

SHAMANEN, JOMFRUEN OG SKATTEVÆSENET

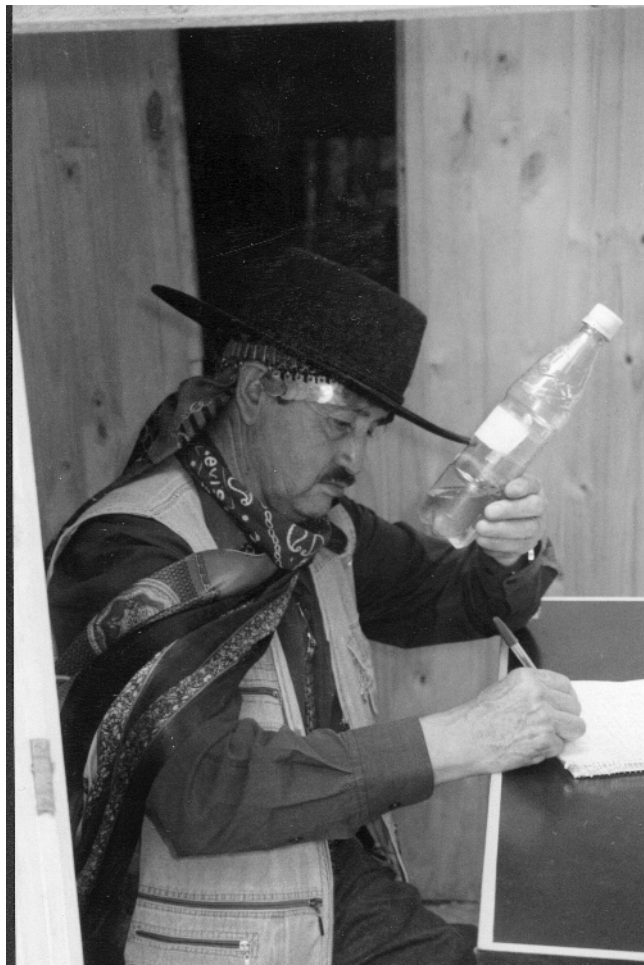
Portræt af en mirakelmager fra det sydlige Chile

DORTHE BROGÅRD KRISTENSEN

José Karipan er en moderne shaman (*machi*) og mapucheindianer,¹ som har indrettet en medicinsk konsultation i sit private hjem i det sydlige Chile, hvor han praktiserer alternativ medicin baseret på mapuchetraditioner. José diagnosticerer dels ved at observere patientens urin (*willintun*) og tøj (*pewuntun*),² dels ved at gå i trance. Hans behandling består af en kombination af medicinske planter og ritualer. I lighed med andre shamaner i det sydlige Chile er hans medicinske praksis igennem de senere år blevet et uhyre populært alternativ til biomedicin både blandt lokale mapucheindianere og moderne byboere.³ Dagligt tilser han op mod 300 patienter. Fokus i denne artikel er på sammenhængen mellem José Karipans helbredelsespraksis, fællesskabet omkring hans praksis og nationalstaten i en latinamerikansk kontekst.

José Karipan er på mange måder en legemliggørelse og produkt af sin samtid. Med sine blå øjne, indianske smykker, cowboybukser og sorte hat i den spanskinspirerede *huaso*-stil fremstår han som en sammensmeltning af historiske og kulturelle facetter, der netop er præget af mødet mellem spanske kolonisateurer og de indfødte folk. Også i sin italesættelse af det chilenske folks lidelser og bekymringer refererer han til et fælles rum af sociale og kulturelle erfaringer, idet han trækker på kristne symboler og indfødt religion i sin medicinske praksis. Således bistår mapuchernes forfædre, naturånder, jomfru Maria og jomfru Carmen ham i helbredelsesarbejdet. I José Karipans helbredelsesarbejde spiller jomfru Carmen dog en særlig rolle. Ud over at være en katolsk helgenfigur er jomfru Carmen også Chiles nationalhelgen. Brugen af denne figur har således en særlig forbindelse til den chilenske kontekst. Også på anden måde trækker José Karipan på et symbolsprog fra det chilenske samfund – i dette tilfælde staten – idet han er kendt for en strid med skattevæsenet, der beskylder ham for skatteunddragelse i forbindelse med sine indtægter som medicinsk behandler. Denne strid betragtes af Karipan og hans patienter som et eksempel på den chilenske

stats overgreb på og undertrykkelse af de socialt dårligt stillede samt indfødte folk og deres religiøse praksisser. Ved at bringe symboler og elementer fra forskellige dele af den chilenske virkelighed sammen fremstår José Karipan således som en skikkelse med evne til at skabe en oplevelse af fællesskab og sammenhæng i en virkelighed, der ellers er præget af modsætninger og brud.



