

Symbolisk healing ‘embodied’

Krop, mening og spiritualitet i danske helbredelsesritualer¹

Ann Ostensfeld-Rosenthal

Artiklen bygger på en antropologisk undersøgelse af spirituel healings virkemåde. Jeg har udført interviews og feltarbejde i perioden 1/10 – 05 til 31/3 – 06. Der er foretaget kvalitative interviews med 19 informanter. 5 patienter er fulgt til healing, ligesom jeg selv har gennemgået flere healings ritualer for at få del i healingens ‘tavsse oplevelsesbaserede viden’. Af de 19 informanter er fem ‘forsøgspersoner’, dvs. personer, som har fået deres healing betalt for at forsøge at rette op på en lettere ‘biased’ informantgruppe. De andre er udvalgt af healerne.

At forsøge at forstå hvordan ritualer opnår den effekt, de har til hensigt at opnå, f.eks. deres transformative effekt, at forstå ritualers virkemåde har været et tema, der har optaget antropologer lige siden antropologiens begyndelse. Én type ritualer, som måske særligt har fordret forklaringer, er helbredelsesritualer. For hvordan kan det være, at et sygt menneske kan blive transformeret til et rask menneske via et ritual? Hvad er det, der gør ritualer virkningsfuldt?

Et af forsøgene på at forstå ‘the effectiveness of symbols’ har været at sammenligne dem med vestlige terapiformer. Især har meningsperspektivet været fremherskende. Det vil sige, fokus har ligget på kognitive og semiotiske forklaringsmodeller. At helbredelsesritualer har en del af sine virkningsmekanismer tilfælles med terapi har bred accept.² Et énsidigt kognitivt eller semiotisk perspektiv løsriver imidlertid tegnet fra dets involvering med det levede liv og giver derfor kun en delvis forståelse for, hvad der er på spil i helbredelsesritualer.

En af de spirituelle healeres³ effektive strategier synes - hvor paradoksalt det end måtte lyde - at være et fundament i det kropslige. Og netop 'kropsligt-levelt-erfaring' med dens karakter af konkreted, af her-og-nu-nærvær, sansninger og følelser kunne være et frugtbart afsæt for at komme videre i forståelsen af ritualers virkemåde. Den amerikanske antropolog Thomas Csordas beklager i en gennemgang af forskellige forklaringer på helbredelsesritualers virkemåde, at meget få har beskæftiget sig med patienternes kropsligt levede erfaring og helbredelsesprocessen (2002). For at nærme mig en mere helstøbt forståelse af helbredelsesritualers virkemåde vil jeg tage udgangspunkt i en tilnærmet indsigt i MUS (medicinsk uforklarede symptomer) patienters⁴ kropsligt erfarede mening under healing. Mit ærinde i denne artikel er således yderligere at nærme mig en forståelse af, hvordan helbredelsesritualer – her spirituel healing - virker.

Derfor vil jeg på baggrund af indledende teoretiske overvejelser om ritualers transformerende potentiale og kropslig sansning samt på baggrund af mit materiale nærme mig en forståelse af, hvordan kropsligt sansede billeder af krop og selv under healing kan virke transformerende på patienten, samt hvordan en kropsligt erfaret mening forhandles mellem healer og klient og spiller med i klientens personlige transformationsproces.

Spiritualitet er en anden faktor, som er blevet fremhævet af mange af mine informanter i forbindelse med deres udbytte af healing. Det drejer sig om en spiritualitet baseret på selverfærede – og ofte kropsligt sansede - oplevelser af kontakt med en åndelig verden. På baggrund af disse oplevelser forsøger jeg at forstå healerens rolle som åndelig vejleder og samspillet mellem det spirituelle og helbredelsesritualet.

Skabende ritualer og kropsligt sanset mening

Helbredelsesritualers transformative kapacitet og virkemåde hænger nært sammen med ritualets iboende paradoks (Babcock 1978), at det på én gang kan rumme både social og kulturel orden og uorden. For af uordenen kommer dets skabende og dermed transformative kraft. Den første, som så ritualers kreative potentiale, var en af antropologiens største ritualteoretikere, Victor Turner. I sit indflydelsesrige essay, "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage" talte Turner for første gang om ritualers liminalfase⁵ som "a realm of pure possibility" (Turner 1967:95).

Dette iboende paradoks medfører, at der i helbredelsesritualet kan komme betydningsmæssige og sociale konflikter (uorden) til udtryk, men det vil ofte

søge mod at genetablere en meningsmæssig og social orden, samtidig med at det kan være katalysator for en transformationsproces. Sygdom og lidelse skaber meningsproblemer og udfordrer ordenen i verdensbilledet.⁶ Derfor er denne egenskab fundamental for helbredelsesritualers virkemåde. På grund af deres flertydighed har rituelle symboler endvidere en evne til at forbinde subjektiv erfaring og følelser med sociale relationer og kulturel mening – en væsentlig evne, da lidelse er nært knyttet til stærke følelser som f.eks. angst og håb. Endelig giver flertydige symboler mulighed for en forhandling og fortolkning af mening healer og patient indbyrdes. Symboler er derfor effektive, fleksible værktøjer i en helbreders hænder.

Et andet træk ved rituelle symboler, som gør dem til effektive virkemidler, er deres samtidige indeholdelse af en sansemæssig pol, som forbinder sig til følelser og ønsker (og kroppen) og en ideologisk/kognitiv pol, som forbinder sig til erkendelse og mening. I opførelsen af ritualet foregår der en vekselvirkning mellem de to poler, som bevirker, at det erkendte bliver eftertragtelssværdigt (Turner 1967). Med den amerikanske symbolforsker, Clifford Geertz's ord: gennem sin opførelse foranlediger ritualen en symbolsk sammensmeltning af stemninger, motivationer og verdensbillede (Geertz 1973:113). Det vil med andre ord sige, at et helbredelsesritual samtidig påvirker erkendelse, mening, ønsker og følelser.

Men som sagt udgør et ensidigt mentalt orienteret perspektiv kun den halve 'sandhed', hvilket fører mig videre til et centralt felt i forbindelse med helbredelse: kroppen. Begrebet 'embodiment' er i de senere år blevet et væsentligt begreb i kultur- og samfundsanalyse. Det er funderet på den fænomenologiske antagelse, at kropslig sansning er menneskets grundlæggende tilgang til verden. Især den franske antropolog og sociolog Pierre Bourdieu har udviklet og udbredt begrebet via sin store indflydelse på samfundsvidenskaberne. 'Embodiment' eller 'den socialt informerede krop' (Bourdieu 1977) var bl.a. et led i hans bestræbelse på at opheve Descartes' opdeling af mennesket i to adskilte dele: krop og sind. Den socialt informerede krop involverer således hele kroppen med alle dens sanser, følelser og bevidsthed. Den opererer ikke blot med de traditionelle fem sanser. Også sansen for pligt, sansen for fornuft, sansen for skønhed, sansen for det hellige, sansen for healing etc. sidder 'på ryggraden' (Bourdieu 1977:124).

Den amerikanske religionssociolog Catherine Bell videreudvikler 'embodiment' i et forsøg på at forstå, hvordan ritualer virker. Hun prøver at forstå, hvordan deltagerens kroppe bliver restrukturerede i et ritual; f.eks. siger hun, kommunikerer den rituelle handling at knæle ikke blot underordning til knæleren (det

semiotiske perspektiv), handlingen at knæle skaber en underordnet knæler i og gennem selve den rituelle handling (Bell 1992:100). Eller for at holde os til healing: helbredelsesritualet konstruerer et helbredt menneske.

