktiviteter. Det är denna fokus på individen och inte på en yttre transcendental kraft, som kan sägas utgöra grunden för Hornborgs tolkning av nya ritualer som individcentrerade.

Förutom i deras sätt att relatera till individen som en besittare av inre krafter, framstår nya individcentrerade riter som annorlunda än tidigare ritualer även i deras sätt att förhålla sig till tradition. Ett typiskt drag för individcentrerade ritualer är att man i deras aktiviteter fäster uppmärksamhet på själva deltagaren, istället för att följa traditionella symboliska beteendemönster (se t.ex. Hornborg 2012a: 406, eller Hornborg 2012b: 20). Detta betyder att denna typ av nya ritualer attraherar ”en mer eller mindre platslös, avtraditionaliserad modern människa och det blir individen och inte traditionen som står i centrum” (Hornborg 2010b: 153).

Denna syn på ritualer som Hornborg redogör för, har sin grund i Paul Heelas och Linda Woodheads tankegångar om *life-as-religiositet* och *subjective-life-andlighet* (Hornborg 2012a: 405). Som redan tidigare har tangerats går Heelas och Woodhead teori ut på förhållandet mellan *life-as* religiositet som innebär ett underordnande av det subjektiva livet till en högre auktoritet av ett ”övernaturligt” slag och ett *subjective-life* andlighet där det heliga kan nå genom främjande av ett unikt subjektivt liv (Heelas & Woodhead 2005: 5). Härtill skriver Heelas och Woodhead (2005: 7) även om en andlig revolution som uppstår när *subjective-life* andlighet blir populärare än *life-as* religiositet. En övergång från en *life-as-* till en *subjective-life-mentalitet* kan enligt Hornborg (2012a: 405) även uppmärksammas i det svenska rituella landskapet.

Motsvarande tematik kan även uppmärksammas i Bells reflektioner kring moderna rituella praktiker och hon fäster i synnerhet uppmärksamhet på hur de har påverkat utövarnas sätt att förhålla sig till och förstå ritual. Uppfinnandet av nya ritualer och omtolkning av redan existerande ritualer har enligt Bell resulterat i ett nytt paradigm av ritualer. Med Bells ord fungerar ritual i den nyare modellen i första hand som:

[...] a medium of expression, a special type of language suited to what it is there to express, namely, internal spiritual-emotional resources tied to our true identities but frequently unknown and undeveloped. Ritual expression of these internal dimensions will unleash their healing power for the self and others. (Bell 1997: 241)

Det är alltså den inne i individen liggande potentialen som även i Bells teori står i centrum för moderna ritualer. Vidare tolkar Bell detta innebära en skiftning från ett utåtriktat rituellt agerande till ett mer inåtriktat agerande, där samfund och samhälle definieras i termer av självet istället för självet i termer av samfundet. Detta innebär med andra ord att Bell tolkar moderna ritualer som ett sätt att definiera omgivningen genom självet, i motsats till att definiera självet genom omgivningen. Det är alltså individen, i motsats till yttre auktoriteter, som även i denna tolkning står i centrum för agerandet. Att individen på det ovan beskrivna sättet i nya ritualer sätts i centrum innebär enligt Hornborg (2005: 95) att sådana ritualer väl passar in i ett multikulturellt och modernt samhälle, eftersom dessa ritualer innebär nya vägar att skapa mening när etablerade traditioner inte längre har monopol på överföringen av kunskap och erfarenhet.

Rituella ledare

En annan väsentlig aspekt av nya ritualer har att göra med ledarskap. Något som Hornborg tolkar vara särskilt betecknande för rituella ledare i sådana verksamheter som hon har studerat, är en form av självauktoriserat ledarskap. Detta betyder att rituella ledare i dessa verksamheter inte grundar sin kunskap på kanonisk tradition eller akademiska kvalifikationer. Istället är det enligt henne vanligt att ledarskap i dessa sammanhang etableras genom personliga kvalifikationer i och med att ledarna själva certifierar sitt ledarskap exempelvis genom att delta i kurser varifrån de får intyg på deras förmåga att fungera som ledare (Hornborg 2012a: 408). Man kan alltså konstatera att det istället för religiösa och akademiska institutioner förefaller vara ledaren själv, eller samfundet, som i dessa verksamheter legitimerar ledarskap.

Ett sådant självauktoriserat ledarskap kan anses ha vissa följder för de aspekter som lyfts fram hos en god ledare. Hornborg (2012a: 409) påpekar att ledarnas personlighet och karisma framstår som uppskattade aspekter i skildringar av bra ledare i coachingpraktikerna. ”References such as ‘I’m harmonious,’ ‘easy-going,’ ‘live as I teach,’ ‘creative,’ ‘provocative’ or ‘curious’ are common, uppmärksammar Hornborg (2012a: 409). Därtill kan en personlig erfarenhet av depression, utbrändhet eller en allvarlig sjukdom ibland lyftas fram som ett eftertraktat drag hos en ledare, fortsätter Hornborg.

Nyskapade riter

Värt att uppmärksamma är att ovanbeskrivna nya former av ritualer inte enbart hänvisar till rituella aktiviteter som tidigare inte har funnits. Istället återupprättas och nyskapas ibland även redan existerande ritualer. Hornborg (2005: 94) påpekar att det finns två huvudsakliga skäl till att nyskapa en rit. Genom att nyskapa en ritual kan man för det första vilja visa på en brist, till exempel avsaknaden av en övergångsrit till en viss situation. För det andra kan man nyskapa riter för att ge det personliga ett större utrymme. Det är heller inte ovanligt att rituella akter och kompositioner från helt skilda kontexter plockas ihop, fortsätter Hornborg. De sistnämnda fallen innebär enligt Hornborg att ritualerna kombinerar till exempel företeelser från andra kulturer eller från akademiska böcker. Allt detta innebär enligt henne att vi befinner oss ”långt ifrån de ritualer som bygger upp sin auktoritet genom att hävda tradition, oföränderlighet och strikta manualer.” (Hornborg 2005: 94) Med hänsyn till detta är det enligt Hornborg naturligt att samhället tas in i ritualer ofta genom att visa att riten är det ”annorlunda”, ett alternativ till den kunskap det dominanta samhället lär genom klassrumsundervisning. En övrig orsak till att moderna ritualer lockar dagens människor är att aktiviteter av detta slag ofta ligger i gränslandet mellan det tryggt vardagliga och det alternativa ”Andra” anser Hornborg (2010b: 160). ”I detta liminala tillstånd finner deltagarna nya strategier för att kunna handskas med stress, ohälsa och utbrändhet”, fortsätter Hornborg.

Ritualens effektivitet

Förutom att ritualer av ett modernare slag på det ovanbeskrivna sättet har tolkats som individcentrerade, beskrivs de dessutom som konstruktioner vars syfte är att fungera på ett så effektivt sätt som möjligt. Detta blir enligt Hornborg (2012a: 405) uppenbart i och med att nya ritualer inte bygger på en repetition av traditionella rituella ageranden. Istället ser hon dessa praktiker i första hand värdesätta övergång och förändring av individen. Vidare påpekar hon att detta innebär att dessa nya ritualer därför kan anses vara avsiktliga och uttrycka en förflyttning från ett krav på att göra liturgiska ageranden rätt, till ageranden som utförs av individen själv och vars ändamål är att uppleva rätta effekter och intensiva känslor av förändring. Bell (1997: 241) i sin tur poängterar att tyngdpunkten i moderna ritualer ligger på deras effektivitet, eftersom dessa verksamheter enligt henne inte bygger på en delad känsla av tradition, samt eftersom legitimitet och auktoritet i dem konstrueras mer lättsinnigt och på varierande grunder. Det är i Bells mening därför ritualens effektivitet som

legitimerar den, eftersom det inte finns någon tradition som gör detta. Man kan således konstatera att de nya ritualerna inte kan tolkas basera sig på sådana krav som traditionen ställer på individen, utan istället utövas de för att uppnå något (till exempel en känsla av förändring), vilket leder till att effektivitet uppfattas som ett värdefullt drag i dem. Med andra ord förstås det här som viktigt att ritualer ”fungerar” på rätt sätt. Denna tanke om effektiva ritualer passar naturligtvis även väl ihop med den effektivitetsbetonande andan som dagens västerländska samhällen även i allmänhet präglas av.

Ett naturligt resultat av detta effektivitetstänkande i rituella aktiviteter har även lett till att människor kan värdera huruvida ritualen lyckas eller inte. Som Bell (1997: 241) konstaterar, kan människorna i dagens läge till och med bli besvikna på ritualer. Detta innebär att ritualer både kan lyckas eller misslyckas och att det är utövaren själv (inte en utomstående auktoritet) som har makten att evaluera ritualen och riten ifråga. På detta sätt kan ritualer tänkas ha genomgått en form av demokratisering, där alla som deltar har makten att ta ställning till huruvida ritualen är effektiv eller inte. Detta betyder enligt Hornborg (2010: 20) att en välfungerande ritual inte längre kan definieras som en rit som utförs på rätt sätt. Nu krävs istället en ”feel-good-effekt” och en upplevelse av något utöver det vanliga för att ritualen ska nå upp till förväntningarna påpekar Hornborg.

Sammanfattningsvis vill jag poängtera att det känns väldigt lätt att hålla med de ovan presenterade tankegångarna om den karaktär som de tillskriver ritual som utövas i dagens (västerländska) samhällen. Ritual som bland annat dekonstruerande, individcentrerade och effektivitetseftersträvande är drag som utan större ansträngning kan uppmärksammas i och tillskrivas ritualer som utövas i dagens västerländska samhällen. Vad som dock förefaller som något mer problematiskt i förhållande till mitt forskningsmaterial är tanken om dessa ritualer som nya och moderna, vilket innebär att de oundvikligen framstår representera en motsats till en gammal eller traditionell form av ritual. Jag vill inte påstå att rituella aktiviteter idag i vissa fall inte skulle ha en mycket annorlunda karaktär än deras temporalt och geografiskt avlägsna motsvarigheter. Jag förstår dock risken för en sådan motsättning nedtona ritualers komplexa och mångdimensionella karaktär (som har beskrivits igenom hela detta kapitel). Jag frågar mig därför om det finns ett sätt att förstå och tolka ritualiseringar i dagens västerländska samhällen på ett sätt där de inte betraktas i ljuset av en temporal process. Även Bell (1997: 422) tangerar denna problematik ytligt, när hon framför att uppkomsten av nyare syner på rituella ageranden inte behöver tolkas återspegla en historisk evolution, istället kan de uttrycka olika former av sociala

samfund eller de verkligheter där de tolkas. Ett sådant perspektiv på variationer i rituella verksamheter är dock enligt henne ouppmärksammade och hon efterlyser vetenskaplig forskning kring detta i framtiden. Något som Bell dock lämnar öppet är hur en sådan forskning kunde göras och jag ställer mig därför här följdfrågan: hur kan man studera ritualer som utövas av dagens senmoderna västerländska individer utan att placera dem i ett tradition–modernitet- eller gammal–ny-kontinuum? Som en lösning på detta föreslår jag studiet av ritual ur ett rumsligt, istället för ett temporalt perspektiv, och det är detta som jag i kapitel 7 mer ingående kommer att behandla. Innan denna diskussion påbörjas behövs dock en insyn i sättet som trumcirkelarna diskursivt konstrueras och formas på. Det är detta som kommer att belysas i de följande två kapitlen, där forskningsfältet och studiens materialanalys presenteras.

5. TRUMVERKSAMHETERNA

Detta kapitel handlar mer ingående om de studerade trumcirkelarna. Syftet är att beskriva trumcirkelarnas bakgrund och att kort tangera sådana kulturtraditioner som de studerade trumaktiviteterna hämtar kunskap och inspiration ifrån. Dessutom kommer jag här noggrannare att skildra det studerade fältet och på detta sätt ge läsaren en förståelse av aktiviteternas karaktär och spridning i Finland. Man kan alltså säga att detta kapitel fungerar som en inledning till och som bakgrundskunskap för det kommande analyskapitlet.

5.1 Bakgrund: Tidigare forskning om trumman i afrikanska och schamanistiska sammanhang

Forskning om trumman i afrikanska kontexter

Eftersom de västafrikanska rötterna till trummandet ofta lyfts fram i samband med till exempel djembetrumkurser i Finland, är det värt att kort bekanta sig med tidigare forskningsresultat om trummandets betydelse i olika afrikanska kulturer. Senare i avhandlingen kommer jag mer ingående att beskriva vilken betydelse denna afrikanska kulturbakgrund har för afrotrummare i Finland. När man betraktar västafrikanskt trummande ur ett religionsvetenskapligt perspektiv kan man snabbt konstatera att religion och musik starkt hör ihop med varandra i dessa kulturer. Bland annat J. H. Kwabena Nketia påpekar i artikeln ”Music: Music and religion in sub-saharan Africa” (2005: 6256) att musicering i olika delar av Afrika ofta har en stark koppling till religiösa upplevelser. Den musik som spelas under religiösa ceremonier och rituella aktiviteter består främst av sång och instrumentala inslag, eller i vissa fall av specifika ljud som fungerar som så kallade ”koder” eller ”signaler” för att inkalla eller indikera närvaron av gudomliga varelser, konstaterar Kwabena Nketia (2005: 6257). Också Jon Michael Spencer (1988: 67) framhäver att musicering alltid har varit en väsentlig del av religiösa festligheter, såsom ritualer kring födsel, pubertet, äktenskap och död, i olika delar av Afrika. Den speciella roll som musik hade (och fortfarande har) i dessa sammanhang beror enligt Spencer (1988: 68) på en mystisk förmåga som musiken i dessa sammanhang tillskrivs, exempelvis i form av förmågan att öppna och upprätthålla kontakten mellan andeväsen och människor. Mer specifikt kunde man påpeka att det är just trumman som i flera fall har fått denna upphöjda roll inom religiösa ceremonier av olika slag. Trummans speciella betydelse har till stor del att göra med tanken om dess övernaturliga förmåga att

producera en monoton rytm som är nödvändig för att framkalla andebesittningar, fortsätter Spencer (1988: 68). Man kan alltså konstatera att trummandet vid flera tillfällen har tillskrivits en helig betydelse i och med den koppling som görs mellan andevärlden och trumrytmerna. Kontakten med en i övrigt oåtkomlig verklighet blir på detta sätt möjlig att nå genom de instrumentala inslagen under religiösa ceremonier. Dessa inslag bidrar enligt Kwabena Nketia (2005: 6257) med en sådan energinivå som anses vara nödvändiga för att trans och andebesittning ska lyckas. Som redan tangerats så formas kontakten till andevärlden genom så kallade ”kodade” ljud eller genom ”vanliga” musikstycken som inkorporeras i ritualerna. Detta innebär alltså att både inträdandet och utträddandet av andeväsen under ceremonier ofta indikeras på akustiska sätt, antingen genom ändringar i den spelade rytmen eller med hjälp av en specifik ”kodad” sång (se till exempel Kwabena Nketia 2005: 6258).

Kopplingen mellan religion och rytm är i flera fall så uppenbar, att en del forskare till och med har gått så långt som att hävda att samma term ibland kunde användas både för att hänvisa till trummandet och till rituella aktiviteter (se t.ex. Turner 1968: 15). Detta är, som Ellingson (2005: 2495) påpekar, dock nödvändigtvis inte alltid fallet, i synnerhet med tanke på den stora mångfalden av trummor och de syften som de används till i olika delar av (västra) Afrika. Det är även viktigt att påpeka att trumman inte enbart har en religiös funktion i afrikanska samhällen, utan att den ofta även används till exempel i underhållande syften. Dock kommer jag i denna avhandling, som redan tidigare påpekats, att fokusera på trummandet ur ett religionsantropologiskt perspektiv och kommer således inte närmare att gå in på de olika funktioner som trummandet kan tänkas ha i västra Afrika till exempel ur ett musikvetenskapligt perspektiv. Men det är värt att konstatera att trummandet och dess funktion inte kan beskrivas på ett enhetligt sätt, i synnerhet när det är frågan om ett så stort och varierande geografiskt och kulturellt område som kontinenten Afrika är.

Förutom att trummor tillskrivs en mystisk karaktär i västafrikanska religiösa ceremonier betraktas de ibland även som heliga instrument. Detta är uppenbart bland annat i och med att en del trummor förstås som kungliga, medan andra trummor beskrivs som gudomligheter (se t.ex. Ellingson 2005: 2496 eller Spencer 1988: 69). Med tanke på denna speciella karaktär som trummor av olika slag ibland tilldelas är det inte överraskande att tillverkningen av instrument såsom trummor och xylofoner traditionellt alltid börjar och slutar med en ritual. Detta sker oberoende av det ändamål som instrumentet kommer att användas för, poängterar Kwabena Nketia (2005: 6258). Enligt mig kan detta påstående dock ifrågasättas med tanke på dagens situation, eftersom trummor i vissa situationer

blivit en stor inkomstkälla i och med ökad turism till olika delar av Afrika. Att turister gärna vill ha med sig hem en ”äkta afrikansk trumma” har resulterat i att trummor av mycket olika kvalitet idag både tillverkas och säljs i västafrikanska länder. Intressant är dock hur en aktivitet som traditionellt sett har haft en andlig dimension som en följd av globalisering och turism har sekulariserats och idag tidvis mer påverkas av marknad och konsumtion än religion.

I artikeln ”Drums” (2005: 2495-2496) presenterar Ellingson fyra centrala teman, som han anser prägla trummandet i Afrika. För det första lyfter Ellingson fram den ”talande trumman”, med vilket man ofta hänvisar till olika former av trummor som är avsedda för att förmedla verbala meddelanden genom att spela melodiska och rytmiska ljud som efterapar det talade språket. I religiösa syften har talande trummor enligt Ellingson (2005: 2495) främst använts för att kommunicera religiösa ärenden, exempelvis för att förmedla inbjudningar till initiationsriter. Dessutom anser Ellingson att det även är möjligt att talande trummor i vissa stammar har använts för att direkt kommunicera med gudomligheter. Som den andra väsentliga kategorin presenterar Ellingson de gudomliga trummorna. Dessa trummor har fungerat som symboler för en kunglig status i samhället. Dessutom har de en religiös dimension i och med att de enligt Ellingson vanligtvis har en koppling till ”sakral kunglighet”. Detta betyder att trummor av detta slag förstås som personifieringar av andeväsen och förfäder, eller fungerar som kanaler för makt. Med andra ord fungerar de som sakrala symboler för en kunglig regim, framför Ellingson (2005: 2496). Vidare påpekar Ellingson att kungliga trummor kan fungera som religiösa artefakter utan att de nödvändigtvis används som musikinstrument över huvudtaget. För det tredje lyfter Ellingson fram trummans betydelse för andebesittning. Eftersom jag redan ovan har redogjort för kopplingen mellan trummandet och andebesittning, kommer jag för att undvika upprepningar inte att gå in på denna kategori mer ingående här. Som den fjärde och sista kategorin nämner Ellingson kopplingen mellan rytm och tid. Vad Ellingson avser med detta är att vår uppfattning om musikalisk rytm kan påverka vårt sätt att förstå kalendarisk tid. På detta sätt kan musik och rytm utgöra icke-lingvistiska kompletterande föreställningssystem som tid upplevs och förstås på. Ellingson själv påpekar att hans indelning kan förefalla en aning ytlig och att en mer djupgående läsning av etnografiska, religionsvetenskapliga och etnomusikologiska källor skulle krävas för att ge en täckande beskrivning av trummans religiösa bruk i Afrika.

Även om trummandet på de ovan beskrivna sätten ofta tolkas som en av de viktigaste aspekterna, eller kanske till och med den viktigaste aspekten, av rituella aktiviteter i västra Afrika, kan detta enligt Spencer (1988) vara ett

vilsledande påstående. Trummans speciella roll i afrikanska samhällen är enligt honom nämligen en följd av dess förmåga att producera rytm. På detta sätt är det inte trumman i sig utan rytmen som mobiliserar deltagarna till dans och möjliggör andebesittningar, påpekar Spencer (1988: 72). Dock bör man inte förbise att just trumman är ett idealt instrument för att producera rytmer av detta slag.

Forskning om trumman i schamanistiska kontexter

Eftersom schamanism kan anses vara ett mycket brett och svårdefinierat begrepp, förefaller det även här vara något svårare att precisera vad jag hänvisar till med ”trummande i schamanistiska traditioner”, jämfört med vad som är fallet för västafrikanskt trummande (som alltså utan större svårigheter kan definieras med hjälp av geografiska gränsdragningar). Flera forskare har pekat på de problem som schamanismbegreppet kan innebära, och det är även motiverat att fråga sig om detta begrepp över huvud taget är användbart i vetenskaplig kontext (till exempel Larsson 2000: 20, Lindberg 2000: 125). Larsson (2000: 21) påpekar att begreppet schamanism bland annat i skolböcker ofta tillskrivs vissa universella drag: ”I ett sådant sammanhang blir den person som utför några av de sysslor eller besitter några av de egenskaper som en *schaman* anses bära, också bärare av *alla andra sysslor och egenskaper* som en schaman i generella vetenskapliga definitioner tillskrivs” (Larsson 2000: 21). Det är med andra ord svårt att definiera vad schamanism är och vilka praktiker det innefattar. Att schamanismbegreppet på detta sätt utgörs av en bred och otydlig variation av religiösa praktiker, vars kopplingar och likheter kan ifrågasättas, är viktigt att hålla i tankarna även när man läser denna avhandling. Man kan även konstatera att de två praktiker som i denna forskning behandlas utan större problem båda kunde ha kallats för schamanistiskt trummande. Enligt Thomas P. Larsson (2000: 21) förefaller det som intressant att många forskare inte definierar religioner med afrikanskt ursprung som schamanism. Jan Svanberg (2003: 14) har påpekat i en fotnot att detta kan bero på att inflytelserika forskare, såsom Mircea Eliade, valde att inte skriva om dessa religiösa traditioner i termer av schamanism. Även om religiösa praktiker med afrikanskt ursprung på detta sätt kan kallas för schamanism, har jag av två orsaker valt att inte använda mig av schamanism som ett paraplybegrepp för de i denna avhandling studerade trumaktiviteterna. För det första har jag valt att tala om de studerade praktikerna med de begrepp som deras utövare gör. På detta sätt strävar jag efter att undvika feltolkningar av praktikerna, såväl som en diskussion om huruvida de studerade sammanhangen är ”schamanistiska” eller ”västafrikanska” praktiker. För det andra anser jag att användningen av benämningen schamanism i sig är

problematiskt (som tangerats i diskussionen ovan) och vill därför undvika en onödigt bred användning av detta begrepp i denna studie.

Ellingson (2005: 2497) poängterar att trummor inom det som han kallar för en ”klassisk” schamanism, som förekommer i delar av inre och norra Asien, har en central betydelse för det religiösa livet. I dessa praktiker representerar trumman det främsta religiösa redskap som schamanen använder sig av för att kalla på hjälpande gudar och andar, för att tämja och få dem att agera, samt för att bära schamanen till andliga kamper i den himmelska eller den underjordiska världen. Man kan alltså konstatera att trumman i schamanistiska praktiker har använts som ett redskap för att nå alternativa verkligheter. De trummor som används för dessa ändamål är enligt Ellingson (2005: 2497) oftast låga ramtrummor som består av en av cirkulär eller oval ram som är gjord av trävirke, på vilken man har fäst en hinna som är gjord av skinn. Trummor av detta slag spelas med en trumpinne, och små klockor eller bjällror kan fästas på dess in- eller utsida. Det är inte ovanligt att schamanen beskrivs nå världens mittpunkt genom att trumma. Denna tanke härstammar från en tro där trummans ram beskrivs vara tillverkad av virke från det kosmiska trädet. Genom att lyssna på trummans ljud når schamanen sedan ett extatiskt tillstånd och transporteras till detta kosmiska träd, som med andra ord utgör världens mittpunkt (Eliade 1987: 8272; Eliade 1964: 115). Man kan med andra ord utan större ansträngning konstatera att trumman i schamanistiska sammanhang inte förstås på samma sätt som andra instrument och att den istället är avsedd att fungera som ett andligt verktyg snarare än som ett musikinstrument.

Även i andra nordliga områden har trummor använts för schamanistiska ändamål och det är allmänt känt att trumman hade en central roll både i samisk religion och som extasinstrument bland andra nordeurasiatiska folk påpekar Hans Mebius (2000: 58) i artikeln ”Historien om den samiske nåjden” (2000). Att trumman har använts som ett extasinstrument vittnar enligt Mebius om ”det självklara förhållandet, att den samiske nåjden var en extatiker av nordeurasiatisk typ” (Mebius 2000: 59). Mebius framför dessutom att de samiska trummorna främst har undersökts för de avbildningar som figurerar på trumskinnen. På detta sätt har man försökt förstå och tolka den samiska föreställningsvärlden genom att ”läsa” trumfigurer. På samma spår som Mebius är även Anna Westman (2001: 75), som hävdar att samernas trummor kan förstås som en skriftlig källa (i en för övrigt skriftlös kultur) som således författades av de forna samerna själva och alltså kan tolkas uttrycka deras röst. Detta är viktigt i synnerhet eftersom de källor där tidig samisk kultur skildras främst är författade av utomstående. I dessa beskrivningar skildras trumman ofta

med ett negativt tonfall, eftersom det ofta var kyrkans män i form av präster och missionärer som stod bakom de första tolkningarna av detta etnografiska material. Westman (2001: 74) framför att trumman i dessa beskrivningar bland annat kallas för ”djävulens bibel” och ”trolltrumman”. Eftersom prästerna arbetade för en religiös omvändelse av samerna slutade dessa förföljelser tyvärr inte endast i starka negativa känslouttryck av detta slag, utan även en mängd juridiska åtgärder med anknytning till samisk religiositet vidtogs. Enligt Westman (2001: 74) riktades dessa anklagelser mot samer som hade utfört offerceremonier eller använt trumman, något som till och med var straffbelagt. Det förekom till och med en storskalig beslagtagnings och förstörelse av trummor. Detta var enligt Westman (2001: 86) en missionsstrategi, eftersom trumman representerade ett fysiskt uttryck för samernas religion.

På ett liknande sätt som i de västafrikanska trumsammanhangen kan trumman också i schamanistiska praktiker fungera som ett objekt, eller som en aktör i religiösa sammanhang. Dessa består enligt Ellingson (2005: 2497) främst av sådana ritualer som har att göra med den mänskliga livsgången, till exempel när människor föds, dör etc., såväl som av cykliska och tillfälliga ceremonier av olika slag. Därtill påpekar Ellingson att trumman har en viktig funktion som schamanens redskap när denna utför specialiserade rituella ageranden. Också Westman (2001: 85) framför att trumman i fornsamiska kulturer hade sin givna plats i vissa ritualer. Som ett exempel på detta beskriver hon att man bland annat när en kvinna var gravid med hjälp av trumman kunde spå och se om det skulle bli en flicka eller en pojke. Man kan alltså konstatera att trumman i schamanistiska traditioner har använts i två bemärkelser, antingen på ett allmänt överenskommet sätt (till exempel i ceremonier som är kopplade till livscykeln) eller på ett situationsbundet sätt (till exempel när schamanen utför ett rituellt helande för en patient).

Som redan har tangerats är syftet med trummandet i schamanistiska sammanhang (såväl som till exempel i religiösa praktiker av afrikanskt ursprung) att framkalla en upplevelse som i vetenskapliga forskningar har beskrivits som ”(ande)besittning” och ”förändrat medvetandetillstånd”. Dessa definitioner framstår som något diffusa, och Ellingson anser att dessa situationer på ett väsentligt sätt kan skilja sig från varandra, både med beaktande av själva upplevelsen och det sätt som den framställs på. Michael Winkelmann (2005: 8276) i sin tur konstaterar att det extatiska tillstånd som nås genom schamanistisk trummande, sång, dans osv., karaktäriseras av ett omedvetet tillstånd tillsammans med intensiva visuella upplevelser. Det är enligt Ellingson (2005: 2498) svårt att hitta etnografiskt material om sibirisk schamanism där

trummandet på ett tillräckligt detaljerat och noggrant sätt beskrivs. Det förekommer dock utförligare etnografiska rapporter av trummandet i de schamanistiska praktiker som förekommit i Himalayatrakterna. Där går ett typisk schamanistiskt trummande enligt Ellingson till på följande sätt: Schamanen börjar med att trumma i en lugn takt, samtidigt som han sjungande åkallar andar att hjälpa med ritualen. När dessa andar närmar sig börjar schamanens kropp skaka, vilket gör att de klockor eller metallföremål som har fästs på schamanens trumma eller kläder börjar ljuda. Trumrytmen blir oregelbunden och snabbare och stundvis förekommer ögonblick när schamanen inte trummar och enbart klangen av de små klockorna och bjällrorna hörs. I detta skede förändras även sångens karaktär och även olika ljud bland annat i form av ”brummande” och visslande förekommer. Dessa ljud berättar om att en ande har besatt trumman och uttrycker enligt Ellingson alltså en kamp över kontroll som förs mellan schamanen och den besittande anden. När schamanen uppnår en kontroll över anden fortsätts trummandet med starka och säkra slag. Schamanen börjar sjunga en lovsång till de hjälpare andarna och vägen är nu öppen för schamanen att resa mellan olika verkligheter, göra diagnoser, initieras, eller vad än som är ändamålet med ritualen.

Schamanistiskt trummande förekommer dessutom också i nyschamanistiska sammanhang. Utmärkande för dessa trumcirkel är att trummandet producerar en monoton rytm, vars syfte är att hos deltagarna framkalla något som enligt Lindquist (2005: 8294) i schamanistisk litteratur kallas för ”en magisk själsresa”, en utflykt till en icke-ordinär-verklighet. För att komma till denna alternativa verklighet ombeds deltagarna enligt Lindquist (2005: 8294) föreställa sig ett hål i marken och att i takt med trummans rytm gå ner i detta hål, färdas genom en tunnel som därefter följer, komma ut i underjorden och interagera med de varelser som de möter. En del av dessa varelser blir sedan trummanens andehjälpare, eller med andra ord kraftdjur. När trummandet upphör vaknar deltagarna upp från ett transliktillstånd och skriver ner sina upplevelser, som sedan delas med resten av trumcirkeln, fortsätter Lindquist (2005: 8294) sin beskrivning. En trumresa av detta slag kan användas för att träffa och konsultera andeväsen av olika slag om hjälp. De frågor som deltagarna söker svar på kan enligt Lindquist (2005: 8295) vara både konkreta eller abstrakta och ibland görs trumresor för att få hjälp med att genomföra någon uppgift, till exempel att sluta röka, eller att få ett jobb, få hjälp med psykologiska trauman och så vidare. En motsvarande beskrivning av trumcirkelnas uppbyggnad kan även hittas i Harners bok *The Way of the Shaman*, som jag redan tidigare påpekade ibland fungera som en instruktionsbok för schamantrumcirkel. Man kan således

konstatera att de trumcirklar som Lindquist i sin forskning belyser kan anses basera sina verksamheter på Harners beskrivningar och tankegångar.

5.2 Västafrikanska trumaktiviteter i Finland

För att kartlägga västafrikanska trumaktiviteter i Finland har jag förutom det insamlade intervjumaterialet även haft en stor nytta av Internetkällor. I synnerhet har Facebook-sidan ”Afrotanssi”, en virtuell anslagstavla för evenemang kring afrikanskt trummande och dans, visat sig vara viktig för denna studie. Dessutom har hemsidor för olika trumkurser också valts ut som forskningsmaterial. Det är alltså genom en kombination av dessa källor, som jag har format min uppfattning om det västafrikanska trumfältet i Finland. En närmare beskrivning av källmaterialet för forskningens analys hittas i kapitel 1.5.

Under tiden för min fältforskning (år 2011-2015) utlärdes afrikanskt trummande i flera finländska städer, till exempel i Helsingfors, Esbo, Tammerfors, Åbo och Jyväskylä. Detta tyder på att spelandet av afrikanska trummor, i förstahand djembetrummande, under denna tidsperiod främst spred sig över olika delar av södra Finland och att utlärning av afrikanska trumrytmer främst förekom i stadsomgivning. Som redan tangerats i kapitlet om forskningsmaterial, förekommer största delen av utbudet än så länge i huvudstadsregionen. Dock bör man uppmärksamma att även Tammerfors har ett relativt brett utbud av trumkurser jämfört med till exempel Åbo.

I detta sammanhang vill jag betona att det är närapå omöjligt att sammanställa en noggrann och sanningsenlig helhetsbild av exakt hur många trumkurser som fungerar i respektive finländska städer, eftersom utbudet är mycket levande och situationer där trummande utlärs varierar från år till år, eller ibland till och med från höst- till vårtermin. Dessutom ordnas en hel del kurser i workshop-format, vilka oftast hålls av gästande, främst afrikanska, trummare, eller ”trummästare” som de ibland även kallas. En annan orsak som gör det svårt att uppskatta mängden av trumaktiviteter är fältets komplexa natur. Detta utmärks bland annat av att en stor del av utövarna även spelar i en eller flera uppträdande trumgrupper. På grund av detta blir även övningstillfällena och uppträdandena betydelsefulla praktiker för denna forskning. Förutom detta är västafrikanskt trummande även nära sammankopplat med västafrikansk dans och det händer även att danstimmar ackompanjeras av trummande. Slutligen vill jag ytterligare påpeka att jag inte anser en uppskattning av den exakta mängden trumkurser vara väsentlig information för denna avhandling, eftersom min huvudsakliga uppgift inte är att visa var trummandet sker. Istället kommer jag att beskriva en

mer allmän och bredare uppfattning om helheten på ett nationellt plan, för att nå en förståelse om hur fältet ser ut och vilka grupper i det finländska samhället som söker sig till dessa aktiviteter.

För att underlätta min förståelse av det studerade fältet har jag gjort en indelning av olika situationer där västafrikanska trummor spelas i fyra kategorier: trumkurser, trumgrupper, festivaler och enskilda mer inofficiella trumsituationer. Värt att påpeka är att detta inte är en indelning som utövarna själva aktivt använder sig av eller beskriver sitt trummande på, vilket även innebär att en person ofta deltar i flera, eller i alla fyra av de ovannämnda kategorierna. Med andra ord kan kategorierna överlappa varandra, men detta behöver nödvändigtvis inte alltid vara fallet.

Trumkurser

Spelandet av afrikanska trummor är i Finland fortfarande en marginell aktivitet, men man kan relativt lätt uppmärksamma att fältet så småningom håller på att växa och bli etablerat. Även innanför fältet finns en uppfattning om att ”högklassig utlärnning av afrotrummande fortfarande är relativt begränsat i Finland” och att ”flera lärare med insyn i djembe-kultur behövs”²¹. Mitt forskningsmaterial tyder på att verksamheten fortfarande för stunden är till stor del beroende av enskilda personers engagemang som är aktiva inom fältet. Mängden sådana personer varierar från stad till stad, vilket direkt påverkar utbudets bredd. Dock finns det även en del grupper som driver en mer etablerad verksamhet, till exempel i form av registrerade föreningar. Ett exempel på denna typ av verksamhet är bland annat föreningen *Länsi-Afrikkalaisen tanssin ja musiikin yhdistys Jamora* i Tammerfors, som på sina hemsidor (Jamora r.f. 2013) framför sitt syfte vara att ”upprätthålla och främja möjligheten att utöva västafrikansk dans och trummande på föreningens hemort”²². Ett annat exempel på en grupp som etablerat sin verksamhet i tre finländska städer, men inte fungerar som en registrerad förening är *Mama Africa*. På sina nätsidor (Mama Africa 2014) berättar de att verksamheten baserar sig på ett format som har sitt ursprung i en trumgrupp i Senegal som var aktiv i början av 1990-talet. Gruppens verksamhet har sedan har spridit sig över hela världen i och med att deras verksamhet baserar sig på att varje gruppmedlem som flyttar till ett annat

²¹ ”Meillä Suomessa tasokasta opetusta on vielä melko rajallisesti ja toiminta on keskittynyt pääkaupunkiseudulle. Tarvitsisimme lisää opettajia, joilla on ymmärrys djemben kulttuurista (Ossipercussion 2013).

²² ”Yhdistyksen tarkoituksena on ylläpitää ja edistää länsiafrikkalaisen tanssin ja rummutuksen harrastusta yhdistyksen kotipaikkakunnalla Tampereella.” (Jamora r.f. 2013).

land etablerar en ny *Mama Africa* i det nya hemlandet. Som en följd av detta fungerar *Mama Africa* idag, förutom i Senegal och Finland, bland annat i Tyskland, Frankrike, Belgien, Tunisien, Förenta staterna och Japan (Mama Africa 2014). När insamlingen av etnografiskt material för denna avhandling pågick, erbjöd *Mama Africa* i Finland djembekurser i Helsingfors, Åbo och Jyväskylä. Med tanke på dessa två exempel kan man konstatera att mer etablerade former av kursutbud redan förekommer både i form av registrerade och oregistrerade föreningar.

Förutom enskilda individers engagemang och enstaka mer etablerade grupper visade sig även en del specifika platser ha en viss betydelse för verksamhetsutbudet. Ett bra exempel på detta är bland annat ungdomsgården Harju i Helsingfors, som lyftes fram av flera informanter. När jag frågade informanterna hur det kom sig att just Harju hade blivit ett så centralt ställe för deras trummande, berättade en av informanterna att ungdomsgården hade en lång historia bland annat i att anställa västafrikaner som sedan ordnade trumkurser där. Därtill påpekade samma informant att ungdomsgården genom att fungera som ett ställe för att utföra civiltjänst eller arbetslivsträning har möjliggjort att personer med ett intresse för trummande har kunnat skapa och fortsätta trumverksamheter där, till exempel i form av trumkurser etc. (IF mgt 2013/003).

Det är även värt att påpeka att en del av det studerade kursutbudet ordnats i samarbete med arbetarinstitut eller andra så kallade ”utomstående” sektorer. Ett exempel som framstår som speciellt intressant är en djembetrumkurs som hösten 2012 ordnades i samarbete med S:t Karins församling. Förutom kursen i S:t Karins har även Kotkas församling ordnat program där djembetrummor har inkorporerats. Jag kommer senare i avhandlingens analysdel att återkomma till dessa sammanhang, där deras innehåll även mer ingående analyseras.

Festivaler

Förutom att trummandet utlärs på kurser som är utsedda för detta syfte, visade sig även en del festivaler vara viktiga arenor för utövandet. I detta sammanhang fungerar festivalerna i första hand som platser där trumgrupper uppträder och i vissa fall ordnas även trumkurser i samband med festivalerna. Några exempel på festivaltillfällen som lyfts fram i det insamlade materialet är bland annat etnofestivalerna *Faces* i Karis och *Maailma kylässä* i Helsingfors, samt stadsdelsfestivalen *Kallio kukki* som ordnas i stadsdelen Berghäll i Helsingfors. Förutom etno- och kulturfestivaler av denna typ arrangeras dessutom en del

festivaler som på varierande vis tangerar Afrika och som fungerar även som plats för trumuppträdanden. Två exempel på denna typ av festivaler är bland annat *Afrofest/Fest Afrika* i Tammerfors och *Helsinki African film festival* (HAFF).

Privata och inofficiella trumsituationer

Vid sidan av trumkurser och festivaler förefaller även gatuspelning och andra mer inofficiella och privata trumsessioner vara av stor betydelse för en del informanter. Dessa situationer beskrivs ibland ha en annorlunda karaktär än uppträdanden och trumkurser. En informant beskrev sådana trumsituationer som en ”mellanform, [L: Jo.] att det är inte liksom band-uppträdanden, [L: Mm.] eller band-träningar, [L: Mm.] utan de är sådana liksom spelsessioner [...] Men ändå är här [i Finland] oftast ändå så att bandet spelar en låt som, som har en struktur, [L: Mm.] den spelas från början till slut. Så just sen igen det att de är sådana sessioner och, och en form av kommunikation” (IF mgt 2013/003).²³ Ibland kan dessa tillställningar även sammankopplas med politiska ställningstaganden, till exempel lyfter en av mina informanter fram ett tillfälle där deras trumgrupp uppträdde för att göra stämningen för deltagarna i *Olkiluotoblockade* (en protest mot kärnkraftverk) ”trivsammare och lättare” (IF mgt 2012/037). Ett annat exempel av detta slag är uppträdandet av trumgruppen Mande Maja Band Percussions i samband med en tillställning som ordnades av Fredsförbundet till minnet av Nelson Mandela utanför Helsingfors domkyrka. Bland annat på dessa sätt har västafrikanska trumaktiviteter i Finland även ibland sammankopplats med politiska evenemang.

Resor till Afrika

Slutligen bör även privata och gemensamt ordnade trumresor till olika delar av Västafrika nämnas som en relevant del av det studerade fältet. Detta i synnerhet eftersom mitt intervjumaterial visar att resor till olika delar av Västafrika av flera informanter upplevdes som en ”vändpunkt”, efter vilka trummandet fick en djupare betydelse. Intressant är även att en del ställen där afrotrummande utlärs även organiserar gemensamma resor till Västafrikanska länder, bland annat till

²³ Ja sillon se on niinku, sillon se on just semmonen välimuoto, [L: Joo.] et se ei oo niinku bändiesiintyminen, [L: Mm.] eikä bänditreeni, [L: Mm.] vaan se on semmonen niinku sellanen soittosessio [...] Kuitenki tääl niinku useimmiten on semmost et bändi soittaa biisin joka, joss on rakenne, [L: Mm.] se soittaa sen alust loppuun. Ni toss on taas just sitä et ne on semmosii sessioita ja, ja vuorovaikutusta (IF mgt 2013/003).

Burkina Faso, Gambia och Guinea, där fokus ligger på att öva både trummande och dans. Dessa resor marknadsförs ofta som ett sätt att komma i kontakt med ”autentisk afrikansk kultur” och som upplevelseresor. Förutom dessa gemensamt organiserade resor har även en del trumslagare gjort privata resor till västafrikanska länder för att lära sig trummande. Ibland är dessa privata resor ett resultat av slumpen. Detta var till exempel fallet för en informant som under sin tid som utbytesstuderande i Barcelona deltog i en trumkurs som lärdes av en senegalesisk man. Under deras första övningstillfälle frågade trumläraren om Mauno hade lust att följa med honom till hans hemland Senegal. Informanten i fråga tackade ja till förslaget och konstaterar att denna resa ändrade hela hans världsbild och hans uppfattning om musik och rytm (IF mgt 2012: 013).

Kön

Som kort tangerats tidigare består en avsevärd del av mina intervjuer med afrotrummare i Finland av manliga informanter. Om man enbart utgår från intervjuerna kan man lätt få en uppfattning om att afrotrummande i Finland främst tilltalar unga män. Dock är detta nödvändigtvis inte hela sanningen. När jag frågade mina informanter hur de upplever könsfördelningen på fältet svarade så gott som alla, att deltagarna på trumkurser till lika stor del består av män och kvinnor. Dessa svar väckte naturligtvis min nyfikenhet och jag började undra varför jag inte nått flera kvinnliga informanter med min forskningsförfrågan. När jag frågade vidare om detta, svarade en informant att det enligt honom finns lika många kvinnor som män på grundkurserna, men att ju längre i spelandet man kommer tenderar kvinnorna att falla bort. Detta kan enligt honom bero till exempel på att trummandet är fysiskt krävande.

5.3 Schamantrumcirklar i Finland

I Finland verkar en varierande mängd (ca. 7-10 st.) mer etablerade trumcirklar som beskriver sig fungera enligt schamanistiska metoder. Insamlingen av det etnografiska materialet om schamantrumcirklar för denna avhandling gjordes främst genom intervjuer med personer som aktivt deltar eller har deltagit i denna trumcirkelverksamhet. En stor del av de intervjuade var ansvariga för eller hade tidigare själva ordnat trumcirklar, men enstaka intervjuer gjordes även med personer som deltog i dessa verksamheter på ett mindre engagerat sätt. Därtill gjordes deltagande observationer, samt genomgång av nätsidor för schamanistisk verksamhet i Finland. En av de viktigaste platserna för att hitta information om trumcirklar, i synnerhet var och när de ordnades, var Shamanföreningen rf:s

hemsida. På föreningens sidor annonserar man om trumcirkel som ordnas runt om hela landet. Det är dock värt att uppmärksamma att föreningen understryker att de inte arrangerar eller ansvarar för trumcirkelns verksamhet, utan istället fungerar som en plats där man kan annonsera om schamantrumcirkel (Shamanföreningen 2015). Dessutom har föreningen på sin hemsida en undersida, där schamanistiskt trummande och trumresor i allmänhet beskrivs och där man kan lyssna på ljudfiler med inspelat trummande. I detta delkapitel kommer jag att presentera denna del av det studerade fältet genom att belysa fyra aspekter av verksamheten: trumcirkel, trumbyggarkurser, övrig relaterad verksamhet och könsfördelning i trumcirkelns verksamhet.

Trumcirkelverksamhet

Precis som i fallet med det västafrikanska trumfältet, visade sig även schamantrumcirkelns verksamhet ofta vara beroende av enskilda individer och deras engagemang. Dock kan man samtidigt konstatera att schamanistiska trumverksamheter tydligt har ett mer etablerat fotfäste i Finland än afrikanska trumkurser, vilket bland annat kan uppmärksammas i ett större antal utövare²⁴ och mer officiell verksamheten i förhållande till afrotrumkurser. Detta gjorde att schamantrumcirkelns aktiviteter ibland var lättare att hitta än afrotrummarnas, vars verksamhet ofta även tog plats i privata omgivningar såsom hem och träningsutrymmen. Schamantrummande utövas naturligtvis också i mindre offentliga sammanhang och en stor del av de intervjuade schamantrummarna berättade även att de gör trumresor hemma för sig själv eller i mindre grupp.

I det finländska schamantrumcirkelfältet kan i synnerhet tre centrala instanser uppmärksammas. En av dessa är den redan nämnda Shamanföreningen, som är en registrerad förening. På sina hemsidor beskriver Shamanföreningen r.f. sig som ett nätverk för dem som är intresserade av schamanism eller vill ha kunskap om den (Shamanföreningen 2015). En annan organiserad förening vars verksamhet inbegriper schamanism är Lehto Ry. På sin hemsida beskriver de sig på följande sätt: ”Lehto är ett för alla öppet allmännyttigt nypaganskt samfund för alla i Finland bosatta naturreligiösa och av naturreligioner intresserade, vars syfte är att förbättra kännedomen om naturreligioner och deras samhällliga

²⁴ Denna tolkning baserar sig på uppskattningar av deltagarantal, som de för denna forskning intervjuade informanterna gav. I detta sammanhang bör nämnas att detta kan tolkas som ett antagande och att det inte baserar sig på officiella deltagarantal (som inte finns att fås i alla studerade fall).

position i Finland” (Lehto Ry 2015).²⁵ Till skillnad från Shamanföreningen r.f. är Lehto r.f. involverad i att ordna trumcirklar. När fältarbetet för denna avhandling utfördes ordnade Lehto Ry trumcirkelverksamhet till exempel år 2014 i Tammerfors (e-post 11.9.2014) och i Åbo (e-post 8.2.2011). Den tredje aktören på trumcirkelfältet under tiden för fältarbetet var *Suomalaisen Samanismin Keskus*²⁶. Detta är ett center som beskriver sin verksamhet bygga på schaman-, siar- och nåjdverksamhet med rötter i Kalevala (*Suomalaisen samanismin keskus* 2015). Till centrets trumcirkelverksamhet hör bland annat självständiga trumcirklar, som ordnas en gång i veckan i Helsingfors. Förutom detta, så innefattar deras verksamhet även kurser i olika aspekter av schamanism och kurser för byggande av schamantrummor. Under tidpunkten när fältforskningen för denna avhandling gjordes, ordnade centret trumbyggarkurser sommartid och erbjöd därtill trumbyggande i privata eller i mindre grupper på begäran.

Våren 2015 ordnades schamantrumcirklar åtminstone i Helsingfors, Jyväskylä, Karislojo, Uleåborg, Tammerfors och Åbo. Under denna tid ordnades i Helsingfors trumcirklar på två olika håll. En av dessa trumcirklar ordnades var tredje vecka i Tölö av *Suomalaisen Samanismin keskus* och den andra som baserade sig på Michael Harners läror gick under namnet *Helsingin Perjantairumpu* och ordnas två gånger i månaden. Trumcirkelarna i Uleåborg och Åbo ordnades varannan vecka och verksamheten i Tammerfors tog plats en gång i månaden (Lehto Ry 2015). Enligt Shamanföreningens hemsidor ordnades trumcirklar i andra städer enligt behov.

Som redan konstaterades, så visade sig även schamantrumcirkelarnas verksamhet ofta vara beroende av enskilda individers engagemang. Ett exempel på detta kom fram i en intervju där en schamantrummare beskrev utvecklingen av en situation, där hon inte längre orkade hålla i trådarna för en trumcirkel som var verksam i Åbo på följande sätt: ”Men att sen liksom slutade jag den, [L: Mm.] att liksom ordnandet av trumcirkeln, så det, att jag sen liksom orkade inte ordna den ensam. Att jag försökte dela på det där ansvaret, men det började aldrig rulla så att den skulle... Den gick några gånger så att den gick självständigt, [L: Mm.] men inte liksom att den skulle ha självständigt orkat fortsätta” (IF mgt

²⁵ Lehto on kaikille Suomessa asuville luonnonuskovaisille ja luonnonuskonnoista kiinnostuneille tarkoitettu yleishyödyllinen uuspakanahenkkinen yhdistys, jonka tarkoituksena on parantaa luonnonuskontojen tuntemusta sekä yhteiskunnallista asemaa Suomessa” (Lehto Ry 2015).

²⁶ I slutet av år 2015 bytte *Suomalaisen samanismin keskus* sitt namn till den engelska versionen *The Center for Finno-Ugric and Arctic Shamanism* (IF mgt 2016/008). Det går att konstatera att verksamheten inte betydligt påverkades av detta. Jag kommer i detta avsnitt dock att hänvisa till denna instans med det finskspråkiga namnet, eftersom det var det som användes under den tid som fältarbetet skedde.

2013/011).²⁷ Som citatet visar, kan förekomsten av schamantrumcirklar ibland vara beroende på den livssituation som enskilda aktörer befinner sig i. Med andra ord kan engagemanget av enskilda individer i vissa fall tolkas antingen upprätthålla trumcirklar eller leda till att de avslutas.

Trumbyggarkurser

Förutom trumcirklar ordnar flera av de ovannämnda grupperna även kurser som specifikt riktar sig till byggandet av schamantrummor. Dessa kurser kan vara allt ifrån en dag till ett veckoslut eller en hel vecka. Under kursen bygger deltagarna sina egna schamantrummor från början till slut. Trumbyggarkurserna består ofta av en kombination både av praktisk verksamhet kring själva byggprocessen och av teoretisk inledning i schamantrummandet. Innehållet av en trumbyggarkurs som våren 2015 ordnades av *Suomalaisen samanisin keskus* belyser denna kombination väl:

- Föreläsning om den finsk-ugriska schamantrummans historia.
 - Schamanens traditionella trumma och nutidens (vårdande) trumma.
 - Användningsmöjligheter av nutida trummor/arbete med trumman (trummans *haltia*)²⁸
 - Färgning av trummans hinna/remskinnets färgning med en klibba-/videbarklösning
 - Bearbetning av trummans yttre stomme
 - Bearbetning av trummans inre stomme genom att böja vide, en eller annat träslag
 - Letande av en trumpinne i skogen/bearbetning till trumpinne/material: filttyg (tovning), skinn eller djurpäl
 - Slipning av trummans stomme/möjlig tjärning och/eller bränning
 - Klippande av hinnans skinn
 - Spännande av skinn i trummans stomme
 - En invigningsceremoni för trumman
 - Trummans skötselansvisning
- (Suomalaisen samanisin keskus 2015)

²⁷ Mut sit mä niinku lakkasin sen, [L: Mm.] et se vakituinen niinku rumpupiirin pitäminen, niin se, mä en sit niinku jaksanu sitä yksin vetää. Et mä yritin siinä sitä vastuuta jakaa, mut se ei lähteny kulkee niin et siinä ois... Se lähti joitain kertoi et se lähti itsenäisesti pyörimään, [L: Mm.] mut ei niinku et se ois niinku kantanu itse itsensä (IF mgt 2013/011).

²⁸ Det finska ordet *haltija* kan översättas till svenska som ”rådare”. Det är i detta sammanhang även värt att påpeka att ordet *haltia* enligt en intervjuad schamantrummare var ett speciellt bra ord att använda i schamanistiska kurser, eftersom det i finska språket inte enbart kopplas till övernaturliga väsen utan även kan hänvisa till ”ägare” eller ”innehavare” (IF mgt 2016/008).

Kurser av detta slag ordnas i regel på landsbygden, eller åtminstone utanför stadsomgivningar. Detta förefaller intressant i synnerhet eftersom trumcirkelarna i sin tur främst ordnas i städer. Några exempel på ställen där trumbyggarkurser har ordnats är bland annat Kides, Noux och Luumäki.

Övrig relaterad verksamhet

Förutom kurser som är relaterade till själva trumman och trummandet ordnas det även en del verksamhet som indirekt har att göra med trumcirkelarna. Bland annat rekommenderar eller till och med fordrar en del av schamantrumman att man har gått en introduktionskurs i schamanism, innan man deltar i trumcirkelarnas verksamhet. En av informanterna påpekade att hon anser det vara bra att gå en grundkurs i schamanism innan man deltar i en trumcirkel eftersom: ”Då är det liksom att alla är, att alla vet att de har liksom en tanke om det, [L: Mm.] de är etiskt, de vet det att, att vi [kursansvariga] finns där, var är ansvaret och var går vi. Man behöver inte, då behöver ingen liksom fungera som en lärare, [L: Mm.] alltså då kan den som liksom håller den [trumcirkeln] vara en av gruppen” (IF mgt 2013/011).²⁹ Dock förekommer det även motsatta åsikter om introduktionskursernas nödvändighet, vilket kan exemplifieras med följande citat som gavs av en annan informant: ”Alltså det är så att den här [trumcirkeln] är en, en, man kunde säga för alla öppen grupp. Alltså att vi fordrar inga tidigare erfarenheter. [L: Jo.] Och det här, alltså vi har ofta sagt att den här [trumcirkeln] är en kindergarten, [L: Mm.] alltså att, att alla kan komma och, och se att är det här sånt som, som resonerar med sig själv” (IF mgt 2016/006).³⁰

Kön

Könsfördelningen i schamantrumcirkelarna visade sig på ett mycket motsvarande sätt som i de studerade afrotrumkretsarna. Det som dock skiljer dessa två praktiker är att medan majoriteten av de intervjuade afrotrumman var män, bestod majoriteten av de intervjuade schamantrumman av kvinnor. Det är

²⁹ Jolloin se on niinku et kaikki on, kaikki tietää ne, et niil on se niinku idea siitä, [L: Mm.] ne on eettisesti, ne tietää sen et, et me ollaan täss, miss on vastuu, miss mennään. Ei tarvii, sit siin ei tarvii kenenkään toimii niinku opettajana, [L: Mm.] eli silloin tämmönen niinku joka vetää sitä niin voi olla yksi porukasta.” (IF mgt 2013/011).

³⁰ Siis, elikkä se että tää on semmonen, semmonen voi sanoo kaikille avoin ryhmä. Elikkä ei edellytetä mitään aikasempaa kokemusta. [L: Joo.] Ja tota, elikkä on usein sanottukin et tää on semmonen kindergarten, [L: Mm.] elikkä siis, et kaikki voi tulla ja, ja tota kattomaan että onko tää semmonen mitä, mikä itelle resonoit [...] (IF mgt 2016/006).

därför värt att konstatera att endast en manlig schamantrummare intervjuades för denna forskning. Orsaken till detta är samma som i fallet för afrotrummarna, nämligen att jag lättast kom i kontakt med kvinnliga (i fallet av afrotrummarna med manliga) informanter. Vad detta berättar om fältet är åter otydligt. Vad som i synnerhet gör situationen svår att tolka är att informanterna åter när de frågades om könsfördelningen i trumcirkelarna sade att den var rätt så jämn. De gånger som jag deltog i trumcirkelarnas aktiviteter var majoriteten av deltagarna kvinnor, iögonfallande var även frånvaron av unga män (som i sin tur majoriteten av de intervjuade afrotrummarna bestod av). Dock kan dessa observationer inte anses ge belägg för att tala om schamantrumcirkelarna som en kvinnlig aktivitet, eftersom denna könsfördelning kan ha varit utmärkande endast för de gånger som jag deltog (vilka inte tog plats direkt efter varandra), eller på det faktum att deltagande observationer i trumcirkelarna endast gjordes i Åbo och inte i andra städer. Även om inget säkert kan sägas om schamantrumcirkelarnas och afrotrumkretsarnas könsfördelningar är dessa ändå aspekter som jag i detta skede vill lyfta fram, eftersom de utgör en form av motstridighet mellan insamlade fältobservationer och intervjumaterial.