Figur 1. Shamanen José Karipan diagnosticerer ved at observere en patients urin.

Under et feltarbejde 2004-2005 blandt læger, traditionelle behandlere og patienter i det sydlige Chile søgte jeg svar på, hvorfor shamanistisk healing har vundet så stort indpas blandt byboere i et moderne og industrialiseret land som Chile.⁴ Formålet med nærværende artikel er at vise, hvordan en shamanistisk medicinsk praksis som José Karipans kan bidrage til at skabe et særligt rum for anerken-

delse og italesættelse af de kollektive lidelser samt erfaring af et fællesskab i en specifik historisk og geografisk lokalitet. Denne virkelighed er et produkt af en voldelig og omskiftelig historie præget af mødet mellem de indfødte og de spanske kolonisatorer. Et produkt af dette møde var børn af blandet herkomst, de såkaldte mestizer, der i dag udgør Chiles etniske fundament, idet hovedparten af chilenerne identificerer sig som mestizer. I den synkretistiske og hybride udgave af mapuchereligionen, som José Karipan repræsenterer, står den shamanistiske praksis som en form for identifikation, der opløser skel mellem etniske kategorier, sociale klasser og religioner og dermed tilbyder en deltager en fælles platform for identifikation som et chilensk folk (Rønsbo 2008:87). Dette fællesskab skabes gennem medicinsk praksis, der ikke blot har til hensigt at helbrede det enkelte menneske, men indskrives i en fælles social og politisk virkelighed.

Krop, helbredelse og kontekst

Et vigtigt fokus i denne artikel er sammenhængen mellem helbredelse, fællesskab og nationalstat i en latinamerikansk kontekst. Et andet mål er af mere generel teoretisk karakter, idet hensigten også er at udforske helbredelsen af den individuelle krop i en socioøkonomisk kontekst. Denne forbindelse står udforsket i mange af de mere klassiske teorier om helbredelse, som James Dow (1986) og Claude Lévi-Strauss (2000 [1949]) står som eksponenter for. Ifølge Dow og Lévi-Strauss implicerer religiøs helbredelse, shamanisme og vestlig psykoterapi nogle ensartede psykiske processer. Deres antropologiske projekt er således at finde frem til det grundlæggende princip bag de forskellige teknikker. I artiklen „The Effectiveness of Symbols“ foreslår Lévi-Strauss, at shamanen såvel som psykoanalytikeren helbreder ved at bringe ubevidste konflikter og modstand op til overfladen og ved at forsyne patienten med et sprog, som bidrager til at transformere smerten (Lévi-Strauss 2000:172). Inspireret af Lévi-Strauss opstiller Dow følgende universelle princip for symbolsk helbredelse: Både behandlere og deres patienter opererer med kulturspecifikke symboler og en fælles kulturel myte. Den lidende patient kommer til behandleren, som overbeviser patienten om, at problemet kan håndteres under henvisning til myten. Behandleren knytter verbalt patientens følelser til symbolet og hjælper derved patienten til at håndtere sin egne følelser (Dow 1986:56). Selv om disse klassiske teorier på sin vis har en berettigelse ved at påvise sammenhængen mellem sygdomserfaring, symboler og helbredelse, vil jeg mene, at de er utilstrækkelige, hvis man søger en forklaring på, hvorfor shamanistisk healing appellerer til folk i en specifik historisk periode.

Med inspiration fra bl.a. Arthur Kleinman og Anne Becker (1998) samt Lawrence Kirmayer og Allan Young (1998) vil denne artikel i stedet argumen-

tere for, at forklaringen på shamanernes popularitet ikke kan findes alene ved at afdække forhold mellem den individuelle krop og medicin, men at det også er nødvendig at undersøge sygdom og helbredelse i forhold til en samfundsmæssig kontekst.⁵ Kirmayer og Young peger her særligt på den tætte forbindelse mellem moral, politik, sygdomserfaring og medicin. Som konsekvens taler de om en kollektiv krop og en samfundsmæssig hukommelse, som kommer til udtryk i kropslig oplevelse, erfaringer og kulturelt fremtrædende følelser (Kirmayer & Young 1998:392). I denne sammenhæng er Michael Taussigs arbejde interessant, idet han også søger at koble en socioøkonomisk og historisk kontekst med de shamanistiske praksisser, hvilket han kalder „historie som trolddomskunst“. Mere specifikt er Taussig interesseret i det forhold, at historiske begivenheder, specielt politiske begivenheder som erobring og kolonisering, bliver objektiveret i det shamanistiske repertoire som et virkningsfuldt magisk billede, der er i stand til både at forårsage og lindre ulykke (Taussig 1987:367). Med inspiration i disse teoretikers interesse for den samfundsmæssige krop og den historiske kontekst vil der i det følgende blive sat fokus på sociale forhold og historiske forandringer i det chilenske samfund. Her vil være særligt fokus på forholdet mellem den mestizerede chilener og den indfødte befolkning såvel som forholdet mellem den officielle medicinske praksis og den indfødte medicinske praksis.