At forstå patienters kropsligt erfarede mening, deres selv-proces og betydningen heraf for helbredelsesritualers effekt har været omdrejningspunktet for Csordas' forskning.⁷ Min forståelse af krop, sansning og mening i helbredelsesritualer ligger på linje med Csordas, Bourdieu og Bell. Det vil sige, det handler ikke om at afvise et meningsperspektiv, men om at inddrage kroppen og anerkende, at ritualer involverer hele kroppen med alle dens sanser, følelser og bevidsthed.

Når et helbredelsesritual kan skabe et overbevisende og potentielt transformerende billede af f.eks. et helbredt menneske, er det samtidig fordi, patienten i ritualet kropsligt *sanser* dette billede, hun *er* dette billede, som ritualet postulerer. Ritualets kraft ligger med andre ord fundamentalt set i selve den rituelle *handling*. Flere ritualforskere taler således om "doing is believing" (Moore & Myerhoff 1977) eller decideret om "kroppen som tro" (Kapferer 1997).

Sansede kropsbilleder og forhandlet mening

For at give en idé om hvad der er på spil i en healing, vil jeg præsentere et eksempel på, hvordan en healing *kan* foregå; et eksempel på et kropslig sanset selv-billede.⁸ Behandlerrummet er smukt, enkelt med blomster, lys og malerier på væggene – ting, som er med til at 'indramme' ritualet og sætte stemningen. Den indledende samtale om klientens problem (rygsmerter) og liv varer ca. 15 – 20 min. Derefter beder healeren klienten lægge sig på briksen. Han ligger først på maven med alt tøjet på med et lagen over. Hun spiller afslappende musik og siger: "Du går ud i naturen, til et smukt sted, hvor tiden står stille. Når vi tager naturen ind i kroppen, bliver vi ét med naturen." Healeren stryger ned ad klientens ryg – både på ryggen og ovenover kroppen og afslutter med at holde om fødderne. Derefter blide strygninger rundt på ryggen og ned ad benene. Hun løfter hænderne i vejret flere steder over kroppen. Så beder hun klienten vende sig om på ryggen. Igen skal han forestille sig, at han går et dejligt sted hen og sanser stemningen. Hun rører ved hoved og skuldre og ovenover. Så siger hun: "Tag en dråbe af den blå-lilla farve (fra hendes krystallampe, som hun havde vist ham under samtalen og fortalt, at det er en healende farve) og læg den på hjertet. Før den ud i højre hånd – det er handlesiden – derefter over i den venstre hånd – det er beslutningssiden. Det vil sige, det, du beslutter dig for, bliver ført ud i livet. Lav et kredsløb. Tag nu igen

en dråbe blå-lilla lys og læg den på hjertet. Før den ned gennem kroppen og ned gennem højre ben og fod – fra hjertet skal retningen i livet komme – før den over i venstre fod og op til hjertet igen. Lav et kredsløb.” Imens laver hun de samme bevægelser på hans krop med hænderne (samtidig var det en øvelse, hun lærte ham til selv-healing). Så fortsætter hun strygningerne både på og over kroppen. Hun holder om hans fødder, på hofterne og på skuldrene. For at ‘vække’ ham slår hun på sine syngeskåle. Bagefter har de en afsluttende samtale om begges oplevelser under healingen og betydningen af det for klientens liv og lidelse.

“Hvad tror du, din krop forsøger at fortælle dig?” er et spørgsmål, en healer ofte vil stille sin klient. I healernes univers betragtes kroppen som en ‘intelligent’ medspiller, der har sit eget ‘sprog’, og klientens oplevelse af healingen er dybt forankret i kroppen. Ovenstående kunne som sagt være et eksempel på et kropsligt sanset billede af krop og selv. Andre eksempler kan være at sanse sin blære som en saftspændt drue i stedet for en tør rosin, at reparere på sit bækken med spatel og murske, at få jordforbindelse og lyst til at gå på jorden ved at lade rødder vokse ud af fødderne og ned i jorden. Det drejer sig om kropsligt sansede billeder eller symboler, som er et af helbredelsesritualers fremmeste virkemidler. Healing handler nemlig bl.a. om en kropsligt funderet ‘omredigering’ af krops- og selv-billede. For at give et indblik i helbredelsesritualets skabende og transformerende kraft og virkemidler præsenterer jeg først to cases.

Case 1.

Lise er studerende og sidst i 30-erne. Hun har i mange år lidt af astma og allergi og fik piskesmæld efter et uheld på cyklen. Efter styrtet gik hun rundt og var helt ved siden af sig selv. Det var en medstuderende, Lise havde stor tiltro til, som bemærkede hendes tilstand og sendte hende til healeren, Britta. Lise kendte til healing på forhånd men var alligevel skeptisk. “Før jeg prøvede det, var det ligesom for meget ‘avra for Laura’ eller hokus pokus.” Hun havde gået til psykolog tidligere for en fødselsdepression men følte, hun havde brug for en ‘til kroppen’. Lise gik til behandling ca. 20 gange hos Britta gennem halvandet år og går der stadig af og til.

“Første gang jeg var hos hende, var det som om tingene faldt på plads. Og min astma forsvandt også, selvom den havde jeg ikke fortalt hende om. Jeg kom kravlende, grå, grå...Vi snakkede. Britta kunne bare *forstå* det, jeg kom med. Hun tolkede mit uheld som en drøm. Det handlede om vrede og min barndom. Jeg tudede og tudede. Brittas varme og nærvær gav mig lov til at tude. Jeg blev rummet. Men jeg havde det svært

med den tolkning og snak om synkronicitet. Jeg var bare blevet kørt ned!! Intellektuelt tænkte jeg: 'Det er bare for meget!' Men følelsesmæssigt ramte det virkelig ind i noget. Britta har en udviklet intuition. Hun kan mærke ind under: 'Her går det godt!'... Under den første healing fik jeg stærke billeder og stemninger: grå, grå nonner og et kloster. Tristhed, pligtfølelse og en trykket stemning. Men så kom der en rød farve ind – en mørk pink – og stemningen ændrede sig. Pludselig fik jeg luft, og nonnerne forsvandt. Det var en dejlig følelse. Jeg mærkede også strømninger i kroppen, som om et varmeapparat blev tændt eller en dirrende fornemmelse omkring maven med meget gråd. Det blev meget bogstaveligt, at gråden og følelserne sad i kroppen. Det er første gang, jeg har mærket det så tydeligt. Jeg kom ind bagved vreden."

Efter healingen talte Lise og Britta om det, der var sket under healingen. Britta fortalte Lise, at 'Buddha-farven' betyder, at hun har et stort spirituel potentiale. "Jeg blev så glad. Jeg *kan* noget!" Britta sagde, at Lise havde så meget at give folk, og at det var vigtigt, hun gjorde sin uddannelse færdig. I foråret fik Lise astma igen. Britta forbandt det igen til hendes vrede.

"Det var en voldsom healing, og der skete voldsomme og aggressive ting. Jeg sank ned i det dejlige på briksen, men var bange for mine destruktive tanker. Jeg fik et billede af mig selv som et indianerbarn, der sad under nogle skraldespande i et slumkvarter. Bedøvet, ynkelig og trøstesløs. Pludselig kom der et stærkt lys og en silhuet af en stor ørn i et kæmpe hvidt lys. Det var som 'lysvæld bagved lysvæld'. Det var en stor forløsning og befrielse.....! Britta forbandt det til min aggressive far og til fødselsdepressionen. Jeg fik det træls bagefter; gik i stå. Men så gik jeg til min psykolog med de ting, Britta hjalp mig med at få kontakt til. Og hos psykologen slog jeg min far ihjel! Britta har hjulpet mig med at få kontakt til det, der sidder i kroppen, i nervesystemet. Med at trække noget kropsligt frem i bevidstheden. Hun kan mærke de dybe ting; det der er udenfor bevidstheden."