6. TRUMVERKSAMHETERNA UR ETT DISKURSANALYTISKT PERSPEKTIV

Den hittills förda diskussionen har belyst forskningens utgångspunkter i form av metod, teori och material. I detta kapitel flyttas tyngdpunkten från dessa element till forskningens analys. Resten av denna avhandling kommer med andra ord att föra samman de beskrivna tillvägagångssätten och på så sätt besvara den huvudsakliga forskningsfrågan om hur de studerade trumverksamheterna belyser ritualiserade aktiviteter i dagens urbana omgivningar. Denna process inleds med en diskursanalys av det insamlade forskningsmaterialet. I detta kapitel presenteras och diskuteras sådana diskurser som kan anses förse ”trumrummet” med mening. Jag fäster i synnerhet vikt vid det sätt som trummarna diskursivt bidrar till att skapa ett andligt betydelsefullt rum på. Detta betyder att uppmärksamheten läggs i synnerhet på det sätt som man i trumverksamheterna *talar om*, och därigenom skapar en bild av, trummandet som en aktivitet med andliga drag.

Även om jag i den här studien först och främst betraktar trummandet som en ritual (och därmed ett agerande) är det enligt mig motiverat att analysera forskningsmaterial med hjälp av diskursanalytiska tillvägagångssätt. Detta beror främst på att jag ser diskursanalys som ett fruktbart sätt att belysa det rum som skapas, utövas och förmedlas i trumverksamheterna. Som Grimes (2014: 249) har påpekat leder observationer av ageranden ofta till att deltagarna intervjuas eftersom de förutom att de agerar även tolkar och evaluerar ritualer. Dessa aspekter kan i sin tur inte nås utan att man som forskare ställer frågor och vidare analyserar det insamlade materialet. Dock är det värt att påpeka att jag ämnar uppmärksamma specifikt på det sätt som informanterna beskriver det rituella agerandet, alltså trummandet, på. Mitt syfte är således inte att analysera informanternas livssyn på ett bredare plan, utan istället vill jag uppmärksamma hur ritualen och dess funktioner kommer till uttryck i materialet.

Jag vill i detta skede även betona att alla de diskurser och resonemang som i detta kapitel diskuteras naturligtvis inte kan beskrivas vara representativa för varje trummare i alla sammanhang. Människor är individer och man kan självklart inte påstå att trummarna skulle utgöra ett undantag och alltid representera en enhetlig grupp. Detta är i synnerhet fallet med tanke på mitt forskningsmaterial som består av två olika former av trumverksamheter, som således redan sinsemellan i flera avseenden skiljer sig från varandra. Med detta sagt är det dock möjligt att spåra vissa frekvent återkommande diskursiva teman,

som jag ämnar belysa i detta kapitel. Jag vill även påpeka att en del sådana tankegångar som endast uttrycks av enstaka informanter i enskilda situationer analyseras och diskuteras. Sådana citat inkluderas i analysen, eftersom jag med hjälp av dem vill visa på den bredd och variation av meningskapande tillvägagångssätt som uttrycks i forskningsmaterialet. I Steinar Kvaales (1997: 14) fotspår anser även jag att det är förmågan att ”fånga en mängd olika personers uppfattningar om ett ämne och ge en bild av en mångsidig och kontroversiell värld” som är styrkan hos intervjuer som forskningsmaterial. De citat som presenteras bör alltså förstås som exempel på de teman som de representerar. Jag kommer således inte att lyfta fram alla utsagor som behandlar samma teman, utan istället är syftet med de utvalda citaten att fungera som *exempel* på och *representera* det som diskuteras i det givna samhanget. Det är således inte kvantiteten av, utan kvaliteten i de citerade exemplen som har påverkat vilka delar av forskningsmaterialet som behandlas i analysen.

En annan aspekt på materialanalysen som jag vill ta upp är hur jag ämnar belysa trumverksamheterna. Mitt syfte här är som sagt att presentera sådana diskurser som förekommer i mitt forskningsmaterial och som jag anser bidrar till att förse trummandet med mening. De överordnade diskurserna delas således in i fem delkapitel: ”rytm är ett speciellt ljud”, ”trummandet skapar och upprätthåller tradition”, ”trummandet förändrar plats och tid”, ”trummandet framkallar starka upplevelser”, ”trummandet är ett alternativt kommunikationssätt”. Varje delkapitel går alltså ut på att presentera hur dessa diskurser tolkas och framförs av trummarna på ett sätt där de även får andliga konnotationer. Därtill vill jag fästa vikt vid hur dessa diskurser konstrueras och jag kommer därför även att beskriva sådana diskussioner som i mitt intervjumaterial framstår som centrala för att skapa, framställa och upprätthålla de diskurser som belyses. Med andra ord visar jag vilken typ av diskussioner jag tolkar ligga som grund för fortlevnaden av sådana diskurser som behandlas i varje delkapitel.

Förutom detta kommer jag, som poängterats i delkapitel 1.7, dessutom att lyfta fram vissa nyckelord som har en central funktion för att tillskriva trumverksamheterna mening. Jag kommer därför i varje delkapitel att uppmärksamma sådana centrala begrepp som i trumverksamheterna omdefinieras och tillskrivs en specifik innebörd.

6.1 ”Rytm är ett speciellt ljud”

En av de mest framträdande diskurser som förekommer i det insamlade etnografiska materialet är tanken om trummans dån, eller rytmen, som ett speciellt ljud och något som på ett avsevärt sätt skiljer sig från andra ljud. Denna syn på rytm som ett upphöjt ljud, som framstår fungera som en nyckel till trummandets eftertraktade resultat, kan anses ligga som grund för att förstå de diskurser som beskrivs senare i denna avhandling.

Rytm är således det första nyckelordet vars konstruktion och tolkning belyses i det här delkapitlet. Rytm representerar enligt mig nämligen ett ord som i trummarnas verksamheter används på ett specifikt sätt, som vidare även bidrar till att ge dessa verksamheter en andlig karaktär.

När jag år 2011 började utföra fältstudier för denna avhandling väcktes mitt intresse för rytmens betydelse i de studerade praktikerna bland annat i samband med ett reportage om en trum- och dansresa till Guinea, som publicerades 1.11.2011 på dagstidningen Huvudstadsbladets hemsida. Det var i synnerhet ett kort stycke i detta reportage som jag fastnade för. Där konstaterade skribenten följande:

Våra lärare säger att de "ger oss rytmer och rörelser". De är gåvor, något värdefullt, att behandla med respekt. (HBL 1.11.2011)

Det som jag fäste mig vid i just detta citat var att skribenten presenterade rytm som en form av kunskap, något som kan förmedlas genom att ges bort eller tas emot. Dessutom uttrycker utdraget ett ytterligt seriöst sätt att förhålla sig till ljud, musik eller rytm, som något ”värdefullt” och något som bör ”respekteras”. Jag upptäckte snart att en motsvarande inställning till rytm frekvent förekom även på olika nätsidor där djembetrumkurser marknadsfördes och att den där uttrycktes bland annat i subtila slagord, såsom ”Anna rytmin viedä!” (”Låt rytmen föra”)³¹, ”Life is rhythm” (”Livet är rytm”)³² eller ”Hyppää Rytmin Kyytiin!” (”Hoppa med i rytmen”)³³. Vad som förefaller som intressant med dessa slagord är att de uttrycker ett tankesätt där rytm framförs som något det går att ta del av eller gå in i. Snart upptäckte jag dessutom att trumrytmens specifika betydelse framfördes något annorlunda på nätsidor för schamantrummande. Dock kunde man även i dem utan större ansträngning relativt lätt finna uttryck för en motsvarande tankegång där trummans dån ges en

³¹ Jamora Ry 2013

³² Inner Rhythm 2011

³³ Djembepaja nyhetsbrev 13.11.2015

position över andra ljud. Shamanföreningen upprätthåller en sida där man kan ladda ner ljudfiler av trummande, och på denna sida påpekas följande:

Trummanden är inte avsedda för vanligt musikbruk, utan du kan bekanta dig med dem, förnimma stämningen och känna hur trummans då känns. (Shamanföreningen 2011)³⁴

Iögonfallande även i detta sammanhang är att trummans ljud i utdraget definieras som något annorlunda än ”vanlig musik”. Vidare är det dessutom intressant att lyssnaren uppmanas ta del av detta ljud på ett alternativt sätt jämfört med övrig musik. På detta sätt framställs en tanke om att trummans ljud bör *användas* och *kännas* på ett sätt som man vanligtvis inte relaterar till ljud. Förutom att trummans rytm beskrivs som något annorlunda än ”vanlig musik” är alltså även lyssnandet till trummans ljud en praktik som särskiljs från övriga, mer vardagliga bruk av musik.

De ovan beskrivna exemplen fick mig att undra på vilka andra sätt rytms betydelse i dessa sammanhang belystes och förklarades. Med andra ord, hur skapar och formar man denna diskurs bland trummarna? När jag fördjupade min fältforskning vidare genom att göra intervjuer med personer som deltog i trumcirkelarnas verksamhet fick jag snart en djupare inblick i deltagarnas syn på rytms betydelse för de studerade praktikerna. Det är dessa synvinklar som resten av detta delkapitel kommer att belysa. Jag börjar med att betrakta informanternas berättelser om sin första kontakt med trummans ljud.

Den första rytmen

Det insamlade intervjumaterialet innehåller en bred variation, inte minst eftersom trummare från två olika trumkontexter intervjuades. Det är dock möjligt att uppmärksamma några beskrivande skildringar av informanternas första kontakt med trummans ljud. De exempel som belyses nedan kan alltså inte förstås som en enhetlig röst som delas av alla informanter. Det som istället är viktigt i detta sammanhang är att skildringar av detta slag kan fungera som exempel på berättelser där mötet med rytm skildras på ett transcendentalt laddat sätt, och de är därför meningsfulla att lyfta fram i den här studien.

³⁴ ”Rummutuksia ei ole tarkoitettu tavanomaiseen musiikkikäyttöön, vaan voit tutustua niihin, aistia tunnelmaa ja kokeilla miltä rummun kumu tuntuu. (Shamaaniseura 2011)”

För det första kan man konstatera att en del av de intervjuade trummarna härledde grunden till sitt rytmintresse till barndomen. Som en afrotrummare konstaterade, hade rytm helt enkelt alltid varit ”en väldigt stor och fascinerande del” av hans liv (IF mgt 2013/003). En del informanter kunde till och med koppla denna fascination till specifika tillfällen eller minnen. Därtill uttryckte flera informanter att de hade utvecklat ett intresse för rytm redan innan de egentligen visste vad det var frågan om:

Och sen rytm har egentligen alltid fascinerat mig, men jag har inte vetat att det kan vara något i sig. För att jag minns, när jag var liten var jag alltid mest på gott humör när pappa trummade på bilratten [L: Mhm.] då han körde. [L: Mm.] Det var det bästa. Men jag, jag förstod aldrig liksom att enbart rytm kan vara något. (IF mgt 2013/031)³⁵

På ett mycket motsvarande sätt som informanten ovan, beskriver även en annan afrotrummare sina tidiga minnen om rytmens betydelse i hans liv:

Och sen trummade jag där [hos mormor] på bordet och jag minns när hon sa att ”du är som din kusin, hela tiden trummar ni på bordet” [...] Men i varje fall har den [rytmen] varit en sådan stor del av mig ända sen liten. (IF mgt 2016/004)³⁶

I dessa två exempel beskrivs rytm nästan som en oundviklig del av den egna personligheten. Med andra ord framför dessa informanter att deras relation till rytm hade börjat redan innan de hade ord som de kunde beskriva den med, eller att ett tycke för rytm alltid funnits i dem. Genom att tala om och tolka rytm på detta sätt tillskrivs begreppet således med en inneboende karaktär, något som går att hitta innanför individen själv. Samma kan uppmärksammas även i följande citat där en schamantrummare reflekterar kring sina minnen om rytm:

Så att, alltså det är det, det minns jag att jag redan som helt liten flicka att det var där, härligt i den där rytmen. Att, att jag liksom föll ner liksom i den. (IF mgt 2016/008)³⁷

³⁵ Ja sit oikeestaan rytmi on aina kiehtonut mua, mut mä en oo tiennyt et se voi olla asia sinänsä. Koska mä muistan, pienenä mä olin aina kaikkeist eniten fiilikissä, jos iskä rummutti auton rattiin [L: Mhm.] samal ku se ajo. [L: Mm.] Se oli paras juttu. Mä, mä en jotenkin ikinä tajunu et se on niinku, et pelkkä rytmi on jotain (IF mgt 2013/031).

³⁶ Ja sit mä naputin siellä [isoäidin luona] pöytää ja mä muistan kun se sano että ”no sie oot ihan niinku tuo [nimi] serkkus, koko ajan naputtamassa sitä pöytää” [...] Mut ainakin se on ollut sitten tota semmonen niinku vahva osa mua ihan pienest [L: Joo.] pitäen. (IF mgt 2016/004).

³⁷ Niin tota, siis se että se, sen mä muistan jo ihan pikkutyttönä et oli siin, ihanasti siinä rytmissä. Et, et mä valahdin niinku sinne (IF mgt 2016/008).

På ett likadant sätt som de ovan citerade afrotrummarna härleder även denna schamantrummare sina första intryck av rytm till sin tidiga barndom. En annan schamantrummare i sin tur talade på ett något annorlunda sätt om sitt första möte med trummans ljud som ägde rum i vuxen ålder under en svår period i hennes liv. Denna informant beskriver sitt möte med trummans ljud som livsförändrande, och hon påpekar till och med att trummans dån för henne var ett sätt att få tillbaka sitt hjärtslag, något som hon upplevde att hon hade förlorat tidigare i sitt liv:

[...] jag förstod att min erfarenhetsgrund, eller att jag har ett så stort tomrum inom mig att jag vill ha trummans ljud liksom in i mig. [...] på sätt och vis var trummans ljud liksom den sku ha varit det egna hjärtats ljud. [L: Mm.] Att den, [L: Mm.] den vill jag ha, ha tillbaka i mitt liv. (IF mgt 2013/011)³⁸

I detta exempel talar informanten om trummandet som ett sätt att integrera trummans (yttre) ljud med det (inre) ljudet av det egna hjärtat. I informantens beskrivning blir den egna kroppens gränser och begränsningar således otydliga, och trummans rytm diskuteras som ett sätt att hantera dess brister. Dessutom tyder citatet på att det för informanten inte räckte med att höra rytmen, istället uttrycker hon något mer, nämligen en längtan efter att känna den, eller att få den införlivad i sig som en inneboende del av den egna kroppen³⁹. En annan schamantrummare härleder den första kontakten med trummans ljud även längre tillbaka i sitt liv:

Och trummans ljud är ju det första ljudet som du, som du också har hört. Det är, när du har varit där i mammas mage, så hjärtats puls är sånt som du också har där, där i magen har hört. Så jag på något sätt tänker att trummans ljud är det som väcker hos oss det, det minnet på nytt och liksom den kan föra oss väldigt dit till början och uppleva saker på nytt. (Käännekohtia 2014)⁴⁰

³⁸ [...] mä tajusin et mun niinku kokemuspoija, tai et mun sisälläni on niin suuri tyhjyys et mä haluan sen rummun äänen niinku sisääni. [...] tavallaan se rummun ääni oli niinku olis ollu se oma sydämen ääni. [L: Mm.] Et sen niin, [L: Mm.] sen niinku mä haluan, haluan elämäni takaisin (IF mgt 2013/011).

³⁹ Diskurser kring kroppen och trummandet kommer jag att återkomma till mer ingående i avsnitt 6.4.

⁴⁰ Ja se rummun äänihän on se sinun ensimmäinen ääni, jonka sinäkin olet kuullut. Se on, sinä kun olet siel äidin mahassa ollut, niin se sydämen syke on se sellanen mitä sinäkin olet sielä, sielä vatsassa kuullut. Niin mä jotenkin ajattelen et se rummun ääni on se mikä herättää meissä sen, sen muiston uudestaan ja niinku se saattaa viedä meidät hyvinkin sinne alkuun kokemaan uudestaan asioita (Käännekohtia 2014).

Här beskrivs alltså trumrytmen (i form av hjärtslag) som ett av de första ljuden som människan hör. Vad som dessutom förmedlas är en tanke om att trummans ljud därför även på ett naturligt sätt tilltalar människan och kan väcka minnen och återkalla upplevelser. Alla dessa utsagor kan tolkas representera ett sätt på vilket man både skapar och förmedlar det egna mötet med rytm som en stund i livet som är av speciell betydelse i den egna livshistorien.

Som redan konstaterats uttryckte inte alla informanter sin första kontakt med trummans ljud på ett lika överväldigande sätt som de ovan citerade informanterna. Istället beskrivs uppkomsten av det egna intresset för rytm av en del trummare som en långvarigare och försyntare process. Ett exempel på detta är en man som hade spelat djembe-trummor i tre år när intervjun gjordes. Han konstaterade att hans intresse för trummande väcktes som ett resultat av flera sammanträffanden. Närmare beskrev han denna process på följande sätt:

När jag har tre döttrar och med alla dem har vi gått i baby-musiklekskola och sedan i musiklekskola. [L: Mm.] Och redan där trummar man ju med alla möjliga trummor. [L: Mm.] [...] Och redan där lyssnade jag att ”vilket fint ljud det kommer”. [...] Och sen dedär så var jag här.. Var det kanske någo fyra, eller fem år sedan? Jag var några veckor sjukledig hemma [L: Mm.] och det var enligt min åsikt ett nästa steg. Liksom en sånär slump att jag tittade på gamla digibox-inspelningar och [som] jag hade från Tammerfors jazzfestival [...] det var liksom, Marilyn Mansur hette den kvinnan där [L: Okej, jo.] och hon hade ett band som hette percussion paradise. [...] Och jag beundrade och lyssnade på det ensam hemma under sjukledigheten och att, att ”det låter fint”. Och, [L: Jo.] och på det sättet igen liksom en förtjusning pånytt liksom till sådana här slaginstrument. [L: Mm.] Att det var liksom en andra impuls. Och [L: Mm.] sen var den sista droppen, egentligen var en fest på ett av barnens musiklekskola, julfest den samma hösten som jag var sjukledig. [L: Jo.] Så det blev december och julfest och där [...] var i själva verket en sånär fabrikstillverkad djembetrumma [L: Mhm.] som musikleksläraren spelade där. (IF mgt 2013/002: 2)⁴¹

⁴¹ Kun mul on kolme tytärtä, tytärtä ja kaikkien niitten kanssa on käyty vauvamuskarissa ja muskarissa [L: Mm.] sittemmin. Ja siellähän rummuteltiin jo monen näköisiä rumpuja [L: Mm.]. [...] Ja siellä mä jo kuuntelin, että ”tulepa hieno ääni”. [...] Ja sitten tota noin mä olin tässä.. Olinkohan mä joskus neljä, vai viis vuotta sitten? Mä olin muutaman viikon sairaslomalla kotona [L: Mm.] ja se oli musta semmonen seuraava askel, niinku tällanen sattuma. Että mä katoin vanhoja digiboksitalennuksia ja mä olin Tampereen jazz-festivaaleilta [...] se oli niinku Marilyn Mansur oli se naishenkilö siitä [L: Okei, joo.] ja hänellä oli semmonen öh, percussion paradise niminen bändi. [...] Ja mä ihastelin ja kuuntelin yksin kotona sairaslomalla sitä ja et, et ”soipa hienosti”. Ja, [L: Joo.] ja sillä tavalla taas niinku tällanen uudelleen ihastuminen niinku tällasiin

Som exemplet visar, beskrivs den första kontakten med trumman i detta fall på ett försiktigare sätt än i de tidigare exemplen. Det som är värt att uppmärksammas är att det som informanten beskriver, även om han själv väljer att kalla det för en mängd tillfälligheter, i själva verket ger uttryck för ett händelseförlopp där han ändå relativt aktivt utvecklade och förde sitt intresse för västafrikanskt trummande vidare. Detta kan man konstatera, eftersom informantens utsaga tyder på att han medvetet upprätthöll sitt intresse för trummusik och därtill ständigt föreföll var medveten om den. Man kan med andra ord anse att informanten i sitt sätt att tala om detta händelselopp uppmärksammar vissa specifika situationer, exempelvis i form av barnens musiklekskola och sin sjukledighet, som viktiga element i ett händelselopp där han sökte efter och utvecklade sin kontakt med rytm.

Transcendental rytm

I forskningsmaterialet förekommer en syn på rytm som något transcendentalt och överlägset som en framträdande tankegång. Denna tanke uttrycks på olika sätt av olika informanter, men dess huvudsakliga innebörd är alltid densamma, nämligen tanken om rytm (i synnerhet, men inte enbart, den rytm som produceras när man trummar) som ett på ett eller annat sätt upphöjt ljud. Jag kommer i denna del att närmare belysa hur den här tankegången uttrycks i mitt forskningsmaterial.

Ett sätt att förhålla sig till rytm som ett speciellt och extraordinärt ljud som uttrycktes i forskningsmaterialet var att hänvisa till rytm som något som inte är en mänsklig skapelse. Ett exempel på detta är följande citat där en intervjuad schamantrummare diskuterar sin syn på västafrikanska rytmer:

Jag förstod att de inte är, de är inte människans påhitt de där rytmerna som kommer därifrån Västafrika, utan de är bara det som finns i olika former. [L: Mm.] Det är det att hur de, hur de där ljuden på ett naturligt sätt placerar sig sinsemellan. [...] Man kan inte förklara det med ord, men sen när man upplever eller någon spelar det, [L: Mm.] så då vet man att varför. (IF mgt 2013/031)⁴²

perkussiosoitimiin. [L: Mm.] Et se oli niinku se toinen tällanen kimmoke. Ja [L: Mm.] sit oli viimenen niitti, oikeestaan oli yhden lapsen muskarijuhla, joulujuhla siinä saman syksyn kun olin sairaslomalla. [L: Joo.] Niin sitten tuli joulukuu ja joulujuhla, ja siellä [...] oli itse asiassa tällanen tehdasvalmisteinen djemberumpu [L: Mhm.] jota hän [muskariopettaja] soitti sitten siellä (IF mgt 2013/002: 2).

⁴² Mä tajusin et ei ne oo ihmisen keksimii ne rytmit joit sielt Länsiafrikast tulee, kun vaan ne on vaan sitä mitä on eri muodois. [L: Mm.] Se on se et miten ne, miten ne äänet luonnollisesti asettuu

Informanten påpekar här uttryckligen att västafrikanska rytmer enligt honom inte är ”människans påhitt”. På detta sätt uttrycks en tanke där dessa rytmer förstås som något som existerar redan innan eller utanför den situation där de produceras genom att trumma. De framställs i informantens utsaga således som något naturligt och självständigt. Vidare betyder detta att begreppet rytm i exemplet används på ett sätt där det hänvisar till något som av sig själv existerar och således inte är beroende av mänskligt agerande.

En annan tanke som ofta uppträdde när informanterna ombads beskriva sin syn på rytm, var att rytm på olika sätt förekom överallt omkring oss. Som ett exempel på detta kan man lyfta fram en intervjuad schamantrummare som talade om rytm som ”tillvarons eller världsalltets prat”⁴³. Rytm framställs således i synnerhet innebära något grundläggande och nödvändigt både för människans och för världens existens. En annan intervjuad schamantrummare formulerade samma tematik på följande sätt:

Men det att rytm är utgångspunkten för helt allting. Att en strävan... För att det finns ju ingen sådan balans. I så fall slutar allt det här. Att den där rörelsen, den där rytmen skapar det [...] (IF mgt 2016/008)⁴⁴

Budskapet här är tydligt, om rytmen slutar så slutar allting. Med andra ord tillskrivs rytm på detta sätt en upprätthållande kraft. Samma retorik kan även uppmärksammas i följande citat där en afrotrummare reflekterar kring rytmens upprätthållande karaktär:

[...] människan är redan på ett kroppsligt plan full av rytmer. [L: Mm.] Och livet börjar ju från det, liksom från hjärtslaget, om den rytmen slutar så slutar hela livet också. Alltså.. Och det är inte den enda, alltså vår kropps rytm, hela det här universum grundar ju sig på rytmer. (IF mgt 2012/015)⁴⁵

Detta tyder på att rytm i de studerade sammanhangen får en speciell betydelse för skapandet och upprätthållandet, inte enbart av det mänskliga livet, utan i

keskenään. [...] Ei sitä voi selittää sanoil, mut sit kun sen kokee tai joku soittaa sitä, [L: Mm.] niin tietää et miks. (IF mgt 2013/031).

⁴³ Et rytmä sinänsä, niin kyl se mun mielestä on sellast tän, tän niinku olemassaolon tai maailmankaikkeuden puhetta (2013/011).

⁴⁴ Mut se rytmä on ihan kaiken lähtökohta. Et pyrkimys... Koska eihän semmost tasapainoo oo. Et sit kun on tasapainoo. Niin sit tää kaikki loppuu. Et se liike, se rytmä luo sen [...] (IF mgt 2016/008).

⁴⁵ Mutta, kyl mä sanoisin, et ihminen jo ihan kehontasolla on täynnä rytmejä. [L: Mm.] Ja el, elämähän lähtee siit, niinku sydämen sykkeestä, jos se rytmä loppuu, niin siinä se on sitten se elämäkin. Elikkä.. Ja se ei oo aino, mejän kehon rytmä, öh, rytmit, koko tää niinku universumihan perustuu rytmeihin (IF mgt 2012/015: 6).

vissa fall även av hela universum. Med hänsyn till de ovan citerade informanternas utsagor blir det alltså uppenbart att rytm i vissa fall tillskrivs existentiella och upprätthållande egenskaper. Jag vill här dock även understryka att flera av de trummare som uttryckte denna tankegång inte förhöll sig till detta som något speciellt mystiskt eller övernaturligt, istället lyftes tidvis även naturvetenskapliga teorier fram för att understödja detta argument (se t.ex. IF mgt 2012/014 och IF mgt 2016/005). Oberoende av detta kan man dock påstå att redan det faktum att dessa aspekter lyftes fram och i vissa intervjuer till och med betonades, talar för att rytm i dessa verksamheter tillskrivs en stor betydelse i egenskap av en upprätthållande kraft både för den personliga och för den kollektiva tillvaron. Man kan även påstå att det är resonemang av detta slag som inom trumcirkelarna bidrar till att konstruera och upprätthålla sådana tankegångar där rytm framställs som mer överlägset andra ljud.

En annan framträdande poäng som är värd att belysa är den speciella och transcendentala karaktär som ofta tillskrivs rytm i de studerade sammanhangen, där ett transcendentalt förhållningssätt till rytm inte enbart beskrevs genom ljud som produceras när man trummar. En del informanter framförde en tanke om att motsvarande sätt att använda sig av rytm även kunde hittas i andra musikaktiviteter. Detta framgår speciellt tydligt i följande citat, där en schamantrummare beskriver en situation där hon befann sig på ett ställe var hon kunde höra ljudet av elektronisk dansmusik som spelades på en fest som tog plats i närheten:

Det fanns sådana teknofester [...] Och jag började lyssna att ”vad är det [L: Mm.] som är så bekant i det där”. [L: Mm.] Att när det var just en sån här, [slår takt på bordet], sån här snabb [L: Jo.] rytm. Helt exakt samma som rytmen i trumresor. Så då börja jag tänka att ”herregud, dom har begripit just precis det som, vad som gör den”. [L: Jo.] Att det där, att om man nu börjar tänka sen att det är hjärtslaget, men ett väldigt snabbt [L: Jo.] hjärtslag. [L: Jo.] Så det är någon grundläggande grej [L: Mm.] i oss. [L: Jo.] Att vad vi känner igen och vad som känns [L: Jo.] oftast väl bra (IF mgt 2016/006).⁴⁶

I informantens beskrivning av situationen diskuteras rytm så, att den presenteras som något bekant och naturligt för människan, något som alla kan hitta inom sig

⁴⁶ Niin oli näitä siis teknobileitä. [...] Ja mä rupesin kuuntelee että mikä tossa [L: Mm.] on niin tuttua. [L: Mm.] Että kun se oli just tämmönen [lyö pöytään rytmiä.], tämmönen siis nopee [L: Joo.] rytmi. Ihan just sama kuin matkarummutus. Niin silloin mä ajattelin et ”no herranen aika, noi on oivaltaneet justiiinsa sen [L: Niin.] et, et minkä se tekee”. [L: Niin.] Et tota, et jos sitä nyt ajattelee sitten että se on sydämenlyönti, mut hyvin semmonen tihee [L: Joo.] sydämenlyönti. [L: Joo.] Niin se on joku semmonen ihan perusjuttu [L: Mm.] meissä, [L: Niin.] että mikä me tunnustetaan ja mikä tuntuu [L: Joo.] yleensä kai hyvältä (IF mgt 2016/006).

om de vill. I mycket motsvarande stil konstaterade också en annan schamantrummare att han ibland lyssnar på house- eller trancemusik, för att musik med ett ”kontinuerligt dunkande” hjälper honom att fokusera sig och åstadkommer en motsvarande känsla som trummande (IF mgt 2016/007).⁴⁷ Samma informant konstaterade dessutom att han ibland kan sjunka i trans och göra en schamanresa även utan att trumma eller lyssna på musik:

Man måste skilja mellan, att schamanresor och trummande är olika saker. [L: Mm.] Att sen när man litar på sig själv tillräckligt och [L: Mm.] man har kommit fram till... Liksom att jag har gjort schamanresor när jag har suttit på tunnelbanan, eller [L: Mm.] helt... Alltså att man behöver inte, att den [schamanresan] kräver inte alls den där trumman. (IF mgt 2016/007)⁴⁸

I detta exempel är det alltså tunnelbanans dunkande och repetitiva ljud som orsakar schamanresan. På detta sätt anges trummandets eftertraktade resultat (i detta exempel schamanresan) inte vara beroende av själva trummandet, utan det är snarare rytmen som tillskrivs förmågan av att nå det eftertraktade resultatet i ritualen.

Man kan sammanfatta att nyckelordet rytm i de ovan presenterade utdragen förses med innebörd av att vara något grundläggande och naturligt för människan. I informanternas utsagor uttrycks tanken om att rytm finns överallt och att det inte enbart är när man trummar som rytms speciella krafter och fördelar kan åstadkommas. Man kan således konstatera att ett sådant sätt att tala om rytm i de studerade trumverksamheterna bidrar till att förmedla och skapa ett sätt att förhålla sig till rytm som en transcendent kraft. Nu övergår jag till att betrakta hur en afrotrummare medvetet beskrev sig använda rytm som ett verktyg för att skapa ett specifikt rum och en viss atmosfär. Detta diskuterade han på följande sätt:

⁴⁷ [...] on semmonen niinku jotain trancee, tai housee, tai [L: Mm.] jotakin, niin semmonen jatkuva jumputus. [L: Joo.] Niin siit tulee semmonen niinku ehkä samalla tavalla.. Nyt kun kysyt. [L: Mm.] Niin tulee ehkä samalla tavalla, et, et se auttaa esimerkiksi, paremmin pääsee työhön kiinni [L: Joo.] kun niinku uppoutuu siihen sen musiikin kautta. On joku semmonen jumputtava rytmi siel taustalla (IF mgt 2016/007).

⁴⁸ No pitää sillai erottaa et shamaanimatkaile ja rummuttaminen on sillai eri asia. [L: Mm.] Et sit kun tarpeeks on luottanut itseensä ja [L: Mm.] todennut tavallaan... Niinku et mä oon shamaanimatkaa tehnyt vaik metrossa istuessa, tai [L: Mm.] ihan... Siis et se ei tarvii millään, missään muotoo se ei tarvii sitä rumpuu (IF mgt 2016/007).

Så om man nu fast tänker på bra rytm, så finns där ofta, där finns ofta liksom lugn och en känsla av att sätta sig ner, som, som skapar liksom ett specifikt rum eller en spelplan. (IF mgt 2016/004)⁴⁹

Citatet är intressant i detta sammanhang eftersom informanten där uttryckligen beskriver ett strategiskt sätt att använda sig av rytm. Även om denna poäng inte på detta explicita sätt diskuterades av andra informanter, anser jag detta vara ett drag som utan tvekan kan uppmärksammas i de studerade trumverksamheterna. Vad som därtill är synnerligen fascinerande i citatet är att denna process framställs som ett relativt medvetet och strategiskt agerande som används för att konstruera den verklighet som trumverksamheterna bygger på. Med andra ord tolkar jag trummarna använda sig av diskursen om en transcendental rytm för att skapa och upprätthålla det ”affective space” som i denna forskning kallas för ”trumrummet”.

Ritualisering av rytm

I denna del har jag belyst hur man i trumcirklarnas verksamhet skapar och framför en diskurs om rytm som ett transcendentalt ljud, som i förhållande till andra ljud tillskrivs en upphöjd position. Som jag har visat i detta delkapitel, så konstrueras den diskursen främst genom att rytm beskrivs vara upprätthållande av människans och universums existens. Dessutom avgränsas rytmsens förmåga att påverka sin lyssnare inte enbart till trummandet och de rytmer som framställs där, utan även övrig musik och ljud med en motsvarande rytmisk prägel beskrivs ibland framkalla transtillstånd och resor till alternativa verkligheter. Detta tyder på att det inte är själva trummandet som i dessa sammanhang tillskrivs en speciell betydelse, utan istället är det rytmen som får en upphöjd och privilegierad karaktär.

Den ovan belysta processen där diskursen om en transcendental rytm formas och upprätthålls kan belysas med hjälp av de i avhandlingen tidigare diskuterade teorierna om ritualisering. Särskilt användbar i denna bemärkelse blir Bells teori om att en aktivitet ritualiseras när den ges en prioriterad position gentemot övriga ageranden. Man kan således påstå att trumcirklarnas verksamhet bygger på ett ritualiserat agerande, där de sätt som rytm lyssnas till, produceras och används på får en särskild betydelse och position gentemot det sätt som övriga

⁴⁹ Niin, jos nyt vaik ajattelis hyvää rytmää, niin siin on, siin on niinku, siin on niinku rauha ja semmonen niinku alas istumisen [L: Mm.] fiilis, joka, joka tota, joka luo tietynlaisen niinku tilan, tai pelikentän (IF mgt 2016/004).

ljud relateras till. Denna process kan således beskrivas som en ritualisering av rytm. Denna ritualiseringsprocess kan vidare även anses utgöra grunden för de diskurser som senare i denna analys kommer att presenteras. Detta betyder att ritualisering av rytm kan tolkas som en grundläggande teknik som trummarnas verksamheter baserar sig på. Som jag redan tidigare konstaterade, kan denna teknik sedan användas som ett verktyg för skapandet av det i denna forskning studerade ”trumrummet”. Efter att här ha redogjort för det sättet som ritualisering av rytm kan tolkas som den huvudsakliga tekniken i de studerade trumaktiviteterna, fortsätter jag nu i detta kapitel med att belysa konstruktionen av andra diskurser som formar och ger ”trumrummet” en andlig karaktär.

6.2 ”Trummandet skapar och upprätthåller tradition”

I detta delkapitel behandlas trummarnas sätt att förhålla sig till trummandet i termer av det andra nyckelbegreppet, nämligen tradition. Detta betyder att jag här belyser hur man i de studerade trumverksamheterna förmedlar en diskurs där trummandet förstås som traditionsbunden. Denna diskurs närmar jag mig genom att diskutera och analysera hur tankegångar kring tradition och traditionsförmedling framförs av trummarna. Samtidigt behandlas även hur begreppet tradition i dessa sammanhang förstås och ges mening.

Tankar om tradition och traditionsbärare är viktiga att lyfta fram i denna studie eftersom så gott som alla av de intervjuade trummarna på ett eller annat sätt i sina intervjuer tangerade denna tematik. Man kan således konstatera att frågor om trummande i dessa sammanhang anses vara nära sammankopplat med frågor om tradition. Detta blir tydligt till exempel när en schamantrummare på ett uppriktigt sätt konstaterade: ”[...] jag är en bärare av en gammal tradition, [L: Mm.] fast vi använder ordet ’ny’ där framför. Men jag själv är av den åsikt att det beror på hurdana trumsessioner som man håller” (IF mgt 2016/005)⁵⁰. Som redan denna korta kommentar tyder på, framställs och framförs i de studerade sammanhangen en tanke om att det i trummandet finns ett inbyggt värde i form av att ”fortsätta en gammal tradition”. Detta delkapitel påbörjas med en reflektion kring trummarnas beskrivningar av sådana rituella experter som tolkas förmedla en kunskap som möjliggör en djupare förståelse av trummandet.

⁵⁰ Mutta meidän täytyy muistaa se että mä olen vanhan perinteen jatkaja, [L: Mm.] vaikka me käytetäänkin sanaa uus siinä alussa. Mutta mä ite olen sitä mieltä että se riippuu minkälaista se sun rummutusten pitäminen on (IF mgt 2016/005).

Schamanen och grioten som traditionsförmedlare

De flesta av de intervjuade trummarna påpekade att de starkt hade påverkats av ett mästare-lärling-förhållande som de hade till en eller flera specifika personer.⁵¹ I västafrikanska trumkontexter hänvisades dessa mästare till som grioter och i schamanistiska kontexter som schamaner. Dessa lärare anlätades av informanterna för att få insikt i sådana kunskaper som ansågs befrämja och fördjupa trummandet. Man kan således konstatera att schamanen och grioten i de studerade aktiviteterna tillskrivs en roll som rituella experter. Grioten och schamanen kan således även förstås som exempel på rituella ledare i den bemärkelse som beskrevs tidigare i avhandlingens fjärde kapitel i samband med Hornborgs teori om nya ritualer. Den expertis som tillskrivs dem blir tydligt påtaglig till exempel i afrotrummarnas sätt att tala om trumlärare som ”mästartrummare”.

En afrotrummare beskriver de motiv som han hade för att söka sig till grioternas läror på följande sätt:

[...] tillsammans med de här lärarna kommer man så mycket snabbare så mycket längre och, och sen å andra sidan får man, man får också respekt för instrumentet [trumman] och spelandet på ett helt annat sätt. (IF mgt 2012/015)⁵²

Det förefaller som föga överraskande att den kunskap som förmedlas i dessa sammanhang leder till en effektivare och bättre spelteknik. Vad som dock är av intresse för denna studie är att ett samarbete med grioter även anges skapa en större respekt för själva instrumentet och trummandet. Resonemang av detta slag kan alltså tolkas ge uttryck åt en tankegång där dessa rituella experter förser sina lärlingar med en form av kunskap, som endast kan uppnås i dessa inlärningsituationer och som överskrider aspekter som har att göra med trummandets tekniska färdigheter. Detta blev även uppenbart i sättet som en annan trummare påpekade att västafrikanska trumlärare enligt honom ”delar med sig av sin kunskap och den där känslan, den där afrikanska andan som han har” (IF mgt 2013/031).⁵³ Dessutom kan motsvarande tankegångar om kunskap

⁵¹ Jag vill framhäva att detta kunde ha varit annorlunda, om detta hade varit en forskning där fler personer med en kortare erfarenhet av trummande hade intervjuats. Dock ser jag ”mästartrummarnas” roll som en viktig poäng att framföra i detta sammanhang, eftersom de kunskaper som de väljer att förmedla stort påverkar dem som i senare sammanhang lärs vidare.

⁵² ”[...] näiden opettajien kanssa pääsee niin paljon nopeammin, niin paljon pidemmälle ja, ja sit toisaalta tulee se, se kunnioitus myös sitä soitinta ja sitä soittamista kohtaan ihan eri tavalla” (IF mgt 2012/015 s.3).

⁵³ “[...]et sitä kautta kun se jakaa meille omaa osaamistaan ja sitä fiilist, sitä Afrikan henkee mikä sil on (IF mgt 2013/031)

utöver tekniska färdigheter även uppmärksammas bland de intervjuade schamantrummanerna. En informant konstaterade att hon under sina trumbyggarkurser alltid uppmuntrar deltagarna att göra trumresor *för* trumman samtidigt som byggprocessen pågår:

Att där, för att handarbetet, det att materialet tar sin egen tid, att läder och trädets lim torkar och sådana saker. Så vi gör det, liksom där emellan, så gör vi schamanresor så att vi gör dem särskilt för, [vi gör] för trumman resor. [L: Mm.] Eller liksom att vad är den trummans ande. (IF mgt 2013/011)⁵⁴

Det är alltså inte enbart själva byggandet som står i fokus under dessa kurser. Istället framhävs även här förmedlandet av en kunskap om hur man förhåller sig till trummande och trumman på ett djupare sätt. Man kan på detta sätt påstå att trumman i beskrivningar om förhållandet mellan lärlingen och mästaren konstruerar och förmedlar en syn där trummandet förstås som en holistisk kunskap, som innefattar många aspekter utöver den konkreta trumtekniken.

Schamanen och grioten framställs ofta dessutom som speciella och något av karismatiska eller till och med mystiska karaktärer. Detta innebär att det inte enbart är kunskaper om själva trummandet som anges vara viktiga egenskaper hos dessa experter, utan istället kan exempelvis personlighetsdrag eller övernaturliga förmågor framställas som viktiga egenskaper. Följaktligen kan man påstå att det är schamanens och griotens personlighet i sin helhet som är av betydelse när man lär sig trummande från dem. Detta kan uppmärksammas exempelvis i följande citat, där en schamantrummare beskriver sin mentor som en person med en speciell förmåga att förstå henne.

Och [namn] var, eller är en sådan man, att han behöver inte [...] Han har en underlig förmåga. Och det är sådan siarskap. Alltid när jag for dit eller jag hade någon fråga här, en sådan fråga som jag liksom inte sa högt. [L: Jo.] Han gav alltid ett svar till [L: Jaha.] just den frågan. (IF mgt 2016/005)⁵⁵

I detta utdrag presenteras schamanen som en person med en intuitiv förmåga, vilket gjorde att han alltid kunde hjälpa informanten att få svar på sina frågor.

⁵⁴ Et siin, koska se käsityö, se materiaali vaatii oman aikansa, nahan kuivuminen ja puun liiman kuivuminen ja tällaset asiat. Niin me tehdään se, niinku niissä väliajoilla ni tehdään sit shamaanimatkoja niin et me tehdään nimenomaan siit, siit rummusta matkoja. [L: Mhm.] Tai niinku et mikä on rummun henki (IF mgt 2013/011 s.2).

⁵⁵ Ja [nimi] oli, tai on semmonen mies et sen ei tarvii.. [...] Niin sil on ihmeellinen tapa. [L: Mm.] Ja se on sitä tietäjäyttä. Aina kun mä menin sinne ja mul oli joku kysymys täällä, se oli semmonen kysymys jota mä en niinku ääneen sanonut. [L: Niin.] Aina hän anto vastauksen [L: Ajjaa.] just siihen kysymykseen (IF mgt 2016/005).

Medan största delen av de intervjuade schamantrumman på ett motsvarande sätt beskrev vissa specifika personlighetsdrag av enskilda personer som viktiga aspekter hos den rituella experten, framställde en del afrotrummare även grioter som en mer enhetlig grupp av människor med vissa eftertraktade drag. Detta framkommer bland annat i följande citat där en afrotrummare återger sin syn på grioter:

De [griotererna] känner också annat än det som de ser här, nu framför sina ögon. [L: Mm.] De liksom, de lever, de har en själ på riktigt, eller ett sådant själsliv som är mycket starkare och på ett mer äkta och konkret sätt med i vardagslivet kanske. Att vi har... När människan är en helig treenighet, själ, sinne och kropp. Så vi har kanske använt främst kroppen och sinnet i den här västerländska... Att nog är den, den [själen] är ett jättehäftigt redskap. Med den kan vi helt bestämma vad vi vill erfara, vår livserfarenhet. [L: Mm.] Det att man inte berättar om den, eller att man inte talar om den, eller lär om den, så [L: Mm.] det gör den en sådär svårtillgänglig grej. (IF mgt 2013: 031)⁵⁶

I detta citat beskriver informanten grioter vara benägna till andlighet och en förmåga att anpassa denna till vardagslivet, något som han anser saknas i västvärlden. Förutom att tydliggöra hur grioter kan beskrivas som en grupp av människor med tillgång till en speciell och eftertraktad kunskap, visar citatet även hur grioter kan framställas som ett alternativ (i detta fall till det som informanten kallar för ett ”västerländskt vardagsliv”). Även om exemplet ovan är väl betecknande för det sättet som grioten i afrotrummarna framställs på, så är det även värt att betona att största delen av informanterna använde sig av ett något försyntare sätt att beskriva grioter på. Ett exempel på detta är en informant som konstaterade att afrikanska spelmän enligt honom hade ett ”soligt väsen” och ett ”lössläppt sätt att vara” som han även ansåg vara lätt att ta del av (IF mgt 2012/015). Det som är centralt här är att dessa exempel tydliggör hur trummarna talar om schamanen och grioten på ett sätt där de förmedlar och representerar dessa personer i egenskap av rituella experter.

En övrig aspekt som förefaller vara utmärkande för det ovan beskrivna mästarlärning-förhållandet är att detta ofta anges bygga på en hierarkisk struktur. Som

⁵⁶ Ne [Griotit/afrikkalaiset], ne tuntee muutakin kuin sen mitä ne näkee tässä, nyt silmiensä edessä. [L: Mm.] Ne niinku, ne elää, niil on se sielu oikeesti tai semmonen hengen-elämä on paljo vahvemmin ja aidommin ja konkreettisemmin mukan siin jokapäiväses elämäs ehkä. Et meil on.. Kun ihminen on pyhä kolminaisuus, sielu, mieli ja ruumis. Niin me ollaan käytetty vaan lähinnä sitä keho ja sitä mieltä vaan tässä länsimaises. [...] Et kyl se on ihan, se on ihan huikee työkalu. Sen kaa voidaan itseasiaa päättää ihan tasan et mitä me halutaan kokee, mejän elämäkokemuksessa. [L: Mm.] Se et siit ei kerrota, tai siit ei puhuta, tai sitä ei opeteta, niin [L: Mm.] tekee siit semmosen vaikeesti lähestyttävän asian (IF mgt 2013/031 s.15).

en schamantrummare påpekade, så är det för henne viktigt att följa sin schamanlärarens anvisningar utan att ifrågasätta dem. Detta kommer bäst fram i utdraget nedan, där hon beskriver sin strävan efter att följa de uppdrag som hennes schamanlärare ger:

Om [namn] säger att ”okej, nu...” till exempel i Ateneum [ett museum i Helsingfors], så, så ”du trummar och du sjunger och håller nån ritual”. Så då lyssnar man på läraren och då gör man det. (IF mgt 2016/008)⁵⁷

Vad informanten i detta citat framför är en retorik där lärlingen frivilligt underkastar sig sin schamanlärare, vilket i synnerhet blir påtagligt när hon konstaterar att det för henne är viktigt att följa sin mentors råd utan att ifrågasätta dem. En intervjuad afrotrummare i sin tur reflekterade på ett allmännare plan kring denna dynamik på följande sätt:

Också en viss sorts hierarki, [L: Mm.] fastän det är maktbruk enligt mig, så vet jag ändå att det i min och i flera andra finländares åsikt också ofta är jättestimulerande. [L: Jo.] Att på sätt och vis att någon är solist [och] någon är din lärling. [L: Mm.] Så det uppstår sådana roller, som vi kanske sällan [L: Jo.] annars upplever här [i Finland]. (IF mgt 2013/003)⁵⁸

Denna trummare förstår det hierarkiska förhållandet mellan mästertummaren och lärlingen som en eftertraktad rollfördelning. Vidare tolkar informanten detta vara en reaktion på de finländska omständigheterna, där denna typ av strukturer enligt honom inte förekommer i samma utsträckning. Denna syn på trummandet blir i synnerhet intressant eftersom där inte enbart förmedlas en syn på trumverksamheten som hierarkisk, utan istället uttrycker informanten även denna struktur som ett alternativ till och en reaktion emot den finländska situationen där sådana roller tolkas sällan uppstå.

Mästar-lärling-förhållandet beskrivs även ofta som en lång, om inte till och med som en livslång, process. En schamantrummare konstaterade att hennes roll som lärling aldrig slutar och att hon fortfarande efter flera års samarbete med sin schamanlärare dagligen håller kontakt med honom (IF mgt 2016/008)⁵⁹. Detta

⁵⁷ Jos [shamaaniopettajan nimi] sanoi että ”okei, että sä nyt...” esimerkiks Ateneumissa, niin, niin ”sä rummutat ja sä laulat ja pidät jonkun rituaalin”. Niin silloin opettajaa kuunnellaan ja silloin se tehdään (IF mgt 2016/008).

⁵⁸ Myös tietty sellanen hierarkisuus, [L: Mm.] vaikk se on vallankäyttöä mun mielestä, [L: Mm.] niin mä tiedän et se on munkin ja muidenki suomalaisten mielestä usein myös kiehtovaa. [L: Niin.] Et tavallaan se et joku on solisti, joku on sun oppipoika. [L: Mm.] Niin siin tulee semmosii roolei, mitä me ehkä harvoim [L: Niin.] koetaan täällä (IF mgt 2013/003).

⁵⁹ vaikka on jo, on jo vuosia kulunut ja, ja muuta. Että me ollaan päivittäin yhteydessä ja sillä tavalla. Et aina mitä on semmosia pulmia, tai epäkohtia, tai ongelmia, niin sitä sitten aina yhdessä

tyder på att den rituella expertens kunskap på detta sätt även framställs som något oåtkomligt och outsiderskt som lärlingen förevigt kan hämta ifrån. Denna tolkning stöds även av följande citat där en intervjuad afrotrummare med över femton års erfarenhet av västafrikanskt trummande diskuterar sina möjligheter att lära sig trumma lika bra som västafrikanska trummare:

De är så långa och flera års projekt [L: Mm.] i varje fall. Att de här, att jag har nu lite liksom [kommit in i det] en annan väg, [L: Jo.] liksom medveten om att, att ”okej, det här går nu inte samma väg”, [L: Mm.] men sen att ”no okej, jag är ändå en västerländsk man”, [L: Mm.] så att. Att, och jag tänker annorlunda. Och sen kommer jag som vuxen in i det. [L: Mm.] Och hela den här grejen, [L: Jo.] som är lite utmanande för en afrikansk lärare. (IF mgt 2016/004)⁶⁰

Informantens tankar grundar sig på det faktum att grioter i Västafrika normalt börjar sin inlärning redan som små barn. Vad som i synnerhet förefaller som intressant i denna utsaga är att informanten här ger uttryck för en tanke där han på grund av sin ålder och sin geografiska bakgrund inte nödvändigtvis någonsin kan nå en ”högsta nivå” av trummandet. Med andra ord beskriver han afrotrummandet som en praktik som inte kan utövas fullt ut utan att vara delaktig i den västafrikanska kulturtraditionen.

Syftet med analysen ovan har varit att belysa hur man i de studerade trumsituationerna beskriver schamanen och grioten som rituella experter. Genom att ta del av den kunskap och de egenskaper som dessa experter i informanternas berättelser tillskrivs anges man kunna nå en fördjupad kunskap om och förbättra det egna trummandet. Att man framställer ett mästare-lärling-förhållande på detta sätt kan tolkas bidra till att skapa och förmedla tankegångar där grioten och schamanen får en speciell roll som förmedlare av trummandets kulturtradition.

Trummandet som ursprungligt och universellt

Trummandet förstås och representeras av dem som deltar i de studerade trumaktiviteterna ofta som en form av tradition. Värt att framhäva i detta skede är dessutom att trummandets traditionella karaktär ofta beskrivs både som något

niinku ratkotaan niitä. [L: Joo.] Et se kannustus niinku jatkuu [L: Joo.] koko ajan. (IF mgt 2016/008)

⁶⁰ Ne on niin pitkiä ja vuosien projekteja [L: Mm.] joka tapauksessa. Et tota, et mä oon nyt vähän niinku muuta kautta sitten, [L: Joo.] niinkui tietosena siitä, et ”okei, tää ei nyt mee samaa kautta”, [L: Mm.] mut sit et ”no okei, mä oon kuitenkin lännäkärämies”, [L: Mm.] niin, niinku. Et, ja ajattelen eri tavalla. Ja sit tulee aikuisena siihen. [L: Mm.] Ja koko tää juttu, [L: Joo.] joka on afrikalaiselle opettajalle niinku vähän haastavaa (IF mgt 2016/004).

viktigt och värdefullt. Något knepigare blir det dock när man försöker tolka *vad* tradition i dessa sammanhang hänvisar till. Med andra ord vilka meningar förmedlar detta nyckelbegrepp? Även om alla informanter talade om trummandet som en traditionell praktik, var det ytterst få som mer ingående reflekterade kring innebörden av ordet tradition i dessa sammanhang. Detta ger skäl för att tolka att tradition i dessa verksamheter har en införstådd innebörd, som både skapas och förmedlas av trummarna. Jag kommer i det som följer därför att betrakta trummarnas sätt att framställa sitt trummande som en traditionell praktik. Detta görs även för att klargöra hur den diskursiva konstruktionen av trummande som något traditionellt förmedlas bland trummarna.

För det första kan man konstatera att tradition i dessa sammanhang i viss mån förefaller sammankopplad med förfluten tid. Detta betyder att trummandet i forskningsmaterialet ofta skildrades som något ursprungligt och universellt. I praktiken innebär detta att trummandet diskuteras som en gammal, eller till och med en uråldrig tradition. Dessutom beskrevs trummandet även som en världsomfattande praktik, som inte beror på geografisk placering. Detta blev i forskningsmaterialet uppenbart exempelvis när en afrotrummare konstaterade att det i Västafrika ”har funnits trummor i tusentals år och att det [trummandet] är en *levande tradition*” (IF mgt 2012/015). Valet av ordvalet *levande* i detta sammanhang kan anses understryka att trummandet är något som utövats både ”då” och ”nu”. En annan trummare i sin tur reflekterade kring samma tematik på följande sätt:

[...] enligt mig är det liksom, det är på nåt sätt, där finns ändå någonting, i de där rytmerna finns någon oförståelig urkraft, eller någon liksom grundläggande ”groove”. (IF mgt 2012/014)⁶¹

Värt att uppmärksamma i denna utsaga är att informanten beskriver trummans rytm bestå av en ”urkraft” och en ”grundläggande ’groove’”. Det är således kopplingen till något ursprungligt, gammalt och elementärt som här blir viktiga aspekter av trumrytmen.

Förövrigt kan motsvarande tankegångar även uppmärksammas på nätsidor där djembekurser och schamantrummande annonseras. Följande två utdrag exemplifierar hur trummandet framförs som något ursprungligt på en nätsida för afrotrummande och på en nätsida för schamantrummande:

⁶¹ [...] mun mielest se on niinku, se on jotenkin, siin on kuitenkin jotain, niis rytmeis, on semmost niinku käsittämätönt alkuvoimaa tai semmost niinku perustavaa laatua olevaa groovia (IF mgt 2012/014).

The power of rhythm is a very old phenomenon in the history of mankind. Singing, drumming and dancing in rhythm were practiced by many cultures since ages. It might be that the drum was the second musical instrument, after the human voice. Societies were centred on it. (Inner Rhythm 28.11.2011)

Trummans dån väcker något uråldrigt hos sin lyssnare. Trummans ljudvågor påverkar cellerna, vilka uppväcker kroppen och sinnet... När jag spelar och tillverkar dem [trummorna] kommer jag i kontakt med jorden, sinnet tystnar och jag når ett avslappnat meditativt tillstånd. (Rumpu-ukko 15.3.2012)⁶²

I båda exemplen beskrivs trummandet som något medfött hos människan, något som denna alltid har haft en vilja och förmåga att göra. I informanternas beskrivningar betraktas trummandet därför även som en väg till ett naturligt tillstånd, eller till en sådan del av människan som utgör en grundläggande del av dennas väsende. Dessa tankegångar uttrycks tydligt också i följande citat där en intervjuad schamantrummare beskriver sin syn på rytm som något återkopplande:

Att du liksom, att den där rytmen det här, att du förenas liksom på sätt och vis till dens, dens hjärtslag. Att du förenar dig liksom med moder jords hjärtslag, alltså ditt medvetande på sätt och vis förenar sig med det varifrån du härstammar, vem du är. (IF mgt 2013/011)⁶³

På ett motsvarande sätt som i citaten ovan beskrivs trummandet här som ett naturligt agerande. Vidare sätter denna informant ord på en process där trummandet anges kunna förena trummaren med sitt ursprung, ”vem du är”. På detta sätt skildras trummandet som en aktivitet som har förmågan av att återkoppla människan till ett naturligt och ursprungligt tillstånd.