Kolonisering og mestizaje

På mange måder er Chiles historie typisk for den historiske udvikling og for den koloniseringsproces, som fandt sted i mange latinamerikanske lande i kølvandet på Columbus' opdagelse af Amerika i 1492. Affødt af koloniseringsprocessen og den raceblanding, der skete mellem de europæiske kolonisatorer og de indfødte, blev nye identiteter til, i dette tilfælde de såkaldte mestizer. Selve ordet *mestizo* kommer fra det latinske ord *mixtus* og refererer til personer, hvis biologiske oprindelse beror på en racemæssig blanding. I den latinamerikanske kontekst blev termen *mestizaje* betegnelsen for den raceblanding, der fremkom mellem afrikanere, europæere og indfødte. Denne raceblanding blev senere betegnet som det etniske fundament for dannelsen af nationalstater i Latinamerika i det 19. århundrede. Mestizajeideologien – ofte også betegnet som hybridisering⁶ og kreolisering⁷ – blev officielt fremstillet som en ideologi, der tog udgangspunkt i en opfattelse af racemæssig blanding som en mulighed for dannelse af en harmonisk, homogen befolkning i de tidligere kolonier.

På mange måder har begrebet mestizaje således haft en meget positiv klang i Latinamerika. I en mexicansk kontekst har José Vasconcelos endda betegnet mestizoerne som en „kosmisk race“ i kraft af dens universalitet baseret på en

racemæssig syntese (Vasconcelos 1927 i Larraín 2001:65). I lighed hermed har antropologen Nestor Canclini anskuet mestizaje, og hvad han kalder „hybride kulturer“, som en postmoderne og postkolonial kilde til kulturel kreativitet og som et eksempel på en demokratisk styreform (Canclini 1995). Nogle forskere har dog peget på andre langt mere problematiske aspekter af mestizajeideologien, f.eks. at den opstod som et forsøg på at sløre andre, dybereliggende ideer om den hvide races overlegenhed (Rahier 2003:41). Andre har peget på den identitetsmæssige konflikt, der gør sig gældende for mestizer, og som kan illustreres ved følgende udtalelse: „Vi er ikke indianere, heller ikke spaniere, vi er intet. Vi er i opløsning, grænsende til udslettelse, uden en platform, hvorfra vi kan konstruere et fælles projekt“ (Langon i Larraín 2001:75).⁸ I bogen *Ensomhedens labyrint* beskriver den mexicanske forfatter Octavio Paz (1998) i tråd hermed mestizoen som en forældreløs på evig søgen efter sine etniske rødder, en søgen, der er dømt til at mislykkes, da både de indianske og de spanske aner fornægtes. På linje hermed er den chilenske historie karakteriseret ved mødet og den gensidige udveksling mellem indfødte og europæere, en relation, som samtidig fornægtes og underspilles i den officielle nationale selvforståelse. Et aspekt af denne historie, som i dag er udsat for offentlig tavshed, er den seksuelle forbindelse mellem spanske soldater og indfødte kvinder. Kilder beretter dog om *huachos*, som var betegnelsen for de mange børn, der voksede op i fraværet af deres far (Montecino 1996). Alle er dog enige om, at betegnelsen mestizo, der i den chilenske kontekst henviser til en blanding af indiansk og europæisk blod, udgør det etniske fundament for det chilenske folk.