Britta giver også Lise selv-healingsøvelser med hjem. Øvelser hvor hun f.eks. skal cirkulere en farve bestemte steder i kroppen. Eller en med at hente lys ned i kroppen. Og et ord som samler Lises aktuelle problematik.

Case 2.

Karin er ergoterapeut og sidst i fyrrerne. Gennem ca. halvandet år gik hun regelmæssigt til læge med alle mulige symptomer fra hovedpine, træthed, ondt i maven og svimmelhed til hjerteflimmer og synsforstyrrelser. Som en typisk MUS

patient gennemgik hun et utal af undersøgelser men uden resultat. Indtil hun – som hun selv siger – gik ned med et brag og blev sygemeldt på grund af stress, udbændthed og depression. Hun blev henvist til behandling hos en psykiater, som ordinerede Cipramil. Karin var imidlertid en modvillig bruger af lykkepillerne; ville helst af med dem. Hun følte, hun måtte videre og begyndte derfor at 'shoppe' på det alternative marked. Efter en ernæringsterapeut havnede hun hos en BSD (Body Self Development) behandler. Og her fik hun så – uden at kende til det på forhånd - sin første healing. Her følte Karin for første gang, at der foregik noget i hendes krop – fornemmelser af liv og energi - og at det blev koblet med hendes psykologiske temaer. Det vakte hendes appetit på healing, hvorefter hun i begyndelsen af 2005 meldte sig til et healer- og selvudviklingskursus. Her lærte hun bl.a. om sammenhængen mellem krop, sind og ånd. Hun begyndte at se billeder under sine meditationer, og fokus blev flyttet ned i kroppen. Underviseren blev senere hendes healer.

"Fra intellektuelt at erkende psykiske mønstre gjorde healingen og arbejdet med chakraer⁹ og kroppen og meditationen, at jeg kom i kontakt med følelser, jeg ikke engang vidste, hvad jeg skulle kalde. Denne anden tilgang forhindrede en intellektualisering af følelserne, fordi de var smertefulde, reelle følelser i min krop. Jeg kunne ikke abstrahere fra dem. Og det er jeg ellers god til. Det mærkedes f.eks. som uro eller smerter i kroppen – forbundet til de forskellige chakraer. Nogle gange kunne jeg ikke få luft ... Før var jeg som på et oprørt hav. Nu har jeg lært at se på, hvad det betyder. På meningen med smerterne, uroen etc. F.eks. fik jeg en diskosprolaps i sommer. Jeg lå ensom i mit kolonihavehus og kunne ikke røre mig. Jeg havde så ondt af mig selv. Efter ca. tre uger spurgte jeg mig selv: hvad er meningen med det? Efter en samtale med Peter (healeren) fik jeg en mega-indsigt. Jeg har arbejdet en del med tillid og mistillid. Og pludselig gik det op for mig, at mine smerter i ryggen havde at gøre med mine negative forventninger til andre som en slags forsvar. At det i bund og grund handlede om frygt og livsangst. At min diskosprolaps ikke var tilfældig men en mulighed for at blive klogere på mig selv; en dør ind til en ny dimension ... Når man accepterer, så sker der noget. Og så begyndte smerterne at gå væk."

Narrativer er af mange medicinske antropologer¹⁰ blevet fremhævet som den primære proces til at genskabe en meningsfyldt orden i lidelsens brud på mening og dermed til at rekonstituere verden og til at helbrede. Mit materiale har imidlertid fået mig til at reflektere over forskellen på virkningen af verbale symboler (ord) og non-verbale symboler som f.eks. Lises billede af ørnen i det hvide lys. Én forskel er,

at ord er reflekterede, hvorimod non-verbale symboler i højere grad er præ-reflekterede som bricoleurens redskaber: åbne og flertydige symboler halvvejs mellem sansning og begreb (Levi-Strauss 1948). Lises beretning om, hvordan hun via sine stærke symbolske oplevelser under healingen fik kontakt til kropsligt funderede følelser udenfor bevidstheden og Karins ord om ikke at kunne abstrahere fra sine kropslige sansninger¹¹ (i modsætning til, hvad hun havde oplevet hos en psykolog), peger i retning af, at non-verbale kropsligt erfarede symboler virker anderledes end ord; at de på en anden måde end ord er i stand til at skabe kontakt til ikke-bevidste følelser og temaer. Og hvorfor skulle det forholde sig sådan? Fordi en præ-objektiv, præ-reflekteret kropslig sansning er vores primære tilgang til verden¹² og på grund af non-verbale symbolers præ-reflekterede karakter måske den mest basale tilgang til at påvirke kroppen udenfor bevidstheden. Kropsligt sansede ikke-sproglige symbolers mening virker 'under huden', netop fordi de er sansede, 'præ-reflekterede'¹³ halvvejs mellem sansning og begreb. Selve håndspålæggelsen og ideen om 'overførsel' af energi, som jo er den grundlæggende 'teknik' i healing, udgør i sig selv kraftfulde symboler, der har en ikke-sproglig transformativ kraft og kropslig virkning. Lises kropslige symbolske oplevelse gik fra grå nonner og en depressiv stemning til en klar pink farve og befrielse og senere fra en ynkelig tilstand i slum til 'lysvæld bagved lysvæld'. Andre informanter har fortalt om oplevelser af f.eks. lethed, af gennemstrømning og varme, af at 'komme hjem til sig selv' og af at blive 'hele'. Præcis denne proces udgør den rituelle transformation af krop og selv ved hjælp af kropsligt sansede symboler. I ritualet skaber healer og klient i fællesskab et helbredt menneske.

På den anden side *er* ord kraftfulde redskaber. Kropsligt sansede symboler kommer ikke altid fra klienten selv. Ofte skaber healeren et symbolsk billede til sansning i kroppen *netop* ved hjælp af ord. Eksemplet med at cirkulere en blå-lilla helbredende farve er et eksempel på nøjagtig en sådan proces.

Så hvad med forskellen på verbale og non-verbale symboler? Jeg foreslår at tænke begge typer symbolers virkemåde i helbredelsesritualer som et kontinuum af symbolske midler: i den ene ende af spektret præreflekterede, non-verbale symboler, i den anden ende, reflekterede verbale symboler, ord. I løbet af et helbredelsesritual arbejder begge typer symboler. Så i stedet for at se det som et enten/eller tænker jeg på symbolers virkning i et helbredelsesritual som en bevægelse indenfor dette kontinuum, skiftende mellem verbale og non-verbale modaliteter. Men det er vigtigt at pointere, at kraften og intentionen med healerens ord er at frembringe en kropslig erfaring. For som sagt: en kropsligt erfaret omredigering

af krops- og selvbillede er healerens fremmeste værktøj og et fundamentalt fænomen, det være sig i forbindelse med healing eller andre former for helbredelse.