En retorik där trummandet beskrivs som en traditionell aktivitet som tilltalar och påverkar något ”ursprungligt” i människan framfördes vintern 2014 också i det finländska diskussionsprogrammet *Sarasvuo* som sändes på den riksomfattande tv-kanalen Nelonen. Detta skedde i samband med att schamanen Susanna

⁶² Kumiseva rummun ääni herättää kuulijassaan jonkin iki-aikaisen. Rummun väreily vaikuttaa soluihin ja havahduttaa kehon ja mielen... Niitä [rumpua] soittaessani ja tehdessäni saan yhteyden maahan, mieli hiljenee ja pääsen rentoon meditatiiviseen tilaan. ⁶² (Rumpu-ukko 15.3.2012)

⁶³ Et sä niinku, et se rytmi tota niin, et sä yhdyt niinku tavallaan sen, sen sydämenlyöntiin. Et sä yhdyt niinku äitimaan sydämenlyönteihin, eli sun tavallaan tietosuus yhtyy siihen mistä sä oot kotosin, kuka sä olet (IF mgt 2013/011 s.16).

Aarnio⁶⁴, som gästade programmet, utförde en trumritual i direktsändning. När Aarnio efter själva trummande intervjuades av programledaren konstaterade hon följande:

[...] människorna längtar någonstans till ett urhem och genom att praktisera schamanism är det möjligt att få glimtar av ursprungssjälen därifrån vi alla, varifrån allt liv härstammar. (Sarasvuo 2014)⁶⁵

Aarnio hänvisar till praktiserandet av schamanism, som alltså även innefattar trummande, som ett sätt att ”få glimtar av ursprungssjälen”. Även i detta exempel framförs trummandet således som ett sätt att uppleva och hitta något ursprungligt.

Trummande som en universell aktivitet lyftes i sin tur fram bland annat när en informant som länge hade praktiserat schamantrummande framförde att den schamanistiska världsbilden enligt henne ”kan hittas i närapå alla kulturer och alla tider” (IF mgt 2016/006)⁶⁶, något som hon vidare påpekade tyda på att denna världsbild finns inbyggd i människan. En afrotrummare i sin tur hänvisade till trummandet som en universell praktik genom att understryka att motsvarande aktiviteter förekommer i olika tider och platser:

Och i själva verket i Finland, i Finland finns också jättemycket sådan likadan rytmitik [som den västafrikanska] och sjungande stil. Nog har här ju funnits runosångare [L: Mm.] en liten tid sedan, som alltså var grioter. (IF mgt 2012/015)⁶⁷

Genom att på detta sätt sammanställa finländska runosångare med västafrikanska grioter antyder informanten en likhet mellan västafrikanska och (forna) finländska traditioner. Senare under samma intervju reflekterade han något mer ingående kring samma tema:

⁶⁴ Jag använder mig här av benämningen schaman för Aarnio, eftersom det var så som hon presenterades i det diskuterade tv-programmet. Jag vill här dock poängtera att Aarnio själv i en senare intervju som jag gjorde med henne betonade att hon aldrig själv kallar sig för en schaman, eftersom det är en heder och en titel som ges åt en av andra.

⁶⁵ Eli ihmiset kaipaavat jonnekin alkukotiin ja harjoittamalla shamanismia on mahdollisuus saada häivähdys siitä, siitä alkusielusta mistä me kaikki, mistä kaikki elämä on lähtöisin (Sarasvuo 2014).

⁶⁶ Niin siitä että, että todellakin siis tää shamanistinen maailmankuva, niin se näyttäis löytyvän lähes kaikist kulttuureist [L: Mm.] kaikki, kaikkina aikoina. Elikkä voi sanoo että se on sillä tavalla ihmisen, ihmisessä sisällä (IF mgt 2016/006).

⁶⁷ Ja itse asiassa Suomi, suomessakin on semmosta samanlaista rytmikkaa [L: Mm.] ja laulavuutta tosi paljon. Onhan täälläkin ollut runonlaulajat [L: Mm.] vähän aikaa sitten, jotka oli siis grioteja (IF mgt 2012/015).

Och liksom musik finns ju i alla kulturer och att tillsammans lyssna eller uppträda med musik finns i alla kulturer och liksom jag tror att det är liksom en viktig del av varje människas liv i varje fall. (IF mgt 2012/015)⁶⁸

Även om informanten i detta citat talar om musik i allmänhet och inte trummusik i sig, framstår här ändå tydligt, hur en syn på musik och trummande som universella praktiker som förekommer runt om världen, blir en väsentlig del i diskussioner om trummande.

Trummandet som autentiskt

Som den hittills presenterade analysen belyser, så förmedlas trummandet i de studerade trumsituationerna ofta som något ursprungligt och allmänmänniskt, något som kan hjälpa människan att komma i kontakt med en gammal och universell del av sig själv. Något som kan hjälpa att tydliggöra denna tankegång är autenticitetsbegreppet. Man bör dock vara medveten om att autenticitet som koncept har debatterats och problematiserats av flera forskare. Bland annat har Phillip Vannini och J. Patrick Williams (2009: 3) och Richard Peterson (1997) framhävt att förståelsen av autenticitet är något som skiftar beroende på tid och plats. Därför bör den här följande analysen förstås som ett sätt att definiera hur man i trumaktiviteterna förhåller sig till autenticitet. Det som är autentiskt förstås ibland även som synonymt med exemplariskhet. I denna tolkning är autenticitet eftertraktad eftersom den möjliggör en bro mellan det som *är* och det som *borde vara*, framhäver Ferrara (2009: 22). Med andra ord kan autenticitet ge uttryck för ett ideal. Som de hittills diskuterade delarna av forskningsmaterialet tyder på, så uttrycks detta ideal av trummarna främst som beskrivningar om ursprunglighet, alltså så som det var ”från början”. På detta sätt kan informanternas sätt att hänvisa till trummandet som något ursprungligt även tolkas ge uttryck för ett sökande efter något autentiskt.

Autenticitet kräver alltid en motsats, alltså något som inte är autentiskt, något som betraktas som ”falskt” (se till exempel Bendix 1997 eller Ferrara 2009). Enligt Ferrara (2009: 21) betyder detta att ageranden som tolkas som autentiska alltid även innebär tanken om en motsatt väg, där det autentiska används på ett ”icke-autentiskt” sätt. Detta är något som framkommer även i mitt

⁶⁸ Ja, niinku musiikkiahan on kaikissa kulttuureissa ja yhdessä musiikin kuuntelemista tai esittämistä on kaikis kulttuureissa ja niinku, mä uskon, et sillä on niinku tärkeä osa jokaisen ihmisen elämässä kuitenkin (IF mgt 2012/015).

forskningsmaterial och på ett träffande sätt behandlas i följande citat, där en schamantrummare reflekterar kring ritualer i nyschamanistiska⁶⁹ kontexter:

Men sen med nyschamanismen är det mer det att, att när dit har tagits med liksom från alla håll jättemycket allt möjligt och ofta vet inte de som drar grupperna heller att vad som är vad. [L: Jo.] Att det har blivit mer en teknikgren. [L: Mhm.] Att där glömmes man de där rötterna till, till liksom traditionen. (IF mgt 2016/008)⁷⁰

För att kunna utöva trumcirkelverksamheten på ett autentiskt sätt krävs enligt informanten något mer än en effektiv teknik, nämligen en förståelse och kunskap om det som betraktas som trummandets tradition. Man kan således tolka att sådana sammanhang där trummande utövas utan att betona dess ”rötter” och ”tradition” ur denna synvinkel står i risken för att tolkas som ett icke-autentiskt agerande. Det förekommer i forskningsmaterialet dock en del motstridigheter kring denna diskussion och det förefaller som intressant att en annan intervjuad schamantrummare gav uttryck för en helt motsatt tankegång:

Men för mig spelar den [teknikens bakgrund] egentligen ingen roll. Att man kunde lika bra använda någon annan teknik. [L: Mm.] Den poängen som är viktigast för mig där i trumcirkeln, är att det finns ett visst sätt och en teknik som inte är för liksom påträngande. [L: Jo.] Att den är jätteenkel, men det att den följer samma mönster. Att de på sätt och vis ger en grund för tillställningen. Att det är i sig ingen skillnad på vilket sätt, vad allt man gör där. [L: Mm.] Att det är enbart en sådan tradition eller något. Den kunde lika väl vara mycket annorlunda. (IF mgt 2016/007)⁷¹

De ovan presenterade utsagorna representerar två olika sätt att förhålla sig till och tala om frågor om trummandet i förhållande till autenticitet, bakgrund och kulturtradition. Samtidigt bör det dock påpekas att största delen av de

⁶⁹ Jag använder här ordet nyschamanism, eftersom det är detta begrepp som den citerade informanten i sin intervju använde. Något som i min åsikt dock förblir otydligt med detta begrepp är vad det syftar till och vad det kontrasteras till (vad är inte nyschamanism). Man kan kanske till och med påstå att all form av schamanism som utövas idag är ”nytt”. Jag kommer i denna forskning dock inte att ge mig desto mera in i denna diskussion, eftersom den inte direkt relaterar till forskningens huvudsakliga frågeställningar.

⁷⁰ Mut sitten tost uusshamanistisesta on enemmänkin se että, että kun siihen on niinku otettu joka suunnalta kauheesti kaikkea ja usein ne vetäjätäkään ei niinku tiedä et mikä on mitä. [L: Joo.] Et siitä on tullut enemmän semmonen tekniikkalaji. [L: Mhm.] Ja sit siin unohdetaan ne juuret siihen, siihen niinku perinteeseen (IF mgt 2016/008).

⁷¹ Mut mulle se [teknikan tausta] on oikeestaan ihan sama. Et voitais ottaa joku muukin tekniikka. [L: Mm.] Lähinnä siin on pointtina, mikä on mulle tärkeätä siel rumpupiiirissä, on se että on yks tietty [L: Mm.] tapa ja yks tekniikka millä, mikä ei oo liian silleen niinku tungetteleva. [L: Joo.] Et se on tosi yksinkertainen, mut se et se menee saman kaavan mukaan. Et se antaa tavallaan tilaisuudelle rungon. Et sil ei sinänsä oo väli millä tavalla, mitä siinä kaikkee tehdään. [L: Mm.] Et se on vaan semmonen perinne tai joku. Se vois olla hyvinki erilainen (IF mgt 2016/007).

intervjuade trummarna framhöll kunskap om trummandets kulturhistoriska bakgrund som en mycket viktig del av deras trummande. I följande del kommer jag närmare att belysa hur detta tog sig uttryck i forskningsmaterialet.

Ursprungligt trummande

För en del informanter framstod det som viktigt att utöva trummandet på ett oförändrat sätt. En informant som flera år hade hållit på med schamantrummande konstaterade i sin intervju att hon under de första åren kämpade med att praktisera sitt trummande på ett traditionsenligt sätt:

Där fanns också den där respekten för traditionen, för att till den traditionen hördes också det att, att om man är en schamanlärling [...] Så där var det jättekärligt för mig att, att respektera den traditionen att lärlingen under de första sju åren inte ens rör [L: Mm.] trumman. (IF mgt 2016/008)⁷²

Senare i intervjun påpekade denna informant att hon inte hade kunnat följa denna tradition och att hon slutligen hade gett efter åt sin schamanlärares krav och börjat trumma före sju år hade gått. Det som här är intressant för denna forskning är dock inte om informanten lyckades med sin uppgift eller inte, utan det som istället här bör uppmärksammas är att informanten över huvud taget väljer att framföra denna poäng. Med andra ord framstår det som om det för informanten var viktigt att vara medveten om denna tradition och om att detta tillvägagångssätt skulle ha varit det ”autentiska sättet” att närma sig trummandet på. Dessutom kan man i citatet uppmärksamma en inre kamp som informanten ifråga beskriver sig ha genomgått för att kunna utöva trummandet i enlighet med det som i hennes åsikt är det traditionella tillvägagångssättet.

Trummandet skildrades också som en gammal kunskap genom att verb såsom ”väckande” eller ”påminnande” användes om det. För att på bästa möjliga sätt kunna förstå vad denna retorik går ut på, är det först nödvändigt att belysa trummarnas sätt att diskutera en process där kunskaper om trummande förmedlas i en kedja av generationer. Ett exempel på detta är följande citat av en intervjuad afrotrummare:

⁷² Ja sit siin oli myös se kunnioitus sit sitä perinnettä kohtaan, koska sit siihen perinteeseen liittyy myös se että, että jos on shamaanikokelas [...] Niin siinä, mul oli hyvin selkee se, se perinteen niinku kunnioitus että ensimmäiseen seitsemään vuoteen [L: Mm.] kokelas ei edes koske [L: Mm.] niinku rumpuun. (IF mgt 2016/008)

Till exempel nu, vi säger att en djembetrummare kan vara alltså trummare i tionde generationen [L: Jo.] och, och också på trumbyggarsidan. [L: Mm.] Så där är, där är en så oerhörd utveckling bakom, redan i själva instrumenten [L: Mm.] och sen för att inte tala om den kulturfunktionen som där finns, så, så redan det har möjliggjort fördjupningen i de instrumenten och, och liksom i [L: Jo.] spelandet. (IF mgt 2012/015)⁷³

Samma tematik diskuterades också av följande schamantrummare:

Och den finsktroende världssynen har alltid förmedlats från en generation till nästa som en tyst kunskap. [L: Mm.] Att det har inte alltid funnits som en skriven kunskap. (IF mgt 2016/005)⁷⁴

Dessa citat tydliggör hur de intervjuade trummarna talar om en process där kunskap förmedlas vidare från en generation till följande. Det är denna generationsöverskridande kunskap som trummarna sedan beskriver möjliggöra en fördjupning i instrumentet och dess spelande. Genom att ta del av den kunskap om trummandet som i denna kunskapskedja förmedlas, kan dagens finländska trummare se sig själva som en del av den, vilket betyder att även de i sin tur fortsätter att föra kunskapen vidare. Detta betyder att tradition i dessa sammanhang tillskrivs en levande och pågående egenskap. Dessutom kan tradition i dessa sammanhang tolkas framställas som en form av kunskap som bäst nås genom möten. Det är med andra ord inte i böcker och andra medier där själva trumteknikerna beskrivs förmedlas, utan i konkreta möten med andra trummare.

I forskningsmaterialet framfördes trummandet även få olika funktioner och syften när det utövas utanför dess ursprungliga kontext. Detta tydliggörs väl bland annat i följande citat, där en afrotrummare diskuterar skillnader mellan trummandet i Afrika och i Finland:

I Finland är det snarare det att man väcker människor och får [L: Mm.] människornas andar och kroppar att vibrera, medan i Afrika är det redan vardag och... Eller liksom i alla fall där var jag var. Och poängen är att få

⁷³ Esimerkiksi nyt, sanotaan että joku djemberumpali voi olla, siis kymmenennessä sukupolvessa rumpali [L: Joo.] ja, ja myös rakentajapuolella. [L: Mm.] Niin siin on, siin on niin valtava kehityskaari takana, ihan niissä soittimissa jo [L: Mm.] ja sit puhumattakaan siitä kulttuurifunktiosta mikä siel on, niin, niin siitä, se niinku on mah, mahdollistuttanut [...] Soittimiin niinku syventymisen ja, ja niinku siihen [L: Joo.] soittamiseen syventymisen (IF mgt 2012/015 s.3).

⁷⁴ Ja se [suomenuskoinen maailmankatsomus] on aina siirtynyt sukupolvelta toiselle hiljaisena tietona. [L: Mm.] Et siit ei oo aina kirjoitettua tietoa ollut (IF mgt 2016/005).

den liksom, att göra något åt den saken. Det är liksom det nästa steget [...] (IF mgt 2013/031)⁷⁵

Ett mycket motsvarande sätt att tala om trummandet förekommer även i schamantrumcirkelarna, något som tydliggörs bland annat i följande citat:

Men det som jag vill börja föra vidare är att den [trumcirkeln] skulle fungera som en sådan fackla, som en påminnelse om vad som är rötterna och utgångspunkten för vår liksom tradition. [...] Det enda som jag vill göra är det att, att jag vill att den här värdefulla kulturtraditionen förvaras åt våra senare generationer. (IF mgt 2016/005)⁷⁶

Värt att uppmärksamma här är att båda av de ovan citerade informanterna talar om trummandet som ett sätt att ”påminna” eller ”väcka” människor till att se någonting. Syftet med dessa två exempel är således att belysa hur informanterna talar om trummandet som ett sätt att återkalla (genom att minnas) eller uppmärksamma (genom vakna och se) någonting. En annan aspekt som är av intresse i det senare citatet är att informanten där framför förvarandet av ”kulturtraditionen” åt de kommande generationerna som en viktig uppgift. Något som tyder på att trummandet även tillskrivs en funktion av att förmedla det som i dessa sammanhang förstås som tradition. De schamantrummare som talade om förvarandet av en kulturtradition framställde detta ofta som en mycket svår och arbetskrävande uppgift. En informant konstaterade till och med att hon längre inte talade om att finländare *har* en kulturtradition där trummandet har en roll, utan att hon istället valde att säga att en sådan tradition *hade* funnits (IF mgt 2016/008).⁷⁷

[...] att ingen tradition fungerar om man inte uppdaterar den till nutiden. [L: Mm.] Och det har jag egentligen också funderat på, att kan det här ens uppdateras till nutiden? [L: Jo.] Och där vaggar jag hela tiden fram och tillbaka. Att en dag är jag helt av den åsikten att det här kan man inte, den här traditionen är död. [L: Mm.] Och okej, sen är det fint att det

⁷⁵ Suomes on pikemminki et herätellään ihmisii ja saadaan [L: Mm.] ihmisten henget ja kehot värähtelemään, kun taas Afrikas se on jo arkipäivää ja... Tai niinku siel ainaki mis mä olin. Ja pointtina onkin saada se niinku, tehdä sil asial jotain. [L: Joo, mm.] Se on niinku se seuraava askel [...] (IF mgt 2013/031).

⁷⁶ Mut se minkä mä haluun lähtee viemään on se et se toimeis semmosena tuli, tulisoihtuna, muistutuksena siitä että mikä on meidän niinku perinteinen juuri ja alku ja lähtökohta. [...] mä haluun ihmisil tuoda esille sen asian, että muös tällainen vaihtoehto on. [L: Niin, aivan. Joo.] Et miks ottaa joku joogakurssi tuolta, kun voi ihan hyvin tutustua niinku meikäläisen omaan kulttuuriin ja sellaseen. [...] Ainoa mitä mä haluun tehdä, niin on se, että mä haluun tän mejän arvokkaan kulttuuriperinnön säilyvän meidän jälkipolville (IF mgt 2016/005).

⁷⁷ Ja niinku tavallaan on herätetty siihen että meil on tämmönen *ollut* tämmönen kulttuuriperintö. [L: Mm.] Enää mä en edes sano että meillä *on*, koska meillä ei oo. [L: Niin.] Mut on ollut tämmönen (IF mgt 2016/008).

fortfarande finns trumcirkel där man spelar trummor och det helar människor [L: Mm.] och fungerar på den nivån. Och andra dagar så tänker jag igen så att okej, att kanske det här inte sen heller är så... [...] Men alltså att återuppliva någonting som har fungerat ungefär tusen år [L: Mm.] sen aktiv i det här landet, så det [...] det är svårt. Men det har heller ingen betydelse mera. [L: Jo.] Att det är liksom det att det inte bara är nutid. (IF mgt 2016/008)⁷⁸

En något motsvarande frustration uttrycktes även av en afrotrummare som konstaterade följande:

Och då liksom när jag var i Burkina Faso [...] att jag funderade jättemycket, mycket liksom på att hur... När det här [trummandet] kommer från så annorlunda omständigheter [L: Jo.] och är så svårt att studera i Finland. [L: Mm.] Att hur kan jag någonsin nå en sådan nivå att jag kan på riktigt uttrycka mig själv liksom som en artist. [L: Jo.] Och det är i själva verket en sådan kris som nu pågår i mig [L: Jo.] liksom. Att varför gör jag inte bara något som finns här [i Finland] [L: Mm.] liksom inbyggt i strukturen. (IF mgt 2013/003)⁷⁹

Både i det senare och i det tidigare exemplet uttrycker informanterna en frustration över att anpassa och hämta dessa traditioner till det samhället som omger dem. Utsagorna kan således även tolkas uttrycka en känsla av utanförskap, eller en känsla av att inte tillhör majoritetssamhället i dessa bemerkelser. Det är således värt att poängtera att en del trummare i intervjuerna på detta sätt talade om trummande som en verksamhet som både kräver reflektion och bearbetning i synnerhet angående dess utövande i dagens finländska stadsomgivningar.

Jag har i det här delkapitlet belyst hur man i de studerade sammanhangen talar om trummandet i förhållande till tradition. Med hänsyn till den ovan förda

⁷⁸ [...] et mikään perinne ei toimi jollei sitä päivitetä nykyaikaan. [L: Mm.] Ja se on oikeestaan ollut pohdinnassa, et voidaanko tätä edes päivittää nykyaikaan? [L: Niin.] Ja siinä mä keikun kokoajan edestakaisin. Et yhtenä päivänä mä oon sitä mieltä, et okei tää ei vaan, tää perinne on kuollut. [L: Mm.] Ja, ja okei sit se on hienoa et on viel rumpupiiirejä missä soitetaan rumpuja ja se eheyttää ihmisiä [L: Mm.] ja toimii sillä tasolla. Ja sit toisina päivinä mä oon taas silleen, et okei et ehkä tää ei ookaan nyt niin... [...] Mut siis elvyttää jotain joka on ollut suurin piirtein tuhat vuotta [L: Mm.] sitten niinku aktiivisena täss maassa, niin sitä [...] se on vaikeeta. Mut ei sillä oo myöskään mitään painoarvoa enää. [L: Niin.] Et sekin on niinku se että se ei oo vaan nykypäivää (IF mgt 2016/008).

⁷⁹ Ja sillen kun mä olin Burkina Fasossa [...] et mä mietin tosi paljon paljon niinku et miten, kun tää tulee niin eri olosuhteista [L: Niin.] jonka opiskeleminen Suomes on niin vaikeeta. [L: Mm.] Et miten mä voi ikinä päästä täss, tällä sellaselle levelille [L: Mm.] et mä oikeesti pystyn ilmasemaan itseäni niinku taiteilijana. [L: Niin.] Ja se on itseasias sellanen kriisi mikä mul nyyten on päällä [L: Niin, niin.] niinku. Et miks en mä vaan tee jotain mikä on niinku, on täällä [L: Mm.] niinku rakenteessa sisällä (IF mgt 2013/003).

diskussionen kan man konstatera att det inom trumverksamheter förekommer en diskurs om att trummandet är en traditionsbunden aktivitet. Som jag i detta delkapitel har visat baserar sig denna diskurs främst på fyra olika sätt: För det första skildras schamanen och grioten ofta som rituella experter som genom ett mästar-lärling-förhållande förmedlar en djupare kunskap om trummandet. För det andra beskrivs trummandet ofta som något ursprungligt och naturligt, eller som en universell och allmänmännisklig aktivitet. För det tredje förekommer en tanke om att trummandet kan utövas på ett autentiskt sätt, som kan åstadkommas när man har kunskap i trummandets kulturtradition. För det fjärde beskrivs trummandet som ”väckande” och ”påminnande”.

6.3 ”Trummandet förändrar plats och tid”

En tredje aspekt som framstod i det insamlade etnografiska materialet var en diskurs där trummandet diskuteras påverka upplevelser av plats och tid. Grundläggande för konstruktionen av denna diskurs är att olika konkreta geografiska och fysiska platser ges en mytomspunnen karaktär. En motsvarande process kan uppmärksammas även i trummarnas diskussioner om tid.

6.3.1 Plats

Flera av de intervjuade trummarna beskrev ingående en djup kontakt som de ansåg sig ha till vissa specifika fysiska områden. Dessa områden beskrevs ofta även bli mer tillgängliga när man trummar. I praktiken betyder detta att man i forskningsmaterialet kan uppmärksamma ett förhållningssätt där vissa fysiska platser förstods som speciellt viktiga omgivningar, vars känsla trummandet ansågs förstärka eller hämta närmare. I synnerhet blev denna process påtaglig i förhållande till två platser, som bäst kan beskrivas som ”Afrika” (bland afrotrummare) och ”Naturen” (bland schamantrummare). Jag har valt att använda mig av citationstecken när jag hänvisar till de mytomspunna konstruktioner om dessa platser som diskuteras i forskningsmaterialet. Detta för att kunna visa när jag talar om den mytomspunna konstruktionen och när jag hänvisar till de konkreta fysiska platserna. Härefter hänvisar jag således med begreppen ”Afrika” och ”Naturen” till dessa konstruktioner, medan de konkreta fysiska platserna hänvisas till utan citationstecken. Två nyckelbegrepp som diskuteras i det här delkapitlet är således ”Afrika” och ”naturen”, för att belysa vilken mening dessa ges i de studerade trumverksamheterna.

”Afrika”

I de intervjuer som gjordes med finländska afrotrummare diskuteras utan undantag informanternas förhållande till det land varifrån det utövade trummandet härstammade. Det är alltså uppenbart att frågor relaterade till trummandets kulturtradition förstods som aktuella och viktiga att ta ställning till. Det som i dessa diskussioner är intressant för forskningssyftet är att betrakta *hur* man i dem återger och konstruerar tankegångar om ”Afrika”. Med andra ord hur bygger man upp en diskurs där kontinenten Afrika förmedlas som ett mytomspunnet område. Denna process kan även belysas i termer av en ”förtrollning” (*enchantment*) av en geografisk plats. Det är således informanternas skildringar av Afrika som ett speciellt geografiskt område, som i följande stycke kommer att diskuteras.

Skapandet och förmedlandet av ett förtrollat ”Afrika” blir i synnerhet iakttagbar i berättelser om resor till olika delar av Västafrika. Ett ofta förekommande motiv bakom dessa resor var att fördjupa sina kunskaper i trummandet och de kan således tolkas som en väsentlig del av själva trumverksamheten. Största delen av de intervjuade afrotrummarna hade rest till olika delar av Afrika för att lära sig mer om trummandet på plats (IF mgt 2012/015, IF mgt 2013/001, IF mgt 2013/010, IF mgt 2013/031, IF mgt 2013/003, IF mgt 2016/004). En informant kallade rätt träffande sina resor till Västafrika för ”studieresor” (IF mgt 2012/015)⁸⁰. Jag vill dessutom påpeka att flera informanter beskrev dessa resor som mycket omvälvande och värdefulla upplevelser. Det är därför motiverat att närmare betrakta det sättet som informanter återger sina erfarenheter av ”Afrika” på. Till exempel diskuterade en informant, som beskrev sina resor till Västafrika som livsförändrande, sin första resa till Senegal på följande sätt:

Sen där i Afrika bara mitt i allt öppnades... Det är liksom den häftigaste, häftigaste upplevelsen, enskilda upplevelsen. Liksom att hur det var när man steg ut ur flygplanet och kände den [L: Mm.] doften och fattade att Afrikas ande svävade där. (IF mgt 2013/031)⁸¹

Denna känsla diskuterade han sedan vidare i termer av att ”komma hem”:

En sån känsla att äntligen, för första gången i mitt liv [L: Mm.] är jag liksom inte annorlunda. [L: Mm.] Att äntligen är jag i ett sådant ställe där,

⁸⁰ Ja siis opiskellut sitä [afrikkalaisia lyömäsoittimia] myös Senegalissa, Malissa ja [L: Mm.] Burkina Fasossa omilla, omilla *opintomatkoilla*.

⁸¹ Sit siel Afrikas vaan yhtäkkiä auki... Niin se on niinku kovin, kovin kokemus, yksittäinen kokemus. Niinku et mitä se oli kun tuli lentokoneest ulos ja haisto sen [L: Mm.] tuoksun ja tajus et se Afrikan henki on siel leijailemas (IF mgt 2013/031 s.2).

där det finns andra som är lika som jag. [...] En sån känsla fick jag, [L: Jo.] att jag kom hem. (IF mgt 2013/031)⁸²

I informantens reseskildring är det således redan den första kontakten med ”Afrika”, som skedde när han steg ut ur flygplanet, som han återger sig ha känt en ”häftig upplevelse”. Vidare förefaller det som intressant att informanten här inte öppnar desto mer för *vad* eller vilka enskilda element som gjorde upplevelsen så intensiv. Istället väljer han att benämna denna speciella stämning, på ett något öppet och mystiskt sätt för ”Afrikas ande”. Det är därför även intressant att uppmärksamma vad informanten här *inte* säger, nämligen att aspekter, såsom tidigare kunskap om kontinenten, förväntningar etc., inte lyfts fram. Man kan således tryggt tolka att dessa inte framstår som väsentliga eller intressanta aspekter av det som informanten vill förmedla. Istället förefaller poängen här vara att återge och framhäva ett intensivt känslotillstånd som uppstod i mötet med ”Afrika”. Med andra ord ligger fokus mer på en inre upplevelse och inte så mycket på de yttre aspekterna av händelsen. Detta blir uppenbart även i det senare citatet när informanten talar om att känslor om utanförskap i ”Afrika” förändrades till känslor av tillhörighet. Denna skildring kan således tolkas i termer av intensiva känsloreaktioner och förändring. Senare under samma intervju beskrev informanten åter de känslor som för honom uppstod i Afrika med följande ord:

När det är det, den ordlösa visheten av ett visst slag som där bara svävar. (IF mgt 2013/031)⁸³

På samma sätt som i det tidigare citatet, där informanten hänvisade till ”Afrikas ande”, blir även ordvalet ”ordlös vishet” en beskrivning som i sig inte ger många ledtrådar till vad informanten här exakt hänvisar till. Detta förstärker vidare tolkningen om att det som står i centrum för berättelsen istället är en intensiv inre känsla, en förändring i den egna sinnesstämningen. Ett annat exempel på de intensiva upplevelser som förmedlades uppstå i mötet med ”Afrika”, gavs av en informant som återgav sina erfarenheter av sitt deltagande i trum- och dansläger som hade ordnats i olika delar av Västafrika:

Att i själva verket talar man om, vi har ibland talat om att... När vi har varit en vecka på läger [L: Jo.] där det kan vara liksom två danslektioner på morgonen, [L: Mm.] en och en halv timme på eftermiddagen och sen är

⁸² Semmonen tunnetila, et vihdoinkin, elämäni ensimmäisen kerran [L: Mm.] mä en oo niinku erilainen. [L: Mm.] Et vihdoinki mä oon semmoses paikas mis, mis on muit samanlaisii ku mä. [...] Semmonen olo mul tuli [L: Joo.] et mä tulin kotiin (IF mgt 2013/031 s.3).

⁸³ Kun se on se, se sanaton viisau, semmonen tietynlainen, mikä siel vaan leijalilee (IF mgt 2013/031).

där ännu trumlektioner och sen är trummandet liksom hela tiden närvarande där. [L: Jo.] Så sen när vi far bort från lägret, så har vi liksom skämtsamt sagt att man hamnar i en sådan afropsykos. För att sen när det inte mitt i allt finns mera. Att när det påverkar så starkt. (IF mgt 2013/001)⁸⁴

På ett motsvarande sätt som i det tidigare citatet kan poängen även här tolkas vara en intensiv inre upplevelse som uppstår när man befinner sig i ”Afrika”. Därtill framstår citatet dessutom som intressant i och med att informanten beskriver den förändring som sker i hennes sinnestillstånd när hon återvänder till Finland i form av en känsla av tomhet. Med andra ord beskriver informanten här en känsla som uppstår när hennes inre och yttre värld för en stund inte möts. Med hänsyn till den ovan förda diskussionen kan man dra en slutsats om att mötet med ”Afrika” ibland framställs på ett sätt där det skildras som en intensiv och förändrande inre känsla. Upplevelsens intensitet kan tolkas framhävas genom att beskriva denna inre känsla på ett något mystiskt och oprecist sätt (till exempel som ”Afrikas ande” eller ”afropsykos”).

Forskningsmaterialet tyder dock på att det inte enbart är i berättelser om resor till kontinenten Afrika där diskursen om ”Afrika” formas och förmedlas. För att få en heltäckande uppfattning om sättet som man i dessa sammanhang förmedlar en förtrollad syn på Afrika bör man även på ett mer allmänt plan betrakta informanternas skildringar om trummandets ursprungsland i allmänhet. Ett exempel på detta utgör följande kommentar som gavs av en djembetrummare med en något kortare erfarenhet av trummandet än de ovan citerade informanterna:

Visst har mitt intresse [för Västafrika] i takt med den här hobbyn liksom vuxit, när läraren kommer från Senegal, [L: Mm.] så att ”var ligger Senegal?” och ”hurdant är där?” [...] Så att det har liksom på sätt och vis fört, inte nu så mycket, men på sätt och vis lite närmare afrikansk kultur i alla fall. (IF mgt 2013/002)⁸⁵

⁸⁴ Et itseasias me puhutaan, ollaan puhuttu joskus siitä että.. Me ollaan oltu viikon leireillä [L: Joo.] missä saattaa olla niinku kaks tuntii aamulla tanssii, [L: Mm.] iltapäivällä puoltoist tuntii ja sit siellä on viel rumputunnit ja sit se rummutus on niinku kokoajan siinä. [L: Joo.] Niin sit ku lähtee sielt leirilt pois, ni ollaan niinku leikkimielisesti sanottu et joutuu semmoseen afropsykoosiin. Koska se et, et yhtäkkii sitä ei oo enää. Et kun se, se vaikuttaa niin voimakkaasti (IF mgt 2013/001).

⁸⁵ Toki tän harrastamisen myötä on sitten niinku kasvanut kiinnostus kun opettaja on Senegalista, [L: Mm.] niin että ”missä se Senegal on?” ja ”minkälaista siellä on?” ja ”minkälaista..” [...] Niin tota, et se on niinku vienyt tavallaan sellasen jonkunlaisen, ei nyt paljon, mutta vähän niinku afrikkalaisen kulttuurin vierelle ainakin (IF mgt 2013/002).

I detta exempel påpekar informanten att hans intresse för det som han kallar för ”afrikansk kultur” har uppstått och vuxit i samband med trummandet. Detta citat kan således tolkas exemplifiera hur den tidigare beskrivna processen kan tänkas få sin början i trumverksamheterna. Något som vidare förefaller som speciellt intressant i detta citat, är att informanten anger trummandet föra honom närmare denna kultur. Informanten tillskriver trummandet således ett aktörskap av att föra honom närmare ”Afrika”. Detta tyder på att man i dessa sammanhang kan diskutera trummandet som en aktivitet vars ändamål inte enbart är att uttrycka, utan även att framkalla en känsla av ”Afrika”, något som jag senare i detta delkapitel kommer att återkomma till.

Även tankar om Afrika som en startpunkt eller ett utgångsställe för olika saker bidrar till den betydelse som ”Afrika” i afrotrumverksamheterna tillskrivs. En del trummare uttryckte denna tankegång något försiktigt exempelvis på följande sätt:

Även om jag nu tidigare sa att jag inte har liksom desto mer blivit frälst av afrikanskhet, [L: Mm.] så ändå är jag liksom på sätt och vis öppenjärtligt intresserad av den världen också. Och, och jag kommer alltid ibland ändå att tänka på att så säger ju forskarna, att det är ju därifrån som mänskligheten har börjat, [skrattar till.] från Afrika. (IF mgt 2013/002)⁸⁶

Medan en annan afrotrummare diskuterade samma på ett något annorlunda sätt:

Jag tror nog att det är, där kan vara det att det är liksom på nåt sätt att liksom människor är intresserade av det, [trummande] att liksom från början så härstammar människan därifrån och det liksom kommer från generna. Att man känner igen det. [...] Att när någon här [i Finland] för första gången hör afrikansk musik så är det i generna. Nånting... [L: Mm.] Jag tror att det är generna och dom är liksom bara, sover. (IF mgt 2013/010:1)⁸⁷

Dessa citat kan tolkas förmedla en tanke där kontinenten Afrika framställs som en plats för mänsklighetens ursprung. Det är dessutom värt att notera hur den senare citerade informanten framför en tanke om att alla människor har en

⁸⁶ Vaikka mä nyt aikaisemmin sanoin että mä en niinku erityisemmin oo hurahtanu afrikallaisuuteen, [L: Mm.] niin silti mä olen niinku tavallaan avoimin mielin kiinnostunut siitäkin maailmasta. Ja, ja se kuitenkin aina joskus pätkäähtää mieleen että niinhän sitä tutkijat sanoo, että sieltähän ihmiskunta on lähtenyt liikkeelle, [M naurhataa.] Afrikasta (IF mgt 2013/002).

⁸⁷ Kyllä mä luulen et se on, siinä saattaa olla että se on niinku jotenkin niinku ihmisii kiinnostaa se on se, että niinku alun perin ihminen on sieltä kotoisin [L: Mm.] ja se niinku tulee geeneistä. Et sen tunnistaa. [...] Että kun täällä joku kuulee ensimmäistä kertaa afrikkalaista musiikkia niin se on geeneissä. Jotain... [L: Mm.] Mä luulen että se on geeneissä ja ne sitten niinku on vaan, uinuu (IF mgt 2013/010:1).

inbyggd förmåga att återkalla sina afrikanska rötter genom att ”väcka upp de sovande generna”, något som han anger hända när man hör ”afrikansk musik”. På detta sätt tillskrivs det som informanten här väljer att kalla för ”afrikansk musik” även en förmåga av att påverka sin lyssnare och få denna att återskapa kontakt med ett inre ”Afrika”.

Förutom som en ursprungsplats för mänskligheten uttrycktes i forskningsmaterialet även en syn på ”Afrika” som en begynnelseplats för andra fenomen. En av afrotrummarna återgav sitt förhållningssätt till den afrikanska kulturen, som en begynnelsepunkt för allting:

Och sen fick jag bo med deras familj [L: Mm.] en liten tid. Och mycket dansade vi och sjöng och [L: Mm.] jag kom liksom åt den afrikanska kulturen och förstod att allting kommer därifrån. Jazz och hiphop, och materialism och andlighet, och country och blues, [L: Mm.] ”bling bling” och också ödmjukhet. [L: Mm.] Det var en stark upplevelse nog. (IF mgt 2013/031)⁸⁸

Vad de ovan givna exemplen har belyst är hur man i de studerade sammanhangen både förmedlar och diskuterar ”Afrika” som ett ursprungsområde för olika saker. Värt att poängtera i detta skede är dock att alla av de intervjuade afrotrummarna inte delade denna synvinkel och att en del direkt motsatte sig tankegångar av det ovan beskrivna slaget. Ett exempel på detta är en informant som flera gånger under intervjun framhävde att han förhåller sig till sitt trummande främst som en musikalisk aktivitet och inte så mycket som en fråga om etnicitet eller en ”mångkulturell aktivitet” (IF mgt 2013/003). Dock tog även denna informant ställning till frågor angående dessa teman, vilket kan anses tyda på att de är aspekter som trummarna oundvikligen är tvungna att reflektera kring. I följande utdrag reflekterar informanten kring frågor om etnicitet och fritidsaktiviteter på ett mer allmänt plan:

Att känner vi i [i Finland] nån form av ”lack of ethnicity”, liksom en brist på etnicitet? [L: Mm.] Och kunde det vara en förklaring till varför, varför en del blir så indragna i det här, [L: Mm.] just liksom capoeira, eller [L: Mm.] västafrikanska trummor, eller [L: Jo.] vad än det sen är. (IF mgt 2013/003)⁸⁹

⁸⁸ Ja sit mä sain asuu niitten perheen kaa [L: Mm.] siin vähän aikaa. Ja paljon tanssittiin ja laulettiin ja soitettiin ja [L: Mm.] mä pääsin niinku käsiks siihen afrikkalaiseen kulttuuriin ja tajusin et kaikki tulee sielt, jazz ja hiphop, ja materialismi ja henkisyys, ja country ja blues, [L: Mm.] bling bling ja myöskin nöyryys. [L: Mm.] Se oli hurja kokemus kyllä (IF mgt 2013/031).

⁸⁹ Et koetaaks me sellast niinku ”lack of ethnicity”, niinku semmost etnisyyden puutetta? [L: Mm.] Ja voisko se olla yks selitys miks, miks tähän jotkut hurauttaa täysin, [L: Mm.] just niinku

Enligt informanten kan intresset för trummandet alltså härledas till en känsla som han kallar för ”brist på etnicitet”. Trummandet framställs här således som en aktivitet där en sådan känsla av etnicitet kan nås och upprätthållas. Man kan även vidare tolka att detta är en process som kan sammankopplas till känslor av tillhörighet (som tidigare togs upp i början av detta delkapitel).

Att trumma fram ”Afrika”

Efter att ha diskuterat olika aspekter som bidrar till konstruktionen av diskursen om det förtrollade Afrika, flyttar vi oss nu till att betrakta hur man i de studerade afrotrumkretsarna beskriver trummandet som en aktivitet genom vilket olika aspekter av ”Afrika” kan framkallas och hämtas till den finländska kontexten. Med andra ord riktas fokus här på det sättet som trummandet i forskningsmaterialet diskuteras som en teknik att uppnå en känsla av ”Afrika” och på ett aktörskap som trummandet i dessa sammanhang tillskrivs. På ett abstraktare plan kan dessa diskussioner även tolkas som processer där trummarna förhandlar och ifrågasätter begränsningar av plats. Jag återkommer närmare till detta resonemang senare.

Som redan påpekats ger en del informanter i intervjuerna uttryck för olika sätt att skapa en känsla av ”Afrika”. Detta blir i synnerhet iakttagbart i vissa arrangerade evenemang, såsom festivaler som bygger på mångkulturalitet (vilket de två redan i delkapitel 5.2 tangerade festivalerna ”Världen i byn” och etnofestivalen ”Faces” tyder på). En orsak till att evenemang av detta slag kan tolkas fungera som fruktbara omgivningar för att skapa en känsla av ”Afrika”, är att de redan på ett bredare plan är organiserade för att presentera och uttrycka olika kulturer. Ett något mer beskrivande exempel på denna process utgör dock evenemanget *African Lounge* som den 23.5.2015 ordnades i samband med Eskusplosion, en festival för performanskonst i Helsingfors. På evenemangets hemsidor beskrevs *African Lounge* befinna sig i hjärtat av hela händelsen och att man där kunde diskutera de ”överväldigande upplevelsorna av Eskusplosion”.⁹⁰ I en intervju med Aakusti Oksanen, som är en av de drivande krafterna bakom *African Lounge*, öppnade han för händelsen mer ingående på följande vis:

Jag är oerhört liksom stolt och glad över vårt African Lounge-koncept, [L: Mm.] som föddes i början av förra året [2014] på en hemmafest här hos

capoeiraan, tai [L: Mm.] länsiafrikkalaisiin rumpuihin, tai [L: Niin.] oli se mikä tahansa (IF mgt 2013/003).

⁹⁰ At the heart of the event is the African Lounge, hosted by West African musicians. It will be a good place come back to and discuss the mind-blowing experiences of Eskusplosion (African Lounge 2014).

oss. [...] så, så det här, så en fest kring mat plus att musicera.[L: Okej.] [...] Så vi lagar den maten [L: Mm.] som människorna, artisterna äter. Och därifrån liksom börjar det. Vi ber våra bröder och systrar dit och sen liksom musiker och de får alla mat och de kommer dit. Och den stämningen som där uppstår... Människorna var liksom att ”Stadins [Helsingfors] bästa fest, att ni borde vara stolta”. Att liksom en otrolig stämning. Helt otrolig stämning! (IF mgt 2016/004)⁹¹

Med andra ord går konceptet alltså ut på att musiker som sysslar med afrikansk musik samlas på ett ställe för att tillsammans laga mat och spela musik. Något som Oksanen i citatet ovan anger leda till att skapa en speciellt bra stämning. Han analyserar konceptet vidare på följande sätt:

På det här sättet liksom [L: Jo.] talar vi om ritual. [L: Jo.] Just i det att man samlas kring en sak sen öhm, och det [...] Men, men just liksom det att få Afrika... Att få den där härliga afrikanska känslan hit på något sätt, [L: Mm.] liksom till en klubb, eller [L: Mm.] på det där sättet liksom i samband med en festival, så det är nog helt fantastiskt! (IF mgt 2016/004)⁹²

I citatet beskriver Oksanen *African Lounge* som en situation där en känsla av ”Afrika” nås genom en rituellt aktivitet som byggs upp kring musik och mat. Vad som här även är i ögonfallande är att det är frågan om ett medvetet och strategiskt agerande som görs i syfte av att framkalla känslan av ”Afrika”. Man kan således konstatera att en känsla av ”Afrika” i evenemang av detta slag inte uppstår på ett oförväntat eller på ett överraskande sätt, istället beskrivs de som aktiviteter som på ett aktivt sätt formas och utövas för att förhandla begränsningar av plats genom att framkalla en känsla av ett geografiskt avlägset ställe. Vad detta innebär är att trummandet ibland framförs som ett sätt att för en avgränsad tid uppleva ”Afrika” utan att fysiskt flytta på sig. Det är dessutom värt att betona att detta framställs exempelvis i termer av att ”få den där härliga afrikanska känslan hit”. Det man är ute efter här är således inte att individen gör

⁹¹ et voisiks sä tuoda niinku jonkun Afrikka-jutun sinne. [L: Mm.] Ja sit niinku tehtiin se niinku ruoan ympärille. [L: Mhm.] Joka on osa niinku.. Oikeestaan ehkä toi, tää on niinku hyvä esimerkki siit, joka voi vähän avata sitä. Et siis [L: Joo.] mä oon mielettömän niinku ylpee ja iloinen tost mejjän African-lounge-konseptista. [L: Mm.] Joka syntyy viime vuoden alussa, niinku kotibileissä täällä meillä. [...] niin, niin tota, niin tämmönen ruoan ympärille juhlat plus soitto. [L: Okei.] Ja me tehdään se ruoka, [L: Mm.] jota ihmiset, ne artistit syö. Ja siit se niinku lähtee. Me kutsutaan mejjän veljet ja siskot sinne ja sit niinku muusikot ja ne saa kaikki ruokaa ja ne tulee. Ja se tunnelma joka siel oli, niin ihmiset oli että ”Stadin parhaat bileet, et olkaa ylpeitä”. [L: Joo.] Et niinku mieleton meininki. Ihan mieleton meininki! (IF mgt 2016/004)

⁹² Siis tälleen, niinku [L: Joo.] puhutaan rituaalista. [L: Joo.] Just siinä et tullaan jonkun asian ympärille siihen öhm, ja se[...] Mutta, mut just niinku sen Afrikan saaminen.. Sen ihan afrikalaisen fiilksen saaminen tänne jonnekin [L: Mm.] niinku klubille, tai [L: Mm.] tolleen noin niinku festivaalin yhteyteen, niin todella mahtavaa!

en mental resa *till* ”Afrika” (vilket i sin tur kan tolkas vara fallet när schamantrummare stiger in i den icke-fysiska verkligheten), istället är det här frågan om en process där ”Afrika” *hämtas* till individen eller återskapas.

Det är dessutom viktigt att diskutera hur tanken om ”Afrika” och trummandet tolkas påverka trummarnas vardag. Detta diskuterades bland annat av en trummare som reflekterade kring sådana personliga förändringar, som han ansåg att hans engagemang i trumaktiviteter både i Västafrika och i Finland har orsakat:

Kanske jag kunde lyfta fram här det, [L: Jo.] liksom som en förändring. Att jag klarar mig på riktigt med mycket mindre pengar, än vad jag skulle få om jag gick till socialmyndigheterna, om jag skulle registrera mig som arbetslös. [L: Mm.] Och jag är helt jätte ”fine”, inte har jag liksom [L: Mm.] brist på pengar. [...] kanske där, där är liksom den största förändringen, [L: Mm.] att, att det här, att jag har lärt mig liksom att uppskatta sådan enkelhet. Och, och, och just liksom kan klara mig på jättefå resurser ändå. (IF mgt 2012/015)⁹³

I detta citat härleder informanten den största personliga förändring som hans kontakt med västafrikansk kultur har haft på honom till ett mindre behov av materiella eller ekonomiska ting. En annan informant i sin tur beskrev en annorlunda personlig förändring och beskrev hur hans syn på musik hade förändrats:

Min uppfattning över huvud taget om att varför, [L: Mm.] varför rytm, varför musik ens spelas. [...] när jag förstod det att, att, att det är verkligen inte någon människa som har tonsatt [L: Mm.] de där rytmerna, utan fåglar gör samma rytmer [...] (IF mgt 2013/031)⁹⁴

Med hänsyn till dessa två citat kan man konstatera att sådana tankar om ”Afrika” som förmedlas i afrotrumverksamheter inte enbart diskuteras som ett sätt att förändra det omgivande sammanhanget (genom att framkalla en känsla av ”Afrika”), utan att de även beskrivs förändrande på en personlig nivå.

⁹³ Ehkä sen mä vois in nostaa tässä esiin, [L: Joo.] niinku muutoksena. Et mä pärjään oikeesti huomattavasti pienemmällä rahamäärällä, kuin mitä mä saisin sossusta, jos mä kirjautuisin työttömäksi. [L: Mm.] Ja mä oon ihan tosi fine, ei mul oo niinku [L: Mm.] rahaongelmia. [...] ehkä siinä, siinä on niinku se suurin muutos, [L: Mm.] et, että tota, et on oppinut niinku arvostaa semmosta tota yksinkertaisuutta. Ja, ja, ja just niinku pystyy tulemaan tosi vähillä resursseilla kuitenkin toimeen. (IF mgt 2012/015 s.11).

⁹⁴ Mun käsityst koko et miks, [L: Mm.] miks rytmi, miks, miks musiikkii edes soitetaan. [...] kun mä sain tajuttuu sen asian et, et, et ne ei oo tosiaan kenenkään ihmisen säveltämiä [L: Mm.] ne rytmit, vaan linnut tekee niit samoi rytmei [L: Mm.] siel Länsiafrikas (IF mgt 2013/031).

Som den ovan förda diskussionen tyder på, både skapas och förmedlas i afrotrumkretsarna tankar om kontinenten Afrika där detta geografiska område tillskrivs en mytomspunnen och en speciell karaktär, samt framställs som ett ställe som på ett grundläggande sätt skiljer sig från andra platser. Nyckelbegreppet Afrika tolkas i trummarnas diskussioner som ett geografiskt område där man kan erfara intensiva inre processer och känslor. Afrika beskrivs ibland även som ett ursprungsställe, eller något som vilar innanför varje individ och med hjälp av trummusik kan nås. Intressant är även att trummandet i vissa sammanhang förefaller användas som en teknik för att förhandla och ifrågasätta geografiska begränsningar, när man i trumaktiviteter framkallar en känsla av ”Afrika”.

”Naturen”

Också schamantrumarnas aktiviteter tyder på en process där fysiska platser i trummarnas beskrivningar framställs och etableras som förtrollade omgivningar där vanligen förekommande begränsningar av plats ifrågasätts. Som redan har konstaterats, så framstår detta i mitt forskningsmaterial främst i schamantrumarnas tankegångar om naturen. På ett motsvarande sätt som i afrotrumarnas berättelser om ”Afrika”, diskuteras naturen av schamantrumarna som en speciellt värdefull plats. Jag kommer därför i följande diskussion att mer ingående belysa hur schamantrumarna deltar i att skapa och förmedla tanken om den mytiska ”Naturen”.

Som redan konstaterats kan man utan större ansträngning uppmärksamma att naturen framstår som en speciellt betydelsefull plats för schamantrumarnas aktiviteter. En informant konstaterade till och med att ”all verksamhet borde ske i naturen” (IF mgt 2016/008).⁹⁵ Detta uttrycker redan i sig klart och tydligt den speciella betydelse som naturen i dessa sammanhang tillskrivs. Ett annat exempel på ett sätt att framföra den betydelse som naturen i dessa aktiviteter har, gavs av en annan informant när denna beskrev sin roll som arrangör av trumcirklar på följande sätt:

Att när folk frågar mig ”en hurdan människa är du?” Nå, jag är en naturfostrare, för att jag lär människor att stöda när- och ekologiskt, [L:

⁹⁵ Kaiken toiminnan pitäis tapahtua luonnossa (IF mgt 2016/008).

Jo.] att skydda naturen, i mina trumcirklar, att hela, och att lita på sina egna krafter. (IF mgt 2016/005)⁹⁶

I detta citat blir det således uppenbart att det inte enbart är själva trummandet som förmedlas i dessa trumcirklar. Samma informant konstaterade dessutom senare i intervjun att trumcirkelarna enligt henne helst borde ordnas på en ekologisk gård. Detta skulle enligt henne ha varit en idealisk omgivning för att arrangera trumcirklar, eftersom schamantrumcirklar i hennes tolkning är: ”miljöfostrande och psykologiskt fostrande” (IF mgt 2016/005).⁹⁷ Motsvarande tankegångar framfördes även när schamanismutövaren Susanna Aarnio gästade det redan tidigare nämnda finländska diskussionsprogrammet *Sarasvuo* vintern 2014. I programmet poängterade Aarnio att schamanism enligt hennes åsikt alltid bör förstås i förhållande till naturen:

Och schamanism är, egentligen skulle man bättre kunna kalla det för finländsk naturvisdom. Alltså det är en medvetenhet om att vi har en förutbestämd kontakt med naturen. Och naturen ger uttryck i den här verkligheten, i den här tiden, för den här samhörigheten [mellan människa och natur]. (Sarasvuo 2014)⁹⁸

Detta citat är intressant eftersom Aarnio där framför en tankegång som är beskrivande för trummarnas sätt att relatera till sina verksamheter. Väsentligt här är en tanke om att utövandet av schamanism (således även trummande i trumcirklar) bör kopplas och förstås i förhållande till naturen. En respekt för naturen är med andra ord något som ofta beskrivs genomsyra allt som görs inom dessa verksamheter.

Rytm och natur

Låt oss nu gå något djupare in i dessa beskrivningar av naturen i relation till trummande och rytm. Mest framträdande blev detta i följande citat, där en tanke om naturlig rytm framfördes:

Det är naturens rytm och det är vad jag framför allt... Det är det som jag egentligen lär. Att jag först lär, försöker lära och liksom att väcka den där

⁹⁶ Että kun multa kysytään et ”minkälainen ihminen sä olet?” No mä oon ympäristökasvattaja, koska mä opetan ihmisiä tukemaan lähiä ja luomua, [L: Joo.] luontoa suojelemaan, mun rumpupiireissä, parantamaan ja luottamaan omiin voimiinsa (IF mgt 2016/005)

⁹⁷ Ja siin olis niinku ideana sit se että se on ympäristökasvatuksellista ja psykologista kasvatuksellista tämä, tämä niinku rumpupiirien pitäminen (IF mgt 2016/005).