De første beretninger om Chile finder vi, da landet i 1541 blev koloniseret af spanieren Pedro Valdivia. Valdivia blev eksponent for de første spadestik til en ny civilisation i form af dels grundlæggelsen af byen Santiago samt hospitaler, missionsstationer og befæstede handelsstationer, dels det etniske fundament for den nye nation, de såkaldte mestizer. I sine breve beskriver han sin fascination af det nye land, men også sit syn på den indfødte befolkning, som han betegnede som i pagt med djævelen og således fjender af Gud og Kristus (Jones 1999:144). Brevene beskriver også den ekstreme vold, som var del af koloniseringsprocessen. Ud over drab på flere tusind indfødte befalede Pedro Valdivia afhugning af hænder og næser på 1500-2000 indianere (brev dateret 15. oktober 1550 citeret i Forster 1993:19). Senere i forbindelse med de indfødtes modstand mod koloniseringsprocessen blev Pedro Valdivia dræbt af mapuchehøvdingen Lautaro.⁹ Alle symboler på den spanske kolonimagt – missionsstationer, hospitaler og handelsstationer – blev hernæst tilintetgjort af mapuchekrigere, og de spanske soldater blev drevet væk fra den sydlige del af Chile med Bio Bio-floden som naturlig grænse (Citarella 1995:421). I 1550 gjorde den spanske hær et nyt for-

søg på at erobre det sydlige Chile, men blev mødt med så massiv modstand fra den indfødte befolkning, at planen blev opgivet.

De indfødtes høvdinge og shamaner, de såkaldte *lonkoer* og *machier*, udgjorde den tids øverste myndighed for mapuchenationen, der formåede dels at holde stand mod indtrængende soldater, dels at interagere og sameksistere med de fremmede. I historiske kilder beskriver spanske missionærer, hvordan de indfødte rådførte sig med deres shamaner før et vigtigt slag (Latham 1928). Shamanerne spillede således en vigtig rolle ikke bare som helbredere, men også i forsvaret af det sydlige Chile mod spaniernes invasionsforsøg. Som følge af den massive modstand fra de indfødte anerkendte den spanske krone i 1641 det sydlige Chile som en selvstændig nation (Bengoa 1985). De indfødte og europæerne fortsatte dog herefter en ivrig udveksling. Blandt andet berettes det, at de indfødte dyrkede sport med de spanske soldater, og at de spanske missionærer udvekslede lægekunst med de indfødtes medicinmænd.

I kolonitiden var spansk medicin ikke grundlagt på en videnskabelig tradition, men baseret på religiøse anskuelser. Af samme grund kunne man finde mange lighedstræk mellem indfødt og spansk medicin, idet begge gjorde brug af bønner og påkaldelser kombineret med brug af urtemedicin. Den chilenske historiker Jorge Pinto beskriver således, hvordan jesuitterne i deres bestræbelser på at prædike evangeliet blandt den indfødte befolkning selv endte med at indoptage mange indfødte praksisser som f.eks. den lokale urtemedicin (1988 citeret i Citarella 1995).¹⁰ Omvendt inkorporerede de indfødte spanske og kristne praksisser såsom katolsk dåb og brug af det kristne kors (Citarella 1995:430; Forster 1993:263).

I forbindelse med Chiles løsrivelse fra moderlandet og dannelsen af Chile som republik i 1818 blev det sydlige Chile nu betragtet som en skamlet på, hvad der blev betragtet som en civiliseret nation. Selv om de indfødtes modstand mod spanierne blev anset for at være et udtryk for mod og heroisk blod, var de indfødtes skikke ikke forenelige med en moderne nation bygget på kristne idealer og på forestillinger om økonomisk fremskridt og uddannelse (Arana 1884, 1934). I 1881-1885 indledte den chilenske stat på den baggrund en intensiv indsats for at erobre det sydlige Chile i en krig, der ironisk nok blev kaldt „pacificeringen“, med henblik på at „civilisere“ regionen (Bengoa 1985). Herefter blev de indfødte indlemmet i reservater, de såkaldte *comunidades*, mens store dele af deres områder blev overdraget til europæiske immigranter, hovedsageligt tyskere, i håb om at det ville skabe økonomisk vækst og fremavle en mere civiliseret og hvid chilensk race (Collier & Slater 2004).

Den indfødte står således som en ambivalent og kompleks størrelse i den nationale selvforståelse. På den ene side spiller den indfødte en vigtig rolle i den

nationale selvforståelse som en del af nationens etniske og kulturelle fundament. På den anden side fremstår den moderne nationalstat som et produkt af yderst voldelige og radikale forandringer, herunder stærk undertrykkelse og marginalisering af de indfødte folk. På grund af sin historiske oprindelse fremstår mestizo-identiteten som et problematisk udgangspunkt for identifikationen som et folk.