Den viden, klienten får adgang til under healingen, er en fænomenologisk viden – en viden der netop *ikke* kan udtrykkes med ord, men bliver italesat i kommunikationen mellem healer og klient. Derfor betyder al denne tale om krop ikke, at mening, orden og ord er sat ud på et sidespor. For helbredelse handler fundamentalt set om en genskabelse af en meningsfuld orden, og for at healing skal kunne sætte en helbredende proces i gang på alle planer, må de før-bevidste sansninger gøres bevidste. Lises lidelse fik mening via en kobling til vrede, gråd og en aggressiv far, og Karins diskosprolaps blev sat ind i en sammenhæng af mistillid, frygt og livsangst. Og meningen blev konstrueret i en forhandling mellem healer og klient om betydningen af klientens kropsligt erfarede billeder/symboler.¹³

En grundlæggende idé i 'healernes univers' er idéen om lidelse som udviklingspotentiale. Lidelse er med andre ord ikke bare tilfældig. Lidelse er en anledning til, at man stopper op og spørger sig selv: "hvorfors blev lige jeg syg? Hvad er *meningen* med min lidelse? Hvad skal jeg lære af den?" Det vil sige, man bruger således ideelt set uordenen til at skabe en ny orden, for via lidelsen som udviklingspotentiale bliver man et nyt 'ordentligt' menneske. Mange informanter giver udtryk for, at de ikke ville have været deres lidelse og proces foruden. F.eks. siger Sofie, studerende, 23, diverse symptomer:

"Uden min sygdom havde jeg ikke fået mulighed for at 'vende hjem'. Men jeg ville gerne ha' kommunikeret med mig selv på en anden måde."

Og Karen, 53, piskesmæld:

".. det (healings-processen) har...været procesbærende for de ting...følelsesmæssige og spirituelle....som jeg har ønsket at arbejde videre med, det har hjulpet, forstår du det?"

At lidelsen er meningsfuld i forhold til ens liv og noget, man kan lære af, giver mulighed for, at klienten selv tager ansvar og handler. En forhandlet mening, som på denne måde inddrager klienten selv og hendes levede liv, tvinger hende faktisk – hvis hun ønsker forandring, bedring og/eller helbredelse til selv at tage ansvaret for sin egen helbredelse til sig og handle. Ansvar og motivation er væsentlige elementer i forbindelse med klientens egen indsats i helbredelsen. Og måske er *det* en af healernes styrker: at den fælles konstruerede fortælling og mening med lidelsen ligesom 'fanger' klienten ind og efterlader hende med en følelse af: der

er ingen anden vej at gå? Ifølge 'healernes univers' er menneskets inderste natur guddommelig. Derfor er man på et vist plan medskaber af sit eget liv.¹⁴ Lindquist taler i forbindelse med studiet af shamanisme i Sverige parallelt om "the ontology of the self as the seat and the reflection of the divine central to New Age" (2004). Det vil sige, den meningsfulde lidelse åbner op for et handlerum. "Det handler om en oplevelse af, at man ikke er magtesløs, at tage magten over sit eget liv – en magtfuld tilstand," siger Emilie, 48, lærer, fibromyalgi.

Med andre ord giver lidelsens meningsfulde orden ansvar og bidrager til, som en informant sagde, at "blive herre i eget hus." "To name it is to seize power", siger Good (1994). Det handler - som så mange før mig har pointeret - om en meget væsentlig ingrediens i al healing: *empowerment*.¹⁵ At blive omredigeret til et helbredt menneske er i sig selv den stærkeste form for *empowerment*, man kan forestille sig. Meningen med lidelsen forstærker denne *empowerment*, ligesom en åndelig dimension også kan virke i den retning. Herom senere.

En anden ting, som bidrager til *empowerment* af patienten, er ritualets evne til at skabe tryghed og stabilitet. Ritualers funktion er, sagde Malinowski engang (1948), at give mennesker en følelse af tryghed og sikkerhed overfor 'naturens luner'. Herudover har ritualen en evne til via dets samlende symboler og repetitive karakter at give de rituelle deltagere en følelse af stabilitet og orden og sikkerhed i livets 'kaos' og usikkerhed (Ostenfeld-Rosenthal 1999).

I modsætning til helbredelses- og divinatoriske ritualer andre steder i verden, hvor healeren som i Evans-Pritchards klassiske 'kyllinge-orakel' (E-P 1976(1937)) er autoriteten, drejer det sig i danske healingritualer om en forhandlet mening med klienten som autoritet med individet i centrum. En informant udtrykker det således: "Det handler suverænt om min oplevelse. Det skal vække genklang i mig, ellers er det ikke vigtigt. Healeren har ikke de rette svar. Han hjælper mig bare." Derfor er det fundamentalt for helbredelsesritualers virkning i en (post)moderne verden, at healeren er en god 'coach', som kan 'tune' sig ind på og respektere klientens 'genklang'. En informant fortalte f.eks. om en dårlig oplevelse med healing. Det gik netop på, at healeren ville presse *sin* mening ned over hovedet på hende uden at gå i dialog med hendes egen oplevelse.

Som (op)levet erfaring mener jeg, at i forbindelse med spirituel healing – og måske i forbindelse med helbredelse generelt – er ritualen et meget væsentligt supplement til narrativer, netop fordi klienten *sanser* og *er* de symbolske billeder, som opstår spontant eller bliver skabt under healingen. Helbredelses-ritualet konstruerer i fænomenologiske termer et helbredt menneske. Det vil sige, via ritualets

opførelse *sanser* klienten den 'nye' tilstand med sin krop, og det kan igangsætte en helbredelsesproces. Når antropologer¹⁶ taler om 'restrukturering af mening' eller 'reframing of experience', mener jeg, der er tale om et meget fundamentalt fænomen i helbredelsesritualer, nemlig om en kropsligt sanset 'omredigering' af krops- og selv-billeder, som ovenstående cases beretter om.

Symboler har nemlig den enestående kapacitet, at de - når de bringes i spil i et ritual - sammensmelter krop, sansning, følelser og mening. Turner (1967) hævdede - inspireret af Jung - at et symbol er 'levende' på den måde, at det tilskynder til handling. Det vil sige, et symbol sætter noget i gang. Derfor er de så effektive virkemidler i helbredelsesritualer: de er grundlaget for ritualers kropsligt funderede transformative kapacitet. De sætter en proces i gang, som helbreder.¹⁷

Helbrederen og patienten

Og så er der dem, som ikke får billeder eller sansninger af nævneværdig art. F.eks. Mogens, 31 år; ondt i ryggen og udpræget træthed. Mogens er en af mine 'forsøgspersoner'. Han kendte ikke noget til healing udover, at hans frisør havde anbefalet ham det. Han syntes, det var mystisk og hokus-pokus agtigt: "en healer er nok det sidste sted..." Det han tilsyneladende fik størst udbytte af, var samtalerne. "Jeg kan godt li' at snakke med hende. Det hjælper at komme af med nogle ting. Og så ved jeg, det ikke kommer videre." Han laver de øvelser, han får for, og nogle gange synes han, de virker som et 'power-nap'. "En aften havde jeg ondt i ryggen og lavede min øvelse. Næste morgen havde jeg ikke ondt. Men jeg er skeptisk: er det øvelsen eller bare en god nattesøvn? Troen er vigtig." Han har følt sig afslappet, lettet og rensset efter behandlingerne - som efter en god massage - men har ikke tænkt sig at fortsætte.

Tilsyneladende giver hans kropslige sansninger (som heller ikke var så omfattende som Lises og Karins) ikke den samme mening for ham, som de gjorde for Lise og Karin. Måske er det forskellen på ham og Lise og Karin? I så fald betyder det, at hvad enten man kender til 'healernes univers' eller ej på forhånd, skal det i løbet af de første behandlinger give mening på et eller andet plan, for at man kan tale om kropsligt erfaret mening, forhandling af mening og selvudvikling. Der er klienter, der er tilfredse med en følelse af lethed, afslapning og velvære, lidt snak om problemet og livets tilskikkelser og en bedring af symptomer (som Mogens jo oplevede), og hvor det ikke handler om den store selvudviklingsproces. Megen healing foregår på den måde, men er ikke i fokus her.