⁹⁸ Ja shamanismi on, oikeestaan niin voitais kutsuu sitä paremminki suomalaiseks luontoviisaudeks. Eli se on tietosuutta siitä että meil on kohtalon yhteys luonnon kanssa. Ja luonto ilmentää niinku tässä todellisuudessa, tässä [JS: Mm.] ajassa sitä ykseyttä (Sarasvuo 2014).

rytmen av natur hos andra. [L: Mm.] Och sen först tar man trumman. För att trumman på ett sätt, den stänger också ut mycket. [L: Mm.] Om du till exempel i skogen börjar trumma, så stänger du ut den där naturen. (IF mgt 2016/008)⁹⁹

Förutom att citatet ovan är betecknande för den ovan diskuterade tanken, där naturvård framstod som grundläggande för praktiserandet av schamanistiska ritualer, visar den även mycket väl hur trummandet tolkas och beskrivs som ett sätt att komma närmare naturen (i detta citat genom att hitta ”naturens rytm”). Förutom detta är det intressant att uppmärksamma att trummandet här samtidigt även uttrycks bidra till att avlägsna individen från naturen (genom att ”stänga ut den”). Informanten förklarade vidare sin syn på den ”naturliga rytmen” genom att sammanföra denna med Sampo¹⁰⁰:

Så det är den liksom naturens rytm som är liksom Sampo. [L: Okej.] Och, och så, således också så att endast om människan hittar sin egna naturliga rytm så är det möjligt liksom att leva i harmoni och liksom på så sätt nöjd och i lugn och ro [...] (IF mgt 2016/008)¹⁰¹

Naturens rytm framställs här således som något ”gömt”, något som människan måste ”hitta” för att kunna leva ett balanserat liv. Det är även värt att uppmärksamma att denna naturliga rytm diskuteras på ett sätt där den förefaller vara något som alla kan uppnå och åstadkomma. Exemplet med ”naturens rytm” är i synnerhet intressant för denna studie, eftersom den tydliggör hur rytm i schamantrummanas diskussioner kan användas som en metafor när man hänvisar till ett eftertraktat naturligt tillstånd. Detta är något som även är påtagligt i följande citat där en annan trummare beskriver sin syn på trummans ljud som en återkopplande kraft:

Och sen är vi liksom helt i kontakt med den här liksom, den här jorden som är vår mor. Och det är inte enbart den här liksom jorden, jord-elementet, utan till exempel för mig är vatten väldigt viktigt,

⁹⁹ Se on luonnon rytmi ja sitä mä ennen kaikkea... Sitä mä oikeestaan opetan. Että mä ensin opetan, pyrin opettamaan ja niinku että herättelemään sitä luonnon rytmejä [L: Mm.] muissa. [L: Mm.] Ja sitten vasta otetaan se rumpu. Koska se rumpu tietyllä tavalla, se sulkee paljon myös pois. [L: Mm.] Ja jos sä esimerkiksi metsässä lähet rummuttamaan, niin sä suljet sen luonnon ulkopuolelle (IF mgt 2016/008).

¹⁰⁰ Sampo är ett centralt och mystiskt föremål som förekommer i Kalevala. I artikeln ”Ilmarinen” i *Encyclopedia of religion* (2005: 4378) påpekar Matti Kuusi att det är svårt att definiera Sampo och att vetenskapliga undersökningar har gett över 60 olika tolkningar av den. Kuusi konstaterar dock att den mest använda definitionen av Sampo beskriver den som en upprätthållare av himmel och jord.

¹⁰¹ Niin se on se niinku luonnon rytmi mikä on se niinku se Sampo. [L: Okei.] Ja, ja sillä, sitä kautta myös semmonen et ainoastaan jos ihminen löytää sen oman luonnon rytmensä niin on mahdollista niinku elää sopusoinnussa ja niinku silleen tyytyväisenä rauhassa (IF mgt 2016/008).

vattenmodern. [L: Mm.] Att det är liksom den här, vad här existerar. Att du liksom, att den där rytmen det här så, att du förenas liksom på sätt och vis med den, med dess hjärtslag. Att du förenas liksom med moder jords hjärtslag, eller ditt på sätt och vis medvetande förenas med det som du härstammar ifrån, [L: Mm.] vem du är. (IF mgt 2013/011)¹⁰²

Även i detta exempel beskrivs trummandet som ett sätt att få kontakt med ”Naturen”. Detta kan således tolkas ge uttryck för en motsvarande tankegång som även kunde uppmärksammas bland afrotrummarna, där trummandet framförs som ett sätt att komma närmare det mytomspunna området. Värt att notera är dessutom att kontakt i det här citatet återges vara något återkopplande. I synnerhet blir denna retorik påtaglig när informanten talar om att man genom trumrytmen kan förenas med det som man ”härstammar ifrån”. På detta sätt framställs naturen i den ovan citerade informantens utsaga som ett ursprungligt tillstånd som människan kan och bör hitta *tillbaka* till. Detta är en tankegång som är uppenbar även i följande citat, där samma informant vidare tydliggör sin syn på kopplingen mellan rytm och natur:

Att en min väninna hade varit i Indien och där liksom vid stora världshavet. Och hon liksom mediterar mycket. Så hon sa att där liksom förstod hon att hur det, det verkligen var liksom ett ljud av medvetande när de där vågorna slog [L: Mm.] dit i stranden, att, att där är ju också rytmen. (IF mgt 2013/011)¹⁰³

Här beskriver informanten kopplingen mellan rytm och natur ur ett annorlunda perspektiv än i de tidigare exemplen. Den främsta skillnaden är att naturen i detta sammanhang beskrivs som besittande av olika rytmer (i detta fall vågornas rytm), vilka i sin tur kan tillskrivas vissa egenskaper (i detta fall medvetande). Man kan således konstatera att naturen i schamantrummanas beskrivningar framställs som en mytomspunnen omgivning vilket kan nås genom trummans rytm, men därtill även som ett område där rytm ständigt är närvarande och kan hittas.

¹⁰² Ja sit me ollaan niinku yhteydes täysin tähän niinku, tähän maahan joka on mejän äiti. Ja se ei oo pelkästään tää niinku maa, maaelementti, vaan niinku esimerkiksi mul on hyvin tärkeä niinku vesi, äitivesi. [L: Mm.] Et se on niinku tää olemas, nää mikä tässä on olemassa. Et sä niinku, et se rytmi tota niin, et sä yhdyt niinku tavallaan sen, sen sydämenlyöntiin. Et sä yhdyt niinku äitimaan sydämenlyönteihin, eli sun tavallaan tietosuus yhtyy siihen mistä sä oot kotosin. [L: Mm.] kuka sä olet.

¹⁰³ Et mun yks ystävä oli ollu Intiassa ja siellä niinku ison valtameren äärellä ja hän niinku meditoi paljon, niin hän sano et siellä hän niinku ymmärsi et kun se.. Se on todella niinku se tietosuuden ääni kun ne aallot tuli [L: Mm.] siihen niinku rantaan, et siinä on myös rytmi (IF mgt 2013/011).

Representationer av ”det artificiella”

Det är även viktigt uppmärksamma trummarnas sätt att beskriva motsatsen till det naturliga, det vill säga ”det artificiella”. Sådana tankegångar tog sig uttryck bland annat i reflektioner kring det övernaturliga. En schamantrummare konstaterade till exempel att:

Och jag tror på något sätt att det inte finns något övernaturligt, utan allting är naturligt, som inte ännu har förklarats. (IF mgt 2016/005)¹⁰⁴

I informantens kommentar beskrivs det naturliga i förhållande till det övernaturliga. I informantens beskrivning representerar ”det övernaturliga” sådant som människan inte ännu förstår. ”Det övernaturliga” skildras således som en benämning som av människan ges åt ”naturliga fenomen” som inte har förklarats. Ett annat sätt att kontrastera det som kallades för naturligt var att jämföra det med den omgivande staden:

Liksom nu är det lugnt där på gatan [i Helsingfors centrum], men liksom klockan fem så finns där inte naturens rytm. [L: Jo.] Där finns liksom den här stadens rytm som definieras av något annat. (IF mgt 2016/008)¹⁰⁵

För att få en djupare förståelse av informanternas syn på ”Naturen” är det med andra ord värdefullt att uppmärksamma vad naturen och dess rytm i denna utsaga *inte* är. Det är således ”stadens rytm” som i detta exempel får representera ”det onaturliga” i egenskap av motsatsen till ”naturens rytm”. Värt att uppmärksamma är dessutom att det här förefaller vara lugnet som i synnerhet framförs saknas i ”stadens rytm”. I de två ovan givna exemplen har naturen kontrasterats med det övernaturliga (i det första citatet) och med staden (i det senare citatet). Dessa två fenomen kan således fungera som exempel på det sättet som trummarna diskuterar motsatser till det ”naturliga”, med andra ord som det ”onaturliga”.

Naturens roll i livet

Förutom i de hittills beskrivna diskussionerna framstår ”Naturen” i schamantrummarna reflektioner även som en omgivning som de har en speciell koppling och tillhörighet till. I praktiken uttrycktes detta exempelvis genom att

¹⁰⁴ Ja mä koen jotenkin et yliluonnollista ei ole, vaan kaikki on luonnollista mitä ei oo viel selitetty (IF mgt 2016/005).

¹⁰⁵ Niinku nyt on rauhallista tuolla kadulla [Helsingin keskustassa], mut niinku kello viis niin siellä ei ole luonnon rytmiä. [L: Niin.] Siellä on niinku tän kaupungin rytmi mikä on määritelty jotain muuta kautta.

hänvisa till naturelement av olika slag med sådana termer som vanligtvis återspeglar mellanmänskliga förhållanden. Bland annat konstaterade en informant att skogen för henne symboliserade en vän:

Och jag har ju en bakgrund som, att när jag hade inte vänner eller kompisar, så det enda stället som var min vän och kompis var skogen. [...] Att den, skogen, var jättekär för mig och viktig då. (IF mgt 2016/005)¹⁰⁶

På ett motsvarande sätt beskrevs olika naturfenomen ibland även som en mor eller en far. Ett exempel på detta är följande citat:

[...] så eldens närvaro [i schamanistiska aktiviteter] är jätteväsentlig. Att av den, av elden kan man liksom säga att det är liksom schamanens stammoder [L: Mm.] eller fader. (IF mgt 2013/011)¹⁰⁷

Förutom mänskliga drag i form av dessa benämningar beskrev en tredje informant naturelement som något ärftligt. Denna tankegång uttrycks i följande citat:

[...] när jag för dem [kursdeltagarna] till skogen, så människorna är jättenervösa och rastlösa. Och sen när de börjar, börjar sjunga till exempel naturens, alltså liksom med vinden, för att den är åt mig allra närmast. Att den har liksom kommit som blodsarv från min pappas sida någonstans ifrån [...] Och sen märker man direkt att vad som liksom händer. [L: Mm.] Att där int, man behöver där inte den där trumman. Eller sen säger jag att klappa på stenen eller trädet”. Att inte liksom något trädkramande, utan alltså helt på riktigt, alltså det [L: Mm.] att något element känns liksom nära. [L: Jo.] Och, och den vägen liksom på sätt och vis sjunker man in i den egna rytmen. Och därifrån kan man sen ta den där trumman och liksom återhämta alltid den där egna rytmen med hjälp av trumman. Men man måste först hitta den. (IF mgt 2016/008)¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ja mullahan on menneisyys sillai, et kun mullahan ei ollut ystäviä eikä kavereit, niin ainut paikka mikä oli mulle ystävä ja kaveri niin oli metsä. [...] Et se metsä oli mul tosi rakas ja tärkeä jo silloin (IF mgt 2016/005).

¹⁰⁷ [...] niin tulenlänäolo on tosi oleellinen. Et siitä, tulesta niinku vois sanoo et se on niinku shamaanien esiäiti, [L: Mm.] tai isä tai (IF mgt 2013/011).

¹⁰⁸ [...] kun mä vien ne [kurssilaiset] metsään, niin ihmiset on todella hermostuneita ja levottomia. Ja sit ne rupee, rupee laulaa esimerkiks luonnon, siis niinku tuulen kanssa, koska se on mulle kaikkein läheisintä. Et se on niinku verenperintönä tullut isän puolelta jostain [...] Ja sit heti huomaa niinku et mitä tapahtuu. [L: Mm.] Et ei siin, ei siin tarvitse sitä kannusta. Tai sit mä sanon et ”taputelkaa kiveä tai puuta”. Et ei mitään puun halausta, vaan siis ihan oikeesti siis se [L: Mm.] et joku elementti on niinku läheinen. [L: Joo.] Ja, ja sitä kautta niinku tavallaan laskeutuu siihen omaan rytmiin. Ja siitä voi ottaa sitten sen kannuksen ja niinku palauttaa aina sitä omaa rytmiä sen kannuksen avulla. Mut se pitää ekana löytää (IF mgt 2016/008).

Förutom att informanten här återger att hon har fått vinden som blodsarv, diskuterar hon även naturen i förhållande till trummande och rytm på ett intressant sätt. Det som här uttrycks och förmedlas är en tanke om att människan kan hitta den egna rytmen i naturen. Denna rytm anges sedan kunna återkallas och upprätthållas genom trummandet. Åter i detta exempel framförs trummandet således som en teknik som är riktad till att framkalla eller komma åt en känsla av ”Naturen”.

Jag har här belyst hur man bland schamantrumman ger uttryck för och förmedlar tankegångar om en mytomspunnen ”Natur”. Denna process blir påtaglig i informanternas sätt att hänvisa till praktiserande av schamanism (t.ex. i trumcirkelarna) som en praktik där naturkunskap förs vidare. Utöver detta framhöll en del informanter kopplingen mellan natur och rytm. I dessa beskrivningar framfördes tanken om en naturlig rytm, som människan kunde hitta genom och i naturen. Man kan således konstatera att man i schamantrumcirkelarna genom ordet rytm diskuterar och kopplar tankar om ”Naturen” till trummans ljud. Slutligen belystes även schamantrummanas tendens att förstå ”Naturen” i termer av mänskliga relationer, såsom vänskap och släkt.

6.3.2 Tid

Förutom att man i de studerade trumaktiviteterna ger uttryck för en förtrollning av plats, kan en motsvarande process (dock i något mindre grad) även uppmärksammas i informanternas sätt att förmedla sin syn på tid. Jag kommer i den följande delen därför kort att diskutera och reflektera kring denna tematik.

Förändrad tid

Flera informanter framförde i sina diskussioner att trummandet potentiellt kunde resultera i en känsla av förändrad tid. I synnerhet ansåg informanterna detta ta sig uttryck genom att tiden framfördes gå snabbare:

[...] när man mitt i allt bara märker att ”aha, tjugo minuter har vi spelat samma komp.” (IF mgt 2013/001)¹⁰⁹

eller långsammare:

¹⁰⁹ [...] kun sä yhtäkkiä vaan niinku huomaat ”ahaa, kaksyhtä minuuttia soitettu samaa komppia”. (IF mgt 2013/001)

Nog är rytmen, liksom känslan om den är förstås jättestor. Enligt mig blir rytmen långsammare när man går in i den andra medvetenheten. [L: Mm.] Att om man tänker att tiden stannar, så där är en lite liknande känsla. [L: Mm.] Du kommer in i en tid där normal tid, tidsdimension liksom, det är inte på andra sidan utan dit in på något sätt, liksom att det är lite som mellan raderna. Eller hur man nu kunde beskriva den där upplevelsen. (IF mgt 2013/011)¹¹⁰

Man kan således konstatera att tid i dessa sammanhang på det ovan exemplifierade sättet anges påverkas av trummandet. Intressant är här till hur den senare citerade informanten beskriver trummandet som ett sätt att komma in ”mellan raderna” av tid, något som kanske till och med kan tolkas ge uttryck för en strävan av att stiga utanför tidskonceptet helt och hållet.

Förutom dessa tre sätt att tala om trummandet som förändrande av tidsuppfattningar framstod i forskningsmaterialet samma tematik ibland även i informanternas diskussioner om tidlöshet. Detta uttrycks tydligast i följande citat där en schamantrummare reflekterade kring förhållandet mellan rytm, tid och tidlöshet på följande sätt:

För att om vi liksom talar om tidlöshet [L: Mm.] och tid, som jag har varit liksom tvungen att besöka redan i några sammanhang. [L: Mhm.] Så där finns ingen rytm, [L: Mm.] där finns ingenting. [L: Jo.] Och då är livet liksom... Där finns inget liv heller, det är liksom, det bara är. Att allting liksom den här, utgångspunkten för all verksamhet och livet, det liksom, det bara är. Att allt det här, liksom grunden till all verksamhet och livet är liksom den där rytmen. (IF mgt 2016/008)¹¹¹

I detta exempel beskrivs tid och rytm som beroende av varandra. Med andra ord om rytmen slutar så slutar också tiden, eller om tiden slutar (i tidlöshet) så finns ingen rytm heller. Vid sidan om förändringar i tidens hastighet och tanken om att frigöra sig från tiden, kan således denna syn på kopplingen mellan tid och rytm tolkas som ett tredje sätt som man i de studerade trumverksamheterna ser trummandet påverka, eller förändra, tid.

¹¹⁰ Kyllä se rytmi, niinku tunne siitä on tietty hyvin henkilökohtanen. Mun mielestä rytmi hidastuu siihen toiseen tietoisuuteen mennessä. [L: Mm.] Et jos mieltii että aika pysähtyy, niin siin on vähän samanlainen tunne. [L: Mm.] Sä pääset semmoseen normaalin aika, ajan ulottuvuuden niinku, ei se oo toiselle puolelle vaan sinne sisään jotenki, niinku et se on vähän niinku rivien väliin. Tai miten nyt vois kuvata sitä kokemusta (IF mgt 2013/011).

¹¹¹ Koska niinku jos puhutaan ajattomuudesta [L: Mm.] ja ajasta, missä niinku on joutunut vieraillemaan jo joissakin yhteyksissä. [L: Mhm.] Niin siellä ei ole rytmiä, [L: Mm.] siellä ei ole mitään. [L: Joo.] Ja silloin se elämä on niinku... Siellä ei ole myöskään elämää, se on niinku, se vaan on. Et kaiken niinku tän, kaiken toiminnan ja elämän lähtökohta on niinku se rytmi (IF mgt 2016/008).

Förutom på det sättet som trummandet i de ovan belysta exemplen beskrevs förändra tid, kan man i forskningsmaterialet även uppmärksamma diskussioner där trummandet framställs som en metod att nå en specifik tid eller tidsperiod. Denna retorik framträdde bland annat i en annons för en kurs i schamanistiskt trummande, där trummandet beskrevs på följande sätt:

Med hjälp av trumman är det förflutna och nutiden våra vägvisare i helande och i det vardagliga livet. (Poropeuran nahka ja emäpuun oksa 2014)¹¹²

Vad som skiljer detta exempel från de tidigare är att trummandet här framställs som ett tillvägagångssätt som kan användas för att nå ”det förflutna och nutiden”. Med andra ord beskrivs trummandet i detta exempel inte som ett sätt att påverka tiden i sig, utan snarare som ett sätt att komma åt dess olika dimensioner och de kunskaper som de tolkas ha att erbjuda.

6.4 ”Trummandet framkallar starka upplevelser”

En fjärde diskurs som tydligt framstår i det insamlade materialet är tanken om att trummandet förorsakar förändrade mentala och fysiska tillstånd. Detta blir påtagligt främst i trummarnas sätt att hänvisa till trummandet som ett agerande som leder till trans, eller motsvarande alternativa sinnestillstånd. Begreppet trans togs upp för reflektion i så gott som alla intervjuer, varför det får fungera som det sjätte nyckelbegreppet som analyseras i denna studie. Jag vill här understryka att syftet med detta delkapitel inte är att ge exempel på transtillstånd etc. som sådant, istället riktar jag åter mitt fokus på de sätt som dessa upplevelser bland trummarna diskuteras och beskrivs på. Med andra ord ämnar jag i detta delkapitel belysa diskursen om trummandet som en upplevelsebetonande verksamhet.

6.4.1 Alternativa sinnestillstånd

I forskningsmaterialet förekommer det i flera sammanhang resonemang där förändrade sinnestillstånd beskrivs och framhävs. En utmärkande aspekt i dessa diskussioner är att dessa alternativa sinnestillstånd beskrivs som individuella upplevelser, som således kan erfaras på olika sätt av olika personer. Ett exempel på detta utgör följande citat av en afrotrummare som återgav sin syn på transtillstånd på följande sätt:

¹¹² Rummun avulla menneisyys ja nykyisyys ovat oppaitamme parannustyössä ja jokapäiväisessä elämässä (Poropeuran nahka ja emäpuun oksa 2014).

Öhm, James Brown sa att, att polyrytm gör, gör transtillståndet. [L: Mm.] Och han har säkert liksom ganska rätt i det. Att det här, både spelare och dansare upplever liksom olika nivåer av, kanske man kan kalla dem för transtillstånd. [L: Mm.] Öh, för en del är det bara en liksom känsla av ett upprört tillstånd, eller, eller något det här, liksom på många sätt förändrat [L: Mm.] sinnestillstånd som man inte, som man inte kan nå på ett annat sätt. (IF mgt 2012/015)¹¹³

Detta betyder att transtillstånd både tolkas och framställs skilja sig från person till person. Denna tankegång exemplifieras på ett mer detaljerat sätt även i följande två citat, där upplevelser av trans beskrivs på följande sätt:

Så att, så att nog är det liksom en sådan helhetstäckande liksom väldigt liksom som en känsla av att dyka, när man går in i rytmen. (IF mgt 2016/004)¹¹⁴

När vi har ackompanjerat dansare, [L: Jo.] så då har jag ibland sådär märkt att ”nu är det liksom [L: Jo.] något annorlunda i luften.” (IF mgt 2013/010:1)¹¹⁵

Om man jämför dessa två citat med varandra kan man lätt uppmärksamma att den först citerade informanten beskriver sina upplevelser av trans på ett rätt så detaljerat sätt (en känsla av att ”dyka in i rytmen”), medan den senare citerade trummaren mer försiktigt beskriver att dessa situationer helt enkelt ”känns annorlunda”. Forskningsmaterialet innehåller således inga enhetliga beskrivningar om erfarenheter av transtillstånd, utan även informanternas utsagor varierar sinsemellan. Detta är dock främst utmärkande för de intervjuer som är gjorda med afrotrummare och det är därför i detta skede värt att konstatera att schamantrumman gav uttryck för mer enhetliga beskrivningar av alternativa sinnestillstånd. En annan sak som här bör betonas är dessutom att så gott som alla informanter (både schaman- och afrotrumman) på ett eller annat sätt i sina intervjuer tog ställning till transtillstånd, främst antingen genom att diskutera det förändrade sinnestillståndet (t.ex. IF mgt 2013/031) eller genom att

¹¹³ Öh, James Brown sano että, että polyrytmi tekee, tekee transsin. [L: Mm.] Ja on siin varmaan niinku hyvin pitkälle oikeessa. Että tota, sekä soittajat, että tanssijat kokee niinku eri tasosia, ehkä niit vois nimittää yleisesti transsitiloiks. [L: Mm.] Öh, jollekin se on vaan sellanen niinku kiihtymyksen tunne, tai, tai joku tota, niinku monella tapaa muuttunut [L: Mm.] mielentila, mitä ei, ei muulla tavalla koe (IF mgt 2012/015).

¹¹⁴ Niin, niin tota kyl se on semmonen kokonaisvaltainen niinku hyvin niinku, niinku sukeltamisen omainen niin kokemus, [L: Mm.] siihen niinku rytmiin meneminen (IF mgt 2016/004).

¹¹⁵ Kun tanssijoita ollaan säestetty, [L: Niin.] niin siinä joskus sillai huomaa että ”nyt on niinku [L: Niin.] jotain ilmassa erilaista” (IF mgt 2013/010:1).

understryka att deras trummande i första hand hade ett musikaliskt syfte¹¹⁶ (t.ex. IF mgt 2013/003).

Berusning

Ett annat återkommande sätt att diskutera trans var genom att relatera denna erfarenhet till tankegångar om berusning. Detta framkom till exempel när en intervjuad afrotrummare konstaterade att trummandet för honom representerade ett sätt att ”komma loss från vardagen utan rusmedel” (IF mgt 2012/015).¹¹⁷ Vad man här kan lägga märke till är att trummande och rusmedel båda tillskrivs ett motsvarande syfte, i form av att komma ifrån ”vardagen”. Även en annan informant diskuterade likheter mellan ett berusat tillstånd och upplevelser som framkallas av musik på följande sätt:

Det kom ju en tid sedan en undersökning om [...] att musik påverkar hjärnan på samma sätt som droger. [L: Mm.] Att, att nog är det liksom tillståndet som man genom att spela når, så nog avviker det från det tillstånd som man hade innan man började spela. (IF mgt 2012/014)¹¹⁸

Här talar båda av de citerade informanterna om kopplingen mellan upplevelser av berusning och de upplevelser som uppstår när man trummar. Vidare innehåller båda exemplen två för denna forskning väsentliga element. För det första är det intressant att se *hur* informanterna beskriver upplevelser av berusning och (trum)musik som två upplevelser som har samma syfte. Det blir således viktigt att uppmärksamma att det som informanterna här i första hand framhäver är en förändring i det sättet som de omgivande omständigheterna upplevs på. Den först citerade informanten talar om detta som en förändring i ”vardagen”, medan den andra talar om ett ”avvikande tillstånd”. Trummandet beskrivs med andra ord leda till att dess omständigheter förändras eller går att avlägsnas ifrån. För det andra förmedlas i båda utsagorna en tanke om att trummandet kan användas på ett motsvarande sätt som, eller till och med istället för, rusmedel av olika slag.

¹¹⁶ Det är dock enbart i intervjuer gjorda med afrotrummare som tankar om trummande endast som en musikalisk aktivitet framkommer. Även förövrigt vill jag påpeka att sådana intervjuer utgjorde en tydlig minoritet av det insamlade etnografiska materialet och största delen av trummarna diskuterade trummandet även som ett sätt att förändra och framkalla intensiva mentala, fysiska eller andliga upplevelser.

¹¹⁷ [...] se tarjoaa tavan irtautua arjesta ilman päihteitä (IF mgt 2012/015).

¹¹⁸ Siitähän tuli vähänaikaa sit tutkimuskin [...] että musiikki vaikuttaa aivoissa samalla tavalla kuin huumeet. [L: Mm.] Et, et kyl se niinku tila mihin sitten sen soiton kautta pääsee, niin poikkeaa siitä tilasta, missä oli siin ennen sitä soittoa (IF mgt 2012/015).

Ett annat sätt att diskutera trummandet i förhållande till rusmedel som framkom främst i den del av forskningsmaterialet som behandlade schamantrummande uttrycktes i form av ett avståndstagande från rusmedel i trumcirkelnas verksamhet. Detta blir uppenbart till exempel på Shamanföreningens hemsida där trumcirkelklar av olika slag annonseras. I största delen av annonserna på denna sida framhävs det att trumcirkelarna är rusmedelfria evenemang och i en del fall råder man deltagarna att avstå från rusmedel redan innan man kommer till själva trumcirkeln. Exempelvis understryker både *Perjantairumpu* i Helsingfors och *Turun rumpupiiri* i Åbo explicit i sina verksamhetsbeskrivningar att man inte får delta i deras verksamhet om man är berusad.¹¹⁹ En intervjuad schamantrummare talade mer ingående om denna princip på följande sätt:

Vi är en helt och hållet en rusmedelsfri [trumcirkel] och fungerar endast med trummans kraft. [L: Jo.] Och det är helt riktigt möjligt, för att så länge som du håller på med meditation eller en ”inre tysthet” i ditt liv, så desto lättare kommer du åt alfa, alfa-planet, som är liksom lite som en drömvärld. (IF mgt 2016/005)¹²⁰

I detta citat framhäver informanten med andra ord att de transtillstånd som nås genom trummandet enbart bör framkallas med hjälp av ”trummans kraft” eller meditation, och således alltså inte genom ett berusat tillstånd. Att åstadkomma dessa tillstånd med hjälp av rusmedel betraktas således som ett felaktigt, eller rent av farligt (t.ex. IF mgt 2013/011), tillvägagångssätt. Orsakerna till ett sådant avståndstagande kan tänkas vara många. Bland annat Lindquist (2005: 8294) har påpekat att nyschamanism tidigare ofta framfördes som ett drogfritt sätt att nå alternativa sinnestillstånd med hjälp av trummandet. Man bör dock inte heller förbise att detta är ett tema som schamantrumcirkelarna idag fortfarande ofta är tvungna att ta ställning till även på grund av utifrån kommande antaganden. Ett bra exempel på detta utgör följande dialog som uppstod i ett radioprogram på den nationella radiokanalen *Radio Rock*, där schamanism diskuterades mellan programledarna (PL 1 & PL 2) och den gästande schamanismutövaren Susanna Aarnio (SA):

PL 1: Öh, hur, när jag vet olika kufar som äter till exempel svampar nu och då för att komma närmare någon slags natur. Är den här din

¹¹⁹ ”Perjantairummun perussääntöihin kuuluu luottamuksellisuus sekä päihteettömyys (Shamanföreningen 2015).” och ”Rumpupiiriin kuuluu ehdoton huumausaine- ja alkoholikielto rummuttamisen aikana, sekä raittiutta suosittelua 2–3 päivää ennen rumpupiiriä (Shamanföreningen 2015).”

¹²⁰ Me ollaan täysin päihteetön [piiri] ja se toimii pelkästään rummun voimalla. [L: Joo.] Ja se on ihan hyvin paljon mahdollista, koska niin kauan kun sä harrastat mietiskelyä, tai sitä semmosta hiljentymistä [L: Mm.] omassa elämässä, niin sitä helpommin sä pääset sinne alfa, alfa-tasolle niinku vähän unen maailmaan (IF mgt 2016/005).

verksamhet liksom helt nykter, eller ser du i trädens blad olika energier om du äter, äter lite svampar före?

SA: Alltså en absolut nykterhet är en förutsättning både för kursdeltagare och för de som organiserar kurser. Att inte, under inga omständigheter hör hallucinogener till den här verksamheten. (Radio Rock 2014)¹²¹

Exemplet ovan tyder på att framhävandet av en rusmedelfri verksamhet även kan tolkas som en reaktion till utifrån kommande attityder och fördomar. Dock kan detta enbart delvis förklara fenomenet, eftersom det drogfria ställningstagandet även framförs när denna typ av yttre attityder och fördomar inte förekommer. Med hänsyn till diskussionen ovan kan man alltså konstatera att trumverksamheterna både i privata och offentliga diskussioner i dagens Finland relateras till diskussioner om berusning och rusmedel.

Risker

Det är även värt att ägna några rader åt att beskriva hur en del informanter berättade om sådana faror och risker som de ansåg att trummandet kunde innebära. Sådana tankegångar kom främst till uttryck när trummarna diskuterade de alternativa sinnestillstånd som trummandet ansågs kunna resultera i. Intressant är hur en del informanter (främst schamantrummare) framhävde en lätthet som enligt dem präglade det alternativa tillstånd som trummandet beskrevs framkalla. Ett exempel på detta är följande kommentar som gavs av en intervjuad schamantrummare:

[...] det här trummandet [L: Jo.] leder till en lätt trans. [L: Jo.] Och den är liksom på det sättet öhm, att den är väldigt lätt att stiga in i och därifrån är det väldigt lätt att tala med andra, eller leda andra in i den, [L: Mm.] för att där finns inte någon sådan rädsla, sådana skrämmande element när den är så lätt den där transen. (IF mgt 2016/006)¹²²

Poängen med detta exempel är att transtillståndet här betonas vara en trygg upplevelse. I synnerhet är det transtillståndets ”lätthet” och möjligheten att behålla kontakten till den omgivande verkligheten, som framförs bidra till denna

¹²¹ PL 1: Öh, miten, kun tiedän erinäköisiä hyypiöitä jotka syövät esimerkiksi sieniä silloin tällöin päästäkseen lähemmäksi jonkun näköistä luontoa. Onks tää sun homma niinku selvin päin, vai näeks sä puiden lehdissä erinäköisiä energioita jos napsit, napsit vähän jotain sientä alle?

SA: Siis ehdoton päihteettömyys on edellytys sekä kurssilaisille että kurssien vetäjille. Eli ei missään tapauksessa sienet tai mitkään muutkaan hallusinogeenit kuulu tähän toimintaan.

¹²² [...] tästä matkarummutuksesta [L: Joo.] tulee se kevyt transsi. [L: Joo.] Ja se on niinku sillä tavalla öhm, et siihen on hyvin helppo mennä ja siit on hyvin helppo puhua muille, tai ohjata muita siihen, [L: Mm.] koska siin ei oo mitään tämmöstä pelkoa, tämmösiä pelottavia elementtejä kun se on niin kevyt se transsi (IF mgt 2016/006).

känsla av trygghet. Man kan således konstatera att det förmedlas en tanke om att individen även i transtillstånd bör behålla en kontroll över situationen. Dessutom konstaterade samma informant att det för henne är viktigt att man under schamantrumresor upprätthåller en klar ”gräns mellan den vanliga verkligheten och den icke-ordinära-verkligheten” (IF mgt 2016/006). Något som vidare stärker tolkningen om att en fullständig hängivelse till transtillståndet inte framstår som en eftertraktad situation. Detta sätt att diskutera trans som en kontrollerad och trygg erfarenhet är påtagligt även i följande citat:

Att där är på det sättet att du är hela tiden närvarande i den här verkligheten, men där i den andra verkligheten [L: Mm.] när du gör en [trum]resa. [L: Mm.] Att det, att om någon kommer in från dörren, så är du genast liksom att ”hej, vad har du för ärende”, ”aijaa, telefonen ringer”. [L: Jo.] Liksom att du kan genast avbryta den. [transtillståndet] [L: Mm.] Att du sjunker liksom inte in i någon djup dvala [L: Mm.] eller i en djup trans [...] (IF mgt 2013/011)¹²³

På ett motsvarande sätt som i de tidigare givna exemplen beskriver även denna schamantrummare de transtillstånd som nås genom trummandet som trygga erfarenheter och betonar att kontakten till den omgivande verkligheten bör bevaras. På detta sätt beskrivs transtillståndets lätthet som ett positivt och eftertraktat drag, som bidrar till trummarnas säkerhet. Vidare kan man konstatera att en tanke om att helt och hållet avlägsna sig från den omgivande verkligheten i forskningsmaterialet snarast framställs som något farligt och oönskat. Den senast citerade schamantrummararen reflekterade vidare kring de risker som uppstår om man ”trummar fel” på följande sätt:

[...] att jag har sett människor som bara blir allt mer virriga, går in i ett allt virrigare tillstånd när de börjar närma sig andliga [L: Mm.] praktiker av olika slag. Att de inte förstår att de ofta är väldigt disciplinerade. [L: Mm.] Att man behöver liksom en viss teknik för hur man gör dem och inte bara att ”hej, vi gör det här”, ”oj, va häftigt”, eller så. [L: Jo.] Och sen kan de inte liksom hämta det liksom till deras vardag. (IF mgt 2013/011)¹²⁴

¹²³ Et siinähan on sill taval et sä oot kokoajan läsnä täss todellisuudes, mut siel toises todellisuudes [L: Mm.] sillon ku teet matkaa. [L: Mm.] Et se, et jos joku tulee ovesta sisään ni sä oot heti niinku et ”no hei, mitä asiaa”, ”ai puhelin soi”. [L: Niin.] Niinku et sä pystyt heti katkasee sen. [L: Mhm, mm.] Et sä et niinku vaivu niin suureen jonnekin horrokseen [L: Mm.] tai syvään transsiin [...] (IF mgt 2013/011).

¹²⁴ [...] et olen nähny ihmisiä jotka menee vaan entist sekasem, sekasempaan tilaan siin et ne rupee lähestyy erilaisii henkisii [L: Mm.] harjotuksii. Et ne ei käsitä et ne on hyvin, monestikin hyvin kurinalasii. [L: Mm.] Et siihen vaaditaan niinku tietynlainen tekniikka et miten niit tehdään, eikä se oo vaan se et ”hei, tehdään tää”, ”onpa makeeta”, tai silleen. [L: Joo.] Ja sit ne ei pysty juurruttaa sitä niinku arkipäiväänsä (IF mgt 2013/011).

Vad som framkommer i detta citat är att informanten förhåller sig till den teknik som trummandet utförs på som det bästa sättet att undvika oönskade följder. Citatet kan således anses exemplifiera hur man i trumcirklarna talar om hanteringen av situationer där trummandet misslyckas. Motsvarande åsikter om att transtillstånd bör kunna kontrolleras och att de kan innebära en potentiell risk om de utförs på fel sätt, framkom även i en del intervjuer som gjordes med afrotrummare. Ett exempel på detta är följande citat:

För att när jag har jobbat med personer [barn] med utvecklingsstörningar, så har jag med dem varit tvungen att ta hand om det att vi inte spelar så länge i sträck. [L: Jo.] Att i vissa grupper så har barnen börjat gå i trans. [...] Att jag har ingen aning om hur en människa tas ut ur trans. [...] Och alltså jag har sett i en [trum]konsert när en man med utvecklingsstörning hamnade i något konstigt tillstånd. Att han hoppade ner från Savoy-teaterns balkong och började liksom [L: Aha.] simma där över bänkarna. [L: Jo.] Och blev liksom helt förvirrad av den där spelningen. (IF mgt 2013/001)¹²⁵

Denna beskrivning kan vidare tolkas belysa hur situationer där trummandet så att säga misslyckas eller ”går fel” togs upp i forskningsmaterialet. På samma sätt som i de tidigare diskuterade exemplen, framförs även här att man bör förhålla sig till transtillstånd med en stor varsamhet, samt att en total förlust av kontroll inte eftersträvas i dessa praktiker. Citatet visar därtill även hur vissa människor, i detta exempel barn med utvecklingsstörningar, anses vara mer benägna och mottagliga för att påverkas av trummans ljud. Även förövrigt förekom i forskningsmaterialet tanken om att till exempel barn lättare kunde hitta och fånga rytmer (exempelvis IF mgt 2013/031).

Tanken om att samtidigt upprätthålla en kontakt mellan en alternativ och en vardaglig verklighet diskuterades även med hjälp av en mängd liknelser. Dessa framstod i materialet bland annat på följande sätt:

[...] att ett bra exempel på guds skapelse är giraffen, som har fötterna på marken och huvudet i himlen. (IF mgt 2012/015)¹²⁶

¹²⁵ Koska kun mä oon kehitysvammasten kanssa tehny töitä, niin mä joudun heijän kans pitää huolen siitä et me ei soiteta kauheen pitkään kerralla. [L: Joo.] Et joissaan ryhmissä niin lapset on ruvennu menee transsiin. [...] et ei mulla oo aavistustakaan et miten ihminen otetaan transsista pois. [...] Ja siis mä oon nähny siis yhes konsertissa yhen kehitysvammasen miehen joutuvan johonki kummalliseen tilaan. Et hän hyppäs Savoy-teatterin parvekkeelta alas ja lähti ikäänku [L: Ahaa.] uimaan siitä penkkien yli. [L: Joo.] Ja meni niinku siit soitosta ihan sekasin (IF mgt 2013/001).

¹²⁶ [...] et hyvä esimerkki jumalan luomuksesta on tuota kirahvi, jolla on jalat maassa ja pää taivaassa (IF mgt 2012/015).

Att liksom, att ofta har jag på grundkursen sagt att, att ”schamanism är att man har liksom tassarna stadigt på marken, men huvudet i molnen.” (IF mgt 2012/015)¹²⁷

[...] att det här när en häxa, häxan är den som sitter på staketet med ena foten i andra och andra foten i den andra verkligheten [L: Mm.] och är lika hemma i dem båda. (IF mgt 2016/006)¹²⁸

Sådana liknelser framstod vara ett sätt för trummarna att beskriva ett idealtillstånd där både en alternativ verklighet och en kontakt till den omgivande vardagliga verkligheten båda förekommer.

Avlägsnande från vardagen

Som redan kort har tangerats diskuterades sådana känslor som uppstår när man trummar i flera fall i relation till upplevelser av vardagen. I praktiken blev detta påtagligt i trummarnas sätt att framställa trummandet som en aktivitet där ett mentalt avlägsnande från vardagens tillvaro och sysslor kan nås. För att helt förstå vad detta innebär och eftersom vardag i sig är ytterst individuellt, är det först motiverat att betrakta ett exempel på den innebörd som ordet vardag i dessa sammanhang gavs. En intervjuad afrotrummare redogjorde för sina tankar om vardagen så här:

[...] vardagen är det att man måste vara på ett visst ställe, en viss tid [L: Mm.] och utföra vissa plikter. Och liksom sådana plikter har en vuxen människa nu av många olika slag. Att, att det är just det att man frigör sig från sina plikter. (IF mgt 2012/015)¹²⁹

Som man kan uppmärksamma associerar denna informant vardagsbegreppet med tidtabeller och ansvar. Det är således ett avlägsnande från detta som trummandet här anges möjliggöra. Tematik av ett motsvarande slag kan även uppmärksammas i följande reflektion:

Men det är för mig en form av livsluft, en viss sorts koncentrationsövning. Man måste koncentrera sig, om man inte koncentrerar sig och om man tänker på arbete, [L: Mm.] eller på hemmet, så då tappar man, tappar man

¹²⁷ Et se niinku, et monesti on niil peruskursseil sanonu et, et ”shamanismi on sitä et ollaan niinku tassut vakaasti maassa, mut pää pilvissä yhtäaikaan” (IF mgt 2013/011).

¹²⁸ Että, että se et, et tota kun noita, noita on se joka istuu aidalla ja on toinen jalka toisessa ja toinen toisessa todellisuudessa [L: Mm.] ja on molemmissa yhtä kotonaan (IF mgt 2016/006).

¹²⁹ [...] se arki on sitä, että pitää olla tietyissä paikassa, tiettyyn aikaan [L: Mm.] ja tehdä tietyt velvollisuudet. Ja niinku niitä velvollisuuksiahan nyt on hirveen monen laisia aikuisella ihmisellä. Että, et se on just sitä siitä velvollisuuksista irtautumista (IF mgt 2012/015 s.10).

rytmen och [L: Mm.] sådant. [...] Att det här är kanske en sådan liksom den centralaste grejen i det här för mig. [L: Mm.] Att det finns på ett sätt ett egenvärde redan i själva trummandet och ett sätt att glömma genom det. (IF mgt 2013/002)¹³⁰

I dessa två utsagor är det med andra ord frågan om att ”glömma” eller för en tillfällig och i förhand avgränsad tid bli av med sådana sysslor och tankar som annars formar och präglar informanternas vardag på olika plan. För att denna process ska lyckas krävs enligt den senast citerade informanten att man fäster sin koncentration på själva trummandet och den rytm som därigenom produceras. Även en annan afrotrummare tillskrev koncentration och fokus en stor betydelse för att en ”frigörelse från vardagen” ska kunna åstadkommas.

[...] den där koncentrationen och det att man för tankarna enbart till spelandet, till de där rytmerna, så det i varje fall frigör en från de vardagliga sysslorna [L: Mm.] så att säga. Så det är liksom, i alla fall för mig, har det varit ett sätt att få en utbrytning från den vardagen där man annars liksom befinner sig. Att om man måste sätta sin intensitet på liksom något helt annat [...] så går det liksom oundvikligen så att man måste lämna bort grejer. (IF mgt 2012/014)¹³¹

Detta förändrade sinnestillstånd kopplades dock inte av alla trummare specifikt till vardagen och en del informanter talade om trummandet istället som ett sätt att avlägsna sig från sina tankar, eller helt enkelt om att ”tömma huvudet”:

Och sen är trummandet för mig kanske just ett sätt att få huvudet tomt. [...] Att på något sätt under den stunden [när man trummar] kunna låta bli att tänka [L: Jo.] över huvudtaget på något onödigt. (IF mgt 2013/001)¹³²
Och, och nog, nog finns där en sådan liksom viss sorts fokusering. Inte enbart koncentration, [L: Jo.] utan en fokusering liksom av den egna energin. [L: Jo.] Och en sådan liksom kontroll, [L: Mm.] ett sätt att behärska sinnet och kroppen. (IF mgt 2016/004)¹³³

¹³⁰ Mut se on mulle sellanen niinku tietyn lainen henkireikä, tietynlaista keskittymisharjoitusta. Joutuu keskittymään, jos ei keskity, jos miettii työasioita, [L: Mm.] tai kotiasioita, niin sitten sekoaa, sekoaa rytmeissä ja [L: Mm.] sellasta. [...] Et tää on ehkä semmonen, niinku se ydinassa tässä mulle. [L: Mm.] Että se on niinku tietyllä tapaa itseisarvo se rummutus ja sellanen kaiken unohtaminen sen kautta (IF mgt 2013/002).

¹³¹ [...] se keskittyneisyys ja sen ajatuksen vieminen pelkästään siihen soit, soittamiseen, niihin rytmeihin, niin se kuitenkin vapauttaa sit niistä arkiaskareista [L: Mm.] niin sanotusti. Että se on niinku, ainakin mulle, ollut semmonen tapa saada irti to, arjesta, missä muuten niinku pyörii. Et sit jos joutuu pistää intensiteettinsä johonkin täysin to, toiseen touhuun [...] sit niinku väistämättä käy silleen, et sitä joutuu tiputtaa sit niinku tavaraa kyydistä (IF mgt 2012/014).

¹³² Ja sit se rummuttaminen on mulle ehkä just se semmonen millä mä saan sen pään tyhjäksi. [...] et jotenki sillä hetkellä voi olla ajattelematta mitään [L: Joo.] ylimäärästä. (IF mgt 2013/001 s.8).

¹³³ Ja, ja, kyl, kyl siin on semmonen niinku tietty keskittäminen. Ei pelkästään keskittyminen, [L: Joo.] vaan oman energian niinku keskittäminen. [L: Joo.] Ja semmonen niinku hallinta, [L: Mm.] sekä mielen että kropen niinku hallinta (IF mgt 2016/004).

Båda av de ovan citerade informanterna diskuterar således trummandet som ett sätt att få kontroll över något, till exempel av de egna tankarna och den egna kroppen. På detta sätt belyser utdragen hur tankar om frånvaro och kontroll i dessa sammanhang kan presenteras som eftertraktade resultat av trummandet. Vidare beskrevs kontroll över den egna tankegången av vissa informanter även som ett tillvägagångssätt för att trummandet ska lyckas på det önskade sättet. Detta tyder bland annat exemplet nedan på:

Och om jag börjar tänka på den här saken, om liksom de första gångerna har det hänt att jag har blivit skrämmd av det. Jag började undra över det så mycket att jag började tänka att ”hur kan det här vara...”, [L: Mm.] ”vad händer här nu och är det här nu helt normalt?”, så då får det bort. [L: Mm.] Men sen efter det, så har jag förstått att det är inte, man ska bara låta det föra, att man ska inte alls motsätta sig, inte alls fundera att vad är det och en enda tanke, inte offra en enda tanke till att vad det är, utan bara vara glad att ”jess, nu börjar det igen.” (IF mt 2013/031)¹³⁴

Här förmedlas med andra ord tankar om att trummaren aktivt bör motstå rädsla och oro för att vara tillgänglig för att bli rörd av rytmen. Man kan således tolka detta som ett sätt att framställa trummandet som en aktivitet där man aktivt och på ett strategiskt sätt strävar efter en okontrollerad situation.

Oberoende om det sker genom skildringar där trummandet framställs som ett sätt att frigöra sig från vardagen eller sina tankar, så kan alla de ovan presenterade uttagarna anses exemplifiera hur man i de studerade sammanhangen diskuterar trummandet i förhållande till avlägsning och kontroll. På detta sätt antyds trummandet avbryta både yttre och inre omständigheter för en i förväg avgränsad tid. I forskningsmaterialet hänvisas denna känsla till som ”flow” (dock enbart bland afrotrummarna, t.ex. IF mgt 2013/001¹³⁵), trans (t.ex. IF mgt 2012/014, IF mgt 2016/006) eller i stil med följande schamantrummare som ett ”meditativt tillstånd”:

Nå det är lite lustigt sådär att den försvinner den där omgivande världen, [L: Mm.] för att människan sjunker då så att säga i trans. [L: Jo.] Att det

¹³⁴ Ja jos mä alan ajattelee tätä asiaa, jos, niinku ekoil kerroil on käynny, et mä pelästyn sitä. Mä ihmettelen sitä niin paljon et mä alan ajattelee, et ”mitenköhän tää on..”, [L: Mm.] ”mitäköhän tässä nyt tapahtuu ja onks tää nyt ihan normaali?” ”niin sit se menee pois. [L: Mm.] Mut sit sittemmin, niin on tajunnu et ei se, sit vaan pitää antaa sen viedä, ettei pidä yhtään vastustaa, ei yhtään ajatella et mitä se on ja ainuttakaan ajatusta, eikä tunnetta uhrata sille et mikä on, vaan et olla ilonen siitä, et ”jess, nyt, nyt se menee taas” (IF mgt 2013/031).

¹³⁵ Ja sitten kun soittaessa tulee just se semmonen flow, et sä et oikeestaan [L: Mm.] siinä hirveesti mieti mitään muuta, kun se ei oo oikeesti mahdollista (IF mgt 2013/001). Kan översättas som: ”Och sen när man spelar så kommer just en sådan där flow, att du kan egentligen [L: Mm.] inte tänka på så hemskt mycket annat, när det är inte riktigt möjligt (IF mgt 2013/001).”

där... Eller djup... Jag tänker det kanske som ett djupt meditativt tillstånd, [L: Okej.] dit man sjunker i [trum-]cirkeln. (IF mgt 2016/005)¹³⁶

Kroppslig förändring

I forskningsmaterialet framstår även flera sammanhang där trummandet diskuteras i relation till den egna fysiska kroppen och i synnerhet hur den upplevs. Detta görs till exempel genom att hänvisa till en känsla av att lämna kroppen som framförs åstadkommas genom trummandet. Att tala om trummande i denna bemärkelse kan uppmärksamma redan det sättet som man i schamantrummarernas verksamheter hänvisar till alternativa verkligheter. I de gjorda intervjuerna talar informanterna om detta bland annat som resor till en icke-ordinär-verklighet (t.ex. IF mgt 2016/006) eller som i följande exempel till en icke-fysisk verklighet:

Så att när man till exempel trummar, när man då gör en [trum-]resa, så där kan man på sätt och vis hela tiden vara med och tänka att ”se vad den där trumpinnen börjar göra”. [L: Mm.] Man kan liksom utifrån följa den, [L: Mm.] men sen kan man [också] liksom uppleva det som händer där i andevärlden, eller i den icke-fysiska världen. (IF mgt 2013/011)¹³⁷

Det som i detta exempel främst förefaller som intressant är att dagens västerländska urbana schamantrummare fortfarande väljer att kontrastera trumresornas verklighet med en fysisk verklighet. Detta är enligt mig fascinerande i synnerhet eftersom alla av de intervjuade schamantrummarerna var delaktiga i en omgivning (den samtida stadsmiljön) som präglas av en stor mängd andra kontexter där dessa trummare tar del av ”icke-fysiska” omständigheter, inte minst i form av social media. Oberoende av detta, tyder schamantrummarernas sätt att tala om trumresornas ändamål som en icke-fysisk-värld på att schamantrumcirkel även i samtida stadsomgivningar tenderar att presenteras som ett sätt att avlägsna sig från den egna fysiska kroppen. Denna process i sin tur beskrivs av flera informanter (t.ex. IF mgt 2013/011, IF mgt 2016/006, IF mgt 2013/031) utmärkas av en förmåga att kunna betrakta sig själv utifrån. En intervjuad afrotrummare reflekterade mer ingående kring denna förändring i fysiska omständigheter på följande sätt:

¹³⁶ No se on vähän sillai hassu et se katoaa se ympäröivä maailma, [L: Mm.] koska ihmiset vajoo siin niin sanotusti transsiin [L: Joo.] että tota.. Tai syvään.. Mun mielestä se on ehkä tota syvä mietiskelyn tila [L: Okei.] mihinkä ne vajoo siinä piirissä (IF mgt 2016/005).

¹³⁷ Niin tota, niin sillon kun esimerkiksi rummuttaa, kun siinä tekee matkaa, niin siinähan pystyy tavallaan koko aika olee mukana ja miettii et ”kato, hitsi, mitä toi kapula rupee tekemään”. [L: Mm.] Pystyy niinku ulkopuolelt seuraa sitä, [L: Mm.] mut sit pystyy niinku kokemaan sen mitä tapahtuu siin henkimaailmas, tai siin ei fyysises maailmassa (IF mgt 2013/011).

På nåt sätt de där grejerna som jag hör, jag märker att mina ögon tittar inte längre någonstans, mina händer träffar just rätt på den [trumman.] [...] Att jag är jättenärvarande i min kropp, jag känner att [...] någon energi, energi strömmar jättemycket igenom mig. Och sen när jag är där att jag känner min kropp och jag känner att jag är här jättemycket och jag hör... Så då börjar jag höra den där musiken utan att anstränga mig på den, utan den tränger in i mina öron och sen samtidigt är jag liksom... Jag har just liksom kommit in i mig själv riktigt stadigt, så det är den stunden som möjliggör det att, att jag också kan lämna hela tanken om mig själv. (IF mgt 2013/031)¹³⁸

I utdraget framför informanten att fysiska aktiviteter (att höra, att se) påverkas av trummandet. Det är härtill värt att notera att det är en medvetenhet om den egna kroppen i form av en ”närvaro” i den, som informanten anger möjliggöra ett avlägsnande från den fysiska verkligheten. Det är med andra ord både en kontakt med och frigörelse från den mänskliga kroppen som i detta citat framställs som centrala aspekter av trummandet.

Förutom att trummandet på det ovan beskrivna sättet i forskningsmaterialet beskrivs möjliggöra en frigörelse från kroppsliga begränsningar, diskuteras trummandet i vissa fall även som framkallande av kroppsliga upplevelser. Dessa upplevelser diskuterades av en afrotrummare på följande sätt:

Så där är, den är en sådan liksom, den [trumrytmen] är lite som ett flygplan. Att, att det här liksom en bastu och renande liksom på samma gång [L: Mm.] på nåt sätt. Och en sådan, liksom ett flygplan. Att, att den liksom lyfter fötterna från marken och... (IF mgt 2016/004)¹³⁹

I detta citat diskuteras trummandet i relation till fysiska aspekter på två sätt. För det första hänvisar informanten till trummans ljud som ”rengörande” eller som en känsla av att bada bastu, båda vilka är verksamheter som vanligen mest upplevs på det kroppsliga planet. För det andra talar informanten om att

¹³⁸ Niin jotenki, ne jutut mitä mä kuulen, mä huomaan et mun silmät ei enää kato mihinkään, kädet osuu just oikein siihen [...] Ja se et, et sit mä voin vaan niinku, et mä oon tosi läsnä mun kehos, mä tunnen et [...] jotain energiaa, energiaa virtaa kauheesti mun läpi. [L: Mm.] Ja sit, sit kun mä oon siin et mä tunnen mun kehon ja mä tunnen et mä oon täss tosi paljon ja mä kuul, niin sit mä alan kuulee sitä musiikkii ilman efforttii, mä en joudu niinku erikseen keskittyy siihen, vaan se tunkeutuu mun korviin ja sit mä samaan aikaan niinku.. Mä oon just niinku päässy itteeni oikein tukevasti, niin se on se hetki mikä mahdollistaa sen et, et mä voin jättää koko itsen käsitteen tieks (IF mgt 2013/031).

¹³⁹ Niin siin on, se on semmonen niinku, se on vähän semmonen lentokone. Et, et tota niinku sauna ja puhdistautuminen niinku saman aikasesti [L: Mm.] jotenkin ja semmonen niinku len, lentokone. Että, et tota se niinku nostaa jalat vähän maasta ja.. (IF mgt 2016/004).

trummande ”lyfter fötterna från marken”, vilket på ett motsvarande sätt beskriver trummandet i termer av en fysisk aktivitet. Man kan således konstatera att trummandet inte enbart framställs som framkallande av fysisk förändring i form av att man avlägsnar sig från den egna kroppen, istället diskuteras trummandet ibland även som ett sätt att åstadkomma olika kroppsliga upplevelser. Något som dock bör tilläggas är att trummandet som ett sätt att skapa fysiska upplevelser enbart togs upp av de intervjuade afrotrummarna. Man kan dock påstå att tankegångar av ett motsvarande slag även förekommer i schamantrummanas verksamheter. Detta blev i synnerhet uppenbart under en deltagande observation, där en schamantrummare påpekade för mig att det är vanligt att de patienter som han trummar för upplever att deras ansikte börjar rycka åt vänster eller höger. Också schamantrummandet kan således tolkas erfaras även på ett fysiskt plan, i och med att det beskrivs kunna ta sig uttryck genom att den fysiska kroppen betar sig på ett okontrollerat sätt.

I den ovan gjorda analysen har jag visat hur man i trumcirkelarna framför och formar en diskurs om trummandet som en aktivitet som leder till intensiva upplevelser. Detta görs genom att diskutera trummandet i förhållande till transtillstånd och förändrade upplevelser av de omgivande inre och yttre omständigheterna. Härtill talar informanterna även om trummandet som ett sätt att avlägsna sig från den egna fysiska kroppen och som ett sätt att nå kroppsliga upplevelser av olika slag.