Sundhed og medicinske praksisser i nationalstaten Chile

Biomedicin er et forholdsvis nyt fænomen i det sydlige Chile. Som beskrevet var det i første omgang missionærerne, der påtog sig arbejdet med sundhed i det sydlige Chile, og først i 1920'erne skete der et skift i opfattelsen af sundhed og helbredende praksisser (Citarella 1995; Lira 2006). Der blev således indført et offentligt sundhedssystem med udgangspunkt i biomedicinsk praksis, og hospitaler og sundhedsklinikker blev et tilbud til alle borgere i det chilenske samfund. Samtidig blev indfødt medicin i praksis officielt ulovliggjort, idet der blev indført et lovmæssigt krav om, at personer, der praktiserer medicin, skal have en titel fra et statsanerkendt universitet. Under Salvador Allendes styre (1970-1973) blev den offentlige sektor i stigende grad udbygget. Salvador Allende, som selv var læge, udarbejdede et statsligt program for varetagelse af befolkningens sundhedstilstand, hvilket betød, at 70 % af befolkningen i kraft heraf blev dækket af den offentlige sygesikring.

Militærregimet 1973-1989, ledet af general Augusto Pinochet, blev startskuddet til introduktionen af en neoliberal samfundsmodel, og som en konsekvens blev statens rolle radikalt omdefineret.¹¹ Dette kom bl.a. til udtryk i sundhedssektoren, der blev udsat for en omfattende privatisering, hvilket medførte en opdeling i en dårligt fungerende offentlig sektor præget af mangel på personale og medicinsk udstyr og en vel fungerende privat sektor (Borzutsky 2006). For den fattige del af befolkningen kom dette til at betyde lang ventetid og mangel på medicin, og adgang til medicin blev således afhængig af social klasse. Dette er sandsynligvis en af forklaringerne på, at mange alternative medicinske praksisser blomstrede frem, særligt blandt den socialt dårligt stillede del af befolkningen, der beklagede sig over, at kun de velstillede havde adgang til ordentlig lægelig behandling.¹² I 1989 blev der indført demokrati i Chile, hvilket førte til et stigende fokus på offentlig velfærd. Arven fra militærregimet i form af en opdeling mellem et offentligt og et privat sundhedssystem blev dog i stor udstrækning bibeholdt.¹³

Under mit feltarbejde var den dårlige service i det offentlige sundhedssystem således et hyppigt tilbagevendende samtaleemne. Blandt almindelige borgere fra arbejderklassen og middelklassen blev den chilenske stat generelt omtalt i nega-

tive vendinger. Staten blev italesat som en udefrakommende destruktiv kraft, der greb forstyrrende ind i hverdagslivet og truede med at ødelægge de grundlæggende strukturer i samfundet. Andre beskrev en oplevelse af at føle sig udnyttet og mast i den chilenske samfundsmaskine. Dette forhold var dog yderst komplekst, da mange chilenerne samtidig opfattede sig selv som del af den chilenske nationalstat og derfor havde en forestilling om, at det var et statsligt anliggende at skabe garantier for sundhed, arbejde og uddannelse for den enkelte borger. Dette yderst modsætningsfyldte forhold kom til udtryk i en meget autoritetstro og hierarkisk opfattelse af offentlige autoriteter såsom politikere, embedsmænd og læger kombineret med en udtalt mistro til samme autoriteter. Endvidere oplevede mange, at modernitet og demokrati ikke havde givet dem øget indflydelse eller bedre sociale kår. Tværtimod mente de, at det var formålsløst at deltage i det politiske liv. Til gengæld syntes alternativ medicin og religiøse praksisser at blomstre. Når folk søgte hjælp og støtte, henvendte de sig ofte til helbredere og religiøse skikkelser som f.eks. José Karipan, da de blev set som personer udstyret med en særlig kraft. I tråd med denne beskrivelse karakteriserer den chilenske sociolog Cristián Parker udviklingen i Chile efter demokratiets indførelse som en dialektik mellem politisk affortryllelse og religiøs genfortryllelse (Parker 1996). I det følgende vil artiklen belyse José Karipans medicinske praksis og analysere den rolle, den spiller, i det moderne chilenske samfund.

En karakteristik af en moderne mirakelmager

José Karipans virke og succes som behandler er ikke til at tage fejl af. Det vidner det nybyggede toetages hus og hans nye bil om såvel som hans konsultationsrum, der er dekoreret med billeder af Jesus Kristus, jomfru Maria og jomfru Carmen. Ved første øjekast kunne man foranlediges til at tro, at der er tale om et katolsk kapel. Shamantrommen og to imponerende sølvsværd, der bruges til at jage dæmonerne på flugt, viser dog, at der her bor en shaman. José Karipan hævder at være blevet forladt af sine forældre og at være opvokset hos en tysk familie. Hans livshistorie følger et klassisk sygdomsmønster for shamaner. Han har fra barnsben haft visioner, der indikerede, at han var kaldet til at blive shaman. På et tidspunkt var hans visioner så intense, at han en kort overgang blev indlagt, angiveligt med en psykose. Efter en længere sygdomsperiode lykkedes det ham at lære at kontrollere visionerne. Som shaman fremstår han som en forfulgt figur og i modsætningsforhold til staten bl.a. på grund af den tvist, han har haft med skattevæsenet. Både i sin egenskab af forældreløs (huacho) og forfulgt af staten trækker hans livshistorie på elementer og fælles symboler fra nutiden. Det er også her, han henter grundstoffet til sin helbredelsespraksis.