Generelt udtrykker alle mine informanter – mænd og kvinder, gamle og unge, hvad enten de har oplevelser af billeder, farver eller ej - at den basale oplevelse, de får af en healing, handler om fra én ende af spektret at føle velvære og afslappethed som efter en god massage, at føle lethed og ro, at føle varme og gennemstrømning over at få frigjort bunden energi, at føle tryghed og glæde, til at få fodfæste og 'komme hjem til sig selv' til den anden ende af spektret at blive hel, at få sin sjæl og livslysten tilbage. En informant – Emma, omkring de 50, med uforklarede smerter og træthed, også en forsøgsperson - udtrykker det meget smukt:

"Efter en healing er det som at vågne op fra en lang rejse...Jeg ser på verden med lidt andre øjne; der er lidt mere lys og solskin. Det er som om, noget er blevet forløst."

Og Sofie:

"Det føles ikke overfladisk. Healingen (og mine egne øvelser) bevirker en styrkelse af mig. Det har en varig effekt, fordi det er *hele mig*, som er styrket."

Helbredelsesritualer har imidlertid andre virkemidler som f.eks. relationen mellem healer og patient samt healerens personlighed og karisma. Det er bredt accepteret, at behandlerens 'autoritet' eller tryghedsskabende, forældrelignende figur spiller en væsentlig rolle for helbredelse af enhver art. 18 Lindquist (2006) uddyber denne forståelse i en ny artikel, hvor hun argumenterer for, at helbredelse har at gøre med at 'overgive' sig til healeren, ja, faktisk om patienten som healerens 'gidsel'. Den idé ligger nok i den ene ende af et spektrum, hvor den anden udgøres af det, næsten alle mine informanter har fortalt om som befordrende: healerens omsorg, medfølelse, rummelighed, empati – "Lena kunne bare *forstå* det, jeg kom med" - fordomsfri accept og ikke mindst nærvær. Et beslægtet gennemgående udtryk er f.eks., at healeren "ta'r hånd om mig som helhed" eller "han ser mig som et helt menneske".

I tilfælde af 'ren healing' – det vil sige healing 'kun' som håndspålæggelse og overførsel af energi men uden et terapeutisk element og fortolkning af kropsligt sansede billeder - som der er en del af, formoder jeg, at healerens person og karisma og klientens 'overgivelse af sig selv til healeren' kan have en udtalt virkning. F.eks. i Yrsas tilfælde.

Yrsa er ca. 60. Udover epilepsi har hun et utal af uforklarede symptomer især smerter og lammelser. Yrsa føler sig som "et telt, hvor der kun er barduner i den ene side." Hun kendte ikke til healing i forvejen, var meget skeptisk og anså det

for en slags 'trolddomskunst' men prøvede det som sidste udvej. Hun blev så glad for det, at hun har gået der en gang om ugen i over et år og fortsætter stadig. Yrsa sanser aldrig billeder eller ser farver. Men hun føler en dejlig fred og ro og tryghed, og "det stråler med varme fra Lenas hænder". Lenas healing (Reiki healing) indeholder ikke på samme måde som Brittias og Peters et decideret terapeutisk element. De småsnakker dog på en uforpligtende måde under healingen om Yrsas tilstand. Yrsa er meget glad for Lenas behandlinger, for smerterne forsvinder efter hver behandling. Desuden har hun ikke haft epileptiske anfald, siden hun begyndte hos Lena. Hun føler sig altid fordomsfrit accepteret, lyttet til og forstået. Men hverken 'hjælp-til-selvhjælps-' (som f.eks. hjemmeøvelser)¹⁹ eller selvudviklings-elementet er udtalt. Jeg kunne forestille mig, at forskellige personer 'passer til' forskellig slags healing. Ikke alle er interesserede i selv at tage ansvar, som aligevel nok må betragtes som den mest 'bæredygtige' strategi.

Betydningen af healerens person og karisma udtrykkes klart i følgende citat:

"Britta var en rygstøtte for mig. Gav mig et klap på skulderen eller et spark i røven! Jeg besluttede, at jeg ville prøve at stå ved mig selv. Hun er autentisk, jeg har en fantastisk forbindelse med hende. Hun er der SÅ meget. Man bliver rummet.... Det handler om rummelighed; om ikke at være bange for at se på grimme ting. Hun bliver ved at være hos én. Hun er der 100% for mig. Som en træstamme, der bliver stående. Så bliver man selv ikke så bange. Når en anden tør gå vejen sammen med én og se på de grimme ting, så begynder der at ske noget. ...Healing er ikke 'engleglitter'. Der er kommet rigtig trælse ting op. Da jeg selv tog over, begyndte der at ske noget. Hvis jeg ikke havde haft Britta, havde jeg ikke turdet gå helt derud."
(Lise)

At være en god healer i dagens Danmark er ingen let sag. Det kræver, at man er i stand til at holde en fin balance mellem på den ene side at være karismatisk og overbevisende og på den anden side at være empatisk og en god 'coach' og lade klienten beholde sin egen autoritet.

Spirituelle vejledere og religiøse skeptikere

"Min opgave som healer – den moderne healer i dag er jo en, der skal hjælpe det enkelte menneske til at genfinde sit eget lys i sig selv. Og når de er hjulpet, så opstår miraklet, at personen bliver rask. Så jeg er sådan en slags moderne præst, der hjælper folk tilbage til sig

selv uden at fortælle, at det er det, jeg gør, for det kan være meget strengt at skulle forholde sig til ... jeg er (blot) et redskab for klientens egen proces.” En fler-traditions healer.

Azande folket forsøgte engang at overbevise den britiske antropolog Evans-Pritchard om naturvidenskabens begrænsning og magiske forklarings berettigelse. Deres eksempel var et kornloft, som styrtede sammen, fordi - og det kunne alle blive enige om - termitterne havde gnavet pælene over. Men - spørger Azande så - hvorfor faldt det sammen på lige præcis det tidspunkt, og ramte en bestemt mand, der sad i skyggen af det?²⁰ Som Azande folket må patienter med alvorlige lidelser stille sig eksistentielle spørgsmål som: hvorfor skulle lige jeg få sådan en lidelse? Den type spørgsmål fordrer forklaringsmodeller af en ikke-rational type, f.eks. hekseri forklaringer eller religiøse/spirituelle forklaringer.²¹

Her er det, den spirituelle healer kommer ind i billedet; som 'coach' og medforhandler af en psykologisk orienteret mening med lidelsen, men meningen kan også have en spirituel dimension. Som åndelig vejleder udfylder healeren for mig at se et eksistentielt og åndeligt tomrum, som mange moderne mennesker står med i dag. Årsagen til dette tomrum og dermed appellen af healernes kosmologi ligger udenfor denne artikel. Et par korte overvejelser kunne gå på, at (post)moderne menneskers individualisme og behov for autonomi og demokrati ikke kan rummes i organiserede religioner med deres hierarki, regler og ortodoksi. Med sin vægt på menneskets inderste guddommelige 'gnist' og dermed mulighed for at få et direkte og selverfaret forhold til det guddommelige og være med-skabere af eget liv er Gudsbegrebet i healernes univers blevet spiseligt i vores (post)moderne verden.