6.4.2 Känslor

Förutom diskussioner om transtillstånd och kroppsliga upplevelser förekommer även diskussioner om trummandets relation till känslor i forskningsmaterialet på ett framträdande sätt. Detta tog sig uttryck i forskningsmaterialet i och med att trummarna ofta beskrev sina aktiviteter både som förändrande och skapande av intensiva känslotillstånd av olika slag. Mest framträdande var en tanke om att trummandet skapar eller framkallar en känsla av glädje. Detta framkom tydligt bland annat på nätsidan för företaget *Inner Rhythm* som i slutet av år 2011 erbjöd djembekurser i Helsingfors: ”Playing a drum is a joyful experience” (Inner Rhythm 28.11.2011). I samma sammanhang fördjupades detta påstående med följande ord:

Inner rhythm activities are aimed at finding the joy, talent and power within by using the drumming traditions and rhythms from Africa and Cuba. (Inner Rhythm 28.11.2011)

Värt att notera i detta citat är att glädje, kunskap och kraft här beskrivs som trummandets resultat – inte sålunda primärt ett musikaliskt ändamål.¹⁴⁰ Rytmen och trummandets traditioner i sin tur presenteras som tekniker eller verktyg för att nå dessa eftertraktade resultat. Att bland annat en känsla av glädje beskrivs som ändamål för trummandet i sammanhang av detta slag, är intressant eftersom det kan tolkas utgöra det första intrycket som fås av trumkursen och som tas del av redan innan själva deltagandet. Även en stor del av de intervjuade trummarna (både schaman- och afrotrummare) tog upp glädje som en central känsla i trummandet. Följande är två exempel på hur reflektioner kring känslor av glädje i dessa sammanhang kan uttryckas på:

Därför just är det så avslappnande för att där kommer en känsla av att du egentligen inte känner någonting. Att om du skulle råka [L: Jo.] känna någonting [L: Jo.] så stundvis, sen när du vaknar upp, så någon form av glädje, [L: Jo.] eller otrolig energi, eller att ”jess, att det här fungerar!”, eller något. (IF mgt 2013/001)¹⁴¹

Att en känsla av glädje. Liksom en sådan glädje som ibland känns att är det ens liksom helt vanligt slag som att ”oj vad härligt, jag fick en födelsedagsårta”, du är jättelycklig och glad... Men den, den glädjen [som uppstår i trummandet] har att göra med en glädje av att man klara sig [...] Eller liksom det är bara en liksom väldigt stark känsla av glädje. [...] en sådan glädje, sådan liksom att ett ljus sprider sig i din tillvaro, eller, eller en form av glädje över medvetenheten. (IF mgt 2013/011)¹⁴²

Det förefaller som tydligt att den glädje som anges framstå när man trummar inte hänvisar till glädje i en traditionell bemärkelse, utan istället är det uppenbart att informanterna här vill förmedla tanken om en känsla som överskrider en vanligen upplevd glädje. På detta sätt kan man tolka att informanterna här diskuterar trummandet som ett tillvägagångssätt med syfte att framkalla starka

¹⁴⁰ Värt att åter betona i detta skede är att en del informanter (t.ex. IF mgt 2013/003) ansåg sina motiv för trummandet främst var av ett musikaliskt slag. Jag anser dock detta stärka tanken om att många afrotrumkurser även bygger på icke-musikaliska aspekter av det nämnda slaget, eftersom alla informanter på ett eller annat sätt var tvungna att ta ställning till detta tema. Situationen har möjligtvis även påverkats av att informanterna visste om att de deltar i en religionsvetenskaplig undersökning. Oberoende av detta är det berättigat att fråga sig, om sådana ställningstagande åt det ena eller andra hållet hade varit lika framträdande i intervjuer med till exempel pianister.

¹⁴¹ Sen takia se on niin rentouttavaa [L: Mm.] et siin tavallaan just tulee se et sä et oikeestaan tunne mitään. Et jos sä jotain [L: Niin.] sattuisit tuntee [L: Niin.] niin hetkittäin, sit kun sä havahdut, niin jotain iloa, [L: Niin.] tai mieletöntä energiaa, tai et ”jess et tää toimii”, [L: Mm.] tai jotain. (IF mgt 2013/001).

¹⁴² Et semmonen ilontunne. Niinku semmonen ilontunne mikä joskus tuntuu et onks se edes niinku semmost tavallist, niinku et ”voi ku ihanaa, sain syntymäpäiväkakun”, sä oot kauheen onnellinen ja iloinen. Mut se, se ilo liittyy johonki sellaseen selviämisen iloon [...] Tai on niinku, se on vaan niinku hirveän suuri ilontunne. [...] semmonen ilo, semmosen niinku, semmonen valo leviää omaan olemukseen, tai, tai semmonen tietosuuskäsitys onnellisuus (IF mgt 2013/011)

och intensiva känslor, i detta fall av glädje, som är av ett sådant slag som annars inte vore möjliga att uppnå. Dessutom är det intressant att uppmärksamma att den senast citerade informanten kopplar denna glädje till upplevelser av medvetande.

Förutom att trummandet på det ovanbeskrivna sättet bland trummarna kopplas till en intensiv känsla av glädje, framställs trumaktiviteter i informanternas diskussioner även i samband med andra känslor. I dessa resonemang framställs trummandet ha en förmåga både av att skapa och förändra rådande känslotillstånd. Ett exempel på detta utgör följande citat där en afrotrummare jämför trumrytmen med en modersfamn:

[...] när man hör den där rytmen, så är det en sådan, det är den samma härliga modersfamn som man kan invagga sig i, oberoende av hur jobbiga tider som helst [L: Mm.] så kan man, vet du... Den berättar därifrån alltid något, inte med ord, men den berättar alltid att, [L: Mm.] att antingen något glädjerikt eller sen att, att allt ordnar sig [...] (IF mgt 2013/031)¹⁴³

Förutom att informanten här hänvisar till en känsla av glädje som trummandet medför, talar han även om trummandet i relation till känslor av tröst och hopp. Att trumma framförs således som en aktivitet som kan utövas för att få tröst under svåra livssituationer. På detta sätt tillskrivs rytmen även en aktiv karaktär i och med dess förmåga att åstadkomma förändring genom att förbättra det sinnestillstånd som informanten befinner sig i.

Förövrigt beskrev en del informanter även sådana starka känslotillstånd som erfors efter att själva trummandet hade upphört. Den största skillnaden i de ovan givna exemplen och dessa skildringar var att känslotillstånden i detta sammanhang inte framfördes som något medvetet eftertraktat, vilket alltså kan tolkas vara fallet i de tidigare diskuterade situationerna. Ett exempel på en situation där sådana oförväntade känslor efter trummandet uppstår ges i följande citat där en schamantrummare beskriver sina första erfarenheter av trumcirkelverksamheten:

Sen efter den andra [trum]resan var jag liksom så rörd att mitt hjärta gjorde ont och jag nästan grät och, [L: Mm.] eller nästan, jag grät också.

¹⁴³ [...] sen kun rytmin kuulee, niin se on semmonen, se on se sama ihana äidin syli mihin voi tuudittautuu, vaik oli niinku kui rankkaa aikaa tahansa, [L: Mm.] niin voi tieks... Se kertoo sielt aina jotain, se ei oo sanoit, mut se kertoo sielt aina et, [L: Mm.] et joko jotain riemukast tai sitä et, et kaikki lutviutuu (IF mgt 2013/031).

Och den var på något sätt så stark den där upplevelsen [L: Mm.] av att komma hem. Och den känslan [...] (IF mgt 2016/005)¹⁴⁴

Informanten diskuterar i detta exempel sin erfarenhet genom att hänvisa till ett känslotillstånd som tog plats efter själva trummandet. Värt att uppmärksamma är dessutom att hon inte preciserar vilka de upplevda känslorna är, utan istället förefaller tyngden mer ligga på ett framhävande av den intensitet som känslotillståndet hade för henne.

Slutligen exemplifieras ännu en situation där en trummare diskuterade känslotillstånd som ett sätt att förhålla sig till trummandet. I detta sammanhang beskrivs trummandet inte leda till vissa känsloupplevelser, utan istället blir känslor ett sätt för individen att förhålla sig till den känsla som uppstår när han trummar. Detta skildrades på följande sätt:

Och, och liksom framför den [känslan som man får när man trummar] kan man vara ödmjuk och stolt samtidigt och jag tänker att en sådan liksom, att spelande och sjungande tillsammans är liksom är ett, ett av de finaste sätten att vara ödmjuk och stolt framför den på samma gång. (IF mgt 2012/015)¹⁴⁵

Vad denna utsaga kan tolkas förmedla är i första hand en tanke om att man kan förhålla sig till trummandets upplevelser på ett eftertraktat sätt, i form av en samtidigt upplevd ödmjukhet och stolthet.

6.4.3 Helande

Efter att ha belyst hur trummandet i forskningsmaterialet relateras till upplevelser av trans- och känslotillstånd kommer jag nu att fokusera på sådana diskussioner där trummandet beskrivs som en helande aktivitet. Detta görs främst genom beskrivningar där trummandet på ett eller annat sätt tillskrivs en förmåga att förbättra den situation som individen befinner sig i. I forskningsmaterialet beskrivs trumcirklar och trumkurser bland annat som ”psykologiska vårdplatser” (IF mgt 2016/005) eller platser för ”djupt självuttryck” (Djembejaja 16.11.2011). Dessutom förhöll sig en del informanter till trummandet som en livsförändrande aktivitet, till exempel genom att

¹⁴⁴ Sitten toisen [rumpu]matkan jälkeen mä olin niin liikuttunut et sydämeen sattu ja mä melkeen itkin ja [L: Mm.] tai melkeen itkinkin. Ja se oli jotenkin niin voimakas se kokemus [L: Mm.] siitä kotiin palaamisesta. Ja se tunne siitä [...] (IF mgt 2016/005).

¹⁴⁵ Ja, ja niinku sen edessä voi olla, voi olla nöyrä ja samaan aikaan ylpee ja mun mielestä tämmönen niinku, tämmönen yhdessä tehty soittaminen ja laulaminen niinku on yks, yks hienoin tapa olla sen edessä nöyrä ja ylpeä saman aikasesti (IF mgt 2012/015).

konstatera att ”[...]hela livsstilen liksom förändras. [L: Mm.] Att det helar människan, att människan börjar leva sitt liv på ett annat sätt” (IF mgt 2013/011).¹⁴⁶ Den sista delen av detta delkapitel kommer således att ägnas åt att belysa, hur man inom de studerade trumverksamheterna talar om och förmedlar trummandet som en helande praktik.

Jag börjar denna diskussion med en reflektion kring sådana diskussioner där trummandet framställs som ett sätt att göra sig av med något negativt eller ofördelaktigt. En afrotrummare sammanfattade denna tankegång med följande ord:

Och musik är bästa sättet, och dans, [L: Mm.] liksom att skaka loss alla onödiga saker, [L: Mm.] som inte, som inte främjar välmående. (IF mgt 2013/031)¹⁴⁷

På detta sätt tillskrivs trummandet en förmåga att frigöra sig från, eller med informantens ord ”skaka loss”, negativa aspekter i tillvaron. I ett mer frekvent förekommande förhållningssätt förstods trummandet istället som en återkopplande aktivitet som framkallar något positivt och eftertraktat. Ett exempel på detta utgör följande citat där en afrotrummare beskriver trummandet som ett sätt att tolka och koppla ihop olika aspekter av det dagliga livet:

[...] och det händer varje gång och i varje rytm, hur ofta man än har spelat den, så kommer där alltid någon ny [L: Mm.] vet du en sådan interferensvåg eller sådana [L: Mm.] deltoner som man inte har hört, [L: Mm.] som kopplar den till någon högre betydelse, till allting som jag har upplevt [L: Mm.] till exempel under den dagen eller på senaste tiden. (IF mgt 2013/031)¹⁴⁸

I motsats till det tidigare citatet, där trummande beskrevs som en process av att bli av med något (negativa element) beskrivs trummandet här istället som ett sätt att få något (en förståelse av omgivande händelser). Den senare nämnda processen blir även tydlig i flera av trummarnas sätt att beskriva trummandet som en energigivande aktivitet. Ett exempel på detta utgör följande citat:

¹⁴⁶ [...] sellasta niinku et se koko elämäntapa niinku muuttuu. [L: Mm.] Et se parantaa ihmisien et ihminen rupee elämään toisella tavalla (IF mgt 2013/011).

¹⁴⁷ Ja musiikki on paras tapa, ja tanssi, [L: Mm.] niinku heiluttaa itest pois kaikki ne tarpeettomat asiat, [L: Mm.] mitkä ei, mitkä ei edesauta sitä hyvinvointii (IF mgt 2013/031).

¹⁴⁸ [...] ja se käy joka kerta ja jokases rytmis, vaik ois kui paljon sitä veivannu, niin sielt tulee aina joku uus [L: Mm.] tieks semmonen niinku interferenssiaalto tai semmonen [L: Mm.] yläsävelsarja mitä ei oo kuullu, [L: Mm.] joka kytkee sen johonki korkeempiin merkityksiin, kaikkeen mitä mä oon kokenu [L: Mm.] vaik sinä päivänä tai lähiaikoina (IF mgt 2013/031).

Så att till exempel våra trumövningar är liksom en sådan [L: Mm.] livsluft. [L: Mm.] Fastän det är sen jobbigt efter en lång dag [L: Jo.] att få ännu för två timmar och spela, så sen ändå är det just det som ger energi [...] Men sen anser jag att trummande påverkar livaktigheten [L: Mm.] jättemycket. Att till exempel om man är jättesent på en danslektion som ackompanjeras av trummor. [L: Jo.] Eller sen att jag har märkt det att om jag har till exempel två timmar trummande och sen ännu dans två timmar, [L: Jo.] så sen är jag helt liksom ADHD, för att det påverkar min energinivå. (IF mgt 2013/001)¹⁴⁹

På ett motsvarande sätt som i det tidigare citatet framställs trummandet här som ett sätt att få tillgång till något som bidrar till individens välmående. I citatet antyder informanten att hon med hjälp av trummandet kan påverka sitt orkande i och med att trumrytmen har en uppiggande effekt. Vidare kan man konstatera att en del informanter talade om trummandet som energigivande på ett mer diffust och otydligt sätt:

Och det, det sen att jag kan bara liksom, att jag är jättenärvarande i min kropp, jag känner att, att grejer strömmar upp och ner, och fram och tillbaka... [...] Någon, någon energi, [L: Mm.] massor av energi strömmar [L: Mm.] igenom mig. (IF mgt 2013/031)¹⁵⁰

Här beskriver informanten trummande som energiframkallande i en mer abstraktare bemärkelse. Man kan således konstatera att ordet energi i detta sammanhang nödvändigtvis inte hänvisar till att ”orka bättre” eller ”få mera krafter”, såsom var fallet för den tidigare citerade informanten. Att tala om energi på detta sätt för istället tanken till så kallade new age-praktiker av olika slag och bland annat Lisbeth Mikaelsson (2013: 169) har konstaterat att ord såsom ”självet”, ”andlighet” och ”energi” har kommit att bli nyckelord för new age-praktikernas *lingua franca*. Man kan dock inte med säkerhet säga, om valet att tala om energi i detta sammanhang för denna informant har en anknytning till det sättet som ordet används i new age-praktikernas språk. Dock är detta en

¹⁴⁹ Niin esimerkiksi mejjän rumputreenit on niinku semmonen [L: Mm.] yks henkireikä. [L: Mm.] Vaikka se onki sit rankkaa pitkän päivän päätteeks [L: Niin.] mennä viel kaheks tunniks soittaa, niin sit kuitenkin se on se mikä antaa energiaa [...] Mut sit mun mielestä niinku rummuttaminen vaikuttaa vireystilaan [L: Mm.] tosi paljon. Et esimerkiksi jos on tosi myöhään tanssitunnit miss on rumpusäestys. [L: Joo.] Tai sitten et mä oon huomannu sen et jos mul on esimekiks et mä oon kurssilla miss on ollu vaikka rummutusta kaks tuntii ja sit on vielä tanssia kaks tuntii, [L: Joo.] niin sit on ihan semmonen niinku ADHD, [L: Joo.] koska se vaikuttaa siihen vireystasoon. (IF mgt 2013/001 s.4).

¹⁵⁰ Ja se et, et sit mä voin vaan niinku, et mä oon tosi läsnä mun kehos, mä tunnen et, et jutut virtaa ylös ja alas, ja edes ja takas... [...] Jotain, jotain energiaa, [L: Mm.] energiaa virtaa kauheesti [L: Mm.] mun läpi (IF mgt 2013/031).

tolkning som är värd att lyfta fram, inte minst eftersom även andra ordval som informanten under intervjun gjorde styrker ett sådant antagande.

Som jag hittills har visat, framförs trummandet ofta som en energiframkallande verksamhet. Ett intressant tillägg till detta tankesätt utgör en afrotrummare som beskrev en cirkulär process, där han både får och ger energi:

Att här [i trummandet] är det ju... För att från det här [trummande] så får jag liksom energi. [L: Mm.] Och jag behöver den där energin, [L: Mm.] så att jag kan sätta det i den där trumman, så att den igen kan ge det åt mig (IF mgt 2016/004).¹⁵¹

Till skillnad från de tidigare citaten talar denna informant alltså om en dialog mellan trummaren och trumman, där han aktivt både ger och får energi. På detta sätt framställs inte enbart trummaren, utan även trumman som en aktiv deltagare i detta förlopp. Jag kommer i nästa delkapitel närmare att återkomma till denna tematik och belysa hur man i de studerade verksamheterna diskuterar trumman som en levande och aktiv kumpan.

Som redan i flera sammanhang har påpekats, så fungerar trumman i schamantrumcirkel som ett redskap för att göra trumresor, varifrån svar på olika frågor hämtas. I följande citat belyses ett typiskt exempel på det sättet som sådana resor i mitt forskningsmaterial beskrivs på:

Alltså man går in dit i den icke-ordinära-verklighetens sida, som är alltså en väldigt... Vad är nu det bästa ordet för att beskriva det? Alltså... En surrealistisk värld. [L: Okej, jo.] Och, och det är, det är sen, man kan säga att en sådan att som jag, som tilltalar mig stort. [L: Jo.] Att vad som helst kan hända, [L: Mm.] alltså allting är upp och ner. [...] det är en sån [verklighet] som matar den egna kreativiteten. (IF mgt 2016/006)¹⁵²

Ett framträdande syfte med trumresan är för denna informant alltså att ”mata den egna kreativiteten”. En annan informant i sin tur förhöll sig till trumresan som

¹⁵¹ Että tässähan se on.... Koska tästä mä saan niinku energiaa. [L: Mm.] Ja mä tartten sitä energiaa, [L: Mm.] jotta mä voin pistää sitä tohon rumpuun, jotta se voi mulle sitä antaa (IF mgt 2016/004).

¹⁵² Elikkä mennään sinne ei-tavallisen-todellisuuden puolelle, joka on siis hyvin tämmönen... Mikä se nyt on paras sana kuvaamaan sitä on? Niin tota... Niin surrealistinen maailma. [L: Okei, joo.] Ja, ja se on, se on sitten, voi sanoo yks semmonen että mist mä, mikä mua miellyttää suuresti. [L: Joo.] Että mitä tahansa voi tapahtua, [L: Mm.] siis kaikki on ihan mullin mallin. [...] se on sellanen [todellisuus] joka ruokkii omaa luovuutta. [L: Joo.] Elikkä siis silloin saa niinku, siis se semmonen, semmonen tota tosikkomainen jäykkyys, [L: Mm.] tai semmonen että asiat on just tiettyllä tavalla, [L: Mm.] eikä mitenkään muuten. Niin se muuttuu (IF mgt 2016/006).

ett sätt att komma åt en ny synvinkel på sig själv och på omgivande besvärliga situationer:

Det är ett sätt att undersöka sig själv, [L: Jo.] också botande och en healing och, och sådan liksom, liksom på sätt och vis också att man undersöker det egna livet och världen. Så att om man har till exempel på arbetet eller någonstans någon, någon grej, så kan jag gå in och se på andevärldens sida [L: Jo.] att vad jag ser. [L: Jo.] Och sen får jag därifrån ett symboliskt svar som jag, som jag sedan får grubbla över den nästa veckan, att hur, hur den liksom relaterar till den fysiska verkligheten. (IF mgt 2016/007)¹⁵³

I detta exempel skildras den icke-fysiska- verkligheten som ett ställe där man kan vistas för att förbättra den egna tillvaron i den fysiska verkligheten. Informanten framhäver dessutom att det för honom är viktigt att de råd som han i denna alternativa verklighet får anpassas och genomförs i det vardagliga livet (en tankegång som var framträdande i största delen av intervjuerna). Man kan således konstatera att det som upplevs i den icke-fysiska- verkligheten inte kan tolkas som något tillfälligt, utan istället fortsätter de råd och erfarenheter som där erhålls att tillämpas i det vardagliga livet.

Förutom schamantrummanas syn på trummandet som en teknik att komma in i en ”icke-fysisk- verklighet” där kreativitet och välmående i allmänhet upprätthålls, förmedlas bland trummarna även en tankegång där själva trumman och dess rytm framställs som helande. Ett sådant förhållningssätt skiljer sig från de tidigare exemplen, eftersom det inte är själva görandet (”att trumma”), eller trumresan, som här tillskrivs den helande förmågan. Detta blir påtagligt bland annat i följande citat, där en schamantrummare talar om trumman som ett helande instrument:

Men det här att man kan märka att den liksom resonerar så starkt med människornas behov och deras nöd. [L: Jo.] Alltså trummans dån. [...] Men det att det är helt på riktigt en sådan liksom, där är på nåt sätt ett lugnande eller ett stimulerande element. [L: Mm.] Att där är, där är nog klart och tydligt det att människan fäster sig i den och sen på något sätt så helar den hur som helst. Och därför är det liksom härligt, just det att man kan liksom säga att man uppmuntrar så många trummor som möjligt

¹⁵³ Se on semmosta itsensä tutkimista, [L: Joo.] myöskin parantamista ja semmosta healingiä ja, ja semmosta niinku, niinku tavallaan myöskin sen oman elämän ja maailman tutkimista. Silleen et jos on vaikka töissä tai jossain joku, joku ihme juttu, niin saatan, saatan mennä kattoo niinku henkimaailman puolelta [L: Joo.] et mitä mä näen. [L: Joo.] Ja sit mä saan sielt jonkun näkösen symbolisen vastauksen jota mä, jota mä saan sitten märehitii seuraavan viikon ja mietiskellä et miten, miten se niinku suhtautuu siihen fyysiseen todellisuuteen (IF mgt 2016/007).

liksom till Finland. [L: Mm.] Vad än det är för behandlingsform, för att, för att det hämtar i varje fall sen den där lättnaden. (IF mgt 2016/008)¹⁵⁴

Här presenteras med andra ord trumman i sig som ett instrument med en helande potential. Med andra ord blir trumman i denna beskrivning något mera än ett materiellt verktyg som anlitas för att resa till en annan verklighet. Trummans då beskrivs som ett ljud som påverkar individen på ett positivt sätt (genom att lugna eller stimulera denna) och som något som människan på ett naturligt sätt har ett tycke för, eller med informantens ord ”fäster sig i”. Man kan således konstatera att det istället är trummans *ljud* som för denna informant innehar en förmåga att hela. Det är dessutom värt att uppmärksamma informantens ställningstagande om att trumman kunde utnyttjas i alla former av behandling, oberoende om de omfattar en schamanistisk världsbild eller inte. Detta är något som vidare tyder på att helandet här tolkas vara ett resultat av något som kan göras utan kunskap i schamanism, nämligen trumman och dess rytm.

Det är även viktigt att betrakta vem detta helande riktar sig till och vem som helas. Detta kan göras genom att belysa sådana diskussioner där schamantrummande beskrivs både som ett helande som görs *för andra* och som ett helande som kan göras *för sig själv*. Flera av de intervjuade schamantrumman (se t.ex. IF mgt 2013/011, IF mgt 2016/006 och IF mgt 2016/007) konstaterade att man i de trumcirkel som de deltog i, med jämna mellanrum även gjorde trumresor för varandra. I praktiken betyder detta att en av deltagarna ställer en fråga (antingen högt eller tyst för sig själv) och en annan deltagare trummar och gör en resa till den icke-fysiska-verkligheten för att hämta ett svar på frågan. När helandet görs för sig själv framställs en motsvarande situation på egen hand. En informant påpekade att denna process kan tolkas som en situation där ”man själv [ber] av sig själv att ’gå och hämta hjälp [L: Jo.] liksom av andarna” (IF mgt 2013/011)¹⁵⁵ En del informanter påpekade till och med att de överhuvudtaget inte gör trumresor för sig själva, men att de ändå går in i den icke-fysiska-verkligheten när de ombeds av andra att göra detta. Ett sådant exempel utgör följande schamantrumman som beskriver sin syn på detta i följande citat:

¹⁵⁴ Mutta tota et sen niinku huomaa että se resonoi niin vahvasta ihmisten tarpeeseen ja siihen hätään. [L: Joo.] Siis se rummun ääni. [...] Mut se et se on ihan oikeesti semmonen niinku, siin on joku rauhoittava tai stimuloiva elementti. [L: Mm.] Et siin on, siin on selkeesti kyllä se et ihmiset kiinnitty siihen ja sitten jotenkin se hoitaa joka tapauksessa. Ja sen takia mun mielestä se on niinku ihanaa, just se että voi sanoa niinku että kannustaa mahdollisimman paljon niinku kannuksia Suomeen. [L: Mm.] Mikä tahansa hoitomuoto on, koska, koska se tuo joka tapauksessa sit sen helpotuksen (IF mgt 2016/008).

¹⁵⁵ Mut sit jos tekee itselleen matkaa, niin silloinhan niinku pyytää itse itseltään et ”mee hakee apua [L: Niin.] niinku hengiltä” (IF mgt 2013/011).

Alltså för mig är det liksom, det är ett arbetsredskap och då när jag arbetar med trumman, så gör jag arbetsresor. [L: Jo.] Att det ligger inte i mitt personliga intresse liksom att jag skulle trumma. [L: Mm.] Att de är helt och hållet arbetsresor för mig. (IF mgt 2016/008)¹⁵⁶

På detta sätt förmedlar denna schamantrummare tanken om trummande som ett yrke, något som i sin tur bidrar till att schamanen framställs som en professionell helare. Denna tankegång är uppenbar bland annat i informantens sätt att tala om trummandet i jobbrelaterade termer, såsom ”arbetsredskap” och ”arbetsresa” och den kan härledas till en traditionell syn på schamaner som speciella individer i samhället som kontaktas för att få hjälp med olika problem.

6.5 ”Trummandet är ett alternativt kommunikationssätt”

Den sista diskursen som belyses och som bidrar till att skapa och forma det rum som är utmärkande för de studerade trumverksamheterna, bygger på diskussioner om trummandet som en form av interaktion. Jag kommer att belysa hur man talar om trummandet som en ordlös kommunikationsform och som ett sätt att skapa gemenskap och växelverkan mellan trummaren och trumman, samt mellan trummarna sinsemellan. Slutligen belyser jag dessutom, hur man i vissa sammanhang presenterar trummandet som ett sätt att komma i kontakt med transcendentala krafter av ett yttre och ett inre slag och således även ingå i en kommunikation med dessa krafter

Ordlös kommunikation

Trummandet beskrivs ofta (främst i det material som behandlar västafrikanskt trummande) som ett ordlöst språk, eller som ett ordlöst sätt att kommunicera. Vad detta helt konkret innebär framstår ibland något diffust, något som poängteras även av en del informanter (t.ex. IF mgt 2013/001). Det är därför meningsfullt att slutligen betrakta den mening som tillskrivs nyckelordet kommunikation i trumsammanhang. Tankegångar om trummandet som en ordlös kommunikation utgör en avsevärd del av forskningsmaterialet och det är därför värt att närmare betrakta vad detta för trummarna innebär och hur denna tankegång förmedlas.

¹⁵⁶ Siis mulle se on niinku, se on työväline ja silloin kun mä rummun kans työskentelen niin mä teen työmatkoja. [L: Joo.] Et se ei oo mulle henkilökohtasessa intressissä et mä niinku rummuttelisin. [L: Mm.] Et ne on mulle työmatkoja ihan puhtaasti (IF mgt 2016/008).

Majoriteten av de intervjuade afrotrummarna förhöll sig till trumman som ett kommunikativt verktyg. En informant beskrev denna kommunikation genom att påpeka att man med trummandet ”skapar liksom ett kommunikativt rum, där man sedan kan göra liksom helt nästan oändliga olika saker” (IF mgt 2016/004).¹⁵⁷ Det som här således förmedlas är att man genom att trumma kan ingå i en kommunikativ situation. Med andra ord förhåller man sig till trummandet som en teknik som i sin tur möjliggör en alternativ kommunikationsform. På detta sätt framförs trummandet skapa ett rum, där det vardagliga sättet att kommunicera (i detta fall t.ex den språkliga kommunikationen) utesluts och ersätts med en alternativ form av kommunikation (den rytmiska kommunikationen). Låt oss nu betrakta hur den ovan citerade trummaren vidare reflekterade mer ingående kring denna tematik:

[...] för att det är så lätt. Att ”pam, pam” [slår på trumman], så redan det är kommunikation. [L: Mm.] Och, och det är bara på vilket sätt du är i förhållande till andra. [L: Mm.] Så det är liksom den intressanta saken [...] Att förutom att det är liksom för att pigga upp sig, liksom [L: Mm.] en rolig och fin upplevelse och så, så där finns också mycket mer liksom där inne, som är liksom värdefullt, värdefull liksom, liksom kunskap och en helt ny synvinkel. (IF mgt 2016/004)¹⁵⁸

Med andra ord kan redan ett slag på trumman tolkas som ett sätt att framföra ett budskap. Kommentaren kan dessutom anses innebära ett budskap om att alla har en färdighet att kommunicera på detta sätt. Förutom detta, är det även intressant att uppmärksamma hur en del informanter lekte med tanken om att använda trummandet för kommunikation i det vardagliga livet. Ett exempel på detta är följande citat:

Om det inte finns hinder för ljudet. Att, [L: Mm.] att om man skulle klättra upp till exempel på tornrestaurangens [en hög byggnad i Helsingfors centrum] terrass och den andra skulle vara i Esbo och lyssna, så då kunde man liksom skicka meddelandet sedan fram. (IF mgt 2012/015)¹⁵⁹

¹⁵⁷ Siis ei, ei-sanallinen kommunikaatio. Luodaan niinku kommunikatiivinen tila, jossa sit voidaan tehdä ihan niinku melkein loputtomasti erilaisia asioita (IF mgt 2016/004).

¹⁵⁸ ...koska se on niin helppoo. Et ”pum, pum” [lyö rumpua], niin se on jo kommunikaatiota. [L: Mm.] Ja, ja se vaan millä tavalla sä oot suhteessa toisiin. [L: Mm.] Niin se on niinku se kiinnostava asia [...] Et sen lisäksi et se on niinku virkistyspäivätyyppisesti niinku [L: Mm.] kiva kokemus ja hieno kokemus ja tälleen, niin siinä on paljon enemmän siinä sisällä, joka on niinku arvokasta, arvokasta niinku, niinku tietoo ja ihan uus näkökulma. (IF mgt 2016/004).

¹⁵⁹ Jos ei oo siis esteitä sille äänelle. Että, [L: Mm.] et jos kiipeis vaikka torniravintolan terassille ja toinen olis Espoossa, tota kuuntelemassa, niin sinne vois niinku lähettää viestit sitten perille.

De hittills diskuterade exemplen tydliggör hur informanterna beskriver trummans ljud och rytm som en form av kommunikation. Som flera av de intervjuade afrotrummarna påpekade, har denna kommunikativa syn på trumman sina rötter i det traditionella sättet att använda sig av trummor i de västafrikanska länder varifrån denna musiktradition härstammar. Det är därför inte särskilt överraskande att denna typ av retorik förekommer bland de intervjuade afrotrummarna, som främst hade lärt sig trumtekniker i Västafrika eller undervisats i dem av personer med västafrikanskt ursprung. Det som dock är av intresse för min studie är att kommunikation fortsätter att vara ett tema som förmedlas och tas fram i de verksamheter som sker i Finland, även om trumman här ytterst sällan i praktiken används för kommunikation. Det förekommer dock en del undantag till detta i form av verksamheter där trummans kommunikativa aspekt tillskrivs en stor betydelse. Jag kommer härnäst att belysa ett sådant tillfälle, trumkursen *Talking Drum* som marknadsförs i termer av ”utvecklande trumkurser” (Talking drum 2015) för yrkesgrupper av olika slag.

Tune your team och *Lead with the beat* uppmuntrar slagorden på hemsidan för den trumkursen *Talking Drum*. Genom att tillsammans trumma och därigenom ordlöst kommunicera framförs arbetsgemenskap med hjälp av ”trummans språk” hitta ”nya perspektiv på grupp-kommunikation” (Talking drum 2015). Vidare kan man på kursens nätsida läsa inspirerande citat från personer som deltagit i verksamheten. Ett exempel på hur dessa motiverande citat kan lyda är följande:

“[...] What got stuck with me was that you have to be sensitive to others in order to drive change. To pick the great ideas that others are developing and join the rhythm.” (Talking drum 2015)

Som denna person uttrycker det, så är en förmåga att uppmärksamma medarbetarnas idéer och att ”gå med i deras rytm” det som kursen i första hand har att erbjuda. Allt det ovanbeskrivna kan anses stöda och upprätthålla retoriker där trummandet beskrivs som ett sätt att kommunicera i sådana situationer där ord har misslyckats att fullgöra sin uppgift. En intervjuad trummare diskuterade en motsvarande tanke om trumman som ett alternativt kommunikationssätt genom att konstatera att rytm enligt honom hade en förmåga att förmedla underhållande och roliga saker:

Och det är ett språk, alltså musik, [L: Mm.] det uttrycker sådana saker som man inte kan uttrycka med ord. [L: Mm.] Men också sådana som man kan uttrycka med ord. [...] Men ofta så händer det åt mig i trummusik, [L: Mm] i rytmisk musik, att man brister i skratt därför att någon spelar på nåt sätt. Alltså jag tycker att det är helt obegripligt, inte är det, jag har inte lärt mig det någonstans ifrån.[L: Mm.] Jag vet något om rytm och jag vet hur

rytmer oftast spelas och om någon spelar på ett avgörande sätt annorlunda, så det får en att skratta. (IF mgt 2013/031)¹⁶⁰

Här åter beskrivs trummandet som ett sätt att kommunicera något sådant som språket inte lyckas förmedla. En skillnad mellan detta citat och det tidigare exemplet är dock att trummandet här inte framförs som ett sätt att underlätta kommunikationen med andra människor, utan istället är det frågan om en kommunikation som riktas till individen själv. Trummandet framstår i detta exempel således ha samma funktion som till exempel verbalt kommunicerade skämt, nämligen att underhålla och roa. En annan trummare i sin tur beskrev trummande som sker i grupp, vara situationer där ordlös kommunikation enligt honom uppstår och blir påtaglig i och med att den som trummar svarar på en annan trummares kallelse:

Att man kan på sätt och vis inte bli där, [L: Mm.] liksom bli i sina tankar och [L: Mm.] vänta, för att sen, sen när kallelsen kom, så for den redan. [L: Mm.] Om du inte var med, så faller möjligen hela låten. [...] Och det är på sätt och vis i min åsikt sådär liksom, de kraven som finns för det spelandet, så redan det liksom förenar på sätt och vis starkt gruppens medlemmar, för att där, där måste man hela tiden söka efter den egna rytmen, den liksom frasen som man själv spelar liksom i förhållande, i förhållande till vad dom andra gör. (IF mgt 2012/014)¹⁶¹

I diskussionen ovan har jag belyst hur man bland afrotrummarna på olika sätt framför trummandet som en ordlös kommunikationsform. Utmärkande för denna tankegång förefaller i synnerhet vara diskussioner där trummandet framförs vara ett alternativt sätt att framföra budskap och att uttrycka sig själv både ensam och i grupp. Trummandet framstod i informanternas utsagor även ha en speciellt värdefull kommunikativ funktion i situationer där språket misslyckats med sin uppgift. Man kan således tolka att trummans ljud i dessa sammanhang förstås som ett alternativ till språklig kommunikation. Härtill konstaterade jag att västafrikanskt trummande även används som ett kommunikativt verktyg i

¹⁶⁰ Ja se on kieli, siis musiikki, [L: Mm.] ja se ilmasee semmosii asioit mitä sanoil ei voi ilmasta. [L: Mm.] Mut myös semmosii mitä sanoil voi ilmasta (IF mgt 2013/031 s.9). [...] mut yleensä se mul tapahtuu rumpumusiikis, [L: Mm.] rytmimusiikis, et repee nauramaan sen takii et joku soittaa jollain tavalla. Siis se on mun mielest ihan käsittämätöntä, ei se, en mä oo oppinu sitä mistään. [L: Mm.] Mä tiedän rytmist jotain ja mä tiedän miten rytmei yleensä soitetaan ja jos joku soittaa jotenki tosi ratkasevasti erilail, niin sehän naurattaa (IF mgt 2013/031).

¹⁶¹ Et siin ei voi jäädä tavallaan siilleen siihen, [L: Mm.] niinku jäädä ajatuksiinsa ja [L: Mm.] odottamaan, koska sit, sit kun tuli kutsu, niin se meni jo. [L: Mm.] Jos et sä ollut mukana, niin se kaatuu mahdollisesti se biisi. Ja se, se on tavallaan mun mielestä silleen niinku, ne vaatimukset mitä sille soitolle tavallaan on, niin jo pelkästään se niinku yhdistää tavallaan vahvasti sen ryhmän jäseniä, koska siin, siin pitää koko aika hakee sitä omaa rytmiä sen, sen niinku oman soittamansa fraasin niinku suhdetta, siihen mitä muut tekee (IF mgt 2012/014).

verksamheter som riktar sig till yrkesgrupper och som marknadsförs som ett sätt att förbättra gemenskap och samarbete.

Gemenskap och kommunikation med trumman

I forskningsmaterialet uttrycktes även tankegångar där en kommunikation skedde mellan trummaren och själva trumman. Ett utmärkande drag för ett sådant förhållningssätt är att trumman tillskrivs en personlighet eller på ett mer allmänt sätt mänskliga drag. Jag kommer här därför att belysa hur de studerade trummarna diskuterar och framställer trummor som något levande. Värt att konstatera är även att tankegångar om trumman som levande främst uttrycktes i intervjuer med schamantrummare, varför denna del av forskningsmaterialet i detta delkapitel får en framträdande roll.

I det för denna forskning insamlade etnografiska material beskrivs trumman som något levande på flera olika sätt. En del informanter tillskrev trumman en personlighet. I praktiken betyder detta att trummor skildrades på ett sätt där de tillskrevs egna karaktärsdrag och tolkades vara sinsemellan olika. Ett exempel på ett sådant sätt att framföra trummor som individuella personligheter ges i följande citat:

Nog har trummorna lite olika, sådana liksom andar, eller sådan liksom, var och en. Att det finns mer personliga trummor. [L: Mm.] Sen finns det sådana som uttryckligen vill vara att, liksom att alla får spela. [...] Varje trumma har en helt egen anda. (IF mgt 2016/007)¹⁶²

Ett annat sätt att hänvisa till trumman som något levande kunde uppmärksammas i det nationella radioprogrammet *Käännekohtia*, där den intervjuade schamanismutövaren Dalva Lamminmäki talade om trumman som en del av naturen på följande sätt:

Trumman är levande. Att när här finns träd och här finns skinn. Så skinnets är sådant att det bestämmer när den spelar. [...] Att på det viset också är trumman inte för mig enbart ett föremål, utan den är levande. Att där finns, där finns träd och där finns skinn, alltså där finns natur. Alltså det är ett naturelement och natur spelar och natur behöver sen lite eld som hjälp, livets, livets eld. (Käännekohtia 2014)¹⁶³

¹⁶² Kyl rummuilla on vähän erilainen sellainen niinku henki, tai semmonen niinku jokaisella. Että on henkilökohtaisia rumpuja. [L: Mm.] Sit on sellasii jotka nimenomaan haluaa olla et, niinku et kaikki saa soittaa. [...] Ihan oma viba on jokaisella rummulla (IF mgt 2016/007).

¹⁶³ Rumpu on elävä. Että kun tässä on puuta ja tässä on nahkaa. Niin nahkahan on semmonen että se päättää milloin soidaan. [...] Eliikkä sillä tavallakin rumpu ei mullekaan ole vaan, se ei ole esine,

Det som här framförs vara avgörande för att trumman ska kunna ha en egen vilja och för dess levande väsen är de naturliga byggelementen som utgör den. Man kan således konstatera att trummarna på olika sätt relaterar till och talar om sina trummor som något levande. Jag kommer i det följande att belysa vidare hur synen på trumman som en levande entitet i forskningsmaterialet tar sig uttryck på tre olika sätt.

För det första kan man konstatera att en del informanter hänvisade till sin trumma som en vän, eller en medverkare, som agerar tillsammans med trummaren när den spelas. Ett exempel på detta är följande citat:

[...] den där trumman är liksom levande och den där trumpinnen är levande och de är liksom kompisar med vilka man sen liksom [agerar]... (IF mgt 2013/011)¹⁶⁴

Här återges en syn där trumman och trumpinnarna framförs som kumpaner som tillsammans med trummaren ingår i en gemensam verksamhet när man trummar. Vidare diskuterar samma informant denna dynamik på ett mer ingående sätt i följande utdrag:

Där är på sätt och vis det att vad man vanligen tänker att är en cirkel, det är liksom en ring. Så det är, det är det här... Jag ser det som så, att om jag är till exempel med trumman, som jag anser vara levande och det är en ande, så redan då är jag med någon hand i hand. Och om du tänker att du är hand i hand med någon så då är det en ring, [L: Jo.] liksom helt [L: Mm.] fysiskt. (IF mgt 2013/011)¹⁶⁵

Trumman beskrivs här som något aktivt som agerar tillsammans med trummaren i trumcirkeln. I citatet framgår dessutom att informanten tillskriver trumman en mänsklig roll, vilket blir i synnerhet uppenbart i hennes sätt att hänvisa till trumman som ”någon”, tala om att vara med trumman ”hand i hand” och i slutet av citatet beskriva den ring som hon formar med trumman som ”fysisk”.

vaan et se on elävä. Et siinä on, on puuta ja siinä on nahkaa, eli siinä on luontoa. Eli se on luonto-elementti, ja luonto soittaa ja luonto tarvii sitten vähän tulta avuksi, elämän, elämän tulta (Käännekohtia 2014).

¹⁶⁴ [...] se rumpu on niinku elävä ja se kapula on elävä ja ne on niinku kavereita joitten kans siinä sitten niinku (IF mgt 2013/011).

¹⁶⁵ Siin on tavallaan se, jos ajatellaan et yleensä mikä on piiri, se on niinku kehä. Niin se on, se on tota niin... Mä koen sen sil taval et jos mä oon esimerkiks rummun kans, jonka mä koen eläväks ja se on henki, niin sillon mä oon jo jonkun kans käsikädessä. Ja jos sä ajattelet et sä oot käsikädes jonkun kans ni siin on piiri, [L: Joo.] niinku ihan [L: Mm.] fyysisesti (IF mgt 2013/011).

För det andra diskuteras trumman som en aktiv medverkare i trumsituationer genom att tillskriva den en egen vilja. Detta tangerades redan kort i samband med ett av de tidigare citaten och det är nu i detta skede dags att belysa denna tematik mer detaljerat. Ett exempel på trumman som aktiv ges i följande citat, där en schamantrummare diskuterar sin syn på trumman och skallran:

Och, och den där upplevelsen av att, att nog är trumman alltså en levande varelse, [L: Mm.] på samma sätt som skallran [L: Mm.] som man också använder mycket. Att, att den, den har verkligen liksom sin egen grej som den gör. [L: Mm.] Att när man börjar trumma, eller börjar skallra, så lönar det sig att låta det liksom alltså hända just så som den där trumman vill. (IF mgt 2016/006)¹⁶⁶

Förutom att framföra trumman och skallran som agerande entiteter definieras i detta exempel trumman och skallran även som deltagare med egna viljor, eller för att använda informantens ord en förmåga att ”göra egna grejer”. Förutom detta, framförs i citatet dessutom att trummaren bör låta sig ledas av dessa instrument och deras ageranden. Den citerade informanten diskuterar inte hur detta i praktiken sker, men vad jag med det här citatet vill betona är att informanten beskriver en situation där trummaren tillåter trumman styra händelseförloppet som något eftertraktat och positivt i dessa sammanhang. Man kan således konstatera att informanten framställer trummandet som ett agerande där trummaren inte ensam har kontroll över situationen. Däremot framförs att informanten avstår från kontroll, genom att överge den till trumman och skallran, som ett mål i sig. På ett motsvarande sätt beskriver även schamantrummaren i följande citat sina erfarenheter:

Till exempel när jag trummar så... Nästan alltid när jag trummar så märker jag att dom, att den där trumpinnen börjar själv slå på trumman, att, att vad som sen är den där rytmen som föds där. (IF mgt 2013/011)¹⁶⁷

På ett motsvarande sätt som i exemplet ovan belyser även detta citat ett sätt att tillskriva trumman en egen vilja. Vad som dock framstår på ett något tydligare sätt här är att det även är frågan om att beskriva en process som karaktäriseras av ett skifte i vem som styr situationen. Från att i början ha haft kontroll ger sig trummaren in i ett agerande (trummandet) där hon *överlåter* kontrollen till trumman/skallran/trumpinnarna, istället för att

¹⁶⁶ Ja, ja tota, ja sitten se kokemus että, että kyllä rumpu on siis elävä olento. [L: Mm.] samoin kuin helistin [L: Mm.] jota käytetään paljon. Eli, eli sillä, sillä todellakin on niinku siis oma juttunsa mitä se tekee. [L: Mm.] Et kun alkaa rummuttamaan, tai alkaa helistämään, niin kannattaa antaa sen niinku siis tapahtua just sillä tavalla kuin se rumpu haluaa (IF mgt 2016/006).

¹⁶⁷ Esimerkiksi rummuttaessa niin.. Lähes aina rummuttaessa niin mä huomaa et ne, et se lähtee se kapula ite lyömään sitä rumpua, et, et mikä sit on se rytmi joka siitä syntyy (IF mgt 2013/011).

trummandet från början skulle anges styras av trumman. Tanken om att underkasta sig trummans vilja, som i diskussionen ovan har belysts, kan dessutom poängteras påminna om det hierarkiska mästar-lärling-förhållande som beskrevs i delkapitel 6.2. Man kan således anse att trummarna på flera olika sätt diskuterar trummandet som en aktivitet där man avstår från kontroll och makt.

Ett tredje sätt på vilket trumman i forskningsmaterialet diskuteras som en levande entitet är genom att beskriva en kommunikation som äger rum mellan trummorna. Detta skiljer sig från de ovan diskuterade retorikerna i och med att trummor då beskrivs agera på ett sådant sätt där människans agerande helt och hållet blir frånvarande. Ett sådant sätt att diskutera trummandet framstår bland annat i följande exempel där en afrotrummare reflekterar kring frågor om rytm och melodi:

[...] de där trummorna söker själva en harmoni sinsemellan. Sen gör de... Mitt i allt har de en jättevacker melodi som de spelar. Att först tar det en stund för dem [trummorna] att vänja sig med det. (IF mgt 2013/031)¹⁶⁸

Här är det trummorna, inte trummarna eller trummaren och trumman tillsammans, som framställs agera och producera melodin. Detta blir i synnerhet påtagligt i informantens sätt att beskriva hur ”trummorna söker sinsemellan en harmoni” och att det kan ta en tid för dem att ”vänja sig” med varandras melodi. På ett motsvarande sätt reflekterade följande schamantrummare kring trummornas förmåga att skapa och hitta en gemensam rytm:

Och nog verkligen så känns det att trummorna emellanåt gör helt, helt det här egna grejer. [L: Mm.] Att, att det här i synnerhet om det är, om det är två trummare. Jag vet inte om du har någonsin hört sådan, sådan det här, att alltså när de [trummorna] börjar umgås med varandra riktigt? [...] Så det är nog en ganska häftig grej. (IF mgt 2016/006)¹⁶⁹

På samma sätt som i det tidigare exemplet diskuterar även denna informant trummorna agera sinsemellan, på ett sätt där trummaren själv inte påverkar situationen och därför inte är av betydelse för resultatet.

¹⁶⁸ [...] ne rummut hakee ite keskenäisen semmosen harmonian. Sit ne... Yhtäkkii niis on semmonen tosi kaunis melodia mitä ne soittaa. Et aluks se on vähän, et niil kestäää tottuu siihen. (IF mgt 2013/031).

¹⁶⁹ Ja kyllä siis todellakin niin tuntuu että rummut välillä tekee ihan, ihan tota omia juttujansa. [L: Mm.] Ja, ja tota varsinkin jos on, jos on tota kaks rummuttajaa. Niin en tiedä ootko koskaan kuullut semmosta, semmosta tota, et siis kun ne lähtee seurustelemaan keskenään oikein? [...] Niin se on kyllä aika huikee juttu (IF mgt 2016/006).

Man kan således konstatera att det i forskningsmaterial kan uppmärksammas tre huvudsakliga sätt att diskutera och beskriva interaktion mellan trummare och trumman. För det första framför en del informanter trumman vara en aktiv deltagare i trumsituationen. Detta tar sig uttryck bland annat i informanternas sätt att beskriva trumman som en vän eller en kumpan som tillsammans med trummaren producerar ett ljud. För det andra diskuteras trumman ibland på ett sätt där den framstod ha en egen vilja. Denna retorik blir påtaglig bland annat i sådana diskussioner där man beskriver trumman/skallran/trumpinnarna ha en förmåga av att styra trummandet, om trummaren låter dem kontrollera spelsituationen. För det tredje framförs trummorna även kommunicera och interagera sinsemellan på ett sätt där människan, i form av trummare, inte tillskrivs en viktig roll över huvud taget. Detta görs genom att framhäva trummornas förmåga att hitta och producera musik sinsemellan.

Gemenskap och kommunikation mellan trummarna

Ett tema som togs upp och diskuterades av alla informanter var en känsla av gemenskap som ansågs uppkomma när man trummar tillsammans. I samband med diskussioner om detta tangerades i flera intervjuer även tankar angående kommunikation mellan trummarna. Eftersom detta är en så framträdande del av forskningsmaterialet ägnar jag denna del åt att reflektera kring trummarnas tankar om grupptillhörighet och kommunikation i de studerade verksamheterna.

Den betydelse som trummandet har för att skapa och upprätthålla känslor av gemenskap varierade i informanternas berättelser. Till exempel konstaterade en intervjuad afrotrummare att trummandet för honom var ett sätt att ”träffa vänner och ha roligt tillsammans med dem på ett kreativt sätt” (IF mgt 2012/015)¹⁷⁰, något som inte stort skiljer sig från det sättet som man talar om gemenskap i vilken som helst hobby-aktivitet. En annan trummare i sin tur diskuterade sin kontakt till sina medtrummare på ett väldigt annorlunda sätt:

[...] när man spelar, till exempel två typer på tumanhand för varandra, [L: Jo.] på sånt sätt att där inte finns någon show eller sen finns det ingenting som man borde upprätthålla, att det finns inga förväntningar eller något, då blir det bäst. [L: Mm.] Fast man bara spelar för varandra, så de där grejerna som... Alltså det här, det är bara ett, ett liksom bombaderande,

¹⁷⁰ Se [rummuttaminen] tarjoo mahdollisuuden pitää, nähä, nähä ystäviä ja pitää hauskaa niiden kanssa luovalla tavalla (IF mgt 2012/015).

liksom härifrån [visar på sitt bröst] öppnas en bukett av miljoner strålar [L: Mm.] som bara exploderar dit ut. (IF mgt 2013/031)¹⁷¹

Dessa två utsagor representerar två olika sätt att förhålla sig till och beskriva en sådan gemenskap och kommunikation som anges uppstå som en följd av trummandet. För denna forskning är det främst intressant att uppmärksamma hur den senare citerade informanten på ett mer andligt färgat sätt beskriver dessa upplevelser, något som blir synnerligen påtagligt när exemplet kontrasteras med den tidigare presenterade utsagan. Man kan således konstatera att denna gemenskap bland trummarna upplevs på många olika nivåer och sätt. Förövrigt kan man konstatera att det var just upplevelser av gemenskap och grupptillhörighet som flera informanter uttryckligen framförde som en av de viktigaste aspekterna i sitt trummande (t.ex. IF mgt 2012/002, IF mgt 2016/006, IF mgt 2016/007, IF mgt 2016/008). Detta belyses väl i följande två utsagor, av vilka den första gavs av en intervjuad schamantrummare och den andra av en intervjuad afrotrummare:

Jag skulle nog kanske säga att, att kanske människorna är de [som får en att återvända till trumcirkeln]. Att sen när man kan regelbundet vara i kontakt med sådana människor som har samma, som har en likadan syn på världen och tankevärld, [L: Mm.] så vet man att där finns ett sådant hem [L: Jo.] i livet. (IF mgt 2016/007)¹⁷²

Gruppen är här kanske den största grejen, [L: Mm.] grejen i det. När ibland om jag har försökt träna hemma ensam, så det är lite långtråkigt och tråkigt och sådant. Och, och sen är det spännande när det är en grupp, så, så att spela den egna trumman och den trumman sedan vibrerar i takt med alla andra [...] så att den på något sätt vaknar till liv den där rytmen och den där [L: Mm.] pulsen i en sådan grupp. (IF mgt 2013/002)¹⁷³

¹⁷¹ [...] kun soittaa, vaiks kaks tyyppii kahestaan silleen toisillensa, [L: Joo.] et siin ei oo mitään showta tai siin ei oo mitään mitä pitäis pitää yllä, et ei mitään odotuksiä eikä mitään, sillon siit tulee parhaat. [L: Mm.] Vaiks toisilleen vaan soittaa, niin ne jutut mitä... Siis tota, se vaan on semmost, semmost niinku tykitystä, niinku täst [näyttää rintakehää.] aukee semmoset miljoona, miljoonan säteen kimppu [L: Mm.] mikä vaan silleen räjähtää tonne noin (IF mgt 2013/031).

¹⁷² Kyl mä sanoisin et ehkä, ehkä ihmiset ne on [jotka saa palamaan rumpupiiriin]. Et sit kun pysyy säännöllisesti yhteydessä sellasten ihmisten kanssa joilla on sama, joilla on samanlainen maailmankatsomus ja ajatusmaailma, [L: Mm.] niin tietää et siellä on niinku yks sellanen kotikolo [L: Joo.] elämässä (IF mgt 2016/007).

¹⁷³ Ryhmä on ehkä tässä se aika iso juju, [L: Mhm.] juju sitten. Kun joskus on yrittänyt kotona yksin harjotella, niin se on vähän kuivaa ja tylsää ja sellasta. Ja, ja sit se on jännää kun on ryhmä, niin, niin soittaa omaa rumpuaan ja se rumpu sitten värisee kaikkien muitenkin tahtiin [...] semmonen että se jotenkin syttyy elämään se rytmi ja se [L: Mm.] syke siinä sellasessa porukassa (IF mgt 2013/002).

Något som dessutom föreföll vara allmänt bland en stor del av schamantrumman var deras sätt att diskutera gemenskap i termer av medvetande. Citatet nedan utgör ett exempel på detta:

Och sen förstås liksom en känsla av gemenskap som, som är den där känslan mellan de människor som liksom förenas av ett likadant medvetande. [L: Mm.] Att om till exempel, vi gör till exempel, det är liksom långa kurser, en vecka eller ett veckoslut, så människor förenas av ett visst medvetande. [L: Mm.] Det kan vara en viss nivå av medvetande, eller sen att man är djupare inne i medvetandet, [L: Mm.] eller vad det än är. Så från ett ord kan man redan förstå en människa. [L: Mm.] Och sen när du är jättenära en annan människa, så det är ju jätte liksom, den liksom upplevelsen av kärlek. (IF mgt 2013/011)¹⁷⁴

Förutom att denna informant tar upp längre kurser som lämpliga tillfällen för att forma en känsla av gemenskap mellan trummarna, beskriver hon även att denna gemenskap som ett förenande av medvetanden. En motsvarande retorik förekommer även i följande citat där en informant diskuterar gemenskap i förhållande till det undermedvetna¹⁷⁵.