Denne folkelige interesse for shamanistisk praksis i Sydchile falder i tråd med, hvad sociologen Cristián Parker kalder „genfortryllelse“ i Latinamerika. Parker argumenterer for, at folkelig religion – i form af en blanding mellem kristendom og indfødt religion – i Latinamerika repræsenterer et alternativt sæt af værdier, som han kalder en „kulturel patos“ og „en kontrakultur til moderniteten“ (Parker 1996:109-11). Videre argumenterer Parker for, at folkelige religioner i Latinamerika er karakteriseret ved en særlig vægt på følelser, udtryk, lighed og fællesskab, elementer, der fremstår som en modpol, ja, ligefrem en modkultur til vestlig rationalitet. Mit fokus her er på forholdet mellem den medicinske praksis og den sociale og politiske virkelighed samt den måde, hvorpå Josés religiøse og shamanistiske praksis danner rammen om et alternativt fællesskab inden for nationalstaten, et fællesskab, der bygger på følelser og lighed i modsætning til det klassesdelte neoliberale samfund. Dette forhold er dog mere komplekst end som så og kan ikke reduceres til simpel modstand mod staten, idet shamanens medicinske praksis i høj grad bygger på elementer fra det omgivende samfund og på mange måder bekræfter og tager udgangspunkt i eksisterende samfundsforhold.

I det følgende vil artiklen belyse forholdet mellem José Karipans medicinske praksis og en social og politisk virkelighed, herunder nationalstaten. José Karipan gør brug af et symbolsprog, som er intimt forbundet med den chilenske nationalstat, idet nationalstaten fremstår som en forstyrrende og destruktiv kraft, men samtidig repræsenterer en produktiv kraft i konstruktionen af José Karipans helbredende kræfter. Ved således at trække på elementer fra det omgivende chilenske samfund dannes der to poler i Karipans medicinske praksis, henholdsvis jomfru Carmen og historien om striden med skattevæsenet. Disse bidrager til skabelsen af en kollektiv krop og et fællesskab, hvor patienterne kan søge identifikation med deres egen personlige smerte samt få et symbolsprog til at lindre og helbrede lidelse og smerte.

Den ene pol i José Karipans helbredelsespraksis er som nævnt hans brug af jomfru Carmen, der står som en positiv healende og livgivende kraft. Det siges om José Karipan, at Gud og Jomfruen har givet ham myndighed og kraft til at give det chilenske folk medicin, som kan lindre deres sorger, sygdomme og lidelser. Når han udfører sine helbredelsesritualer, påkalder han således både mere traditionelle mapucheånder – forfædreånder som naturånder – og ikke mindst jomfru Carmen og jomfru Maria. Hvert år den 16. juli bliver alle José Karipans patienter inviteret til hans fødselsdag. Denne dag er også rammen for en anden begivenhed, nemlig fejringen af Chiles nationalhelgen, jomfru Carmen. Den historiske beretning om jomfruskikkelsen er tæt knyttet til det chilenske folks historie, da hun ifølge den folkelige overlevering er født og opvokset i Chile. Samtidig viste hun sig i et syn under et afgørende slag i Maipu.¹⁴ Dyrkelsen af jomfru Carmen

i Chile blev indført i 1680 af de spanske missionærer, og i 1817 under uafhængighedskrigen blev hun udråbt som helgen for den chilenske hær. I 1818 blev der rejst en statue af Jomfruen på det sted, hvor uafhængighedskrigen havde fundet sted, og Jomfruen blev udråbt som Chiles nationale helgen. I dag har hun en symbolsk status som Chiles dronning, som ikke alene er den, der varetager enkeltpersoners helbred, men hele nationens velbefindende, fremgang og udvikling.



Figur 2. Jomfru Carmen i Josés konsultationsrum.

Blandt Karipans patienter er det almindeligt anerkendt, at han får sin særlige kraft fra Chiles nationalhelgen. For shamanen José Karipan har Jomfruen en helt særlig betydning, idet hun viste sig for ham, da han gik igennem en meget svær tid. Hun anviste ham vejen til at blive shaman og hjalp ham til at blive healingskanal for Gud og én, der bringer medicin til folket. For at hylde Jomfruen og påkalde hendes hjælp har Karipan billeder og figurer af hende overalt i sit hjem og sit konsultationsrum (se figur 2). Han fortæller, at han ofte taler med Jomfruen, som han betegner som inkarnationen af moderen, som selve livets oprindelse.