Healerens rolle som åndelig vejleder aktualiseres særligt i forbindelse med eksistentielle kriser som f.eks. en kronisk sygdoms brud på mening og socialitet. Meningen med lidelsen kan nemlig først 'fuldendes' ved at blive sat ind i en ikke-rational sammenhæng, i healernes og deres klienters tilfælde en spirituel sammenhæng. Følgende citater giver et indblik i healerens rolle som 'moderne præst'.

”Helle er en slags 'sjælesørger'. Hun har bidraget med noget spirituelt til mit liv. Hun har gjort min tro stærkere på den vej - det var min sidste udvej. Og jeg har taget den beslutning, at jeg vil fortsætte ad den vej resten af livet.” (Emma)

”Den åndelige dimension har spillet en stor rolle i min helbredelse. Den har gjort, at jeg har fået ro omkring alt det, der sker omkring mig....det har givet mig ro i kraft af at jeg aldrig føler mig alene. ...jeg har den ro, at der er støtte og vejledning for mig. Jeg tror på, at der er en Gud....det har jeg endelig overgivet mig til.” (Liselotte, 43, kronisk bækkenløsning)

”Jeg er ikke religiøs, men pga. mine spirituelle oplevelser kan jeg ikke affeje, at der er noget åndeligt – Universets Kraft – jeg bruger ikke ordet ‘Gud’ ... Via det spirituelle finder jeg håb, indsigt, meningen med at kunne komme videre. Denne spirituelle bevidsthed er kommet ifm. healing og kurset. Pga. mine egne oplevelser, og fordi det blev serveret på en meningsfyldt måde, har jeg været nødt til at ta’ det til mig.” (Karin)

Den åndelige dimensions eksistens har mange informanter selv erfaret gennem stærke spirituelle oplevelser. Her følger et par eksempler på sådanne.

”... jeg falder i søvn ved, at jeg græder, og det sidste jeg beder om er, at hvis der er nogen højere magter til, så synes jeg godt, at de kan bevise overfor mig, at jeg kan få det godt, ta’ jer nu sammen og hjælp mig. Det gør de faktisk. Jeg vågner om natten, hele rummet er oplyst, og der står en mandlig skikkelse nede for enden af min seng, og jeg er ikke i tvivl om, at det er Kristus, og hele min krop vibrerer helt uhæmmet, jeg ligger i ekstase... så kan jeg mærke, hvordan energien helt bevidst ryster min krop... så falder jeg i søvn, og vågner næste morgen og er hamrende rensset. Jeg har ikke smerter som sådan, jeg er i hamrende godt humør, føler at hele min krop er fuldstændigt sat sammen. Det var en meget stærk oplevelse, kender du den fornemmelse af, at det løber inde under huden. Man bliver lidt ydmyg.... (Liselotte)

”Hos Vibse har jeg haft en del spirituelle oplevelser - meget stærke spirituelle oplevelser af, hvordan jeg har stået og mødt min personlige rådgiver og har befundet mig i favnen på det mest vidunderlige englevæsen...” (Karen, 53, piskesmæld)

”De sidste to gange har jeg oplevet et lysfelt udenom min krop. Det var guddommeligt lys; svævende, lyst, rent, godt. Det var totalt fedt!” (Emma)

”En voksen engel kom og lagde hænderne på mine skuldre. Det var fantastisk stærkt, at der var en, der holdt mig!” (Karin)

Geertz (1973) giver et bud på, hvordan de kraftfulde stemninger og motivationer, som religiøse symboler etablerer i mennesket, bliver virkelige via et ritual. Her – under selve (helbredelses)ritualet – er det nemlig, at den åndelige verden bliver realistisk, oplevet og selverfaret af personen. Overført på healing bliver den transempiriske realitet (Winkelman & Peek 2004) samt dens kræfter, energier og spirituelle væsener erfarbar og dermed en - i alt fald for et øjeblik - virkelig verden, som kan spille en rolle i klientens liv.

Csordas taler om det samme fænomen og udvider det til at forstå, hvordan det, han kalder 'imaginal performances', kan påvirke patientens livsverden, og hvorfor kontakten til en transempirisk realitet kan virke helbredende. En 'imaginal performance' er en guidet visualisering, som i forbindelse med klientens selv-proces over tid væves sammen med hans livsverden "into a single phenomenological fabric" (Csordas 1994:152). Disse 'imaginal performances', siger Lindquist videre, er meget detaljerede og levende erindringer af visuelle billeder og multi-sensoriske og inkluderer både klienten selv og signifikante 'andre' fra en non-ordinær realitet. Selvets magiske omnipotens i denne realitet udvides til at gælde i hverdagsrealiteten og igangsætter i mange tilfælde en transformation af Selv og 'selvbiografi' i den dagligdags verden (Lindquist 1997:90)(min oversættelse).

Denne forståelse af forbindelsen mellem en åndelig realitet og healing er også anvendelig i forbindelse med studiet af spirituel healing i Danmark. Når den spirituelle verden, som det fremgår af citaterne, på denne meget sanselige og nærværende måde er selverfaret, bliver den, som Lindquist siger, en del af klienternes livsverden (1997). Det vil sige, den spirituelle verden bliver af mere varig karakter via den kropslige sansning af de sakrale oplevelser. På den måde bidrager de til, at ikke-religiøse mennesker begynder at kunne tro på som Henning siger: "at der er noget", dvs. at der findes en 'åndelig' realitet med åndelige 'væsener', som kan bibringe klienter en 'højere' mening med livet og lidelsen.²²

Fra den spirituelle verden får klienterne også 'hjælpere' som f.eks. Liselotte, der mødte Jesus. Men de kan også være af en anden slags.

"Healingen har hjulpet på mine depressive tilstande. Men der er noget andet, der er vigtigt: jeg har fået en 'hjelper'. En jeg snakker med. Jeg er blevet religiøs... altså ikke traditionelt religiøs, men jeg har en klar fornemmelse af, at der er en hjælper, når jeg beder om hjælp. Det er en stor hvidhovedet ørn. Den fik jeg på et kursus..... Jeg vidste, at alt hænger sammen, lige siden jeg var barn. Det er grundtanken i shamanisme. Jeg tror ikke på en fremmed eksistens, der eksperimenterer med os, men der er noget. Jeg tror også på et liv efter døden.... Jeg vidste ikke, at jeg vidste det. Ella har 'vækket' mig." (Henning, 60 år, piskesmæld og depression. En af mine forsøgspersoner.)

Andre som f.eks. Sofie og Yrsa er også begyndt at bede men er meget uspecifikke med hensyn til, hvem det er, de beder til. Det væsentlige for dem er tilsyneladende, at der er en at bede til – ikke hvem eller hvad, det er.

“Det essentielle er, at jeg har genvundet troen på min sjæl. Når jeg er her på jorden, vil jeg ikke gi’ op. Jeg har genvundet tilliden til, at der er en vej og fået lyst til at leve videre med min sygdom.” (Emma)

Tillid siger Emma, men måske mener hun også håb? Tillid, siger Lindquist (2000), er kun mulig, hvis folk har noget fast, de kan stole på, f.eks. en institution. Håb, derimod, er tillid uden grund. I forbindelse med lidelse og helbredelse er håb et centralt begreb. Det er, som f.eks. McGuire (1988) pointerer, en væsentlig faktor i *empowerment* af klienten. Karin understreger netop, hvordan det spirituelle giver hende håb til at komme videre.