[...] jag är i kontakt med, det är ett kollektivt undermedvetande [L: Jo.] som jag är en del av. [L: Jo.] Att det är inte... Man kan inte säga att innanför eller utanför (IF mgt 2016/006)¹⁷⁶

Med hänsyn till dessa två exempel kan man konstatera att gemenskap av flera informanter beskrevs med hjälp av sådana begrepp som annars främst är bekanta från ett språk som används för att beskriva det mänskliga psyket (det medvetna, det undermedvetna), men även en form av kunskap (medvetenhet). Detta sätt att diskutera trummandet kan således tolkas som ett sätt att framställa trummandet

¹⁷⁴ Ja sit tietty niinku yhteisyyden tunne. Mik, mikä se tunne on niitten ihmiste kans joita niinku yhdistää samanlainen tietosuus. [L: Mm.] Et jos on esim, tehdään esimerkiks, on niinku pitkiä kurseja, viikon, tai viikonlopun kurseja, niin ihmisiähän yhdistää sellanen tietynlainen tietosuus. [L: Mm.] On se sit tietosuuden taso, tai se et ollaan tietosuudes niinku syvemmällä, [L: Mm.] tai mikä se on. Niin yhdestä sanasta saattaa ymmärtää ihmistä. [L: Mm.] Et se, et siinä alkaa olla niin lähellä toista ihmistä. [L: Mm, mm.] Ja sit ku sä oot tosi lähellä toista ihmistä, niin sehän on valtava niinku se niinku rakkauden kokemus (IF mgt 2013/011)

¹⁷⁵ Värt att poängtera är att det finska ordet ”alitajunta” som jag här har översatt som undermedvetande inte har en direkt koppling till det finska ordet ”tietoisuus” som motsvarar det svenska ordet medvetande. Jag ser detta dock inte som ett problem, eftersom båda begreppen hänvisar till ett abstrakt fenomen som har att göra med det mänskliga sinnet. Jag anser detta dock vara värt att här ta upp, för att understryka att jag inte avser att hänvisa till en likhet i informanternas ordval, vilket alltså inte här är fallet.

¹⁷⁶ [...] minä olen yhteydessä, se on kollektiivinen alitajunta [L: Aivan.] josta minä olen osa. [L: Niin.] Että se ei... Ei voi sanoa että sisä- tai ulkopuolel (IF mgt 2016/006).

som ett sätt att komma åt en sådan kunskap och en sådan sida av människan som andra människor inte har tillgång till.

En del informanter framförde sådana tankegångar där den gemenskap som skapas i trumverksamheterna uttrycktes som en reaktion på yttre omständigheter. Detta framkommer tydligast i följande exempel, där en schamantrummare diskuterar trummandet ur en samhällelig synvinkel:

[...] så att nog den liksom, den gemenskapen där [i trumcirkeln] är jättevärtig. Att i synnerhet om man tänker liksom på dagens värld, så man kan vara rätt så ensam med sådana saker, [L: Jo.] om man inte har dem som man kan liksom dela de erfarenheterna med emellanåt. [L: Mm.] Och sen det, ofta behöver helandet också en annan människa där som hjälper dig och är det där helandet. (IF mgt 2013/011)¹⁷⁷

I detta exempel diskuteras trumcirkeln både som skapande och upprätthållande av gemenskap, medan det omgivande samhället beskrivs vara individcentrerat. Samma tematik diskuterades av en annan schamantrummare på följande sätt:

Men där är också det att då [i trumcirkeln] är det ”vi” och inte ”jag”. [L: Mm.] Det är liksom den där upptagenheten kring det egna egot. Att det är ett betjänande av samfundet. Att nu är alla möjliga ”jag är”-mässor och ”jag, jag, jag”, allting är liksom sånt. Men när det borde vara liksom att ”vi är”. [...] Och människan ska inte liksom fungera ensam. [L: Mm.] Och nu är ju det här... Liksom den situationen om nu är, så det finns små grupperingar och så är dom alla i krig med varandra. [L: Mm.] Och ingen liksom förstår att det differentierar och söndrar till slut. (IF mgt 2016/008)¹⁷⁸

På ett motsvarande sätt som i det tidigare exemplet beskrivs även här trumcirkeln som ett rum där gemenskap blomstrar, där ”jag” blir ”vi”, i motsats till den omgivande världen som på ett dystert sätt framförs fokusera på individen och karaktäriseras av destruktiva kamper som ”differentierar och söndrar”. Man

¹⁷⁷ [...] niin kyl se niinku se yhteisöllisyys on siin tosi tärkeätä. Et varsinki jos ajatellaan niinku nykymaailmaa, niin, niin tällasten asioitten kans saattaa olla melko yksin, [L: Niin, niin.] jollei oo niitä joiden kans niinku jakaa välillä niit kokemuksii. [L: Mm.] Ja sit se että se, et monesti ne parantamiset tarvitsee myös toisen ihmisen siihen joka auttaa sua ja on se parannus (IF mgt 2013/011).

¹⁷⁸ Mut siin on ihan myös se et silloin se on ”me” eikä ”minä”. [L: Mm.] Se on niinku se käpertyminen sen oman egon ympärille. Et se on niinku yhteisön palvelua. Et nyt on kaiken maailman ”minä olen”-messut ja ”minä, minä minä”, kaikki on niinku näin. Mut kun sen pitäis olla niinku et ”me olemme”. [...] Ja ihmislajin ei kuulu niinku toimia yksin. [L: Mm.] Ja nythän tää on... Niinku tääkin tilanne mikä nyt on, niin on semmosii pienii ryhmittymiä ja on niinku tää et kaikki on sodassa keskenään. [L: Mm.] Ja kukaan ei hahmota niinku sitä että se eriyttää ja hajottaa lopulta (IF mgt 2016/008).

kan även tolka att trummandet i vissa sammanhang framställs som ett alternativ till, eller till och med en reaktion emot, den rådande samhällssituationen. Gemenskap blir således ett centralt inslag i denna differentieringsprocess. Ett motsvarande sätt att diskutera trummandet i termer av gemenskap uttrycktes också av en del afrotrummare. Följande citat är ett exempel på detta:

Jag tror att det för många... Många är fascinerade av det här afrikanska sättet [...] eller många är fascinerade av en uppfattning som delvis stämmer, [L: Mm.] men delvis är den naiv, en naiv stereotypi om en sådan afrikansk gemenskap [L: Mm.] där familjer [L: Mm.] är stora och utbredda. [L: Jo.] Och där man starkt bryr sig om varandra, [L: Mm.] liksom över flera generationer. Fast i verkligheten [L: Mm.] så betyder det också att de har jättestarka hierarkier och att de är jätte... Att man liksom brutalt missbrukar makt i dem. [...]Men ändå, i någon mån är det ändå sant att den gemenskapen är annorlunda. Så jag tror nog att många romantiserar den och, och det på sätt och vis fascinerar i den där afrikanskheten. [...] Där är nog en viss, en viss form av gemenskaphets-vibe som för många säkert där kommer igenom och har kommit igenom för mig också, [L: Jo.] alltså nog jag också, nog är de sådana grejer. [...] De [trumverksamheterna] är liksom ett sätt att skapa gemenskap om på något sätt majoritetssamhällets kulturella betydelser, eller institutioner, till exempel hockeylaget, [L: Mm.] av någon anledning inte alls tilltalar en. (IF mgt 2013/003)¹⁷⁹

På ett motsvarande sätt som de tidigare citerade schamantrumman, så diskuterar även denna informant gemenskap genom att kontrastera den med det omgivande samhället och dess normer. Informantens åsikt om att en sådan form av gemenskap saknas i det finländska samhället blir påtagligt bland annat när han poängterar att ”den gemenskapen är *annorlunda*”. Att utöva västafrikanskt trummande kan följaktligen även framföras som ett sätt att ta del av och utöva sådana värderingar som det omgivande finländska samhället inte anses kunna

¹⁷⁹ Mä uskon et monille... Monii kiehtoo tää Afrikka-meininki [...] tai monii kiehtoo sellanen käsity, osittain se on totta [L: Mm.] mut osittain se on naivia, naivi stereotyyppe sellasest afrikkalaisest yhteisöllisyydestä, [L: Mm.] missä perheet [L: Mm.] on isoja ja laajoja. [L: Niin.] Ja niis välitetään tiukasti toisistaan, [L: Mm.] niinku monen sukupolven ajan. Vaik todellisuudessa [L: Mm.] se tarkottaa myös sitä et niis on todella voimakkaat hierarkiat ja ne on todella... Niis niinku valtaa käytetään niinku [L: Niin.] brutaalisti niitten perheiden sisällä. [...] Plus et, et se yhteisöllisyys kumpuu ehkä lähinnä siitä tarpeesta että kun ei oo valtion turvaverkkoa [L: Niin.] tavallaan sen niinku, ne sukulaissuhteet on kaikki mitä on. [L: Niin.] Mut kuitenkin, jossain määrin on kuitenkin totta et se yhteisöllisyys on erillaista. Niin mä uskon kyl et moni romantisoi sitä ja, ja se tavallaan toss afrikkalaisuudes kiehtoo. [L: Niin.] Ja miten se ilmenee joinain eleinä just jossain kursseilla ja niis soitotilanteissa, [L: Mm.] niinku miten sä kättelet, afrikkalaiset kättelee ihan eri tavalla kuin suomalaiset. [L: Mm.] Se on niinku, niit tapoi on niin paljon. Ja ne, ne lausahdukset mil kysytään vaiks jollain afrikkalaisel kielel et ”mitä kuuluu?”, [L: Mm.] niin sä opit niitä [L: Niin.] esimerkiks. Ja sä pikkuhiljaa opit jotain jostain toisest kulttuurist [...] Kyl siel on, se niinku tietty se yhteisöllisyys vibra monil varmasti tulee sieltä läpi ja on mullekin [L: Niin.] tullut, siis kyllä mä niinku, niinku ne on niit juttui (IF mgt 2013/003).

förse individen med. På detta sätt kan trummandet även tolkas som ett ställningstagande agerande vars syfte är att ändra på rådande omständigheter genom att skapa en känsla av gemenskap.

Transcendental kommunikation

I den sista delen av det här delkapitlet kommer jag att belysa hur trummandet kan diskuteras i förhållande till transcendentala krafter av olika slag. I forskningsmaterialet uttrycktes sådana tankegångar främst på tre olika sätt, nämligen genom att tala om trummandet som ett sätt att kanalisera något övernaturligt, som ett sätt att få kontakt med yttre transcendentala krafter och som ett sätt att få kontakt med inre transcendentala krafter.

Som redan konstaterats diskuterade en del informanter trummandet som ett sätt att kanalisera något övernaturligt. I dessa beskrivningar framställs trummaren alltså som en mellanhand, vars uppgift är att förmedla något genom att trumma. I radioprogrammet *Käännekohtia* (2014) konstaterade en gästande schamantrummare att ”på olika sätt får människor liksom meddelanden, meddelanden liksom genom den där trumman”.¹⁸⁰ Med andra ord beskrivs trummaren således som en mottagare av sådana meddelanden som ges åt denna genom trumman. Ett annat exempel på en liknande tankegång är tydlig i en intervju med en afrotrummare:

Det kommer någonstans ifrån och jag är bara instrumentet. [L: Mm.] Eller jag är det redskapet genom vilket det kommer, men att, att jag bestämde verkligen inte att vart, vad jag spelade. [L: Mm.] Men det kan man också lättare uppnå först sen när man har mycket erfarenhet och kunnande [i trummande]. Tek, liksom tekniken att den är, att händerna inte behöver fundera att hur de slår. (IF mgt 2013/031)¹⁸¹

I denna beskrivning framställs informanten själv inte ha kontroll över sitt trummande, utan istället fungera som en mellanhand som förmedlar någonting. Intressant här blir dessutom att trummaren inte preciserar *vad* det är som han kanaliserar, istället förefaller själva processen av att kanalisera här som värdefullare än det som förmedlas. Det är även värt att uppmärksamma att detta

¹⁸⁰ Eri tavalla ihmiset saa niinku viestejä, viestejä niinku sen rummun, rummun kautta (Käännekohtia 2014).

¹⁸¹ Se tulee jostain ja mä oon vaan se instrumentti. [L: Mm.] Tai mä oon se väline jonka kaut se tulee, mut et, et todellakaan mä en ite päättänyt et mihin, mitä mä soitin. [L: Mm.] Mut sekin voidaan helpommin saavuttaa vast sen jälkeen kun on aika paljon kokemust ja taitoo. Tek, niinku teknillisesti et on, et käsien ei tarvii miettii et miten mä lyön. Miten, tieks niinku... Mis asennos käsi tulee siihen kalvolle (IF mgt 2013/031).

antys vara en situation som inte kan erfaras av alla. Detta framstår på ett tydligt sätt i slutet av citatet, när informanten betonar att en lång erfarenhet av trummandet behövs för denna upplevelse, eftersom man måste kunna trumma utan att behöva fundera på det fysiska agerandet. På detta sätt beskriver informanten här även en process där man från att uppleva trummandet som en fysisk aktivitet istället börjar relatera till det på ett annat plan allt efter att man utövar agerandet.

Bland schamantrumman beskrips trummandet som en kanalisering aktivitet främst i diskussioner som behandlar trumbyggandet. I dessa diskussioner beskrivs byggandet av trummor ofta med sådana ord som vanligtvis används om graviditet och förlossning. Till exempel talade en trummare om trumbyggingsprocessen på följande sätt:

Att om jag, om jag håller en kurs så blir jag varje gång lika överraskad över hur, hur nära och viktig... Att den [trumman] är som en egen bebis som man liksom föder. (IF mgt 2016/008)¹⁸²

I detta exempel talar informanten om trumman som en ”bebis” och själva byggprocessen kan därför tolkas här framföras som en symbolisk graviditet eller förlossning. En annan informant som talade om trumman på ett liknande sätt, konstaterade även uttryckligen att man ofta använder sig av denna typ av vokabulär när man beskriver trumbyggandet:

[...] att människan blir, människan börjar förstå att människan är liksom en kanal [när man bygger trummor]. [L: Mm.] Att, och där verkar man liksom konkret genom handarbete, människan föder liksom något andligt. [L: Mm.] Att där är, vi har mycket liksom samma som att vara barnmorskor, eller, eller föderskor, liksom den vokabulären med. (IF mgt 2013/011)¹⁸³

Dessa diskussioner där trumbyggandet associeras med graviditet och förlossning kan tolkas uttrycka en form av kanalisering, där trummaren genom sitt agerande (byggandet) på ett symboliskt sätt blir ansvarig för att hämta trumman till världen.

¹⁸² Et jos mä, jos mä pidän kurssia niin mä joka kerta hämmennyn ja hämmästyn miten, miten läheinen ja tärkeä... Et se on ku oma vauva jonka niinku synnyttää (IF mgt 2016/008).

¹⁸³ [...] et ihmisestä tulee, ihminen alkaa ymmärtää sen et ihminen on niinku kanava. [L: Mm.] Et, ja siin toimii niinku konkreettisesti käsityön avulla, ihminen toimii jonkun niinku henkisen synnyttäjänä. [L: Mm.] Et sin on, meil on paljon tämmöst niinku samaa kun on kättilönä, tai, tai synnyttäjänä olevan, olemisen niinku sitä sanastoo mukana (IF mgt 2013/011)

Det är inte enbart i diskussioner där trummandet framställs som en form av kanalisering, som man i forskningsmaterialet diskuterar trummandet i förhållande till övernaturliga krafter. Dessutom framförs trummandet ibland även som ett sätt att komma i kontakt med yttre transcendentala krafter. Följande citat belyser sådana diskussioner i form av en afrotrummare som diskuterade detta genom att hänvisa till ”världsalltet”:

[...] nog är det [trummandet] liksom, nog är det ett sätt att vara i kontakt med [L: Mm.] det här liksom världsalltet och dess, [L: Mm.] dess ande, eller, eller hur man nu sen kan sätta det i ord. [L: Jo.] Jag är liksom på riktigt av den åsikten att, att man kan inte sätta det i ord, att det bara är, och liksom tror man på det eller inte, så ändå finns det liksom. Och, [L: Mm.] och det, att om, om man sen på något sätt liksom tror och liksom lever enligt den, så kan man liksom ändå leva ett bättre liv, eller, eller på det sättet, att, att det är i min åsikt inte en fråga om att man borde följa vissa, vissa levnadsregler eller, eller liksom göra som någon annan säger, utan just om det att, att man liksom lär känna sig själv och liksom lär sig att leva med sig själv [L: Mm.] liksom ett liv som man själv är nöjd med och samtidigt liksom respektera allt omkring sig. (IF mgt 2012/015)¹⁸⁴

Det är motiverat att ta upp detta citat för reflektion i detta skede av två orsaker. För det första, som redan konstaterades, visar det hur informanten beskriver trummandet som ett sätt att komma i kontakt med en övernaturlig kraft som lokaliseras utanför individen. För det andra är det motiverat att uppmärksamma hur informanten beskriver denna kraft. Det är här speciellt intressant att tro och ”levnadsregler” inte är väsentliga för informanten, utan istället lyfter han fram en process av att ”lära känna sig själv” och att lära sig att ”leva med sig själv” som viktiga element. På detta sätt uttrycks även delvis en tankegång där en kontakt till inre, personliga, processer tillskrivs ett värde. Västafrikanskt trummande presenteras även i följande utdrag från nätsidan Yle hälsa (Rundradions nätsida med fokus på hälsorelaterade nyheter) i liknande stil som ett sätt att komma i kontakt med sin inre potential:

¹⁸⁴ [...] kyllä se niinku, kyllä se on semmonen tapa olla yhteydessä [L: Mm.] tähän niinku maailmankaikkeuteen ja sen, [L: Mm.] sen henkeen, tai, tai miten sitä nyt voi sit sanoiks pukea. [L: Niin.] Mä oon niinku oikeestaan sitä mieltä, et sitä ei voi sanoiks pukea, että se vaan on, ja niinku usko siihen tai ei, niin se on niinku silti. Ja, [L: Mm.] ja se, et jos, jos sit siihen niinku jollakin tapaa uskoo ja niinku elää sen mukana, niin voi niinku kuitenkin elää parempaa elämää, tai, tai sillä tavalla, että, et ei kyse mun mielest oo siitä, et pitäis seurata jotain tiettyä, tiettyjä elämänohjeita tai, tai niinku tehdä niinku joku muu käskee, vaan nimenomaan siitä, että, et niinku tutustuu itseensä ja niinku oppii elämään itsensä kanssa [L: Mm.] niinku elämää johon on itse tyytyväinen ja samalla kuitenkin, kuitenkin niinku kunnioittaa kaikkee ympärillä olevaa (IF mgt 2012/015).

Jag tror att trummande i allmänhet och speciellt afrikanskt trummande rör oss någonstans väldigt djupt. [...] Det här stället är på sätt och vis väldigt gammalt och en alldeles elementär utgångspunkt i vårt liv. (Yle hälsa 2012)¹⁸⁵

Trummandet framställs i detta utdrag som en teknik som kan användas för att komma i kontakt med en sådan inre del som beskrivs både som ”gammal” och ”elementär”. Värt att konstatera är dessutom att ett inre ställe som beskrivs på detta sätt lätt kan tolkas som något medfött, eller som en ursprunglig del av människan. På detta sätt presenteras denna inre potential som en naturlig del av människan, något som alla har tillgång till. Förutom som ett sätt att komma i kontakt med ”världsalltet” och en ”elementär utgångspunkt” har västafrikanskt trummande även framställts som ett sätt att komma närmare Gud. En sådan tankegång blev påtaglig när en djembetrumkurs år 2012 ordnades tillsammans med Åbo och S:t Karins kyrkliga samfällighet. I en annons för denna trumkurs beskrevs trummandet på följande sätt:

Rytm är ett ordlöst sätt att få kontakt med sig själv och med Gud. Ord betyder olika saker för olika människor, men musiken är universell och når det innersta. (Åbo och S:t Karins kyrkliga samfällighet 2012)¹⁸⁶

På ett motsvarande sätt som i de tidigare exemplen beskrivs trummandet här som ett sätt att komma i kontakt både med en inre och en yttre transcendental kraft (i detta fall individens själv och den kristna Guden). Tanken om den inre kraften blir dessutom mer framträdande i slutet av utdraget, där musik beskrivs ha en förmåga att nå ”det innersta”.

Även största delen av de intervjuade schamantrumarna beskrev i intervjuerna trummandet som ett sätt att komma i kontakt med yttre krafter. Främst blev detta tydligt i sådana diskussioner där informanterna beskrev trummandet som ett sätt att komma i kontakt med det egna kraftdjuret. Till exempel uttrycktes denna kontakt på följande sätt:

[...] varje gång när jag for på en schamanresa, eller utflykt, så träffade jag den vargen och [dess] bekanta drag. (IF mgt 2016/005)¹⁸⁷

¹⁸⁵ Uskon että rummutus yleensä ja erityisesti afrikkalainen rummutus koskettaa meitä jostain todella syvältä [...] Tämä paikka on tavallaan hyvin vanha ja aivan peruslähtökohta elämässämme (Yle terveys 2012).

¹⁸⁶ Rytmii on sanaton keino päästä yhteyteen itsensä - ja Jumalan - kanssa. Sanat merkitsevät eri ihmisille eri asioita, mutta musiikki on universaalija ja menee ytimeen (Åbo och S:t Karins kyrkliga samfällighet).

¹⁸⁷ Et joka kerta kun mä kävin siel shamaanimatalla tai retkellä, niin mä kohtasin sen suden ja [sen] tutut piirteet (IF mgt 2016/005).

Det är i sig inget nytt eller för denna forskning speciellt intressant att schamanismutövare trummar för att göra en trumresa där kontakt med andeväsen av olika slag skapas och upprätthålls. Det som istället är av intresse här är att sådana diskussioner, där trumresor beskrivs som ett sätt att träffa det egna kraftdjuret, används för att skildra trummandet som ett sätt att komma åt transcendentala krafter utanför individen. Att en sådan kontakt skapas tolkades av följande informant som ett sätt att påverka den omgivande verkligheten på ett eftertraktat sätt:

Att när man borde liksom utgå från det [L: Mm.] att vi börjar samarbeta med andra levande varelser, så redan det kunde liksom vara en otrolig revolution i den här verkligheten. (IF mgt 2013/011)¹⁸⁸

I forskningsmaterialet framförs dessutom även schamantrumresor som ett sätt för individen att komma i kontakt med inre krafter av olika slag. Speciellt tydligt framkom detta exempelvis när en informant konstaterade att hon på trumresor ”träffade också mitt negativa själv där, alltså mitt ego” (IF mgt 2016/005).¹⁸⁹ Med andra ord beskrevs syftet med schamantrumresorna i forskningsmaterialet inte enbart som ett sätt att komma i kontakt med det egna kraftdjuret, utan även som ett sätt att möta olika sidor av sig själv.

Avslutningsvis vill jag ytterligare lyfta fram två citat där informanterna talade om trummandet i relation till religiösa och andliga traditioner som de inte själva var delaktiga i. I det första exemplet reflekterar en afrotrummare kring sitt deltagande i baye fall-ritualer¹⁹⁰:

[...] Att jag anser mig inte vara muslim, men inte upplever jag heller något motstridigt i att jag, jag spelar med muslimer, och jag kan till och med sjunga liksom deras guds namn [L: Mm.] med dem, och liksom inte är det, det är inte bort från mig. (IF mgt 2012/015)¹⁹¹

¹⁸⁸ Et kun pitäis siit niinku lähtee [L: Mm.] et me lähetään tekee muitten elävien olentojen kans yhteistyötä, niin jo se vois olla niinku mieletön vallankumous täss todellisuudessa (IF mgt 2013/011).

¹⁸⁹ Mä kohtasin myös oman negatiivisen itseni siellä, eli mun egoni (IF mgt 2016/005).

¹⁹⁰ En form av senegalesisk sufism som liknar rastafarianism. Neil J. Savishinsky beskriver baye fall som “eccentric, flamboyant and heterodox Senegambian based Islamic sect whose members’ appearance and behavior so closely resemble those of Rastafarians that some even refer to themselves as such and claim that they are in fact the ‘true’ and ‘original’ Rastafari” (Savishinsky 1994: 211).

¹⁹¹ [...] et en mä, en mä koe olevani muslimi, mut en mä koe myöskään siinä mitään ristiriitaa, että mä, mä soitan muslimien kanssa, ja mä voin jopa laulaa niinku heidän jumalan nimeään [L: Mm.] mukana, ja niinku ei se, se ei oo multa mitään pois (IF mgt 2012/015).

I detta exempel beskriver med andra ord den intervjuade sitt deltagande i en religiös ritual som för honom personligen inte har en andlig betydelse. Något som här i synnerhet är intressant, är att informanten här understryker att han inte förhåller sig till praktiserandet av denna religiösa ritual som något problematiskt, även om han själv inte är muslim. Denna attityd blir även tydlig när informanten konstaterar att ”det är inte bort från mig”. Intressant är att utförandet av ritualen på detta sätt av informanten tillskrivs en annan betydelse än dess ursprungligen religiösa bemärkelse. På ett något motsvarande sätt beskrev en intervjuad schamantrummare att hon ibland använder sig av en religiös vokabulär som inte har en koppling till schamanism när hon utför schamanistiska ritualer av olika slag:

Och sen också ordbruk. Att, att det har också varit sådana tillställningar där jag har tagit Jesus och Buddha och Allah och allting... Liksom [L: Mm.] att av respekt. Att jag vet inte om det är i enlighet med deras liksom respekt. [L: Mm.] Men på något sätt att, att bredare ta det med där. (IF mgt 2016/008)¹⁹²

Det som kan tolkas av dessa två exempel är att religiösa ritualer och ett religiöst språk för informanterna inte är det väsentliga i dessa aktiviteter. Snarare förefaller dessa utsagor förmedla en tanke om att det är det som görs (ritualen) inte vad man tror som antyds vara det väsentliga.

I det här delkapitlet har jag belyst hur man i de studerade trumkontexterna framför och upprätthåller en diskurs om trummandet som en form av kontakt och interaktion. Jag har visat att denna diskurs skapas och upprätthålls på fyra olika sätt: genom att tala om trummandet som en form av ordlös kommunikation (detta i synnerhet bland afrotrummarna); genom att beskriva trummandet på ett sätt där trumman tillskrivs en förmåga att kommunicera med trummaren och med andra trummor; genom att framhäva en interaktion och gemenskap som skapas när man trummar; och slutligen genom att hänvisa till trummandet som ett sätt att kanalisera och kontakta yttre och inre krafter av ett transcendentalt slag.

¹⁹² Ja sitten myös se sanakäyttö. Että, et on myös semmosii tilaisuuksii joissa mä oon ottanut Jeesukset ja Buddhat ja Allahit ja kaikki... Niinku [L: Mm.] et kunnioituksesta. En mä tiedä onks se heidän niinku kunnioituksen mukaista. [L: Mm.] Mut jotenkin sen, sen laajemman siihen niinku mukaan (IF mgt 2016/008).

6.6 Trumverksamheterna ur ett rumsligt perspektiv

I de tidigare delarna av detta kapitel har den diskursiva konstruktionen av det studerade ”trumrummet” belysts. I kapitel 3 definierades det andra för denna forskning viktiga rummet, nämligen ”det urbana-rummet”. Vad som nu återstår är att föra dessa två rum samman och belysa hur de påverkar varandra. Som redan tidigare har poängterats, så görs detta för att få en så heltäckande förståelse som möjligt av de studerade trumverksamheterna och deras funktion som ritualer i stadsomgivningar. Denna process påbörjas med en kort sammanfattning av ”trumrummets” karaktär och sedan flyttar jag mig vidare till att betrakta de två rummen i förhållande till varandra.

”Trumrummet”

Syftet med detta kapitel hittills har varit att ge en inblick i hur informanterna för denna forskning diskursivt kan tolkas uttrycka och förmedla ett ”rum” som tillskrivs vissa andligt färgade drag. Som denna diskursanalys tyder på består detta ”trumrum” huvudsakligen av fem framträdande diskurser. I detta kapitel har jag dessutom lyft fram sex stycken nyckelord, ”rytm”, ”tradition”, ”Afrika”, ”natur”, ”trans” och ”kommunikation”, och betraktat hur de tillskrivs mening och innebörd bland trummarna. Det är nu i detta skede lämpligt att kort sammanfatta resultat av materialanalysen, för att ge en tydlig helhetsbild av det rum som produceras och upprätthålls i trummarnas verksamheter.

Den första diskursen som behandlades kan sammanfattas som en transcendental syn på rytm. Detta betyder att begreppet ”rytm” i dessa aktiviteter används och beskrivs på ett sätt där den ges en transcendental innebörd, något som kan anses avvika från ordets vardagliga bruk. Diskursen om rytm som ett speciellt värdefullt ljud belystes genom att betrakta hur man bland trummarna förmedlar och konstruerar detta förhållningssätt till rytm. Vad som framkom tydligt var att denna diskurs produceras och upprätthålls av trummarna i sådana diskussioner där rytm beskrivs som en upprätthållande kraft för mänskligheten och i vissa fall även för hela universum. Jag poängterade dessutom att rytm ofta tolkas fungera som trumverksamheternas huvudsakliga teknik, eller med andra ord som en ”nyckel”, in i ”trumrummet”. Denna process kan även tolkas i termer av ritualisering av rytm, vilket något förenklat sker när rytm i trumverksamheterna tillskrivs en prioriterad roll i förhållande till andra ljud (som inte tillskrivs ha samma förmåga och värde som rytm).

Den andra diskursen behandlade informanternas sätt att förhålla sig till trummandet som en traditionsbunden aktivitet. Det andra nyckelordet vars meningsskapande i trumverksamheterna belystes var således "tradition". För att belysa de byggklossar som formar denna diskurs presenterades i delkapitel 6.2 sådana diskussioner där schamanen och grioten framfördes som rituella experter med en förmåga att förmedla trummandet på ett "traditionsenligt sätt". Den rituella kunskapen som dessa experter framfördes inneha beskrevs bli tillgänglig främst genom ett, ibland till och med livslångt, mästar-lärling-förhållande. Innebörden av begreppet tradition föreföll uttryckas i synnerhet när trummandet framfördes som en ursprunglig och universell aktivitet, något som även kunde tolkas som en syn på trummandet som något autentiskt. Viktigt i detta sammanhang var även att trummandet diskuterades som "väckande" eller "påminnande" och på detta sätt presenterades som en aktivitet som berör människan på en grundläggande nivå. Med hänsyn till detta kan man konstatera att tradition i dessa sammanhang ges en mening av något autentiskt och universellt, samt att utövandet av trummandet på ett traditionsenligt sätt för individen närmare ett "ursprungligt" eller "uråldrigt" tillstånd.

Den tredje diskursen som presenterades gav uttryck för en tanke om trummandet som ett sätt att påverka det sättet som plats och tid upplevs på. Denna diskurs blev främst påtaglig i trummarnas reflektioner om ett mytomspunnet "Afrika" och en mytomspunnen "Natur". Dessa tankegångar visade även tecken på att plats i trumverksamheterna kan sägas genomgå en förtrollningsprocess (enchantment), när dessa områden tillskrivs sådana eftertraktade aspekter (t.ex. vänskap) och funktioner (t.ex. förändrande) som gör dem till speciellt värdefulla omgivningar att ta del av. Med andra ord kan man alltså konstatera, att "Afrika" och "Natur" i trummarnas diskussioner framstod som sådana fysiska omgivningar som trummarna relaterade till och använde på ett annorlunda sätt än andra omgivningar. Som en följd av detta tillskrivs dessa platser ett speciellt värde i konstruktionen av det rum som i trumverksamheterna skapas. En del informanter talade dessutom om själva trummandet som ett sätt att komma närmare eller inbringa en känsla av dessa två platser. På detta sätt förmedlades i informanternas utsagor en tanke om trummandet som en aktivitet som så att säga tänjer på och ifrågasätter geografiska begränsningar. En motsvarande retorik förekom i något mindre utsträckning även i förhållande till tid. De tolkningar av "Afrika" och "Naturen" som presenterades i delkapitel 6.3 kan även förklaras med hjälp av Edward Sojas begrepp *thirdspace*, som diskuterades i delkapitel 3.1. Detta eftersom trummarnas skildringar om "Afrika" och "Naturen" på ett tydligt sätt ger uttryck för platser som både har ett konkret materiellt (*firstspace*) värde, samtidigt som de ger uttryck för imaginära och mytomspunna

(*secondspace*) tolkningar av dessa områden. Den syn på ”Afrika” och ”Naturen” som framstår i trummarnas berättelser kan således anses ge uttryck för plats samtidigt både som verkligt och inbillat, i Sojas ord som en *realandimagined place*.

Den fjärde diskursen som kunde uppmärksammas i forskningsmaterialet presenterade trummandet som en aktivitet som skapar intensiva upplevelser på olika nivåer. Det väsentliga i denna diskurs var att trummandet angavs åstadkomma och påverka starka upplevelser i form av transtillstånd, starka känslor, kroppsliga erfarenheter och upplevelser av helande. I delkapitel 6.4 belystes ordet ”trans” som ett nyckelbegrepp. Jag konstaterade i det sammanhanget att trans i dessa verksamheter definierades i termer av ett alternativt sinnestillstånd som varje trummare kunde uppleva på olika sätt. Begreppet trans framstod i dessa verksamheter även innebära en förändring i det sättet som trummarna tar del av sin omgivning, exempelvis i form av ett avlägsnande från vardagens plikter och sysslor. Det är dessutom värt att konstatera att flera informanter diskuterade transtillståndet i relation till berusning och rusmedel.

Den femte diskursen behandlade trummandet som en alternativ form av interaktion och kommunikation. Här kunde i synnerhet fyra underkategorier uppmärksammas. För det första beskrevs trummandet som en ordlös kommunikationsform; för det andra diskuterades en kommunikation mellan trummaren och trumman, samt trummor sinsemellan; för det tredje ansågs trummandet bidra till en stark känsla av gemenskap; för det fjärde beskrevs trummandet som ett sätt att kommunicera med och upprätta kontakt till transcendentala krafter av ett inre och ett yttre slag. Som ett nyckelbegrepp gavs ”kommunikation” i dessa sammanhang mening genom att förhålla sig till trummans ljud som ett alternativ till språklig kommunikation, något som således ansågs kunna uttrycka och förmedla sådant som blir utanför det språkliga. Kommunikation förstods i trummarnas verksamheter dessutom ske mellan den som trummar och icke-mänskliga entiteter, såsom trumman och transcendentala krafter av yttre och inre slag.

De ovan sammanfattade och diskuterade fem diskurserna bidrar till skapandet och formandet av ”trumrummet”. Syftet med denna diskursanalys har således varit att belysa detta rum som i trummarnas verksamheter produceras och upprätthålls. I början av detta kapitel konstaterade jag dessutom att jag kommer att ta ställning till trummarnas verksamheter i termer av ”affective space” (vars innebörd och tidigare användning diskuterades i delkapitel 1.6), varför jag nu

kommer kort att sammanfatta hur ”trumrummet” kan anses påverka dem som trummar. Med andra ord har uppmärksamheten hittills riktats på att belysa hur ”trumrummet” som en form av ”affective space” tillskrivs mening. Den diskussion som nu följer har i sin tur som syfte att fördjupa förståelsen av detta rum genom att betrakta vilka följder detta rum har, eller vilken funktion den tillskrivs av dem som är delaktiga i den. Det är dessutom viktigt i detta sammanhang att betona att min tolkning av ”affective space” skiljer sig något från Partridges sätt att beskriva detta i sin studie. Den främsta skillnaden är att jag inte förhåller mig till ”affective space” som ett ”inre” och ”personligt” rum såsom Partridge gör. Istället anpassar jag här ett synsätt där ”affective space” mer kan tolkas som ett kollektivt skapat och upprätthållet rum. Det är alltså istället igenom konstruktionen och förmedlandet av de ovan beskrivna diskurserna som jag anser att ”trumrummets” följder och funktioner uppstår.

I ljuset av ”affective space” kan det ovan beskrivna ”trumrummet” tolkas ha fyra huvudsakliga funktioner, som kan uppmärksammas i materialanalysen. För det första kan ”trumrummet” beskrivas som ett *återställande* rum. Detta kan konstateras i synnerhet eftersom trummans då ofta beskrevs agera genom att ”väcka och påminna”, eller ”hela bland annat från stress och sorg”. För det andra kan trummandet även konstateras ha en *avlägsnande/avbrytande* funktion i trummarnas liv. Detta framstår tydligast i trummarnas sätt att beskriva trummandet som en aktivitet som avlägsnar individen från vardagens plikter och sysslor. Dessutom framstod trummandet bland flera informanter ha en viktig funktion av att ”stoppa” eller tillfälligt ”avbryta” tankeverksamheten, något som även bidrar till att trummandet tillskrivs en förmåga av avbrytande och avlägsnande. För det tredje framstår ”trumrummet” i informanternas beskrivningar ha en *kontextualiserande* funktion. Detta betyder att trumverksamheterna förser individen med olika former av eftertraktade sammanhang. I materialanalysen framstod detta bland annat i och med att trummandet beskrevs som bärande och förmedlande av kulturtradition¹⁹³. ”Trumrummet” kan således förstås som ett rum där kulturtradition (i form av tekniker och vanor) utlärs, tas del av och performeras genom trummandet. Därtill kan det hierarkiska mästare-lärling-förhållandet, som beskrevs i delkapitel 6.2, och trummandets funktion av att skapa känslan av ”Afrika” och ”Natur”, som beskrevs i delkapitel 6.3, förstås som vidare exempel på ”trumrummet” kontextualiserande karaktär. För det fjärde förefaller trummandet för informanterna ha en *kopplande* funktion. Detta blev tydligast i diskussioner där informanterna beskrev trummandet i termer av kommunikation med övriga

¹⁹³ Hur tradition i trummarnas verksamheter ges mening och tillskrivs innebörd diskuterades ingående i delkapitel 6.2.

trummare, trumman och transcendentala krafter (belystes mer detaljerat i delkapitel 6.5).

”Trumrummet” i förhållande till ”det urbana rummet”

I samband med att ritualteoretiska tankegångar i delkapitel 4.3 belystes framfördes även Catherine Bells syn på ritualisering. Enligt Bell bör ritualiserade aktiviteter alltid betraktas och tolkas i förhållande till omgivande aktiviteter, jämfört med vilka det ritualiserade agerandet tillskrivs en prioriterad position av ritutövarna. Som redan tangerades i den då förda diskussionen, har Bells teori även motiverat mitt val att belysa det diskursiva ”trumrummet” i förhållande till ”det urbana rummet”. Även Grimes tanke om att forskare bör tolka studerade ritualer i förhållande till ritutövarnas liv utanför själva ritutövandet, beskrevs som en bakomliggande orsak till mitt val av att betrakta trumverksamheterna ur ett rumsligt perspektiv i förhållande till urbanitet. Detta innebär att en presentation enbart av trumverksamheternas diskursiva karaktär enligt mig hade förefallit både som lösryckt och något ytligt. Det är därför motiverat att betrakta de studerade trumsituationerna i förhållande till den omgivande urbana kontexten. Jag vill dock ytterligare betona att syftet med denna reflektion här är att *fördjupa* förståelsen av det ovanbeskrivna ”trumrummet”, varmed denna del av analysen inte kommer att göras på ett exakt likadant sätt som den tidigare diskursanalysen. Min avsikt här är således att belysa hur ”trumrummet” relaterar till och påverkas av den omgivande kontexten, i form av ”det urbana rummet”. I praktiken betyder detta att det studerade ”trumrummet” kan tänkas existera i ”det urbana rummet”.

Det är i detta sammanhang värt att uppmärksamma speciellt två poänger. För det första kan man enligt mig inte dra några tydliga gränser mellan ”trumrummet” och ”det urbana rummet”. Istället förefaller det som lämpligare att beskriva dem som två rum som flyter in i varandra på ett sätt där de även delvis kan anses representera ett och samma rum. För det andra betyder detta alltså inte att ”trumrummet” kan studeras som ett separat rum, som på ett självständigt sätt existerar innanför ”det urbana rummet”. Istället bör det sättet som ”trumrummet” och det ”urbana rummet” placerar sig sinsemellan närmare förstås som en genomskinlig eller en ”porös” process av interaktion, där båda rummen ständigt påverkar och formar varandra. Det rum som konstrueras i trumcirklarna kan enligt min åsikt således förstås fungera i dialog med det urbana rummet, vilket i sin tur påverkar och formar dem båda. Ritualer kan enligt Grimes (2014: 259) sägas ”läcka” i och med att de både influerar och influeras av sina omgivningar. Detta betyder att ritualer inte enbart formas av sina kontexter, utan att de även

formar dessa omgivningar efter att utövandet av ritualen är över. Man kan säga att det är denna poäng som jag med hjälp av ett rumsligt perspektiv i den här studien önskar tolka och understryka.

Som konstaterades i kapitel 3 har teoretiseringar av rum och rumslighet tytt på att rum alltid är utövade och således inte kan existera utan de sociala ageranden som producerar dem. Detta relaterar till det ovan diskuterade sättet som ”trumrummet” ingår i ”det urbana rummet” på, eftersom man på detta sätt kan åstadkomma en insyn i att det är de sociala ageranden som sker i ”det urbana rummet” som bidrar till att forma ”trumrummets karaktär” och vice versa. En annan aspekt som i kapitel 3 framhävdes var att rum alltid bör förstås som något dynamiskt och aktivt. För samspelet mellan ”det urbana rummet” och ”trumrummet” innebär även detta att dessa två rum ständigt går in i varandra, interagerar och påverkar varandras form. Vidare är det värt att påminna sig om Knotts syn på rummets mångdimensionalitet som enligt henne betyder att ett rum samtidigt uttrycks på olika plan (till exempel på det fysiska, det religiösa, det mentala, det politiska etc.). Vad detta innebär för förhållandet mellan ”trumrummet” och ”det urbana rummet” är att dessa två rum kan återspegla varandra i olika situationer på olika plan. Exempelvis innebär detta att staden återspeglar ”trumrummet” på ett fysiskt plan när en grupp människor samlas för att trumma på ett offentligt ställe, samtidigt kan samma trummande även uttryckas på ett politiskt plan om detta trummande görs till exempel i samband med en demonstration. Jag vill således understryka att ”trumrummet” inte kan definieras som *ett* specifikt rum (till exempel ett politiskt rum) som fungerar innanför ”det urbana rummet”. Istället bör det betraktas som ett bredare fenomen som både fungerar på och uttrycker olika dimensioner av den omgivande kontexten.

Det är nu dags att betrakta den ovan beskrivna dynamiken som uppstår mellan ”trumrummet” och ”det urbana rummet”. I praktiken görs detta genom att först belysa hur staden framställs och diskuteras i forskningsmaterialet. Genom att på detta sätt analysera hur trummarna tolkar och beskriver förhållandet mellan stadsomgivningen och deras verksamheter, önskar jag belysa hur ”det urbana rummet” tolkas och förmedlas i ”trumrummet”. Efter detta är det dags att beskriva ”trumrummet” i förhållande till de frågor som i slutet av forskningens tredje kapitel definierades. Detta görs genom att besvara de frågeställningar som ”det urbana rummet” gav upphov till med hjälp av diskursanalysens resultat.

6.6.1 Trumverksamheterna som en del av staden

Som redan har konstaterats, så kommer denna diskussion som nu följer att belysa sådana tolkningar av staden som uttrycks i forskningsmaterialet. Med andra ord belyses här mer ingående hur trummarnas verksamheter kan tolkas fungera som en del av staden.

Den omtvistade staden

Till att börja med kan man konstatera att informanternas syn på den omgivande stadsmiljön redan delvis har framkommit i de tidigare delarna av detta kapitel. Trummarnas sätt att relatera sina aktiviteter till staden framstod i synnerhet tydligt i delkapitel 6.3 där staden av en schamantrummare framställdes som en motsats till det naturliga i hennes sätt att konstatera att man inte kunde komma åt en ”naturlig rytm” i staden. I det sammanhanget drogs även en slutsats att stadsomgivningen med sin ”onaturliga rytm” förstods och förmedlades som något negativt. Senare i samma intervju konstaterade denna informant att man i dagens läge dock ofta var tvungen att utöva schamantrummande i staden:

All verksamhet borde ske i naturen [...] Men o andra sidan när människor, största delen av människorna ändå på något sätt bor liksom i tätorterna, [L: Jo.] så nog lyckas den här verksamheten i tätorterna också. Och man måste förstås också hämta den dit var människorna bor. (IF mgt 2016/008)¹⁹⁴

Man kan konstatera att detta citat belyser de omtvistade känslor som schamantrummaren har till stadsomgivningen. Med andra ord förekommer en inre förhandling, där staden samtidigt förstås som något nödvändigt och olämpligt för trummandet. Man kan därför konstatera att en del trummare i sina aktiviteter på ett strategiskt sätt väljer att ta hänsyn till stadsomgivningen, även om detta inte framställs som en önskvärd situation. Det är dessutom nödvändigt att påpeka att denna typ av längtan till naturen och till ett ”naturligt tillstånd” endast kan tänkas formas och existera i ett ”onaturligt rum”, i detta fall ”det urbana rummet” (där naturen förstås som frånvarande). Denna längtan till naturen som uttrycks i schamantrummarnas diskussioner kan således även tolkas uttrycka en reaktion på den omgivande stadsmiljön.

¹⁹⁴ Kaiken toiminnan pitäis tapahtua luonnossa [...] Mut toisaalta kun ihmiset, suurin osa ihmisistä asuu kuitenkin jollain tavalla niinku taajamissa, [L: Niin.] niin kyllä se toimintaa onnistuu taajamissa myös. Ja se pitää tuoda sinne missä totta kai ihmiset asuu myös (IF mgt 2016/008).

Platser som påverkar

Ett annat sätt på vilket trumverksamheterna diskuteras i relation till den omgivande staden är genom att tillskriva vissa specifika platser och omgivningar en viktig betydelse för trummande. Dessa platser kan således tolkas som ett sätt att anpassa urbana omgivningar till de egna behoven. Detta i synnerhet eftersom dessa platser i sig oftast inte är avsedda enbart för trummandet, men som en följd av informanternas ageranden och diskussioner tillskrivs de en betydelse även i denna bemärkelse. I materialet tar sig sådana platser främst uttryck på två sätt: för det första när informanterna framställer en specifik byggnad eller plats som betydelsefull för utövandet av trummande. För det andra på ett mer abstrakt sätt när informanterna hänvisar till vissa offentliga delar av staden som speciellt lämpliga för trummandet. Ett bra exempel på ett sådant specifikt ställe som i intervjuerna uttryckligen beskrevs som ett viktigt ställe för trummandet var den redan i kapitel 5 tangerade ungdomsgården Harju i Helsingfors. I följande citat exemplifieras den stora betydelse som detta ställe hade haft för en informant:

Den [ungdomsgården Harju i Helsingfors] är ett jättestor centralt ställe, och, och det här det är liksom, utan det skulle jag troligen inte ha gett mig in i det här [trummandet] [L: Mm.] på det här sättet, eller jag hade riktat mig till något helt, helt annat musikaliskt delområde. (IF mgt 2012/015)¹⁹⁵

Förutom att ungdomsgården i detta citat beskrivs som en viktig plats för informantens trummande, framförs detta ställe även som en plats som representerar en vändpunkt i livet (i alla fall i förhållande till trummandet). Som informanten själv uttrycker det, så kunde han mycket väl ha riktat sig till en helt annan (musikalisk) aktivitet, om han inte hade vistats på just detta ställe. Min avsikt här är inte att spekulera, om informantens intresse för trummandet var ett resultat av att han befann sig ”på rätt ställe i rätt tid”. Det som jag här istället vill rikta uppmärksamheten på, är hur vissa specifika platser på det ovan exemplifierade sättet i trummarnas berättelser tillskrivs en roll som avgörande och möjliggörande platser.

Ett annat exempel på en situation där ett specifikt ställe blir betydelsefullt för huruvida trummandet är möjligt eller inte framstod under en intervju med en schamantrummare (e-post 8.2.2011). Denna trummare hade i ett års tid ordnat en schamantrumcirkel på *Konsan Kartano*, som är en herrgård i Åbo. När Åbo år 2011 var utsedd till Europas kulturhuvudstad blev trumcirkeln tvungen att hitta nya utrymmen, eftersom herrgården då blev upptagen av

¹⁹⁵ Se [Harjun nuorisotalo Helsingissä] on erittäin keskenen paikka, ja, ja tuota se on niinku, ilman sitä en varmaan olis tähän tota [L: Mm.] tällä tavalla lähtenyt tai olisin suuntautunut johonkin ihan, ihan muuhun musiikin osa-alueeseen (IF mgt 2012/015).

kulturhuvudstadsprogrammet. Detta exempel beskriver en motsvarande men motsatt process som exemplet med ungdomsgården. När herrgården inte längre kunde erbjuda utrymmen för trumcirkeln hade den för en tid inte möjlighet att fungera officiellt, påpekade informanten. Detta utgör således ett annat exempel på hur vissa specifika ställen i forskningsmaterialet tillskrivs en avgörande roll för att trumverksamheterna ska kunna fortsätta. Exemplet tydliggör även hur tillgången till vissa utrymmen kan vara avgörande för trumverksamheternas fortsättning.

Platser för växelverkan

Förutom konkreta platser av det ovan exemplifierade slaget förekom det även skildringar där mer allmänna offentliga områden framställdes och beskrevs som viktiga för trummandet. Värt att påpeka är att detta främst var fallet i de intervjuer som gjordes med afrotrummarna. Offentliga platser som i forskningsmaterialet beskrevs som lämpliga platser för trummandet var i synnerhet stadens parker och gator. En informant reflekterade kring gatumusicering på följande sätt:

Jo, där är [L: Jo.] nog, liksom i gatumusicering och i att spela ute, är det en helt egen tjusning, men... [...] Nå nog är det ju där den där växelverkan och uteluften och annat, så det ger förstås något mera till det. (IF mgt 2012/014)¹⁹⁶

Här beskrivs musicering som sker ute i stadens offentliga omgivningar förse spelsituationen med en eftertraktad växelverkan. Denna växelverkan framställdes av en del informanter som något positivt (som i citatet ovan) och av andra även som oroväckande och något mindre positivt. Ett exempel på det senare utgör följande citat:

Man kommer alltid att tänka på, när vi spelar där i parken och vi har en mörkhyad lärare, [L: Mm.] att kommer nån dit och säger rasistiska kommentarer, [L: Mm.] men det har aldrig kommit någon. [L: Mm.] Men jag märker att jag liksom själv lite liksom är rädd och försiktig för [trumlärares namn] del. (IF mgt 2013/002)¹⁹⁷

¹⁹⁶ Joo, kyl siin [L: Joo.] niinku katusoitos ja ulkonsoiton, -soitossa on ihan oma viehätöksensä, mutta... [...] No kylhän siinä sit se vuorovaikutteisuus ja ulkoilma ja muu, niin on tietysti tuo oman lisänsä siihen (IF mgt 2014/014).

¹⁹⁷ Toki aina tulee mieleen, kun tuolla puistossa rummutetaan ja meillä on mustaihonen opettaja, [L: Mm.] et tuleeko joku heittämään jotain rasistista kommenttia siihen, [L: Mhm.] mutta ei oo

För denna informant framstår en motsvarande växelverkan, som i det tidigare citatet framfördes i en positiv bemärkelse. Värt att konstatera är dock att även denna informant främst förhöll sig positivt till tanken om att trumma på offentliga ställen. Till exempel framkom detta när han med en skämtsam ton konstaterade att trummande i parker känns som om ”man liksom skulle gå till djungeln, fast det nu bara [skrattar] [L: Jo.] är den finländska sommaren” (IF mgt 2013/002)¹⁹⁸.

Man kan alltså konstatera att trummande i stadens offentliga omgivningar främst framställs som en behaglig erfarenhet. Detta i sin tur anges bero på att trummandet i stadens parker och på gator leder till en växelverkan med andra stadsbor.

6.6.2 Staden som en del av trumverksamheterna

Efter att i diskussionen ovan ha belyst hur trumcirkelarna fungerar som en del av staden är det nu dags att betrakta växelverkan mellan ”trumrummet” och ”det urbana rummet” från ett annat håll, nämligen hur urbanitet blir en del av trummarnas verksamheter. I praktiken görs detta genom att en i taget besvara de tre frågor som presenterades i delkapitel 3.4.

För det första frågade jag mig hur samspelet mellan ”det urbana rummet” och ”trumrummet” såg ut. I diskussionen ovan har jag redan börjat besvara denna fråga, genom att belysa hur man i trumverksamheterna förhåller sig till ”det urbana rummet”. Trummarnas diskussioner om den omgivande staden kan sammanfattas framstå på tre huvudsakliga sätt: För det första uttrycks staden i forskningsmaterialet på ett omtvistat sätt. Detta innebär att trummarna ofta kan beskrivas överväga stadens negativa och positiva aspekter med hjälp av en inre förhandlingsprocess. Detta betyder i praktiken att staden (i synnerhet bland schamantrummar) inte betraktas som en lämplig omgivning för trummandet, samtidigt som den måste tas i hänsyn eftersom det är där som utövarna beskrivs finnas. För det andra påverkar vissa konkreta platser utövandet av trummandet. Detta exemplifierades med den betydelse som en ungdomsgård och en herrgård hade haft för trummarna. Medan den första beskrevs som en plats som

koskaan tullut. [L: Mm.] Mut mä huomaan niinku, vähän niinku itse pelkäileväni ja arkailevani [opettajan nimi] puolesta (IF mgt 2013/002).

¹⁹⁸ [...] niinku menis viidakkoon, vaikka se on nyt vaan [naurahtaa.] [L: Niin.] suomalainen kesä (IF mgt 2013/002).

möjliggjort trummandet, belystes med hjälp av det andra exemplet hur sådana möjliggörande platser även tillskrevs en förmåga att försvåra trummandet bland annat genom att avsluta samarbetet med trumcirkelarna. Det tredje sättet att beskriva den omgivande staden i förhållande till trummarnas aktiviteter var genom att framföra vissa offentliga platser som speciella för trummandet. Två offentliga platser av detta slag var stadens parker och gator. Även om dessa ställen främst framhävdes i de intervjuer som var gjorda med afrotrummarna, så är det dock värt att påpeka att även största delen av schamantrumcirkelarna med jämna mellanrum utövar sitt trummande i parker eller andra offentliga rum. Det som bland afrotrummarna speciellt framfördes som fördelen med att trumma i dessa omgivningar var en växelverkan som beskrevs uppstå mellan trummarna och omgivningen.

Även om dessa tre aspekter belyser trummarnas syn på stadsmiljön är det nödvändigt att betrakta förhållandet mellan dessa två rum främst som ett samspel, som en dialog istället för en monolog. Det är därför även motiverat att betrakta hur det ”urbana rummet” syns i trummarnas aktiviteter. Svaret på denna fråga är nära kopplat till den andra frågan som ”det urbana rummet” gav skäl för, nämligen ”vilka spår lämnar trumrummet i staden?” Vidare preciserades denna fråga med följdfrågan hur ”trumrummet” ger uttryck åt en återförtrollningsprocess. Med hänsyn till de i delkapitlen 6.1 – 6.5 presenterade diskurserna och diskussionerna som konstruerar dem kan man först och främst konstatera att trummarnas verksamheter tydligt uttrycker en form av praktik som placerar sig i gränslandet mellan underhållning och andlighet. Dels förstås dessa aktiviteter som värdefulla på ett sätt som inte avsevärt skiljer sig från vilken som helst hobbyaktivitet. Detta blev påtagligt i synnerhet när informanterna hänvisade till sina aktiviteter som situationer där man kunde träffas och ha roligt tillsammans med andra likasinnade människor (se t.ex. IF mgt 2012/014, IF mgt 2013/003, IF mgt 2013/011, IF mgt 2016/007), utöva sin kreativitet (t.ex. IF mgt 2012/015, IF mgt 2016/006), eller slappna av (t.ex. IF mgt 2013/001, IF mgt 2013/037). Det finns dock även en annan sida av denna diskussion, nämligen att de studerade trumverksamheterna i andra sammanhang bättre kan beskrivas som andliga aktiviteter. Hur detta går till har detaljerat belysts tidigare i detta kapitel och som exempel på denna sida av verksamheten kan man nämna bland annat upplevelser av transtillstånd, kontakt med transcendentala krafter och förändringar i erfarenande av känslor, kropp, tid och plats. Jag kommer senare i avhandlingens sjunde kapitel mer ingående att visa hur de studerade verksamheterna talar för ett ifrågasättande av gränsdragningar mellan underhållning och andlighet, men för stunden är denna mer ytliga tolkning tillräcklig. Vad man sammanfattningsvis kan konstatera är att trumcirkelarna

lämnar ett spår av återförtrollningsprocessen på stadens yta, genom den komplexa och liminala andliga karaktär som deras verksamheter kan tolkas uttrycka och basera sig på. På detta sätt kan de tolkas tillhöra en grupp av aktiviteter som i stadsomgivningen framstår ligga i detta gränsland, där underhållning blir en andlig praktik och vice versa.