Hun hjalp os, vi gik gennem en meget svær tid, men vi bad med hele vores hjerte, vi havde så rodfæstet en tro på hende. Med hendes hjælp lykkes tingene for os.

Når vi nogle gange f.eks. har ægteskabelige problemer, så beder vi til hende, og så hjælper hun os, derfor tror jeg så inderligt på hende. Hver aften beder jeg til hende, og hver eneste morgen husker jeg også at bede til hende, og på grund af dette er vi stadig i live. Uden Gud og Jomfruen ville vi ikke være her i dag, på grund af deres vilje er vi i live.

José Karipan kalder sig shaman, men i kraft af, at han påkalder Jomfruen, vækkes der stærke paralleller til kristne helbredelseshistorier. Den følgende beretning illustrerer, hvordan José Karipan bruger Jomfruen i sin medicinske praksis. Ved mit første besøg hos José Karipan mødte jeg en pige foran hans konsultation. Hendes forældre fortalte mig, at hun havde så stærke smerter i knoglerne, at hun i mere end en uge ikke havde været i stand til at gå. Forældrene havde kørt i mange timer for at nå frem til Karipans konsultation og var derfor helt udmattede af rejsen. Jeg hørte, hvordan pigen skreg af smerte, hun var bleg som et lagen og havde et skrækslagent udtryk i ansigtet. José Karipan sagde til mig, „Nu vil jeg få denne pige til at gå igen.“ Han gik hen til hende og sagde:

Du er blevet påvirket af en ondsindet kraft [*mal*]. Hvem tror du er din mor? Det er ikke hende, som har givet dig mad og plejet dig, det er Jomfruen. Du må tro på hende, så vil hun modtage dig. Du skal tro på hende og på Herren. Dette vil beskytte dig mod ondskab.

Derefter befalede han hende, „I Jomfruens navn, rejs dig og gå!“ Pigen rejste sig lidt usikkert og tog et par tøvende skridt, kraftigt opmuntret af sine forældre. José tog derefter pigen i hånden, trykkede den og sagde: „Om et øjeblik vil du føle et elektrisk stød i hjertet.“ Moderen gentog historien om, at pigen ikke havde været i stand til at gå i en uge, og at de havde besluttet sig for at tage den lange rejse til José Karipan, da de troede, at han var den eneste, der kunne redde pigen. Pigen smilede, og hendes ansigt begyndte at genvinde en naturlig kulør. Alle kiggede på mig for at se, om jeg nu havde fået alle detaljerne med i denne mirakuløse helbredelse, som stod som et vidnesbyrd både om Josés kraft som healer og om Jomfruens helbredende kraft.

Gennem denne symbolske brug af Jomfruen forener Karipan som en slags moderne indfødt kristusfigur den enkeltes smerte og sygdom med en historisk virkelighed. Samtidig optræder Jomfruen som en kropsliggørelse og en forening af kristen moral med mapuchemoral, hvor verden er opdelt i destruktive kræfter og positive livgivende kræfter. Dette er et eksempel på, hvad Michael Taussig kalder „historie som trolddomskunst“, dvs. en historisk begivenhed, der bliver objektiveret i det shamanistiske repertoire. Anskuet ud fra Taussigs tankegang figurerer Jomfruen dels som et symbol på en historisk begivenhed – dannelsen af nationen Chile – dels som et symbolsk bolværk mod det onde. Jomfruen er

her et virkningsfuldt magisk billede, der er i stand til både at forårsage og lindre ulykke, og ved at vende sig mod dette billede reflekterer folk over dets symboliske potentiale til at opfylde ønsker om udfrielse af sygdom og lidelse (Taussig 1987:367). Jomfruen giver håb om helbredelse af både det enkelte menneskes lidelser og nationen i sin helhed, idet hun trækker på visse betydninger, der er associeret med forestillingen om ét chilensk folk. Samtidig repræsenterer hun altså en konkret magisk kraft, der kan integreres i folks almindelige liv som et middel mod destruktive kræfter. Ved at bede til Jomfruen gives der håb om en mirakuløs helbredelse. Samtidig kan patienten få adgang til en oplevelse og et fællesskab, hvorved forestillingen om det chilenske folk og den chilenske nation også får positive associationer.