Måske kan man sige, at troen på at der findes en ‘højere’ orden i livets tilsyneladende kaos; på at mennesket er indlemmet i en større sammenhæng, udgør en slags ‘finish’ på meningen med lidelsen, og at denne dermed kan indgyde det håb, som patienter med kroniske lidelser har så hårdt brug for til at finde en farbar vej i verden som ‘liminale’ personer.

Spirituel healing, virkning og helbredelse?

Som en afsluttende case vil jeg præsentere Claus’, 53, lærer, kroniske lændesmerter, som også var en af mine ‘forsøgspersoner’. Han havde svært ved at følge healerens guidede visualiseringer, fik ikke de store åbenbaringer, afviste healerens forsøg på at tale om spiritualitet, og ryggen er ikke blevet bedre. Noget fik han imidlertid ud af behandlingerne: en øget opmærksomhed på, at han psykologisk bruger sig selv forkert samt en øget opmærksomhed på kroppen og sammenhængen mellem psyke og krop. Og generelt føler han sig mentalt bedre rustet. “Måske, sagde han afslutningsvis, kunne det være, at min ryg ville blive bedre, hvis jeg gik ind i en længere proces.”

Dette leder mig til at reflektere lidt over helbredelses-begrebet. Hvad er helbredelse? Betyder helbredelse, at en person med fysiske symptomer bliver symptomfri? Eller er der andre dimensioner i helbredelse? Csordas giver et bud:

“...(the object of) healing is not the elimination of a thing (an illness, a problem, a symptom, a disorder) but the transformation of a person, a self that is a bodily being” (Csordas 2002:3).

I samme ånd argumenterer antropologen Johannessen for en udvidelse af helbedsbegrebet til ikke kun at indbefatte fysikken, men også til at omfatte sociale,

psykiske og åndelige elementer (Johannessen 2006). Csordas og Kleinman reflekterer i en artikel om den terapeutiske proces indirekte over 'helbredelse'. I bio-medicinsk forstand, siger de, er resultaterne af rituel healing utilstrækkelige. Samtidig gør de imidlertid opmærksom på, at de *også* skal ses som noget, der ikke kan tales om som en definitiv kur, men snarere som noget "open-ended and incremental" (Csordas & Kleinman 1996:13), som 'incremental change' (Csordas 2002:5); det vil sige som noget *processuelt*. Så med hensyn til det store spørgsmål i forbindelse med alternativ behandling: virker det, eller virker det ikke – ville det måske være frugtbart at bevæge sig fra at se på resultater til at se på processer. Og fra kun at måle biologiske forandringer til at inddrage andre dimensioner af mennesket.²³

Når jeg fortæller folk, at jeg studerer healing i Danmark, kan jeg ane skepsisen under masken af høflighed. Healing betyder jo blot helbredelse, men har af mange grunde lidt den lidt flatterende skæbne at blive et dybt devalueret og poppet begreb – godt hjulpet på vej af diverse mediers overfladiske behandling af temaet. Det kommer f.eks. til udtryk i flere informanternes ord om 'trolddomskunst', 'hokus pokus' og 'avra for Laura'. Men når mine informanter fortæller om deres helbredelse, er det i termer af proces. Det har fået mig til at forstå spirituel healing – i alt fald den form, som har været omdrejningspunktet i denne artikel – og måske helbredelse generelt - som proces; en fysisk, psykisk, social, kulturel og spirituel proces. En proces hvor alle dimensioner af det menneskelige liv indgår og spiller sammen. En transformation af Selv og 'selvbiografi' (Lindquist 1997) eller poetisk udtrykt af Csordas: "Healing is...like planting a seed" (Csordas 2002:5).²⁴ Og den, som sår frøet, er den spirituelle healer. Hun er fødselshjælper for denne proces; en bricoleur, som arbejder med sekundære sanser: intuition og association; med åbne og flertydige symboler halvvejs mellem sansning og begreb; med en vis portion menneskelighed og altforklarende totaluniverser (Levi-Strauss 1948).

Noter

- 1 Den undersøgelse, som ligger til grund for denne artikel, er venligt støttet af Aase og Ejnar Danielsens Fond samt af Videns- og Forskningscenter for Alternativ Behandling.
- 2 Se f.eks. Dow 1986, Helman 1994, Kleinman & Sung 1979, Levi-Strauss 1963, McGuire 1988, Moerman 1979.
- 3 Spirituel eller symbolsk healing defineres som "helbredelse som ikke baserer sig på fysiske eller farmakologiske behandlinger ift. effekt, men på sprog, ritual og manipulation af kraftfulde kulturelle symboler" (Helman 1994). Jeg vil indledningsvis pointere,

- at healer feltet i Danmark er uhyre heterogent. Dem jeg beskæftiger mig med her, er dem, jeg tidligere har kaldt fler-traditionelle healere (Ostenfeld-Rosenthal 2005)
- 4 En relativ stor del af healernes klienter er patienter med funktionelle lidelser eller medicinsk uforklarede symptomer (MUSsom f.eks. fibromyalgi, kronisk træthed, uforklarede smerter etc. (Ostenfeld-Rosenthal 2005). Derfor er det denne patientgruppe, som er fokus i den undersøgelse, som ligger til grund for denne artikel. Fink et. al. definerer MUS som "Tilstand, hvor en person klager over fysiske symptomer, der voldes af individet selv, bekymringer eller får personen til at gå til behandler; men hvor der ikke kan findes et adækvat organisk eller patofysiologisk grundlag for symptomerne" (Fink et.al. 2003). MUS patienter kæmper ofte for en social legitimation for deres lidelse, da der pga. manglende fysisk 'bevis' er tvivl om 'ægheden' af lidelsen.
 - 5 Turner opdeltede ritualer i tre faser: 1en separationsfase 2en liminalfase (den 'dybeste' og virkningsfulde fase) 3en indkorporationsfase (Turner 1967, 1969).
 - 6Se f.eks. Geertz 1973, Good 1994, Helman 1994, Kleinman 1980, Mattingly 1998 m.fl. MUS patienternes uforklarede og socialt tvivlsomme symptomer kan betragtes som en dobbelt ordet! Derfor er de socialt ambivalente, 'betwixt-and-between', liminale personer.
 - 7 Csordas har primært studeret religiøs healing blandt katolske karismatikere og Navajo indianere i USA. Antropologen Desjarlais (1992) og antropologerne Scheper-Hughes & Lock (1987) er også væsentlige bidrag til problematikken.
 - 8 I dette eksempel bruger healeren alle sine virkemidler: hænder, ord, symboler, visualisering og musik. 'Ren healing' som f.eks. visse former for Reiki healing benytter kun håndspålæggelse. Da jeg forsøger at få indblik i selve helbredelsesprocessen, benytter jeg de mest udførlige former som eksempler. Dette er også baggrunden for udvælgelsen af de to cases.
 - 9 De syv chakraer forbindes i healernes univers med forskellige kropsområder og fysisk-psykiske temaer.
 - 10 F.eks. Good, Kleinman, Mattingly m.fl.
 - 11 Sansninger f.eks. varme, kulde, gennemstrømning, energi mm. kan også betragtes som ikke-sproglige symboler. F.eks. kan kuldegys ifølge en healer betyde opløsning af gamle blokeringer.
 - 12 Csordas 1994, 1994a, 2002, Strathern 2001, Jackson 1994.
 - 13 Nogle healere er clairvoyante og får af og til også billeder eller sansninger, som bruges som informationer fra en transempirisk realitet på linje med divination i andre dele af verden.
 - 14 Ostenfeld-Rosenthal 2005.
 - 15 Se f.eks. McGuire 1988, Good 1994, Kleinman 1980, Moerman 2002, Mattingly 1998.
 - 16 F.eks. Strathern 2001, Csordas 2002, Kapferer 1983.
 - 17 Derfor rækker denne forståelse af helbredelsesritualers virkemåde videre end Kleinman og Sung's forklaring at 'to the extent that indigenous practitioners provide culturally legitimate treatment of illness they must heal (1979:24).
 - 18 Fx Helman 1994, Lindquist 2002.
 - 19 Mange informanter lægger stor vægt på 'hjælp-til-selv-hjælps' elementet i forbindelse med healing, især øvelser til selv-healing, meditation og kurser.
 - 20 Evans-Pritchard 1976(1937).
 - 21 Se f.eks. Good 1994.