Den tredje frågan som ställdes i delkapitel 3.4 ljöd på följande sätt: ”Vilka gränser överträds i ”trumrummet” och hur blir stadens rörliga karaktär iakttagbart i ”trumrummet”. Svaret på denna fråga kan ges i två delar. Först och främst kan man konstatera att både schaman- och afrotrummare relativt aktivt upprätthåller och skapar nätverk, samt deltar i aktiviteter, som överskrider stadsgränser. Ett utmärkt exempel på detta utgör den tre år långa *Ikiika ohjaajakoulutus*, en kurs som under tiden för fältarbetet ordnades av Suomalaisen Samanismin Keskus i Esbo. Målet med denna kurs var att utbilda lärare i schamanistiska tekniker. Vad detta innebär för trumcirkelarna, är att en del personer som i olika städer organiserar och ansvarar för dessa evenemang deltog i denna skolning och således även lärde sig konsten att arrangera trumcirkel på ett specifikt sätt. Detta leder till en situation där den kunskap som verksamheterna i en del trumcirkel bygger på kan både utövas och genomförs på ett motsvarande sätt oberoende av deras geografiska position. På detta sätt bildas ett kunskapsrum som överskrider geografiska gränser. Det är dock nödvändigt att påpeka att inte alla som ansvarar för att ordna trumcirkel nödvändigtvis har deltagit i just denna kurs. Snarare är poängen här att med hjälp av detta exempel peka på en situation där den kunskap som i dessa sammanhang produceras överskrider stadsgränser och istället påverkar ”trumrummet” som en helhet. Ett annat exempel på denna process utgör den kunskapsförmedling som sker i afrotrumcirkelarna, dit kunskap kan hämtas från olika delar av Västafrika, exempelvis i form av trumläger, rituella experter etc., och sedan förmedlas och distribueras i Finland. Förutom i denna bemärkelse, så uttrycks i de studerade trumverksamheterna även en mer abstrakt form av gränsöverskridning i sättet som trummarnas aktiviteter kan anses ifrågasätta gränser av plats och tid. Detta behandlades i delkapitel 6.3, där trummarnas tankar kring ett mytomspunnet ”Afrika” och en ”Natur” beskrevs. Vad som är väsentligt i detta sammanhang är att trummandet i forskningsmaterialet framställs som ett sätt att hämta en känsla av dessa områden, samt påverka sättet som tid erfars på. Man kan således konstatera att trummarna i sina verksamheter använder sig av trummans ljud för att överskrida och ifrågasätta gränser av ett geografiskt och ett temporalt slag. Dessa processer kan inte anses vara unika för trumcirkelarna och jag vill därför påstå att de snarare uttrycker en sådan

gränsöverskridning och rörlighet som i delkapitel 2.4.2 framlades som en grundläggande aspekt för urbana omständigheter.

Syftet med den ovan förda diskussionen har varit att belysa och analysera det studerade "trumrummet" i förhållande till "det urbana rummet". Jag har således önskat visa hur dessa rum förhåller sig till och påverkar varandra. Detta har gjorts genom att sammanfatta de diskurser som utgör det i denna forskning studerade "trumrummet". Efter detta belystes trumverksamheterna som en del av stadsomgivningen genom att betrakta hur man i det etnografiska forskningsmaterialet uttrycker och reflekterar kring den omgivande staden. Sedan riktade jag uppmärksamheten till att betrakta hur "det urbana rummet" påverkar trummarnas aktiviteter. Detta i sin tur gjordes genom att besvara de tre frågeställningar som med grund i "det urbana rummet" definierades i kapitel 3. Trummandet har i detta delkapitel således belysts i förhållande till stadsomgivningen både genom att belysa hur stadens fysiska rum (i form av privata och offentliga platser) diskuteras i forskningsmaterialet, därtill betraktades trumverksamheterna i förhållande till det mer abstrakta fenomenet urbanitet.

7. RITUALTEORETISKA REFLEKTIONER

Efter att jag i det förra kapitlet har belyst det studerade ”trumrummets” diskursiva sammansättning, kommer jag nu att flytta min uppmärksamhet till att behandla sådana teoretiska reflektioner som den här studien kan anses ge anledning till. Syftet med detta kapitel är således att belysa vilka insikter om ritual, dess form, funktion och förekomst, som den genomförda analysen av trumverksamheterna kan tolkas bidra med. Detta görs genom att knyta samman de metodologiska, teoretiska och etnografiska diskussionerna som har förts i de tidigare kapitlen. Jag börjar med att redogöra för sådana tankegångar som under forskningens gång har väckts om ett temporalt och ett rumsligt ritualperspektiv. Efter detta behandlas den i kapitel 6 framställda diskursanalysens konklusioner i förhållande till den ritualteoretiska diskussionen (speciellt med fokus på diskussionen om nya ritualer) som presenterades i kapitel 4. I det sista delkapitlet behandlas slutligen ännu dessa resultat i förhållande till ett rumsligt ritualperspektiv, för att belysa hur ett sådant förhållningssätt kan anses påverka förståelse och tolkning av ritual.

7.1 Från en temporal till en rumslig syn på ritualer

Jag återkommer nu till den diskussion som påbörjades i slutet av kapitel 4, där följande fråga framlades: ”hur kan man studera dagens rituella ageranden utan att riskera placera dem i kontinuumet ’tradition–modernitet’ eller i kontinuumet ’gammal–ny’?” Som ett svar på denna fråga föreslog jag då ett förhållningssätt där ritual betraktades från ett rumsligt, istället för ett temporalt, perspektiv. Jag kommer här att mer ingående diskutera de fördelar som ett rumsligt ritualperspektiv har haft för min studie i förhållande till en temporal syn på ritual.

Som jag i den framlagda diskussionen om ritualteorier tangerade, vill jag i så hög grad som möjligt undvika att framställa ritual i dagens västerländska samhällen ur ett temporalt perspektiv. Ett förhållningssätt där ritualens temporala kontext i första hand uppmärksammas framstår i synnerhet som ett problematiskt förhållningssätt för min studie av trumverksamheterna. Detta beror framför allt på, som jag påpekade i slutet av kapitel 4, att definitioner där en del ritualer förstås som ”nya” eller ”moderna” även kan riskera att tolkas i motsats till något ”gammalt” eller ”traditionellt”. Ritual uppfattas då i en tidsbunden tolkning, där den framställs ha genomgått en förändringsprocess från en tidigare variant till en nyare version, eller alternativt som helt nya praktiker

vars motsvarigheter inte tidigare har existerat. Mitt syfte här är inte att problematisera om detta perspektiv är användbart för att diskutera alla former av dagens ritualer i västvärlden, eller att ta ställning till deras användbarhet i sina ursprungliga forskningskontexter. Vad jag istället vill betona är att en sådan syn på ritual inte är representativ eller lämplig för alla former av ritualisering i dagens västerländska sammanhang. I synnerhet är ett tidsbundet perspektiv problematiskt när man betraktar aktiviteter av ett motsvarande slag som trumverksamheterna, eftersom de intervjuade trummarna ofta betonade betydelsen av att genomföra riterna på ett sätt som för dem framstod som traditionellt och ursprungligt. Även om de studerade trumverksamheterna utan större ansträngning kan förstås som en form av samtida ritualer, inte minst i och med att de praktiseras av dagens finländska stadsbor i nutida västerländska samhällen, är det enligt mig ytterst viktigt att de inte förklaras enbart genom ett tidsperspektiv. Att betrakta dessa verksamheter som något annat än, eller till och med som motsatser till, ”gamla” och ”traditionella” ritualer skulle således innebära en evaluering av huruvida ritutövarna lyckas eller misslyckas med att återuppliva de praktiker som de önskar upprätthålla och återuppleva. Det förefaller därför som motiverat och viktigt att närma sig trummarnas verksamheter ur ett annorlunda perspektiv än det temporala.

Jag vill dessutom undvika en temporalt bunden ritualsyn, eftersom ritual då kan riskera att framstå som ett objekt som passivt rör sig genom tid och inte påverkas av yttre omständigheter. Exemplet av Massey som gavs i avhandlingens tredje kapitel, där hon beskrev hur tanken om globalisering ibland kan tolkas förutsätta att alla länder följer samma utvecklingsgång¹⁹⁹, blir således aktuellt i detta sammanhang. Genom att tolka och framställa ritual som något statiskt som rör sig genom tid, riskerar man alltså att förutbestämma dess utveckling och således att ritualens rumslighet (exempelvis dess sociala, mångdimensionella och aktiva sidor) överskuggas av en tidsbunden händelsekedja. Med hjälp av ett rumsligt perspektiv vill jag alltså ta avstånd från att missförstås på detta sätt och istället uppmärksamma och explicit understryka ritualens mänskliga och sociala dimension. I synnerhet vill jag betona att det är när människor *gör* riter som de skapar, ändrar och påverkar, samt dessutom att mänskligt agerande utanför riten (i detta fall vad stadsborna gör) även påverkar och formar den studerade ritualen. På detta sätt önskar jag uppmärksamma att ritual såväl i dess ”nya” som ”gamla” former alltid har präglats av en dynamisk och föränderlig karaktär. Med andra ord vill jag påpeka att ritualens form och funktion alltid har varit och alltid

¹⁹⁹ ”Mali and Chad are not ‘yet’ drawn into the global community of instantaneous communication? Don’t worry; they soon will be. Soon they will, in this regard, be like ‘us’” (Massey 2005: 81)

kommer att vara präglad av en osäkerhet och en förmåga till förändring. Jag kommer senare i delkapitel 7.3 att närmare belysa denna sida av ritual, medan avsikten med den här diskussionen än så länge är att motivera mitt val av ett rumsligt ritualperspektiv över en temporalt färgad syn på ritual.

Förutom att jag med ett rumsligt ritualperspektiv vill ta avstånd från att förstå trumverksamheterna på ett tidsbundet sätt, anser jag en annan fördel med detta perspektiv vara att man då kan belysa det rituella agerandet i förhållande till en kontext. Med andra ord innebär detta att jag med hjälp av rumslighet på ett genomtänkt, aktivt och tydligt sätt vill ta fasta på, hur ritualer ingår i en växelverkan med en sådan situation (till exempel i form av omgivning, stämning, ideologi) som de fungerar med. För den här forskningen har detta inneburit att ritual, i form av trumverksamheterna, med hjälp av urbanitet har belysts som en del av (och inte enbart som ett resultat av) den omgivande stadsmiljön, som således även tillskrevs en aktiv förmåga av att påverka och forma ritualen och vice versa. Även om ritualer ofta betraktas i förhållande till olika kontexter, upplever jag inte att dessa kontexter lika ofta belyses i ljuset av den dialogiska process som ritualen och kontexten alltid ingår i. Jag har alltså med hjälp av rumslighet önskat belysa både trumverksamheterna och stadsomgivningen som aktiva producenter av varandra.

Catherine Bell (1997: 264) har påpekat att personer i Europa och Nordamerika som utövar olika former av ritual ofta förstår sina riter som delar av något universellt. De förhåller sig således till sina ageranden som fundamentalt symboliska verksamheter, som tillskrivs flera likheter med övriga rituella aktiviteter runt om i världen. I sina ageranden kan de moderna ritutövarna enligt Bell anses kombinera denna globala likhet med ett personligt engagemang i form av utövandet av vissa specifika traditioner, som även karaktäriseras av en ny form av flexibilitet. I Bells tanke framställs ritual på detta samtidigt som en global och en traditionsbunden aktivitet, något som mycket väl kan användas även för att beskriva de i den här avhandlingen studerade trumaktiviteterna, där en hängivenhet till kulturtraditionellt specifika sätt att utöva riter kombineras med en flexibel och kreativ form av ritualisering. Jag anser även detta resonemang förespråka att ritual inte kan tolkas och teoretiseras i termer av tid och plats, eftersom de samtidigt kan uttrycka både globala och lokala samt gamla och nya beteendemönster. Ett tid–rum-perspektiv kan därför anses vara speciellt motiverat för att belysa ritualer av detta slag, eftersom uppmärksamheten då istället riktas på de sammanhang som riten ingår i.

Något som jag ytterligare vill betona är att ett rumsligt perspektiv inte saknas i alla ritualteoretiska diskussioner och min avsikt här är heller inte att påstå detta. Jag anser dock, i Grimes (2014: 178) fotspår, att ritual tidvis på ett indirekt sätt har framställts som något fast och stabilt bland annat med hjälp av olika metaforer, exempelvis när forskare talar om ritualers struktur. Med Grimes ord:

“Structure”, whether appearing as a verb or noun, may not sound like a metaphor, but it is. Even though none of these theorists would claim that ritual is unchanging, the architectural metaphor “structure” connotes something solid, reinforcing the widespread assumption that rituals are comparatively stable, that they either don’t change or change very little. (Grimes 2014: 178)

Det som jag med min studie således istället vill framföra är betydelsen av att på ett medvetet, synligt och konkret plan analysera, belysa och beskriva ritual som en dynamisk och socialt konstruerad process, något som jag anser att rumslighet möjliggör på ett utmärkt sätt. Vad jag i det här kapitlet med andra ord föreslår är inte ett alternativ till tidigare sätt att utföra ritualforskning utan snarare en fortsättning och ett förslag, eller ett tillägg, till den teoretiska diskussionen om hur forskare kan förstå, tolka och förklara det svårgripbara fenomenet ritual.

Tidigare forskning om rum och ritual

Något som i detta skede även är lämpligt att lyfta fram är att tanken om ett rumsligt perspektiv i ritualstudier i sig inte är unik. Religionshistorikern Jonathan Z. Smith har nämligen redan år 1987 i sin bok *To take place: Toward Theory in Ritual* (1987) förespråkat en spatial syn på ritual.²⁰⁰ Det bör dock konstateras att Smiths syn på och tolkning av rumslighet på ett avgörande sätt skiljer sig från min syn på detta begrepp. Den största skillnaden mellan Smiths och min tolkning kan spåras till hans syn på rum som en plats, medan jag istället

²⁰⁰ Grimes (2006b: 108) har sammanfattat huvudpoängen i Smiths forskning i sju punkter: 1) Ritual definieras som sakral eller religiös; 2) Ritualens domän kan inte förenas med icke-rituella aktiviteter; 3) Ritualens ”var” (plats, lokalitet) är mer definitivt än dess ”vad” eller ”hur”, för samma orsak som system är mer bestämmande än performans; 4) Plats agerar. Den är inte enbart en passiv, tom mottagare; 5) Plats är både geografisk (ordagrann) och metaforisk (konceptuell och social); 6) Metaforisk placering är mer definierande än geografisk plats (detta antyder han, men säger inte rakt ut, poängterar Grimes); 7) Placering inbegriper social hierarki. Man kan konstatera att min och Smiths syn på spatialitet främst möts i punkt fem och sex, men de innehåller även en mängd olikheter som gör att jag i denna forskning inte kommer mer ingående att gå in på Smiths teori. Därtill vill jag understryka att den rumsliga syn på ritual som jag här föreslår inte ska tolkas som en fortsättning på Smiths teori, vilket är en viktig poäng att framhäva för att missförstånd i innebörden av termer etc. inte ska förekomma.

förhåller mig till rum som ett mer abstrakt verktyg. En annan aspekt som dessutom kan lyftas fram i detta sammanhang som en skillnad mellan Smiths och min tolkning, är att han i första hand förhåller sig till ritual som ett sakralt eller ett religiöst beteende, samt att det som han kallar för ritualens domän enligt honom inte kan förenas med icke-rituella aktiviteter, något som jag har en annan syn på. Vad jag dock delar med Smith är tanken om att ett rumsligt perspektiv på ritual kan fungera som ett fruktbart tillvägagångssätt för att studera ritual. För att understryka att jag med rum i den här forskningen avser ett mångdimensionellt, dynamiskt och tidsbundet fenomen, är det motiverat att hädanefter istället tillämpa Masseys begrepp *tid-rum* (vars innebörd ingående presenterades i kapitel 3) för att undvika både förvirring och missförstånd av olika slag. Man kan således konstatera att det är fördelarna med ett *tid-rum*-förhållningssätt till ritual som jag språkar för och anpassar i den här forskningen.

Även om det har gjorts en del nyare studier där ritual diskuteras i förhållande till rum (bland annat Saint-Blacat & Cancellieris 2014, Williamson 2013, David 2012, Guettel Cole 2004, Endsjo 2000 & 2003, Salih 2002), anser jag att rumslighetens teoretiska och metodologiska fördelar för ritualstudier fortfarande är ett mindre utvecklat delområde. En del av dessa nyare forskningar som behandlar ritual och rum går ut på att placera och belysa ritualer i förhållande till ett specifikt fysiskt rum (se exempelvis Williamson 2013). Rum har i denna typ av studier med andra ord i viss grad använts som synonymt med plats eller landskap. Fördelen med sådana studier är att de placerar ritual i en specifik kontext och belyser ritualen med hänsyn till den omgivning som de är delaktiga i. I den här avhandlingen har jag dock tolkat rum på ett mer abstrakt sätt. Även om jag inte vill utesluta rummets fysiska sidor, kan de inte påstås vara det egentliga fokuset i min studie. Detta beror i synnerhet på att jag genom att uppmärksamma samspelet mellan urbanism och trumverksamheterna har velat ta fasta på och belysa en stämning, eller en atmosfär, som jag anser att ritualer såsom trummandet formar och skapar tillsammans med urbanitet. Därtill används begreppet rum i endel studier utan att definieras eller noggrannare diskuteras och framstår således mer som en passiv arena för eller som en tom behållare av ritualer (till exempel Salih 2002, Small 1997)²⁰¹. Även om dessa studier presenterar många värdefulla och intressanta resultat är det enligt mig dock problematiskt att innebörden av begreppet rum inte förklaras eller problematiseras i dem. Jag vill därför betona att jag i den här studien har strävat efter att undvika en sådan framställning där rum förblir ett passivt begrepp och har således istället strävat efter att ge rumslighet en funktion av att påverka och

²⁰¹ Ann R. Davids (2012) artikel är ett bra exempel på en studie där rumslighet och dess innebörd däremot diskuteras mer ingående.

forma själva forskningsprocessen. Jag förstår rumslighet snarare som ett teoretiskt redskap med hjälp av vilket ritual kan studeras och tolkas.

Två studier där rumslighet betraktas på ett sätt som bättre motsvarar mitt förhållningssätt till rumslighet i ritualstudier presenteras i Ann R. Davids artikel "Sacralizing the city: Sound space and performance in Hindu ritual practices in London", samt i Chantal Saint-Blancats och Adriano Cancellieris artikel "From invisibility to visibility? The appropriation of public space through a religious ritual: the Filipino procession of Santacruzán in Padua, Italy" (2014). I den först nämnda studien belyser Davids hur rum och plats produceras i offentliga hinduiska ritualer genom hörsel, syn och performans. En huvudsaklig slutsats som Davids drar är att religiösa praktiker inte enbart handlar om "being in place (or emplaced)", utan även ger uttryck för "the moving and transnational journeys of people, objects, traditions, memories and the deities themselves" (Davids 2012: 463). I den senare nämnda artikeln betraktar Saint-Blacat och Cancellieris hur filippinska invandrare en gång om året genom att offentligt fira den religiösa ritualen *Santacruzán*, skapar ett tillfälligt andligt rum i den italienska staden Saint Anthony. Saint-Blacat och Cancellieris sätter ramarna för sin studie genom sådana sociala processer som enligt dem är typiska för offentliga rum och betraktar således den utövade ritualen i förhållande till tillgänglighet, tillfälligt övertagande och synlighet. Saint-Blacat och Cancellieri uttrycker i sin artikel en önskan om att stadsomgivningar bör betraktas som något mer än passiva arenor för utövandet av ritualer, ett förhållningssätt som jag håller med om. Både Davids och Saint-Blacats & Cancellieris studier anpassar ett rumsligt perspektiv för att belysa ritualer, men de kan även anses lämna utrymme för att utveckla rumslighet som ett teoretiskt tillvägagångssätt. Jag har således önskat föra detta synsätt ännu ett steg längre och förutom att betrakta hur trumrummet påverkas av det urbana rummet (med andra ord hur staden påverkar ritualen), har jag istället strävat efter att även uppmärksamma den dialogiska process av att skapa och forma varandra som jag anser dessa två rum ständigt vara delaktiga i.

Jag har nu diskuterat de fördelar som jag anser ett tid-rum-förhållningssätt, istället för en temporal syn på ritual ha inneburit för min studie av trumverksamheter i finländska städer. Jag återkommer till diskussionen om fördelarna med ett tid-rum perspektiv senare i delkapitel 7.3. Före det är det dock dags att betrakta vad som kan sägas om ritualisering i stadsomgivningar efter min materialanalys. För att framhäva den rumsliga och den kontextuella aspekten av detta slutresultat, har jag valt att här beskriva dessa ageranden som "urban ritualisering".

7.2 Urban ritualisering

Det som nu återstår är att besvara den huvudsakliga forskningsfrågan som i början av denna avhandling ställdes. Med andra ord att betrakta hur den här studien belyser ritual i samtida stadsomgivningar? För att besvara denna fråga ser jag det som nödvändigt att noggrannare reflektera kring fyra aspekter av trumverksamheterna i förhållande till tidigare teorier om ritual. Min uppgift är här alltså att på ett mer allmänt och abstraktare plan beskriva ritualiserade aktiviteter i dagens finländska urbana omgivningar genom att knyta samman de hittills förda diskussionerna angående det etnografiska materialet och teorier om ritual.

Som jag i avhandlingens fjärde kapitel redan konstaterade kan teorier om nya och moderna ritualer användas för att belysa vissa aspekter av trummarnas verksamheter. De konstaterades även vara motiverade teoretiska infallsvinklar, eftersom trummandet förefaller som en aktivitet som i Finland i första hand utövas av stadsbor och kan således tolkas vara aktiviteter som kan belysa ritual och dess utövande i samtiden. Jag vill i detta sammanhang dock även betona att den i kapitel 6 genomförda materialanalysen också ger skäl för att diskutera och problematisera en del aspekter i teorier om samtida ritualer. Det som nu följer bör således läsas som en redogörelse över trumverksamheterna som uttryck för sådana rituella praktiker som utövas i finländska urbana landskap, samtidigt som jag även ämnar diskutera vissa aspekter av den tidigare behandlade teoretiska diskussionen i ljuset av min hittills förda analys.

Mellan underhållning och andlighet

Som jag redan i delkapitel 6.6 tangerade, kan trummandet i de studerade sammanhangen tolkas som verksamheter där både andliga och underhållande aspekter tar sig uttryck. Vad detta innebär är att de studerade trumverksamheterna bör betraktas som ageranden med både underhållande och andliga dimensioner och ändamål. Det är således inte frågan om en aktivitet som utövas enbart för att trivas, eller för att tillfredsställa ett andligt behov. De kan heller inte beskrivas som aktiviteter som vid vissa tillfällen ses som andliga och i andra som underhållande. Istället är det i trummarnas fall frågan om ett rituellt agerande där underhållning och andlighet på ett mångfasetterat sätt uttrycks och ageras samtidigt. Trummarna kan således inte påstås välja eller skifta mellan underhållning och andlighet, utan istället bidrar dessa två komponenter kontinuerligt till att forma varandra i trummarnas verksamheter. En sådan samtidig funktion som jag här önskar belysa kan tydliggöras med hjälp av

begreppet ”levd samtidighet”, som Ann af Burén har introducerat för att beskriva världsbilden bland semisekulära svenskar. Burén sammanfattar sina informanternas tendens till samtidighet på följande sätt:

The term is descriptive and places emphasis on what I see as a ‘both and’-approach in the way the respondents ascribe meaning to the term religion, talk about themselves in relation to different religious designations, and when interpreting experiences. (Burén 2015: 209)

Det som här är av värde för att förstå kombinationen av underhållning och andlighet i trumverksamheterna är den process av samtidighet som af Burén lyfter fram. På ett motsvarande sätt kan man säga att de trummare som jag har intervjuat uttrycker en motvillighet att välja om trummandet för dem har underhållande eller andliga funktioner. Istället uttrycker de på ett motsvarande sätt, som de semisekulära svenskarna i af Buréns studie, ett ”både och”-förhållningssätt. Trummandet som ritual bör således förstås i ljuset av både en underhållande och andlig ritual.

En del forskare har talat om underhållning som en källa för nya ritualer. Som jag i kapitel 4 konstaterade, har bland annat Schechner (2005: 7951) påpekat att vissa former av underhållning såsom teater, dans och musik ofta fungerar som källor för ritualer. Jag håller med Schechner om att underhållning, i den bemärkelse som beskrevs i delkapitel 1.6 med hjälp av återförtrollningsteorier, kan ha en betydelsefull roll i att förmedla andliga diskurser och på detta sätt fungera som källor till rituella ageranden. Därtill framlade jag i delkapitel 1.6 även Partridges tanke om att människor genom musik eftersträvar avslappning och underhållning, något som vidare enligt honom kan tolkas leda till andliga sinnestillstånd (Partridge 2014: 211). Även om jag håller med Schechners och Partridges resonemang om att underhållning kan fungera antingen som källor för eller resultera i andliga tillstånd, kan de i ljuset av mitt forskningsmaterial inte anses redogöra för den centrala och mångdimensionella roll som underhållning har för de studerade trumverksamheterna. Det är således motiverat att ställa sig frågan: vilken betydelse utöver att fungera som *källor* för rituellt agerande och för andliga upplevelser har underhållning för ritualer av ett motsvarande slag som trummandet. Jag anser att trumverksamheterna istället ger skäl för att betrakta underhållning som ett *strategiskt tillvägagångssätt* som i bästa fall leder till de resultat man eftersträvar med ritualen. Underhållning kan i denna typ av aktiviteter således bättre förstås som en teknik. En annan väsentlig aspekt att ta hänsyn till är att underhållning i dessa verksamheter dessutom förefaller starkt

sammankopplas med upplevelsen av de andliga sinnestillstånd som produceras genom det ritualiserade agerandet.

Den i kapitel 6 förda diskussionen visade att åstadkommandet och tolkandet av intensiva upplevelser av ett fysiskt, mentalt och emotionellt slag utgör en viktig del av trummarnas verksamheter. Förutom att den här möjligheten av att skapa alternativa sinnestillstånd av ett fysiskt och ett mentalt slag kan beskrivas som en bakomliggande orsak till att trummarna om och om igen tar tag i trumman, har de även en centralt underhållande betydelse i dessa verksamheter. Något som speciellt gör det motiverat att tala om dessa upplevelser i förhållande till underhållning, är att de ofta beskrivs med hjälp av adjektiv såsom ”häftig” (t.ex. IF mgt 2013/031)²⁰², ”livsluft” (IF mgt 2013/002)²⁰³, eller ”surrealistisk” (IF mgt 2016/006)²⁰⁴. Det är viktigt att betona hur informanterna talar om alternativa sinnestillstånd, eftersom det ger uttryck för sådana underhållande aspekter som tillskrivs dessa upplevelser. Det här betyder dock inte att samma upplevelser skulle sakna ett mera allvarligt, eller ett andligt syfte. Denna sida tar sig i sin tur uttryck bland annat i att informanterna anger sig använda trummandet för att hela eller komma i kontakt med transcendentala krafter (något som ingående beskrevs i delkapitel 6.5). Poängen här är alltså att trummandet i sin helhet samtidigt fungerar både på ett underhållande och på ett andligt plan. Det är med andra ord alltså inte frågan om underhållning som ett andligt utövande, eller ett andligt utövande som underhållning, utan snarare framstår detta som en mer komplex kombination. Den här kombinationen kan bäst exemplifieras med fyra citat, två från vardera trumverksamhet. Jag börjar med att belysa hur detta tar sig uttryck bland schamantrumman:

Så att det, att om vi bara är, bara är liksom stelt här i den här verkligheten och liksom här, koncentrerade på denna världen [L: Mm.] och liksom alltså att den här, [L: Mm.] den här [verkligheten] är det ända som är sant för oss. [L: Mm.] Så nog är det som, det gör livet lite officiellt på nåt sätt, [L: Jo.] [skrattar.] eller vad är det. [L: Jo.] Att, att alltså vi behöver våra drömmar, [L: Mm.] vi behöver vår fantasi, vi behöver de här, de här våra kraftdjur och lärare. (IF mgt 2016/006)²⁰⁵

²⁰² ”Siisti” (IF mgt 2013/031)

²⁰³ ”Henkireikä” (IF mgt 2013/002)

²⁰⁴ Surrealistinen” (IF mgt 2016/006)

²⁰⁵ Niin se että, että jos me ollaan vaan, vaan niinku jäykästi tässä todellisuudessa ja tässä niinku keskisessä [L: Mm.] maailmassa ja niinku siis että tää, [L: Mm.] tää on se ainut mikä meille on totta. [L: Mm.] Niin kyllähän se silleen, vähän se tekee elämästä jotenkin virallista, [L: Niin.] [T naurahtaa.] tai mitä se on. [L: Joo.] Että, että siis me tarvitaan mejän unia, [L: Mm.] me tarvitaan mejän mielikuvitusta, me tarvitaan näitä, näitä tota mejän voimaeläimiä ja opettajia (IF mgt 2016/006).

Som det i detta citat på ett tydligt sätt framstår, har trummandet en funktion av att förse individen med en alternativ verklighet som tolkas vara av ett mer lekfullt och underhållande slag än den omgivande vardagliga verkligheten. Intressant är även att det är just det fantasifulle som informanten här uttryckligen lyfter fram som den största skillnaden mellan denna och den vardagliga verkligheten. Den här tanken stöds också av de för denna forskning gjorda deltagande observationerna, där flera trummare beskrev tillträdet till en kreativ värld som en bakomliggande orsak för det egna engagemanget i trumcirkelarna. Det är således frågan om en situation där man genom att trumma även får tillgång till en underhållande och kreativ värld, något som framställs som en motsats till ett officiellt och inrutat (vardags)liv. För att forma en uppfattning om trummandets mångsidighet kan det ovan givna exemplet kontrasteras med följande citat, där en annan schamantrummare reflekterar kring etiska aspekter i arrangerandet av trumcirkel:

Vem ser till att de [deltagarna] har bra att vara innan de går ut ur rummet, [L: Mm.] att ”vad har du?” och att man har liksom kontaktuppgifter, att ”ta kontakt”. Bara att, att det inte enbart är en sådan liksom, på sätt och vis liksom en hobby [L: Jo.] bland andra hobbyer. [L: Jo.] Att det är, det är liksom en andlig teknik, det är terapi, det är liksom, det är något annat än, [L: Mm.] än liksom en sådan... [L: Mm.] ”jo, så där bara”, liksom provar man. (IF mgt 2013/011)²⁰⁶

I det här exemplet betonas skillnaden mellan hobby-aktiviteter och trumcirkelarna. På detta sätt framhävs trumcirkelarnas allvarliga och seriösa sida genom att understryka att man inte utan eftertanke ska utöva trummandet. När de här två citaten betraktas tillsammans, blir det uppenbart att schamantrummandet för informanterna representerar en aktivitet som kan användas i olika syften. Samma situation kan med andra ord både leda till djupa andliga upplevelser och göra vardagen mera underhållande. En sådan process kan även uppmärksammas bland afrotrummarna och den blir framträdande bland annat i följande två citat:

[...] nog är de [Baye-fall-trumsessioner] i min åsikt liksom av, av de mest imponerande [L: Mm.] musik eller spelupplevelser överhuvudtaget. Att, [L: Mm.] att nog har de, de har en så stark laddning, för att det är liksom,

²⁰⁶ Kuka katsoo ennen ku ne lähtee huoneest ulos et niil on hyvä olla, [L: Mm.] et ”mikä sul on?” ja se et on niinku yhteystiedot, ”ota yhteyttä”. Ihan et, et se ei oo vaan semmonen niinku, tavallaan niinku harrastus [L: Joo.] harrastusten joukossa. [L: Joo.] Et se on, se on niinku henkinen tekniikka, se on terapiaa, se on niinku, se on jotain muuta ku, [L: Mm.] kuin niinku semmonen... [L: Mm.] ”joo, tosta vaan”, niinku kokeillaan (IF mgt2013/011).

där finns inte, där är liksom en energi av ett helt eget slag, som inte finns, som inte finns sen igen liksom i sådant spelande som händer i ett mer nöjessyfte. (IF mgt 2012/015)²⁰⁷

Den här informanten förhåller sig till trummandet i det beskrivna sammanhanget som ett speciellt agerande med ett djupare syfte än sådan spelning som görs för att roa sig. Det är med andra ord frågan om att dra en gräns mellan olika former av trummande och understryka att det trummande som här diskuteras sker i ett mer allvarsamt, eller till och med mer heligt, syfte än andra former av trummande. Som med de två tidigare citaten från schamantrummarernas verksamheter kan även detta citat kontrasteras med en annan utsaga av en annan informant, för att få en bättre uppfattning om trummandet:

Att nog har på sätt och vis alla andra hobbyer också, liksom just till exempel att spela hockey, liksom ett utmärkt sätt att skapa gemenskap och [L: Jo.] liksom cirklar och en växelverkan och olika människorelationer. [L: Mm.] Men de här [afrikanska trumverksamheter] är, de här är liksom på sätt och vis, [L: Jo.] de är kanske på något sätt ett alternativ... Jag vet inte om de är alternativa. Men de hämtar ifrån, alltså från något liksom etniskt, [L: Mm.] eller något främmande, [L: Jo.] eller liksom någon folktradition som är kopplat till en nationalitet eller liksom ett område. (IF mgt 2013/003)²⁰⁸

På ett mycket annorlunda sätt än i det förra citatet, sammanställs trummandet här med en i Finland mer traditionell hobby-aktivitet, nämligen ishockey. Det som enligt informantens åsikt skiljer dessa två aktiviteter är inte deras syfte eller ändamål, utan istället deras källor (”etnicitet” eller ”folktradition”). Citatet exemplifierar därför på ett tydligt sätt hur en specifik kulturtradition (i detta fall trummandet) kan användas på motsvarande sätt som till exempel sport, för att skapa en form av gemenskap och växelverkan. På detta sätt framställs här

²⁰⁷ [...] kyl ne [Baye-fall rumpusessiot] on mun mielestä yksiä niinku, yksiä vaikuttavimmista [L: Mm.] musiikki tai soittokokemuksista ylipäätään. Että, [L: Mm.] et kyl ne tota, niis on sitten niin vahva lataus, koska se on niinku, siin ei, siin on niinku ihan semmonen oma tietyn laisensa energia, mitä ei missään, missään sit taas niinku enemmän *huvittelumieles* tapahtuvas soitos (IF mgt 2012/015 s.14).

²⁰⁸ Et onhan tavallaan kaikki muutki harrastukset, niinku just vaik se lätkän pelaaminen, niinku oiva tapa luoda yhteisöllisyyttä ja [L: Joo.] ja piirejä ja vuorovaikutust ja kaikkii ihmissuhteita. [L: Mm.] Mut nääki on, nää on kans niinku tavallaan, [L: Niin.] ne on ehkä jotenki just vaihtoehto.. En mä tiedä onks ne vaihtoehtosia. Mutta ne sit jotenkin ammentaa jostain, siis tällasest jostain niinku etnisestä [L: Mm.] tai jostain vieraasta, [L: Niin.] tai niinku johonki kansallisuuteen tai niinku alueeseen liittyvästä kansanperinnöstä. (IF mgt 2013/003)

trummandet som en aktivitet med en underhållande karaktär som görs för att roa sig.

Meningen med denna reflektion har varit att belysa hur underhållning inte enbart kan betraktas som en källa för urban ritualisering, utan i vissa sammanhang istället bör tillskrivas en mer prominent roll, i egenskap av ett strategiskt tillvägagångssätt, eftertraktat särdrag och resultat av det ritualiserade agerandet.

Upplevelsebetonande verksamheter

Som den hittills gjorda analysen har visat, kan trummandet beskrivas framkalla intensiva upplevelser och förändringar i det rådande sinnestillståndet. I forskningens ritualteoretiska diskussion togs detta tema upp främst i Bells och Hornborgs teoretiseringar om ritual och effektivitet. Som det i kapitel 4 konstaterades, framförs effektivitet i dessa teorier som en central aspekt av nya ritualer (till exempel Bell 1997; Hornborg 2012). Detta betyder att dagens ritutövare förväntar sig att ritualen ska kunna åstadkomma någonting, till exempel i form av en förändring. Man kan konstatera att detta även är fallet i de studerade trumverksamheterna, där en central del av utövandet förefaller vara att åstadkomma bland annat upplevelser av olika slag, skapa kontakt, eller hämta en känsla av olika mytomspunna områden. Dessa processer beskrevs utförligt i kapitel 6 i samband med diskursanalysen av trummarnas verksamheter. I forskningsmaterialet framfördes trummandet leda till förändringar i sättet som man upplever den omgivande verkligheten, den fysiska kroppen och olika känslotillstånd. Därtill tillskrevs trummandet av informanterna en förmåga av att möjliggöra ett avlägsnande från den omgivande vardagen eller ett sätt att kontrollera den egna tankeverksamheten. I forskningsmaterialet framkom dessutom en tanke om att trummandet kan tolkas ha en funktion av att ifrågasätta begränsningar i plats och tid, vilket blev påtagligt i informanternas sätt att tala om trummandet som ett sätt att framkalla en känsla av ”Afrika” eller ”Naturen”.

Med hänsyn till detta kan man tryggt konstatera att även min studie tyder på att ritualisering i dagens västerländska stadsomgivningar kan beskrivas som upplevelsebaserade verksamheter. En intressant fråga i detta sammanhang blir följaktligen vad detta beror på. Med andra ord varför är upplevelser på ett så framträdande sätt betonade i dessa aktiviteter? Jag anser den ovan förda reflektionen om underhållning och andlighet i trumverksamheterna erbjuda en förklaring till detta. Upplevelser är enligt denna teori eftertraktade i dessa verksamheter eftersom de har både ett underhållande och ett andligt syfte, en kombination som således kan förstås som något eftertraktat i ritualer av detta

slag. En annan poäng som är värd att uppmärksammas, är att de upplevelser som i forskningsmaterialet tas upp främst framställs upplevas och erfaras av individen själv och alltså inte av en rituell expert som skulle utföra ritualen för individen. Att uppleva ritualen kan således tolkas som en fråga om auktoritet, vem som kontrollerar och definierar ritualen.

Enligt Bell (1997: 241), som tidigare har påpekats, är det möjligt att dagens ritutövare kan bli besvikna på ritualen. Detta tyder på att utövarna själva, istället för en utomstående auktoritet, har makten att evaluera den praktiserade riten. I det etnografiska forskningsmaterialet för den här forskningen framkom inte en enda diskussion där utövarna skulle ha uttryckt att trummandet misslyckades eller att de var missnöjda med det. Något som dock behandlades i mitt forskningsmaterial och som på ett motsvarande sätt som i Bells tankegång belyser ritutövarnas auktoritet, är att deltagarna tillskrevs en förmåga av att strategiskt och aktivt välja och auktorisera sina rituella experter. Eftersom dessa rituella experter av ritutövarna betraktas som förmedlare av sådan kunskap som (i bästa fall) kan möjliggöra ritens effektivitet, är det lämpligt i detta sammanhang att säga några ord om det här temat. Jag anser att trumverksamheternas rituella experter kan belysas med hjälp av Hornborgs tankegångar om rituella ledare, som tidigare tangerades i delkapitel 4.5. Som då konstaterades, så grundar sig enligt Hornborg (2012b: 407) ledarskapet i nya ritualer inte längre på kanonisk tradition eller akademiska kvalifikationer, utan istället formas den av personliga kvalifikationer, genom att personer själva certifierar sig som ledare eller deltar i kurser där ledare certifieras. I den här forskningen blev en sådan form av ledarskap påtaglig i form av sådana kurser, som diskuterades i delkapitel 6.6, där ”schamanlärare” utbildas och därtill när personliga karaktärsdrag framhövdes som viktiga egenskaper hos rituella experter, vilket mer i detalj belystes i delkapitel 6.2. Förutom detta gav materialanalysen belägg för att betrakta afrotrummarnas privata resor till olika delar av Afrika (under vilka trummandet, dess kulturtradition och tekniker studerades) som ett sätt att åstadkomma och etablera rituell kunskap och expertis. Även schamanen och grioten diskuterades av trummarna på ett sätt där deras expertis beskrevs grunda sig i en kulturtraditionell kunskap som de ansågs ha tillgång till. Med andra ord är det inte enbart deras personliga egenskaper eller kurshistoria som gör att de tolkas kunna förmedla en djupare kunskap om trummandet, utan istället har även tradition en viktig betydelse för den här processen.

Autenticitetssökande ageranden

Som jag bland annat i delkapitel 6.2 konstaterade, kan trumverksamheterna beskrivas som verksamheter där tradition får en speciellt värdefull betydelse för den utövade aktiviteten. Det här framstår tydligt bland annat när trummandet beskrivs som en ”levande tradition” (t.ex. IF mgt 2012/015) eller en ”traditionsbärande” (t.ex. IF mgt 2016/005) aktivitet. I samband med den ritualteoretiska diskussionen framlades Hornborgs (2010: 153) teori om att nya ritualer attraherar platslösa, avtraditionaliserade människor eftersom de ställer individen och inte traditionen i centrum. I trumverksamheternas fall kan detta dock inte sägas vara hela sanningen. Medan det är relativt lätt att hålla med om att ritualiserade ageranden i form av afro- och schamantrummande tilltalar dagens platslösa och avtraditionaliserade individer, är det dock något mer problematiskt att tolka trummarnas ageranden som individcentrerade istället för traditionscentrerade aktiviteter. Att ritualiserade aktiviteter av ett motsvarande slag som trummandet kan tilltala det som Hornborg kallar för ”platslösa” och ”avtraditionaliserade” människor framkom tydligast i ett citat som presenterades i delkapitel 6.2. I detta citat konstaterade en intervjuad afrotrummare att han ansåg dagens finländare lida av en ”brist på etnicitet”, vilket han vidare tolkade ge en förklaring till att aktiviteter som bygger på kulturtraditioner tilltalar dagens finländare (IF mgt 2013/003). I ljuset av sådana röster i forskningsmaterialet är det motiverat att hålla med Hornborg om att trummandet som en form av samtida rituella aktiviteter tilltalar den moderna människan på grund av en avsaknad av tradition och plats. Trummarnas aktiviteter tyder dock inte på att ritualer av ett motsvarande slag som trumverksamheterna skulle placera individen *istället* för traditionen i centrum. Detta bland annat eftersom de i delkapitel 6.2 och 6.3 förda diskussionerna om traditionens och mytomspunna platsers betydelse för trummarna språkar om annat. Det är således i denna typ av verksamheter inte en fråga om att placera antingen individen eller en tradition i centrum för agerandet. Istället framstår det vara individens egen auktoritet att välja en kulturtradition som här förefaller som värdefullt.

Man kan således inte rakt av säga att denna form av ritualer i dagens finländska städer inte skapar sin auktoritet genom att hävda tradition, oföränderlighet och strikta manualer, på de i denna forskning belysta trumverksamheterna. Istället kan man påstå att trumverksamheterna till och med representerar traditionsformande och individcentrerade aktiviteter, i och med att de ger uttryck för en situation där ritutövarna tar del av att skapa, definiera och välja en tradition. Genom att trumma kan man alltså både ta del av (t.ex. IF mgt 2012/015) och förmedla (t.ex. IF mgt 2016/005) det som beskrivs i termer av tradition.

Även om diskussioner om tradition frekvent förekom i forskningsmaterialet, påpekade jag i samband med materialanalysen i kapitel sex även att traditionsbegreppet ofta framstod användas på ett rätt så vagt och odefinierat sätt, något som leder till att innebörden av begreppet förblev ottydligt. Jag visade i delkapitel 6.2 dock hur tradition i informanternas diskussioner ofta togs upp i samband med frågor och diskussioner om autenticitet. Trummandet framstod således som ett agerande där autenticitet tillskrevs en speciellt värdefull betydelse. Detta blev uppenbart bland annat när trummandet diskuterades som ett universellt och ursprungligt agerande, varmed tankegångar om genuinitet och kontinuitet framstod som centrala för det rituella agerandet. Även diskussioner där trummandet beskrevs som något ursprungligt och universalt kan vidare anses ge skäl för att tolka dessa aktiviteter som autenticitets eftertraktande. Att trummandet beskrivs som ett agerande med en naturlig plats och funktion i världen, som inte påverkas av tid och plats, kan således ge skäl för att tolka trumverksamheterna som ritualer som utövas för att komma åt en autentisk tillvaro för en begränsad tid. Jag anser därför att trumverksamheterna inte bäst kan beskrivas som individ eller traditionscentrerade aktiviteter, utan istället framstår de enligt mig mer som autenticitetssökande ritualer. Det vill säga som ritualer där deltagarna genom att ta ställning till tradition och traditionellt korrekta sätt att utföra den utövade ritualer bidrar till att skapa och uttrycka ett sökande efter ”det autentiska” (och som en biprodukt naturligtvis även ”det oautentiska”).

Kollektivt individualistiska verksamheter

Min studie av trumverksamheter kan även anses ge skäl för att beskriva urbana ritualiseranden av detta slag som gemenskapsskapande aktiviteter. I denna typ av verksamheter skapas, upprätthålls, uppskattas kontakter och nätverk med sådana människor som ofta beskrivs som ”likasinnade” (se t.ex. IF mgt 2016/007). I forskningsmaterialet för denna studie framstod gemenskap och tillhörighet, ett tema som mer ingående togs upp främst i delkapitel 6.6, som viktiga aspekter av trummandet. I ljuset av den i kapitel fyra förda ritualteoretiska diskussionen, där dagens nya ritualer ofta framstår som individcentrerade aktiviteter, är det intressant att gemenskap på detta sätt betonas och värdesätts bland de intervjuade trummarna. Som i kapitel 4 påpekades har rituella ageranden i moderna västerländska sammanhang bland annat av Catherine Bell (se till exempel Bell 1997: 241) beskrivits utgöra ageranden med hjälp av vilka den moderna människan kan uttrycka sin individualitet. Enligt Bells tolkning har ritual i västerländska samhällen således genomgått en förändringsprocess från en form av samhällelig kontroll till en individcentrerad aktivitet (Bell 1997: 241).

De i den här forskningen analyserade trumverksamheterna kan anses stöda denna tanke om dagens ritualer som individcentrerade aktiviteter, i synnerhet eftersom trummandet kan tolkas som ett rituellt agerande där auktoriteten och kontrollen över ritualer inte tillskrivs av samhället utan kan väljas av individen själv. En sådan process där individen själv bestämmer och definierar sina rituella auktoriteter blir framför allt uppenbar i trummarnas sätt att förhålla sig till schamanen och grioten som rituella experter. Med detta sagt är det dock motiverat att påpeka att trummarna klart och tydligt även uttrycker en strävan efter att skapa nya former av tillhörighet och gemenskap för individen. Man bör således inte förbise att trumverksamheterna är exempel på ritualer som mycket starkt bygger på och värdesätter en hierarkisk struktur. Detta blir framför allt påtagligt i det högt uppskattade mästare-lärling-förhållandet som belystes i delkapitel 6.2. Även om trummandet dels uttrycker en individcentrerad aktivitet kan de således också förstås som ritualer där fokus vänds från individuella behov till att betona gemenskap, grupp-tillhörighet och hierarkier. Denna dynamik sammanfattas på ett tydligt sätt i följande citat:

Att människor fjärras från kurser när jag säger att ”det här är ett serviceyrke”. [L: Jo.] För att de vill att det är den där jag-centrerade [L: Mm.] liksom terapiformen [L: Mm.] och det har det här aldrig varit. Att det håller jag hårt fast i. [...] Att samfundet är utgångspunkten. Att gemenskap är helt nödvändigt [...] Men det måste man ändå lära sig, den där gemensamma verksamheten [i form av trumcirkelarna]. Att det här inte finns utan en gemenskaplig verksamhet. (IF mgt 2016/008)²⁰⁹

Detta betyder att en tolkning av moderna ritualer som starkt individcentrerade aktiviteter inte utan problem kan användas för att belysa denna typ av ritualer. Jag vill istället argumentera för att det i ritualiserade verksamheter av detta slag snarare är frågan om att uttrycka en form av grupp-tillhörighet genom ett agerande som individen själv väljer och utövar. På detta sätt utgör trumverksamheterna ett exempel på dagens urbana ritualer som både individ- och gemenskapscentrerade verksamheter. En sådan kombination av kollektiv-individualism har lyfts fram av en del nordiska forskare, som har konstaterat att gemenskap och ett fokus på individen ibland förefaller gå hand i hand. Bland annat i en dansk kontext har Peter Gundelach, Hans Raun Iversen och Margit

²⁰⁹ Et ihmiset karkottuu kursseilta kun mä sanon et ”tää on palveluammatti”. [L: Niin.] Koska he haluaa et se on se minä keskeinen [L: Mm.] niinku terapiamuoto [L: Mm.] ja sitä tää ei oo koskaan ollut. Et niistä mä pidän tiukasti kiinni. [...] Et se yhteisö on lähtökohta. Et se yhteisöllisyys on ihan ehdoton [...] Mut se on kuitenkin opeteltava se yhteisöllinen toiminta. [rumpupiirien muodossa] Et tätä ei ole ilman yhteisöllistä toimintaa (IF mgt 2016/008).

Warburg (2008) beskrivit danskarnas tendens att samtidigt uppskatta både individuell frihet och engagemang i kollektiv i termer av ”kollektivt orienterad individualism”, samt på norskt håll har Inger Furseth talat om relationell individualism och poängterat att ”Personal autonomy seems to be a growing basis on which many people here relate to the sacred. Yet this does not mean that community is unimportant. Despite the language of individualism, these informants also reveal a concern for community” (Furseth 2006: 195). På ett något motsvarande sätt anser jag att trummarnas aktiviteter belyser en sådan form av ritual där individualism uttrycks samtidigt som även gemenskap och tillhörighet ses som värdefulla ingredienser och resultat av det rituella agerandet. Med andra ord är trummandet således en rituell verksamhet som individen själv väljer och sedan utövar för att skapa strukturer som formar, förstärker och betonar gemenskap.

Innan jag flyttar mig till att diskutera urban ritualisering ur ett tid-rum-perspektiv är det värt här att poängtera att mitt syfte med diskussionen ovan inte har varit att bevisa tidigare teorier om ritual som felaktiga eller bristande. Det är uppenbart att en stor del av det som i dem har framförts mycket väl passar ihop med trummarnas ageranden. Det som jag istället önskar att den här analysen bidrar med är en djupare insikt i den mångfald som präglar dagens rituella ageranden. I synnerhet vill jag med hjälp av de i den här forskningen belysta trumverksamheterna understryka att ritual ”idag” är ett lika mångfacetterat och komplext fenomen som ritual ”igår”. Detta utgör en central del av min syn på ritual och jag vill i detta sammanhang därför även hävda att jag betraktar riter som ageranden som alltid är nära sammankopplade med de omständigheter som de utövas i. Ritual kan enligt min åsikt därför beskrivas som en form av görande, som ständigt omdefinieras, återskapas och förändras. I slutet av detta kapitel kommer jag med dessa tankegångar i åtanke mer ingående att reflektera kring denna dynamiska karaktär som jag anser bland annat den här studien visa att ritualer präglas av.

7.3 Tid-rum och urban ritualisering

Innan den här forskningen kommer till sitt slut och dess slutsatser sammanfattas i följande kapitel, kommer jag i detta delkapitel ännu att betrakta närmare den innebörd som ett tid-rum ritualperspektiv har för studier av ritual. Jag börjar denna diskussion med följande ord av Catherine Bell:

In any case, the links between the emergence of “ritual” as a category of analysis and the shifts in how people in European and American society ritualize make very clear that ritual cannot be approached as some transparent phenomenon out there in the world waiting to be analyzed and explained. It exists only in sets of complex interactions that we are just beginning to try to map. (Bell 1997: 266)

Citatet utgör de sista raderna i Bells bok *Ritual: Perspectives and Dimension* (1997) och dessa rader innehåller en av de väsentliga poängerna som även jag i den här studien har önskat uppmärksamma, nämligen att ritual inte är något som ute i världen väntar på utövaren att utövas eller forskaren att undersökas. Enligt Grimes (1990: 13) är ritual överhuvudtaget inte en ”vad”, eller en ”sak”, utan ett ”hur”, en kvalitet med olika grader.

Att ritual på det här sättet bör tolkas som levande och inte som något statiskt kan anses vara en bakomliggande orsak till att jag anser rumsliga perspektiv på ritual utgöra ett fruktbart tillvägagångssätt för ritualstudier. Detta anser jag främst eftersom ett sådant tillvägagångssätt innebär att ritual tolkas som ett dynamiskt fenomen. Redan Grimes syn på ritual som ett ”hur” istället för ett ”vad”, gör det omöjligt att förhålla sig till ritual som något stillastående, eftersom ”hur” alltid hänvisar till något som ageras. Ritual kan således, som till exempel Grimes (2014: 178) påpekar, bättre förstås som ett verb än ett substantiv. Med andra ord skapas och görs ritualer genom mänskliga ageranden. Med hänsyn till detta är det viktigt att påpeka att ritualer inte mitt i allt föds, förändras eller dör av sig själva. För att detta ska ske krävs det istället alltså att människor börjar eller slutar att agera en rit. Vad jag här vill säga kan tydliggöras med hjälp av Masseys exempel om kvinnan som betraktades från tågfönstret, som gavs i delkapitel 3.1 för att belysa rummets mångdimensionalitet. På samma sätt som kvinnan i exemplet inte stannar upp i putsandet av avloppet när tåget fortsätter sin färd, kan naturligtvis en ritual inte heller tolkas sluta som en följd av tidens gång eller geografiska gränser. Det rituella rummet, i den här studien ”trumrummet”, bör därför betraktas på ett motsvarande sätt som rum i allmänhet, alltså på ett mångdimensionellt sätt. Vad det här med andra ord innebär är att ritual i allmänhet inte kan förstås i ett temporalt linjärt perspektiv som en evolutionär process, utan snarare fungerar de på olika plan såväl tidsmässigt som geografiskt. Detta kan enligt mig tydligt uppmärksammas i trumverksamheterna, i synnerhet eftersom tekniker, regler och modeller för det rituella agerandet där hämtas både från förflutna traditioner och avlägsna områden.

Även om denna studie har gått ut på att belysa afro- och schamantrummande kan man i detta skede konstatera att de inte är ensamma om att representera denna typ av ritualiserade aktiviteter i dagens västerländska stadsomgivningar. Att beskriva dessa ritualer som reproduktioner av tidigare riter skulle dock enligt mig ha framstått som en förenklande förklaring, där den omgivande kontexten hade förbisetts. Likaså hade en tolkning av dessa ritualer som ett resultat av den urbana kontexten förefallit problematiskt, eftersom det rituella agerandet då hade framställts som något passivt, som ett agerande utan en påverkan på sin omgivning. Med hänsyn till detta framstår det som speciellt viktigt att forskare av denna typ av rituella verksamheter genom sin forskningsmetod och sitt ritualperspektiv belyser dessa aktiviteter som något mer än ett resultat av tid eller plats. I den här studien har detta förverkligats med hjälp av ett tid-rum perspektiv på ritual, som har möjliggjort att ritual på ett medvetet plan och på ett tydligt sätt har betraktats som en mångdimensionell aktivitet.

Som Bell i slutet av det ovan givna citatet påpekar är det dessutom nödvändigt för ritualforskare att uppmärksamma och tydligt framföra sättet som anpassas när man belyser och studerar ritual. Även detta har i denna forskning eftersträvats med hjälp av tid-rum-perspektiv på ritual. Att förstå trummandet ur ett tid-rum-perspektiv betyder således även att det i den här studien beskrivna ”trumrummet”, som vilket som helst rum, inte kan förstås som statiskt eller oföränderligt. Det är alltså viktigt att poängtera att de ovan beskrivna aspekterna av urban ritualisering ständigt påverkas och formas av det som människorna gör i ”det urbana rummet”(där alltså även trumrummet befinner sig). Ritualisering i denna bemärkelse är således ständigt öppen för förändring och omdefiniering. Ingen slutgiltig eller fastslagen definition av urban ritualisering i dagens Finland kan följaktligen ges. De särdrag som i förra delkapitlet diskuterades bör istället tolkas som sådana drag som kan präglade ritualisering i ett specifikt tid-rum, nämligen ”det urbana rummet”. På detta sätt är det inte frågan om ritualisering i en modern, ny, traditionell eller gammal bemärkelse, utan snarare ett sammanhang som på ett för rum typiskt mångdimensionellt sätt kan ta sig olika uttryck på olika platser och i olika tider.

En sista aspekt som jag ännu vill betona är att jag förhåller mig till denna tid-rumsliga syn på ritualer även som en metod som kan anpassas och förändras beroende på vad det är som forskaren vill rikta sitt fokus på. Eftersom de studerade trumverksamheterna främst förekommer i stadsomgivningar och eftersom mitt huvudsakliga syfte i denna avhandling har varit att betrakta hur dessa verksamheter belyser ritual och ritualisering i samtida stadsomgivningar, föreföll urbanitet som en naturlig utgångspunkt för det rummet i förhållande till

vilket de studerade rituella aktiviteterna här speglas. Hade min frågeställning varit annorlunda hade trumverksamheterna istället kunnat betraktas i en annan kontext. Men eftersom min forskningsfråga specifikt riktade sig till att förstå ritual i stadsomgivning (vilket i sin tur var en följd av den geografiska placeringen av trumverksamheter i Finland) framstod det som naturligt att betrakta trummandet i förhållande till urbanitet. Poängen här är således inte *vad* den studerade ritualen belyses i förhållande till (så länge som valet av detta rum är motiverat), utan snarare att man genom att betrakta ritual med hjälp av ett tid-rum-perspektiv kan nå en mångdimensionell och kontextuell förståelse av den utövade ritualen. Det som rumslighet således i första hand har haft att erbjuda min ritualstudie har varit ett *tillvägagångssätt* för att betrakta ett rituellt fenomen och dess dialog med ett specifikt sammanhang, ett annat rum. Tid-rum kan med andra ord användas som ett sätt att belysa hur ritual påverkar och påverkas av olika omständigheter, alltså hur samspelet och dialogiska processer mellan ritual och omgivning uttrycks.

8. SAMMANFATTNING

Målet med den här studien har varit att diskutera ritualer i samtida stadsomgivningar genom att belysa och analysera schamantrumcirklar och västafrikanska trumaktiviteter i finländska städer. De forskningsresultat som jag i den här avhandlingen har framlagt skapades i samspelet mellan etnografiskt material, metod och teori. Eftersom dessa tre delar genom hela avhandlingen, både har tillämpats och varit synliga, kan de även anses ha påverkat och format varandra. I det här kapitlet vill jag därför ytterligare lyfta fram och sammanfatta sådana etnografiska, metodologiska och teoretiska slutsatser som har uppstått under den här forskningsprocessen. Innan denna diskussion påbörjas presenteras först en kort sammanfattning av studien i sin helhet.

I avhandlingens första kapitel presenterades forskningens syfte och metodologiska och teoretiska diskussioner påbörjades genom att beskriva diskursanalytiska metoder och återförtrollning. I kapitel två diskuterades på ett teoretiskt plan sådana frågor som var kopplade till materialinsamling och fältforskningsprocessen. Detta gjordes genom att belysa och diskutera teorier om antropologi i västerländska stadsomgivningar. Syftet med kapitel två var således att teoretiskt reflektera kring studiens fältarbetsprocess, samt att behandla sådana antropologiska och etnografiska frågor som jag ansåg vara centrala för min studie. I det tredje kapitlet precisades den funktion och roll som rum och spatialitet har i denna studie. Rum konstaterades vara mångdimensionellt, socialt agerat och tidsbundet. I delkapitlet 3.4 definierade jag även innebörden av ”det urbana rummet”, ett rum i relation till vilket jag senare i slutet av avhandlingens sjätte kapitel tolkade och analyserade trumverksamheterna. Efter detta diskuterades i kapitel fyra forskningens teoretiska utgångspunkter i form av ritualteorier. Ritual beskrevs som en konstruerad kategori som formas av vårt vetenskapliga och vardagliga sätt att tala om ritual och riter. Jag tog upp Catherine Bells teori där ritualiserade ageranden av ritdeltagare åtskiljs från övriga, mer vardagliga ageranden, genom att tillskriva det ritualiserade agerandet en privilegierad ställning i förhållande till andra former av agerande. Därtill konstaterade jag att begreppet performans i min studie syftade på ett förkroppsligande eller uppträdande av värderingar och olika delar av identiteten. Detta betyder att performerade aktiviteter tolkades innebära en betydelse och en innebörd utöver själva agerandet. I det sista delkapitlet av kapitel fyra framlades teorier om ritual och riter i dagens senmoderna samhällen. I synnerhet Catherine Bells och Anne-Christine Hornborgs tolkning av nya och moderna ritualer bland

annat som individcentrerade, nyskapande och effektivitets eftersträvande ageranden belystes.

Efter att studiens syfte, metod och teori i kapitel 1–4 hade diskuterats var det i avhandlingens femte och sjätte kapitel dags att belysa det studerade fältet. Syftet med kapitel fem var alltså att förse läsaren med en bakgrundskunskap om de studerade verksamheterna innan den egentliga materialanalysen. Jag belyste således bakgrunden till de studerade trumverksamheterna genom att kort presentera tidigare studier och deras teorier om de kulturtraditioner som dessa praktiker härstammar ifrån. Efter detta gavs en överblick av trumverksamheterna i dagens Finland, det vill säga var, när och hur man trummar i dagens finländska städer. I kapitel sex analyserades sedan de studerade verksamheterna med hjälp av diskursanalys. Jag visade hur trummarna diskursivt konstruerar och förmedlar sina aktiviteter. I delkapitel 6.6 sammanfattades de i kapitel fem framlagda diskurserna för att forma och definiera det rum, ”trumrummet”, som skapas, upprätthålls och formas i trummarnas tal och ageranden. För det första belystes en process där trummarna ritualiserar rytm, genom att framställa det ljud som skapas när man trummar som ett speciellt värdefullt ljud. ”Trumrummet” beskrevs sedan som producerat av diskurser om trummandet som en traditionsbärande aktivitet, en verksamhet som ifrågasätter begränsningar av tid och plats, upplevelseframkallande samt kommunikativa och gemenskapsskapande verksamheter. Jag belyste trummarnas verksamheter även i termer av ”affective space”. Detta gjordes genom att belysa hur trummandet tillskrevs en aktiv roll av att påverka individen. ”Trumrummet” kan således beskrivas som ett rum som anses leda till förändringar av olika slag. I synnerhet framstod ”trumrummet” i forskningsmaterialet som ett rum med en förmåga av att återställa, avlägsna/avbryta, kontextualisera och koppla. Därefter betraktades och analyserades ytterligare samspelet mellan ”trumrummet” och ”det urbana rummet”. Detta gjordes genom att beskriva och analysera hur stadsomgivningar diskuterades i forskningsmaterialet och hur trummandet uttrycker och påverkar urbanitet. I praktiken skedde detta genom att jag med hjälp av materialanalysens resultat besvarade sådana frågeställningar som framlades i samband med definitionen av det urbana rummet i delkapitel 3.4.

I avhandlingens sjunde kapitel diskuterades den kunskap som skapades i materialanalysen i förhållande till de ritualteoretiska diskussioner som framlades i kapitel fyra. Jag föreslog att man istället för att förstå ritual i en temporal och en geografisk bemärkelse, som nya-gamla, eller moderna-traditionella, istället kunde tolka ritual på ett mer mångdimensionellt sätt med hjälp av ett rumsligt perspektiv. Jag föreslog således att ett förhållningssätt till ritual som präglas av

ett tid-rum-perspektiv kunde möjliggöra ett tydligt och strategiskt avståndstagande från en ritualsyn som definieras och begränsas av tid och plats. Jag lyfte därtill fram fyra centrala aspekter av de studerade trumverksamheterna som jag mer ingående diskuterade i förhållande till tidigare teorier om ritualiserade aktiviteter i samtida förhållanden. Jag framhöll att min diskursanalys av forskningsmaterialet tyder på att urban ritualisering kan tolkas som sådana aktiviteter som befinner sig i gränslandet mellan underhållning och andlighet, är upplevelsebetonande verksamheter, som situationer som drivs av en strävan efter autenticitet samt som ritualer som ger uttryck för en kollektiv individualism.

8.1 Etnografiska och fältmetodologiska reflektioner

I den här studien har metod anpassats på två plan, den etnografiska och den analytiska. Som Grimes (2014: 12) har påpekat kan valet av olika forskningsmetoder resultera både i en praktisk ”on-the-ground-know-how-” och en så kallad ”high-order”-kunskap. Så är fallet även i min forskning. På forskningsfältet framstod metod som olika tillvägagångssätt som jag tillämpade och anpassade för att genomföra fältarbetet. Man kan därför konstatera att metodologiska reflektioner blev aktuella långt innan själva skrivandet av avhandlingen och analysen av den påbörjades. Metodval av olika slag påbörjades således redan när den första kontakten med forskningsfältet togs. I detta skede uppstod bland annat frågor såsom ”hur kontakter jag informanterna”, ”vilka frågor ställer jag dem” och ”hur gör jag deltagande observation”. Allt efter som sådana frågor fick svar formades sakta men säkert även min fältforskningsmetod. Som i flera fall har konstaterats påverkades mitt sätt att genomföra fältforskning mycket av fältets geografiska läge, i synnerhet eftersom de studerade praktikerna befann sig i mitt hemland och ofta även i min egen hemstad. Detta ledde till att jag blev tvungen att reflektera och uppmärksamma frågor om fältets in- och utsidor. I kapitel två, där antropologiska forskningsmetoder beskrevs och diskuterades, har jag belyst sådana reflektioner som var väsentliga för studiens fältmetod. I synnerhet frågade jag mig hur antropologiska studier kan genomföras när antropologen själv delvis redan färdigt befinner sig på fältet men ändå representerar en utomstående. Nu i efterhand kan jag konstatera att fältforskningen formades som en kombination av tre väsentliga aspekter, nämligen intervjuer, deltagande observationer och bakgrundsmaterial. Medan de två först nämnda utfördes på ett rätt så traditionellt sätt och har beskrivits mer ingående i delkapitel 1.5, vill jag i detta skede istället lyfta fram den betydelse som bakgrundsmaterialet hade i form av ett strategiskt vägval under fältforskningsprocessen. Som poängterades i början av kapitel två,

har fältforskningen för den här studien präglats av en antropologisk metod som Hannerz (2010: 66) kallar för "on-and-off". Denna fältforskningsmetod anpassades eftersom en oavbruten fysisk närvaro på fältet varken framstod som ett möjligt eller ett särskilt motiverat tillvägagångssätt för min studie. Det blev därför nödvändigt att hitta alternativa sätt att upprätthålla och skapa en känsla av fältarbete även under sådana stunder som jag inte gjorde intervjuer eller deltagande observationer, utan istället befann mig mitt i mina vardagliga sysslor. Eftersom det inte var möjligt att ständigt närvara på fältet på ett antropologiskt traditionellt sätt, fick jag istället försöka ta fältet med mig hem. Detta ledde till att jag började fråga mina informanter om tips på sådan litteratur och sådana media som på ett mer indirekt sätt hade en betydelse för deras trummande. På detta sätt kom jag i kontakt med ett sådant bakgrundsmaterial som annars inte hade rekommenderats av informanterna. Även om detta material inte direkt beskrev själva trummandet, framstod det istället på ett mera abstrakt plan vara betydelsefullt för mina informanter. Med hjälp av detta bakgrundsmaterial skapades alltså en djupgående uppfattning om mer abstrakta och vardagliga aspekter som påverkade informanternas sätt att förhålla sig till och förstå sitt trummande. Att bekanta sig med ett sådant forskningsmaterial kan således förstås som ett antropologiskt tillvägagångssätt som enligt mig speciellt lämpar sig för studier av fenomen i urbana omgivningar, där fältarbetet ofta präglas av en "on-off-karaktär". Denna metod kan även tolkas utmana den traditionella synen på en antropologisk forskningsprocess eftersom den tänjer på gränserna för deltagande observation. Som redan konstaterades kan användningen av ett sådant bakgrundsmaterial möjliggöra att antropologen mentalt håller sig kvar på fältet under sådana stunder när en fysisk närvaro inte är möjlig. Dessutom möjliggör användningen av sådant bakgrundsmaterial att antropologen så långt som möjligt försöker leva som sina informanter och förstå hur de förhåller sig till det studerade fenomenet.

Förutom resultat angående själva fältforskningsprocessen belyste jag i den här studien även det studerade fältet. Slutresultaten av den etnografiska fältforskningen presenterades genom att beskriva det studerade fältet och genom att analysera sådana diskurser som förmedlas och skapas bland trummarna. Detta betyder att jag i den här forskningen har bidragit till att belysa de studerade trumverksamheterna och därigenom skapat ny etnografisk kunskap om det andliga landskapet i dagens Finland. Med andra ord kan man säga att den här studien har lett till en insyn i de studerade trumverksamheterna och belyst hur de kan tolkas återspegla ritual och återförtrollning i dagens urbana Finland.

Mer detaljerat gav diskursanalysen av forskningsmaterialet skäl att beskriva trummandet i de studerade verksamheterna som aktiviteter där rytm ritualiseras för att nå olika andligt färgade ändamål. Denna ritualisering av rytm blev påtaglig i trummarnas sätt att diskutera och beskriva rytm som ett upphöjt ljud. Genom att framställa rytm som något ursprungligt, grundläggande och upprätthållande legitimeras i dessa sammanhang trummandet som ett speciellt och värdefullt agerande i förhållande till andra ageranden. I denna bemärkelse knöt materialanalysen således även an till diskussioner om kopplingen mellan musik/ljud och religion, genom att belysa hur trummarna förhåller sig till produktionen och lyssnandet till trummans ljud, rytmen, som ett upphöjt agerande (i förhållande till produktion och konsumtion av andra ljud). Vidare visade jag i min analys av forskningsmaterialet hur de eftertraktade resultaten av detta ritualiserande framstod som traditionsbärande, förändring av plats och tid, framkallande av intensiva och alternativa upplevelser, samt ett alternativt, eller ett ordlöst, kommunikationssätt. I materialanalysen skapades således kunskap om varför trummandet utövas och hur man i de studerade verksamheterna förhåller sig till och talar om det egna trummandet.

Jag betraktade trummarnas verksamheter även med hjälp av rumslighet. Detta gjordes för att belysa förhållandet mellan det studerade ”trumrummet” och det omgivande ”urbana rummet”. I denna bemärkelse framlade jag att trummarna förhöll sig till stadsomgivningar som platser med både för- och nackdelar för deras trummande. Dessutom gav forskningsmaterialet belägg för att påstå att den urbana omgivningen och dess betydelse för trumverksamheterna bland informanterna ofta reflekterades och förhandlades på ett aktivt och medvetet sätt. Vidare visade jag i denna del av analysen att trummarnas aktiviteter inte enbart *påverkas* av stadsomgivningen, utan att de även *påverkar* den omgivande staden. Ur ett religionsvetenskapligt perspektiv framstod det således som speciellt intressant att betrakta det andliga, eller mer specifikt det återförtrollade, spåret som trummarnas ageranden lämnar på staden. En av mina slutsatser är att trummandet i de studerade sammanhangen är en aktivitet som befinner sig i gränslandet mellan underhållning och andlighet. Trummarnas verksamheter kan alltså anses återspegla och bidra till att skapa ett återförtrollat landskap i finländska städer i och med att de är situationer där underhållning får en funktion av att skapa, upprätthålla och förmedla andliga diskurser och vice versa. Partridges teori om att populärkultur förmedlar andliga diskurser kan således i ljuset av trummarnas ageranden förstås och tolkas i ett bredare perspektiv där underhållande verksamheter i allmänhet, bland annat i form av hobbyer, får en motsvarande funktion.

8.2 Metodologiska reflektioner

Som redan kort tangerades blev metodologiska vägval under studiens gång aktuella även på en analytisk nivå. Med detta hänvisar jag till de metoder som i forskningen användes för att producera själva forskningsresultatet, med andra ord *hur* forskningens analys genomfördes. För detta syfte framstod en kombination av diskursanalys och rumslighet som lämpliga tillvägagångssätt. Med hjälp av dessa metoder belystes sedan den diskursiva konstruktionen av det rum som i trummarnas verksamheter tolkades skapas och vidare betraktade jag hur detta ”trumrum” kan analyseras och förstås i relation till det ”urbana rummet”. På detta sätt framställdes de studerade trumsituationerna i ett specifikt sammanhang, urbanitet, som möjliggjorde en bredare och mer djupgående förståelse av trummarnas verksamheter som en del av stadslivet.

Jag vill dessutom påpeka att rumslighet som metod har haft en synlig och aktiv roll igenom hela den här avhandlingen och den har således inte enbart anpassats i genomförandet av forskningens analys. Bland annat fick rumslighet som metod en framträdande roll redan i avhandlingens delkapitel 3.4 när innebörden av det ”urbana rummet” presenterades och definierades. Detta betyder att metod för mig i genomförandet av den här studien inte enbart har fungerat som ett materialanalytiskt tillvägagångssätt, utan snarare förhåller jag mig till det som ett aktivt verktyg som varit närvarande igenom hela studien.

Som diskussionen ovan låter förstå har den här studien även haft en outtalad funktion av att visa hur man kan tillämpa rumslighet i ritualstudier för att kunna belysa och beskriva ritual på ett kontextuellt sätt. Jag ville med hjälp av detta metodval betona att det alltid är nödvändigt att förstå och tolka ritualiserade aktiviteter i förhållande till omgivande sammanhang och inte som separata eller självständiga praktiker, något som Catherine Bell har efterlyst. Det framstod därför som motiverat att definiera och belysa det studerade rituella rummet, ”trumrummet”, i relation till det omgivande sammanhanget, ”det urbana rummet”, i synnerhet eftersom en tolkning av den ena utan den andra enligt mig skulle ha framstått både som lösryckt och ytligt. Som jag i kapitel sju konstaterade kan de rum som används för att belysa riter och ritual varieras, poängen är snarare att rumslighet för mig möjliggjorde ett tillvägagångssätt för en mer dynamisk och mångdimensionell syn på det studerade rituella agerandet. Det är med andra ord främst frågan om ett rumsligt tillvägagångssätt, en metod, som kan anpassas för att studera och betrakta ritual på ett specifikt sätt som jag i den här studien har önskat använda mig av. Jag ville speciellt betrakta ”trumrummet” och ”det urbana rummet” som delaktiga i en dialog, där båda aktiviteterna bidrar till att påverka och formar varandra. Detta betyder att jag inte

enbart ville se trumverksamheterna som ett resultat av eller som en del av urbanitet, utan även önskade belysa hur de i sin tur påverkade det urbana landskapet.

Förutom som analytisk metod hade rumslighet även en stor betydelse för forskningens teoretiska slutsatser. I den här studien har rumslighet således även fungerat som ett förhållningssätt, i egenskap av ett perspektiv genom vilket jag har förstått och tolkat ritual. I följande delkapitel görs en tillbakablick till den här och andra teoretiska slutsatser som jag har framfört i denna studie.

8.3 Teoretiska reflektioner

På ett teoretiskt plan har mitt syfte varit att belysa och analysera ritual. Det vill säga visa hur en studie av trumverksamheter i finländska stadsomgivningar kan berika den teoretiska diskussionen om rituella ageranden. På den här nivån har forskningens främsta uppgift således varit att abstrahera det studerade fenomenet och skapa en större bild av de slutsatser som med hjälp av diskursanalys och rumsliga perspektiv framlades om trumverksamheterna. På detta sätt har jag med hjälp av mitt etnografiska forskningsmaterial betraktat hur ritualisering i dagens västerländska stadsomgivningar kan ta sig uttryck.

Som ett resultat av den ovan beskrivna processen ville jag på bästa möjliga sätt ta avstånd från en ritualsyn som skulle ha framställt den studerade ritualen som en produkt av vissa tidsperioder, främst i form av modern, ny, traditionell och så vidare. Jag föreslog att en sådan tidsbunden syn på ritual kunde undvikas genom att anpassa ett tid-rum-perspektiv, som istället betonar riternas mångdimensionella, dynamiska och sociala karaktär. Så här undgick jag, som sagt, risken att framställa och tolka riter som avgränsade av tid eller plats. Med hjälp av ett tid-rum-ritualperspektiv betonade jag istället det ritualiserade agerandets potential att fungera på ett mer överskridande och mångdimensionellt sätt. Även om jag förhåller mig till ritual på det ovan beskrivna sättet som ett gränslöst fenomen, ska man dock inte förmoda att jag talar för en universal form av ritual. Som jag i påpekade i kapitel fyra har Catherine Bell betonat att ritual inte bör förstås som något universalt utan istället är det en konstruerad kategori vars innebörd ofta varierar. Jag anser däremot att de kontexter och sammanhang där riterna är delaktiga på ett fungerande sätt kan uppmärksammas och betonas med hjälp av ett tid-rum-förhållningssätt. På detta sätt kan det samspel som förekommer mellan riter och deras omständigheter uppmärksammas. Istället för det geografiska läget eller den tidsperiod där den studerade riten utövas blir det

således istället ett omgivande rum som utgör den kontext som den studerade ritualen betraktas och tolkas i förhållande till.

En av de huvudsakliga frågeställningarna för denna studie gick ut på att belysa ritual och riter i samtida stadsomgivningar. Denna forskningsfråga besvarades genom att betrakta den kunskap som skapades i materialanalysen (som genomfördes i kapitel sex med hjälp av diskursanalys) i relation till sådana teorier om ritual som presenterades i forskningens fjärde kapitel. På detta sätt belystes hur denna studie av trumverksamheter i finländska städer placerar sig i rådande teoretiska diskussioner om ritual. Materialanalysen gav skäl till att speciellt betona och lyfta fram vissa aspekter av ritual i dagens urbana omgivningar, som även diskuterades i förhållande till tidigare teorier om moderna ritualer.

För det första påpekade jag att trummarnas verksamheter ger uttryck för sådana aktiviteter där en gränsdragning mellan underhållning och andlighet blir otydlig och ifrågasätts. Detta betyder att underhållning inte enbart kan betraktas som en källa för dagens ritualiserade aktiviteter. Istället ger de studerade sammanhangen skäl för att beskriva underhållning som ett strategiskt tillvägagångssätt och ett eftertraktat resultat av själva ritualiseringen och riten. Det är alltså viktigt att se förhållandet mellan ritual och underhållning ur ett mer nyanserat perspektiv. Underhållning har således inte enbart en roll av att ge inspiration till ritualer, därtill är det heller inte frågan om att använda sig av underhållning för att nå andliga ändamål, eller att utöva en andlig praktik som underhållning. Vad afro- och schamantrummandet istället förefaller ge skäl att tala om, är praktiker där andlighet och underhållning på ett mångfasetterat sätt sammankopplas, möts och förenas. Som en redan citerad informant formulerade det, är det frågan om aktiviteter där utövaren som en giraff samtidigt har fötterna på marken och huvudet i himlen. Förutom att ritualiserade aktiviteter på detta sätt fungerar som ett sätt att roa sig har de samtidigt en potential att leda till andliga upplevelser, något som ofta beskrivs ske just när utövaren roas och underhålls. Det är alltså en sådan kombination som blir eftertraktad och utövas i denna typ av ritual.

Det studerade forskningsmaterialet diskuterades även i förhållande till teorier om moderna ritualer som individcentrerade aktiviteter. Även om de studerade trumverksamheterna visserligen kan tolkas som individcentrerade aktiviteter, uttrycktes detta i mitt forskningsmaterial på ett något annorlunda sätt än i tidigare teorier. Min studie tyder på att individen i denna typ av ritualiserade verksamheter tillskrivs auktoritet i och med att denna själv väljer och formar en tradition som avviker från den tradition som majoritetssamhället erbjuder och

förespråkar. Dessutom tilldelas individen auktoritet i form av att själv välja och auktorisera rituella ledare, samt uppleva och erfara den utövade riten. Jag konstaterade även att ett betonande av traditionellt korrekta sätt att utagera ritualen kan tolkas i termer av en strävan efter autenticitet. Istället för att framstå uteslutande som individcentrerade verksamheter föreföll trummarnas ageranden således istället mer som autenticitetsdrivna aktiviteter.

En tredje teori om ”urban ritualisering” som framlades i kapitel sju är att dessa riter av sina utövare betraktas ha en viktig funktion som gemenskapsbildande och tillhörighetsskapande. Att gemenskap i de studerade trumverksamheterna på detta sätt värdesätts, skapas och upprätthålls är något som ytterligare bidrar till att ifrågasätta tanken om ritualer av detta slag som starkt individcentrerade ageranden. Min analys av trumverksamheterna tyder istället på att det även förekommer ritualiserade aktiviteter i dagens moderna västerländska samhällen där grupptillhörighet och hierarkier framhävs och eftertraktas över individuella aspekter. Det vill säga att människor utövar riter av detta slag för att åstadkomma sådana former av hierarki och tillhörighet som det omgivande individbetonande samhället inte anses kunna erbjuda. I materialanalysen framkom det dock även tydligt att de studerade trumverksamheterna också gav uttryck för en del sådana individcentrerade och effektivitetsbetonande aspekter, som lyftes fram i teorier om moderna och nya ritualer. Trummandet kan därför enligt mig anses representera en form av ritualisering där kollektiv individualism betonas och eftertraktas.

8.4 Allmän reflektion och vidare forskning

Till slut vill jag ännu ägna några rader åt sådana tankegångar som nu i efterhand har väckts om forskningsprocessen i sin helhet och om fortsatt forskning kring temat. Ett centralt mål för den här studien har varit att belysa en sådan verksamhet, trummande i dagens västerländska samhällen, som enligt mig tidigare inte har fått stor uppmärksamhet inom religionsvetenskaplig forskning. Jag önskar således att studien så väl som möjligt har belyst de mångsidiga praktiker som jag i den här avhandlingen har valt att sammanställa under benämningen ”trumverksamheter”. Jag vill dock ännu en gång betona att de studerade trummarna, såsom vilken som helst annan människogrupp, naturligtvis inte alltid talade med en enhetlig och sammanhängande röst. Jag hoppas därför att jag i mitt sätt att skildra dessa aktiviteter har lyckats framföra den mångfald och den variation som jag i forskningsfältet möttes av. Att trummandet på detta sätt kan utövas i så många olika syften och av så många olika slags personer framstod för mig som något oerhört intressant och fascinerande. Det har således

i vissa sammanhang varit svårt att tala om trummandet som *en* aktivitet, men jag upplever ändå att en sådan generalisering tidvis har varit nödvändig för att överhuvudtaget kunna säga något om de studerade verksamheterna och därigenom om ritual i allmänhet. Mitt val av att inkludera två olika former av trummande i forskningsmaterialet gjorde detta inte heller lättare. Under studiens gång fanns det stunder när afro- och schamantrumverksamheternas olikheter betonades och stunder när de väl kunde ha representerat en och samma verksamhet. Jag vill således påpeka att även om jag i den här avhandlingen mer har fäst uppmärksamhet på de likheter som uttrycktes i de två studerade aktiviteterna förekom det naturligtvis även en del olikheter i verksamheterna. Jag förhåller mig dock till mångsidigheten i det etnografiska materialet i förstahand som en fördel som har möjliggjort att jag på ett allmännare plan har kunnat visa på de funktioner som dessa praktiker har för trummarna.

Det finns olika vägar för fortsatt forskning som den här studien ger uppslag till. Exempelvis kan en vidare forskning gå ut på att belysa de i den här avhandlingen presenterade teoretiska forskningsresultaten i ett bredare perspektiv. I praktiken kunde en sådan studie alltså innebära vidare teoretisering kring urban ritualisering genom att betrakta olika aktiviteter som på ett motsvarande sätt som trummandet bygger på avlägsna kulturtraditioner och som fungerar både på ett underhållande och på ett andligt plan. Inkluderandet av materiella och kroppsliga fritidsaktiviteter såsom capoeira, karate eller afrodans skulle tyvärr ha gjort det etnografiska materialet för den här avhandlingen för brett att hanteras. Jag anser det dock denna typ av aktiviteter marknadsföras och diskuteras på ett motsvarande sätt som trumaktiviteterna. Således kunde den här studien förstås som en diskussionsöppning som mycket väl kunde fördjupas och föras vidare med hjälp av en bredare etnografisk förankring. Detta skulle bidra till att de forskningsresultat som presenterades i den här studien förankras, prövas och vidare utvecklas i förhållande till ett bredare och mer varierande etnografiskt material. En sådan studie kunde mer ingående belysa variationer och likheter i sådana former av ritualisering som utövas i dagens stadsomgivningar.

En möjlighet för vidare studier om själva trumverksamheterna skulle vara att analysera sådana resor och workshoppar som trummarna engagerar sig i för att fördjupa sin kunskap om det praktiserade trummandet. Det vill säga rikta fokus på en specifik del av de i den här avhandlingen presenterade trumverksamheterna. Till exempel resor till olika delar av Västafrika och längre schamantrumkurser (eller läger) skulle kunna utgöra intressanta forskningsobjekt för en sådan studie. Även om dessa resor i flera sammanhang belystes och tangerades i den här studien, finns det fortfarande många intressanta

aspekter av dem som kunde diskuteras vidare. En sådan reflektion kunde bland annat bidra till teoretiska diskussioner om autenticitet och ta upp frågor såsom hur produceras uppfattningar om det autentiska i dessa verksamheter, av vem och var utövas trummandet på ett autentiskt sätt, samt när blir trummandet ”icke-autentiskt”. Alternativt kan en närmare studie av dessa resor och läger bidra till teoretisk kunskap om övergångsriter och liminalitet i dessa sammanhang.

Ett tredje alternativ för vidare studier i samma spår som den här studien kunde vara att specifikt uppmärksamma sådana funktioner som ljud i dessa sammanhang tillskrivs. På ett bredare plan skulle en sådan forskning belysa förhållandet mellan musik/ljud och religion. Detta kunde bland annat innebära en vidare utveckling av den diskussionen om ritualisering av rytm/ljud som i den här studien påbörjades. En sådan studie skulle således kunna användas för att belysa hur musik och ljud i andra andliga och sekulära verksamheter ritualiseras, eller att betrakta andra ritualer där musik på ett motsvarande sätt som i de studerade trumverksamheterna tillskrivs en helande funktion. Ett exempel på en annan verksamhet som skulle lämpa sig för denna uppgift är musik- och ljudterapi av olika slag. Redan en snabb blick på marknadsföringen av dessa aktiviteter tyder på en hel del likheter mellan deras tjänster och trummarnas aktiviteter. Värdet av en studie kring detta tema har även uppmärksammats av Isabel Laack i artikeln ”Sound, Music and Religion: A Preliminary Cartography of a Transdisciplinary Research Field” (2015). Enligt Laack (2015: 228) kan studier av västerländska musikterapiverksamheter berika teoretisk kunskap om musik och effektivitet, det vill säga hur musik tillskrivs en funktion av att påverka oss. Ett motiverat forskningsproblem skulle således vara hur musik i västvärlden framställs och används som helande och hur ljud tillskrivs en förmåga av att förbättra ett fysiskt, psykiskt och andligt välmående.

KÄLLFÖRTECKNING

Intervjuer

Åbo Akademis kulturvetenskapliga arkiv Cultura:

IF mgt 2012/014, Helsingfors 14.6.2012

IF mgt 2012/015, Helsingfors 14.6.2012

IF mgt 2012/037, Åbo 20.1.2013

IF mgt 2013/001, Helsingfors 5.4.2013

IF mgt 2013/002, Tammerfors 9.4.2013

IF mgt 2013/003, Helsingfors 12.4.2013

IF mgt 2013/004, Kotka 18.4.2013

IF mgt 2013/010:1-2, Träskända 17.5.2013

IF mgt 2013/011, Åbo 11.10.2013

IF mgt 2016/005, Åbo 7.2.2014

IF mgt 2016/006, Helsingfors 3.4.2014

IF mgt 2016/004, Helsingfors 27.5.2015

IF mgt 2016/007, Helsingfors 16.9.2015

IF mgt 2016/008, Helsingfors 16.12.2015

E-postintervju 8.2.2011

Litteratur

- Adkins, Julie (2010). "The View from the Front Desk: Addressing Homelessness and the Homeless in Dallas." I *Urban Life: Readings in the Anthropology of the City*, George Gmelch, Robert V. Kemper, Walter P. Zenner (red.). Long Grove, Illinois: Waveland.
- Ammerman, Nancy Tatom (2011). *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bauman, Richard (1992). *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications-Centered Handbook*. New York: Oxford University Press.
- Becker, Judith (2004). *Deep Listeners: Music, Emotion and Trancing*. Bloomington: Indiana University Press
- Bell, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine (2005a). "Ritual Further Considerations." I *Encyclopedia of Religion Vol. 11 (2nd edition)*, Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Bell, Cathrine (2005b). "Ritual Reification." I *Ritual and Religious Belief – a Reader*, Graham Harvey (red.). London: Equinox.
- Bender, Courtney & Omar McRoberts (2012). "Mapping a Field: Why and How to Study Spirituality." New York: Social Science Research Council, October 2012. Working paper. Social Science Research Council Working Group on Spirituality, Political Engagement and Public Life.

<http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2010/05/Why-and-How-To-Study-Spirituality.pdf>

- Bendix, Regina (1997). *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bennett, Jane (2001). *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Borer, Michael Ian (2006). "The Location of Culture: The Urban Culturalist Perspective." *City and Community* vol.5: 2, s.173-197.
- Brown, Gavin (2003). "Theorizing Ritual as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy." *Journal of Ritual Studies* vol.17:1, s. 3–18.
- Brown, Karen McCarthy (2005). "Vodou." I *Encyclopedia of Religion Vol. 14 (2nd edition)*, Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Burén, Ann af (2015). *Living Simultaneity: On Religion Among Semi-Secular Swedes*. Huddinge: Södertörns Högskola.
- Butler, Judith (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Chivallon, Christine (2001). "Religion as Space for the Expression of Caribbean Identity in the United Kingdom." *Environment and Planning D: Society and Space* vol.19, s.461–483.
- David, Ann R. (2012). "Sacralizing the City: Sound, Space and Performance in Hindu Ritual Practices in London." *Culture and Religion* vol.13:4, s.449-467.
- Davidsson Bremborg, Anna (2011). "Interviewing." I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Michael Stausberg and Steven Engler (red.). London; New York: Routledge.
- DeNora, Tia (2000). *Music in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press

- DeNora, Tia (2013). *Music Asylums: Wellbeing Through Music in Everyday Life*. Farnham: Ashgate.
- Duntley, Madeline (2005). "Ritual Studies." I *Encyclopedia of Religion Vol. 11* (2nd edition), Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Edwards, Derek & Potter, Jonathan (1992). *Discursive Psychology*. London: Sage.
- Eliade (2005). "Shamanism: An Overview [First Edition]." I *Encyclopedia of Religion Vol. 12* (2nd edition), Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Eller, Jack David (2007). *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. Oxon: Routledge.
- Ellingson, Ter (2005). "Drums." I *Encyclopedia of Religion Vol. 4* (2nd edition), Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Endsjø, Dag Øistein (2000). "To Lock Up Eleusis: A Question of Liminal Space." *Numen* vol.47, s.351-386.
- Endsjø, Dag Øistein (2003). "To Control Death: Sacrifice and Space in Classical Greece." *Religion* vol.33, s.323-340.
- Eriksen, Thomas Hylland (2010). *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London; Sterling, Va.: Pluto Press.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity.
- Ferrara, Alessandro (2009). "Authenticity Without a True Self." I *Authenticity in Culture, Self, and Society*, Phillip Vannini & J. Patrick Williams (red.). Farnham; Burlington, Vt.: Ashgate.
- Foner, Nancy (2010). "Transnationalism, Old and New: New York Immigrants." I *Urban Life: Readings in the Anthropology of the City*. George Gmelch, Robert V. Kemper, Walter P. Zenner (red.). Long Grove, Illinois: Waveland.

- Frith, Simon (2007). *Taking Popular Music Seriously: Selected Essays*. Aldershot: Ashgate.
- Furseth, Inger (2006). *From Quest for Truth to Being Oneself: Religious Change in Life Stories*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gee, James P. (2001). *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. London; New York: Routledge.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gilhus, Ingvild Sælid & Lisbeth Mikaelsson (1998). *Kulturens refortrylling: Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilhus, Ingvild Sælid & Lisbeth Mikaelsson (2003). *Nya perspektiv på religion*. Stockholm: Natur och kultur.
- Gmelch, George, Robert V. Kemper, Walter P. Zenner (2010). *Urban Life: Readings in the Anthropology of the City*. Long Grove, Illinois: Waveland
- Gottdiener, Mark (2005). *Key Concepts in Urban Studies*. London; Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Grimes, Ronald (1990). *Ritual Criticism: Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Grimes, Ronald (1995). *Beginnings in Ritual Studies*. South Carolina: University of South Carolina Press.
- Grimes, Ronald (2006a). "Performance." I *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Jens Kreinath, Jan Snoek och Michael Stausberg (red.). Leiden: Brill.
- Grimes, Ronald (2006b). *Rite Out of Place: Ritual, Media, and the Arts*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Grimes, Ronald (2014). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford; New York: Oxford University Press.

- Guettel Cole, Susan (2004). *Landscapes, Gender and Ritual Space: The Ancient Greek Experience*. Berkley: University of California Press.
- Gundelach, Peter, Hans Raun Iversen & Margit Warburg (2008). *I hjertet af Danmark: Institutioner og mentaliteter*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hagedorn, Katherine (2006). "From This One Song Alone, I Consider Him to be a Holy Man": Ecstatic Religion, Musical Affect, and the Global Consumer." *Journal for the Scientific Study of Religion* vol.45:4, s.489–496.
- Hall, Stuart (1992). "The West and the Rest: Discourse and Power." I *Formations of Modernity*, Stuart Hall, Bram Gieben (red.). Cambridge: Polity Press.
- Hannerz, Ulf (1980). *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf (1983). *Över gränser: En studie i dagens socialantropologi*. Lund: LiberFörlag.
- Hannerz, Ulf (2004). *Antropologi/Journalistik: Om sätt att beskriva världen*. Lund: Studentlitteratur.
- Hannerz, Ulf (2010). *Anthropology's World: Life in a Twenty-first Century Discipline*. London: Pluto.
- Harner, Michael (1986). *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*. New York: Harper & Row.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Hesse, Sharlene Nagy & Leavy, Patricia (2004). "Interaction and Positionality Within Qualitative Research." I *Approaches to Qualitative Research: A Reader in Theory and Practice*, Sharlene Nagy Hesse-Biber & Patricia Leavy (red.). Oxford: Oxford University Press.

- Hjelm, Titus (2011). "Discourse Analysis." I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, Michael Stausberg & Steven Engler (red.). London; New York: Routledge.
- Hornborg, Anne-Christine (2005). *Ritualer: Teorier och tillämpning*. Lund: Studentlitteratur.
- Hornborg, Anne-Christine (2007). "Att återförtrolla det sekulariserade samhället: Är Sverige på väg in i Vattumannens tidsålder?" *Svensk religionshistorisk årsskrift*, 2007, s.33–59.
- Hornborg, Anne-Christine (2010a). "Inledning: Ritual Studies som ett flervetenskapligt sätt att studera ritualer." I *Den rituella människan: Flervetenskapliga perspektiv*, Anne-Christine Hornborg (red.). Publicerat elektroniskt av Lindköping University Press. URL: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:liu:diva-58921>.
- Hornborg, Anne-Christine (2010b). "Marknadsföring av natur, hälsa och rituellt helande i det senmoderna Sverige." I *Den rituella människan: Flervetenskapliga perspektiv*, Anne-Christine Hornborg (red.). Publicerat elektroniskt av Lindköping University Press. URL: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:liu:diva-58921>.
- Hornborg, Anne-Christine (2012a). "Designing Rites to Re-enchant Secularized Society: New Varieties of Spiritualized Therapy in Contemporary Sweden" *Journal of Religion and Health* vol.51:2, s.402–418.
- Hornborg, Anne-Christine (2012b). *Coaching och lekmannaterapi: En modern väckelse?* Stockholm: Dialogos.
- Hornborg, Anne-Christine (2013). "Healing or Dealing? Neospiritual Therapies and Coaching." I *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets*, Francois Gauthier & Tuomas Martikainen (red.). Farnham: Ashgate.
- Hubbard, Phil (2006). *City*. London: Routledge.
- Huizinga, Johan (1955). *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. Boston: Beacon.

- Hultkrantz, Åke (1991). "The Drum in Shamanism. Some Reflections." I *The Saami Shaman Drum*, Tore Ahlbäck, Jan Bergman (red.). Åbo; Stockholm: Åbo Akademi: Distributed by Almqvist & Wiksell International.
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw (1994). *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Huttunen, Laura (2010). "Tiheä kontekstointi: Haastattelu osana etnografista tutkimusta." I *Haastattelun analyysi*, Matti Hyvärinen, Johanna Ruusuvuori & Pirjo Nikander (red.). Tampere: Vastapaino.
- Huxley, Julian (1966). "A Discussion on Ritualization of Behaviour in Animals and Man." *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* (Series B) 251: 247 – 526.
- Isotalo, Anu (2015). *Mistä on hyvät tytöt tehty?: Somalitytöt ja maineen merkitykset*. Turku: Turun Yliopisto.
- Jokinen, Arja, Kirsi Juhila, Eero Suoninen (1993). *Diskurssianalyysin aakkoset*. Tampere: Vastapaino.
- Jørgensen, Marianne & Phillips, Louise (2000). *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Knott, Kim (2005a). *The Location of Religion: A Spatial Analysis of the Left Hand*. Oakville (CT): Equinox.
- Knott, Kim (2005b). "Spatial Theory and Method for the Study of Religion." *Temenos* vol.41: 2, s.153–184.
- Kraft, Siv Ellen (2015) "Shamanism and Indigenous Soundscapes: The Case of Mari Boine." I *Nordic Neoshamanisms*, Siv Ellen Kraft, Trude Fonneland och James R. Lewis (red.). New York: Palgrave Macmillan.
- Kreinath, Jens, Jan Snoek och Michael Stausberg (2006). "Ritual Studies, Ritual Theory, Theorizing Rituals – An Introductory Essay." I *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Jens Kreinath, Jan Snoek och Michael Stausberg (red.). Leiden: Brill.

- Kuusi, Matti (2005). "Ilmarinen." I *Encyclopedia of Religion Vol. 7 (2nd edition)*, Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Kvale, Steinar (1997). *Den kvalitativa forskningsintervjun*. Lund: Studentlitteratur.
- Kwabena Nketia, J. H. (2005). "Music: Music and Religion in Sub-Saharan Africa." I *Encyclopedia of Religion Vol. 9 (2nd edition)*, Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Laack, Isabel (2015). "Sound, Music and Religion: A Preliminary Cartography of a Transdisciplinary Research Field." *Method & Theory in the Study of Religion* vol. 27: 3, s. 220–246.
- Lahti, Minna (2001). *Domesticated Violence: The Power of the Ordinary in Everyday Finland*. Academic dissertation. Research Series in Anthropology. Cultural Anthropology. University of Helsinki, Helsinki.
- Lang, Andrew (1887). *Myth, Ritual and Religion*. London: Longmans, Green, and Co.
- Latham, Alan, Derek McCormack, Kim McNamara, Donald McNeill (2009). "Introduction." I *Key Concepts in Urban Geography*, Alan Latham, Derek McCormack, Kim McNamara, Donald McNeill (red.). London: Sage.
- Larsson, Thomas P. (2000). "Schamaner och schamanismen – Några inledande ord." I *Schamaner: Essäer om religiösa mästare*, Thomas P. Larsson (red.). Nora: Nya Doxa.
- Lefebvre, Henri (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Lewis, Oscar (2010). "The Culture of Poverty." I *Urban Life: Readings in the Anthropology of the City*, George Gmelch, Robert V. Kemper, Walter P. Zenner (red.). Long Grove, Illinois: Waveland.
- Lindberg, Christer (2000). "Schamanens vandring i indianland." I *Schamaner: Essäer om religiösa mästare*. Thomas P. Larsson (red.). Nora: Nya Doxa.

- Lindquist, Galina (1997). *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo Shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Stockholm University Department of Social Anthropology.
- Lindquist, Galina (2005). "Shamanism: Neoshamanism." I *Encyclopedia of Religion Vol. 12 (2nd edition)*, Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Low, Setha M. (1996). "The Anthropology of Cities: Imagining and Theorizing the City." *Annual Review of Anthropology* vol. 25, s. 383–409.
- Lynch, Gordon (2006). "The Role of Popular Music in the Construction of Alternative Spiritual Identities and Ideologies." *Journal for the Scientific Study of Religion* vol.45:4, s.481–488.
- Marander-Eklund, Lena (2004). "Att skapa och analysera ett muntligt forskningsmaterial." I *Metodkompassen: Kulturvetarens metodbok*, Lena Marander-Eklund, Ruth Illman, Blanka Henriksson (red.). Åbo: Åbo Akademi.
- Massey, Doreen (1994). *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Massey, Doreen (2005). *For Space*. London: Sage.
- Massey, Doreen (2008). *Samanaikainen tila*, Doreen Massey; Mikko Lehtonen, Pekka Rantanen & Jarno Valkonen (red.); suom. Janne Rovio. Tampere: Vastapaino.
- Massey, Doreen (2013). "Doreen Massey on Space." *Social Science Bites*. <http://www.socialsciencespace.com/wp-content/uploads/DoreenMassey.pdf> (läst 7.1.2014)
- MacKian, Sara (2012). *Everyday Spirituality: Social and Spatial Worlds of Enchantment*. New York: Palgrave Macmillan.
- McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford; New York: Oxford University Press.

- Mebius, Hans (2000). "Historien om den samiske nåjden." I *Schamaner: Essäer om religiösa mästare*, Thomas P. Larsson (red.). Nora: Nya Doxa.
- Messerschmidt, Donald A. (1981). "On Anthropology 'at Home'." I *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, Donald A. Messerschmidt (red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mikaelsson, Lisbeth (2013). "New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency." I *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, Steven J. Sutcliffe & Ingvild Saelid Gilhus Durham: Acumen.
- Miller, William L. & Crabtree, Benjamin F. (2004). "Depth Interviewing." I *Approaches to Qualitative Research: A Reader in Theory and Practice*, Sharlene Nagy Hesse-Biber & Patricia Leavy (red.). Oxford: Oxford University Press.
- Mills, Sara (2004). *Discourse*. London: Routledge.
- Moberg, Marcus (2013). "First-, Second-, and Third-level Discourse Analytic Approaches in the Study of Religion: Moving from Meta-Theoretical Reflection to Implementation in Practice." *Religion* vol.43: 1, s.4–26.
- Nynäs, Peter, Ruth Illman, Tuomas Martikainen (2015). "Emerging Trajectories of Religious Change in Finland." I *On the Outskirts of 'the Church': Diversities, Fluidities and New Spaces for Religion in Finland*, Peter Nynäs, Ruth Illman, Tuomas Martikainen (red.). Zürich: Lit Verlag.
- Okely, Judith (1996). *Own or Other Culture*. London: Routledge.
- Pardo, Italo & Prato, Giuliana B. (2012). "Introduction: The Contemporary Significance of Anthropology in the City." I *Anthropology in the City: Methodology and Theory*, Italo Pardo & Giuliana B. Prato (red.). Farnham: Ashgate.
- Partridge, Christopher (2004). *The Re-Enchantment of the West. Volume 1, Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T & T Clark International, cop.

- Partridge, Christopher (2013). "Occulture is Ordinary." I *Contemporary Esotericism*, Egil Asprem & Kennet Granholm (red.). Sheffield; Bristol, CT: Equinox publishing Ltd.
- Partridge, Christopher (2014). *The Lyre of Orpheus: Popular Music, the Sacred, and the Profane*. New York: Oxford University Press.
- Phillips, Louise, Marianne Kristiansen, Marja Vehviläinen, Ewa Gunnarsson (2013). *Knowledge and Power in Collaborative Research: A Reflexive Approach*. New York: Routledge.
- Peterson, Richard (1997). *Creating Country Music: Fabricating Authenticity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Raban, John (1974). *Soft City*. London: The Harvill Press.
- Rappaport, Roy (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rappaport, Roy (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- Rapport, Nigel & Joanna Overing (2007). *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London : Routledge.
- Saint-Blacat, Chantal & Cancellieri, Adriano (2014). "From Invisibility to Visibility? The Appropriation of Public Space Through a Religious Ritual: The Filipino Procession of Santacruzán in Padua, Italy." *Social & Cultural Geography* vol.15: 6, s.645-663.
- Saler, Michael (2006). "Modernity and Enchantment: A Historiographic Overview." *The American Historical Review* vol. 111: 3, s.692–716.
- Salih, Ruba (2002). "Reformulating Tradition and Modernity: Moroccan Migrant Women and the Transnational Division of Ritual Space." *Global Networks* vol.2:3, s.219-231.
- Savishinsky, J.N (1994). "The Bayed Fall of Senegambia: Muslim Rastas in the Promised Land?." *Africa: Journal International African Institute*, vol.64, s.211–219.

- Schechner, Richard (2006). *Performance Studies: An Introduction*. New York: Routledge.
- Schechner, Richard (2005). "Performance and Ritual." I *Encyclopedia of Religion Vol. 10 (2nd edition)*, Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Small, Christopher (1997). "Musicking: A ritual in Social Space." I *On the Sociology of Music Education*, Norman R. Rideout (red.). Norman Oklahoma: University of Oklahoma School of Music.
- Smith, Jonathan Z. (1987). *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.
- Soja, Edward W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Cambridge (Mass.): Blackwell.
- Spencer, Jon Michael (1988). "The Drum Deferred: Rhythm in Black Religion of the African Diaspora." *The Journal of Religious Thought* vol.44:2, s.67-82.
- Stanley Niaah, Sonjah (2010). *DanceHall: From Slave Ship to Ghetto*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Stausberg, Michael (2002). "Riteteorier och religionsteorier." I *Riter och ritteorier: religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser*, Michael Stausberg, Olof Sundqvist, Anna Lydia Svalastog (red.). Nora: Nya Doxa.
- Susser, Ida (1982). *Norman Street: Poverty and Politics in an Urban Neighborhood*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Svanberg, Jan (2003). *Schamanthropologi i gränslandet mellan forskning och praktik: en studie av förhållandet mellan schamanismforskning och neoschamanism*. Åbo: Åbo Akademi.
- Tang, Patricia (2007). *Masters of the Sabar: Wolof Griot Percussionists of Senegal*. Philadelphia: Temple University Press.
- Thylefors, Markel (2006). "Vodou." I *Vodou, santeria, olivorism: Om afro-amerikanska religioner*, David Westerlund (red.). Göteborg: Makadam.

- Turner, Victor (1968). *Drums of Affliction: A Study of Religious Processes Among the Ndembu of Zambia* (1968), Oxford University Press.
- Turner, Victor (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Vannini, Phillip & J. Patrick Williams (2009). "Authenticity in Culture, Self, and Society." I *Authenticity in Culture, Self, and Society*, Phillip Vannini & J. Patrick Williams (red.). Farnham ; Burlington, Vt.: Ashgate.
- Vasenkari, Maria (1999). "A Dialogical Notion of Field Research." *Arv* vol.55, s.51–73.
- Westerlund, David (2006). *Vodou, santeria, olivorism: Om afro-amerikanska religioner*. Göteborg: Makadam.
- Westman, Anna (2001). "Den heliga trumman." I *Fordom då alla djur kunde tala... : samisk tro i förändring*, Åsa Virdi Kroik (red.). Stockholm: Rosima.
- Williamson, Christina (2013). "Power of Place: Ruler, Landscape and Ritual Space at the Sancturaries of Labraunda and Mamurt Kale in Asia Minor." I *Locating the Sacred Theoretical Approaches to the Emplacement of Religion*, Claudia Moser & Cecelia Feldman (red.). Oxford: Oxbow books.
- Winkelman, Michael (2005). "Shamanism: An Overview [Further Considerations]." I *Encyclopedia of Religion Vol. 12 (2nd edition)*, Lindsay Jones (red.). Detroit: Macmillan Reference USA.
- Woodhead, Linda (2001). "The World's Parliament of Religion and the Rise of Alternative Spirituality." I *Reinventing Christianity: Nineteenth Century Contexts*, Linda Woodhead (red.). Aldershot: Ashgate.

Internetkällor och e-post

African Lounge (2014) <http://djembepaja.fi/en/african-lounge-eskusplosion-12h-2> (läst 10.5.2015)

Djembepaja nyhetsbrev (e-post 13.11.2015), hos författaren.

E-post 9.3.2016 hos författaren (kan även läsas på:

<https://www.facebook.com/events/238936323112779/>)

Estlander HBL (2011) ”I Guinea lär sig de vita rytmen på riktigt” (kan läsas på <http://gamla.hbl.fi/livsstil/2011-11-01/i-guinea-lar-sig-de-vita-rytmen-pa-riktigt-publicerat-1.11.2011>).

Helsingfors stad (2016) <http://www.hel.fi/www/Helsinki/sv/stad-och-forvaltning/information/allman/> (läst 8.8.2016)

Inner Rhythm <http://www.inner-rythm.com>, (läst 28.11.2011)

Jamora r.f. (2013) <http://www.jamora.info> (läst 5.11.2013)

Käänekohtia (2014) <http://areena.yle.fi/1-2289470> (läst 19.6.2014)

Lehto Ry (2015) <http://lehto-ry.org/v2/> (läst 10.5.2015)

Mama Africa (2013) http://www.mamafrica.fi/history_fin.html (läst 5.11.2013)

Ossipercussion (2013) <http://www.ossipercussion.com/resonanssi/projekti/> (läst 5.11.2013)

Poropeuran nahka ja emäpuun oksa (2014)
<http://kiehinen.info/pages/tapahtumakalenteri.php#>, (läst 21.06.2014)

Rauhanliitto (2013) <http://www.rauhanliitto.fi/tiedotus/tiedotteet/sytyta-kynttila-mandelalle-tuomiokirkon-portailla-2112-klo-16>, (läst 12.12.2013)

Raymond (2015) ”Samaani”, <https://www.raymond.fi/#!siunattu-hulluus-samaani> (läst 14.11.2015)

Rumpu-ukko (2012) <http://www.shamaanirumpu.net> (läst 15.3.2012)

Shamanföreningen (2011) ”Shamaanirummutusta”,
<http://shamaniseura.fi/sh34> (läst 16.11.2011)

Shamanföreningen (2015) ”Rumpupiirit”,
<http://www.shamaaniseura.fi/rumpupiirit/8-nettisivu> (läst 10.5.2015)

Suomalaisen samanismin keskus (2015) www.suomalaisensamanisminkeskus.fi
(läst 2.9.2015)

Talking drum (2015) <http://djembepaja.fi/talkingdrum>, (läst 5.9.2015)

Yle-hälsa (2011) ”Afrikkalainen rummutus: löytöretki perusenergian lähteille”
http://yle.fi/vintti/yle.fi/genreportaalit/portaali-1143.html?genre=terveys&osannimi=hyvaolo_kehojamieli&jutunid=368
(läst 28.11.2011)

Åbo och S:t Karins kyrkliga samfällighet (2012)
http://www.turunseurakunnat.fi/portal/fi/seurakunnat/kaarinan_seurakunta,
(läst 10.11.2012)

Film, dagstidningar, TV- och radioprogram

#kulttuurinväliriksymys (2016). YLE Tv1 14.4.2016 (kan ses på
<https://www.youtube.com/watch?v=CT4IYRAqfw&feature=youtu.be>)

Biström HBL (2016). ”Trummans kraft”, *Hufvudstadsbladet* 17.4.2016.

In the Blood: Portrait of a Griot (2005). Aakusti Oksanen & Jari Järvi
(regissörer), Finland.

Radio Rock (2014). Radioprogrammet “Heikelä korporaatio” 25.2.2014 (kan
även lyssnas på <http://www.radiorock.fi/#!/muu/Susanna%20Aarnio>)

Sarasvuo (2014). Tv-kanalen *Nelonen* 27.2.2014.

Tammerfors stad (2016). <http://www.tampere.fi/tampereen-kaupunki/tietoa-tampereesta.html> (läst 8.8.2016)

Thunderheart (1992). Michael Apted (regissör), Förenta staterna

Åbo stad (2016). <https://www.turku.fi/tilastot> (läst 8.8.2016)