- 22 Med hertil hører ofte en tro på reinkarnation. Så meningen må af og til søges i tidligere liv. Det vil imidlertid føre for vidt om komme yderligere ind på det her.
- 23 O'Connell og Skevington (2005) skitserer en ny model til at vurdere livskvalitet, en biopsyko-socio-spirituel model. Se også O'Reilly 2004 og Todres, Catlin & Thiel 2005.
- 24 Se Desjarlais 1992 for en yderligere uddybning heraf.

Litteratur

- Babcock, Barbara 1978 Too Many, Too Few: Ritual Modes of Signification. In: *Semiotica* 23 : 3/4.
- Bell, Catherine 1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press
- Bourdieu, Pierre 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press
- Csordas, Thomas 1994a Introduction: the body as representation and being-in-the-world. In: *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge university Press
- Csordas, Thomas 1994 *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press
- Csordas, Thomas 2002 *Body/Meaning/Healing*. Boston: Palgrave Macmillan
- Csordas, T. & Kleinman, A. 1996 The Therapeutic Process. In: Sargent & Johnson (eds.): *Handbook of Medical Anthropology*. London: Greenwood Press
- Demant Jakobsen, M. 2001 *Shamaner. Mellem ånder og mennesker*. København: Forum
- Desjarlais, R. 1992 *Body and Emotion. The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press
- Dow, J. 1986 Universal Aspects of Symbolic healing: A Theoretical Synthesis. In: *American Anthropologist*. Vol 88:56-68
- Evans-Pritchard, E.E. 1976(1937) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon
- Fink et. al. 2003 Udredning og behandling af funktionelle lidelser i almen praksis. In: *Månedsskrift for Praktisk Lægegerning*
- Geertz, Clifford 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- Gill, Sam 1976 Prayer as Person: The Performative Force in Navajo Prayer Acts. In: *History of Religions*. Pp. 143-157
- Good, Byron 1994 *Medicine, Rationality, and experience: An anthropological perspective*. Cambridge University Press
- Helman, C. 1994 *Culture, Health and Illness*. London: Butterworth & Heinemann
- Jackson, J. 1994 Chronic Pain and the tension between the body as subject and object. In: Csordas (ed.): *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press
- Johannessen, Helle 2006 *Helbredelse som mere end kurering*. Paper præsenteret ved Dansk Etnografisk Forenings Årsmøde: 'Lidelse, helbredelse og sundhed i Danmark'.
- Kapferer, B. 1983 *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing In Sri Lanka*. Bloomington: Indiana University Press
- Kapferer, Bruce 1997 *The Feast of the Sorcerer*. Chicago: University of Chicago Press

- Kleinman, A. 1973 Some Issues for a Comparative Study of Medical Healing. In: *International Journal of Social Psychiatry*. Vol. 19:159-165
- Kleinman, Arthus 1980 *Patients and Healers in the Context of Culture*. University of California Press
- Kleinman & Sung 1979 Why do Indigenous Practitioners Successfully Heal? In: *Social Science and Medicine* 13b:7-26
- Levi-Strauss, Claude 1948 *Den vilde tanke*. København
- Levi-Strauss, Claude 1963 The Effectiveness of Symbols. In: *Structural Anthropology*. Harmondsworth. Penguin Books.
- Lindquist, Galina 1997 *Shamanic performances on the urban scene*. Stockholm University Press
- Lindquist, Galina 2000 In Search of the Magical Flow: Magic and Market in Contemporary Russia. In: *Urban Anthropology*, vol. 29, nr. 4
- Lindquist, Galina 2002 Healing efficacy and the construction of charisma: a family's journey through the multiple medical field in Russia. In: *Anthropology and Medicine*, vol. 9, no. 3
- Lindquist, Galina 2004 Bringing the Soul Back to the Self: Soul Retrieval in Neo-Shamanism. In: Handelman & Lindquist(eds): *Ritual in its Own Right. Exploring the Dynamics of Transformation*. Oxford:Berghahn Books
- Lindquist, Galina 2006 Beyond Symbolic Healing: Globalization and the Icons of Power. (forthcoming)
- Malinowski, Bronislaw 1948 *Magic, Science, and Religion and Other Essays*.
- Mattingly, C. 1998 *Healing dramas and clinical plots. The narrative structure of experience*. Cambridge:Cambridge University Press
- McGuire, M. 1988 *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick. Rutgers University Press
- McGuire, M. 1995 Alternative Therapies: The Meaning of Bodies in Knowledge and Practice. In: Johannessen, Olesen og Østergård Andersen (eds): *Studies in Alternative Therapy* 2. INRAT. Odense University Press
- Moerman, D. 1979 Anthropology of Symbolic healing. In: *Current Anthropology*, vol. 20, no. 1:59-80
- Moerman 2002 *Meaning, medicine and the 'placebo effect'*. Cambridge: Cambridge University Press
- Moore, S. F. and Myerhoff, B. 1977 Introduction. In: Moore og Myerhoff (eds): *Secular Ritual*. Assen/Amsterdam:Van Gorcum.
- O'Connell & Skevington 2005 The relevance of spirituality, religion and personal beliefs to health-related quality of life: Themes from focus groups in Britain. In: *British Journal of Health Psychology*, 10: 379-398
- O'Reilly, M.L. 2004 Spirituality and mental health clients. In: *Journal of psychosocial nursing and mental health services*. Vol. 42(7):44-53
- Ostenfeld-Rosenthal, Ann 1999 *Poiesis og politik i en andalusisk Maria-kult. En antropologisk analyse af ritual, identitet og regionalisme i et Spanien under forandring*. Ph.D. afhandling, Afd. for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet
- Ostenfeld-Rosenthal, Ann 2003 Studiet af ritualer i antropologien. Forelæsning holdt på Afdeling for Etnografi og Socialantropologi, Aarhus Universitet
- Ostenfeld-Rosenthal 2005 *Healernes univers: Spirituel healing i Danmark: opfattelser af sygdom og helbredelse – et antropologisk pilotprojekt*. Rapport. Afd. for Antropologi og Etnografi,

- Aarhus Universitet i samarbejde med Forskningsklinikken for Funktionelle lidelser,
Århus Sygehus
- Scheper-Hughes, Nancy & Lock, Margaret 1987 The Mindful Body: A Prolegomon to Future Work in Medical Anthropology. In: *Medical Anthropological Quarterly* 1: 6-41
- Strathern, Andrew 1996 *Body Thoughts*. Michigan. Ann Arbor
- Todres, Catlin & Thiel 2005 The intensivist in a spiritual care training program adapted for clinicians. In: *Critical Care Medicine*, vol. 33, no. 12:2733-2736
- Turner, Victor 1967 *The Forest of Symbols*. New York: Cornell University press
- Turner, Victor 1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press
- Winkelman, M. and Peek, P. 2004 *Divination and healing. Potent vision*. Tucson: University of Arizona Press