I det følgende vil jeg beskrive José Karipans strid med det lokale skattevæsen, den anden pol i Karipans helbredelsespraksis, hvilket illustrerer det komplekse forhold mellem det chilenske folk og staten. Jeg blev introduceret til José Karipan dels som beskrevet gennem historier om hans helbredelseskraft, dels gennem beretningen om hans strid med skattevæsenet. José, hans familie og patienter beskrev hans arbejde som en torn i øjet på de chilenske læger og berettede ivrigt historien om, hvordan han havde fået besøg af tre personer fra skattevæsenet, fordi han ikke havde opgivet sin indtægt fra arbejdet som shaman. Myndighederne var trængt ind på hans bopæl og havde truet med at udstede en klækkelig bøde, lukke hans konsultation og konfiskere hans ejendele. Denne begivenhed blev fortolket som et udtryk for lægernes – ja, i det hele taget statens – modvilje mod mapuchemedicin. For at forsvare ham sagde mange af hans patienter, at han jo ikke tog betaling for sin medicin. Dette var dog ikke helt sandt, selv om det var rigtigt, at hans priser var overordentligt rimelige, og at han i mange tilfælde, hvis patienten enten var meget fattig eller døende, ikke tog betaling for konsultationen. Men for patienterne var det vigtigt at fremhæve, at de havde et personligt, næsten familieagtigt forhold til shamanen. Som en mand sagde: „Ja, når jeg kommer her, er det som at komme hos min egen familie, her mødes jeg med et knus, ikke som hos lægen, der bliver jeg behandlet så dårligt, og det bare, fordi jeg er fattig.“ Patienterne læste således deres brug af José Karipans medicin ind i en eksplicit kritik af det klassedelte samfund og det statslige sundhedssystem, som ikke formåede at opfylde de fattiges behov. Mange mente endda, at det var en læge i den offentlige forvaltning, der havde pudset skattevæsenet på José Karipan.

José Karipan selv forklarede tvisten med skattevæsenet som et udtryk for en generel tendens i samfundet, hvor moderne mennesker kun er optaget af deres eget velbefindende og ikke deres moralske forpligtelser over for samfundet. Det viser sig bl.a. ved, at folk undlader at leve op til religiøse og rituelle forpligtelser,

mens grådighed, egoisme og misundelse flourer. José Karipan forklarede, at han var alvorligt traumatiseret på grund af tvisten, hvilket truede hans helbredstilstand såvel som hans arbejde med at „give medicin til folket“. Han berettede, hvordan han havde hyppigt tilbagevendende mareridt om hemmelige inspektører fra skattevæsenet, der dukkede op og konfiskerede alle hans ejendele. Frygten var så intens, at han bad hele sin familie, sine patienter, venner, naboer (ja, selv antropologen) om at støtte ham i kampen for at kunne fortsætte i sit erhverv som helbreder. På denne opfordring lykkedes det ham at samle en skare af velyndere, der bistod i kampen for eksistensen af hans medicin. Hans patienter fortalte mig, at Karipan med sit medicinske blik kunne identificere og diagnosticere sygdomme, som lægerne med al deres teknologiske udstyr ikke var i stand til at se. Flere patienter sagde: „Hvis vi ikke havde shamanen, hvem skulle så helbrede os?“ Mange patienter mente, at don José var blevet udvalgt til at helbrede det chilenske folk og give Guds ord til folket, for at de kunne lære, hvordan de skulle opføre sig, og hvordan de skulle overholde de rituelle forpligtelser. Eller med andre ord, folkets sundhed blev gennem Karipan tæt forbundet med en moralsk diskurs.

Det er næppe en tilfældighed, at striden med skattevæsenet spiller så væsentlig en rolle i fremstillingen af hans helbredelsespraksis. Selv om José Karipans medicinske praksis refererer til de „traditionelle“ rødder, er hans praksis dybt forankret og tæt forbundet med det moderne chilenske samfund. Kategorier som person, kultur og patient bliver først til meningsfulde størrelser i samspil med et statsligt bureaukrati, der fremsætter rammer og anvisninger for, hvordan de konstrueres (Kapferer 2006). Det er netop disse regler og rammer, Karipans praksis spiller sammen med. Som sådan kan hans praksis måske ikke direkte ansues som de svages taktik i en modstand mod staten (de Certeau 1988), men som en moderne praksis, der trækker på de ressourcer og symbolske potentialer, som findes i samfundet. Derved skabes en fælles resonans blandt Karipans tilhængere, en slags folkeligt svar, som man kan kalde en „kulturel modhukommelse“ (Thomsen 2004). Modhukommelse defineres af antropologen Craig Thomsen som aktuelle narrativer, der trækker på historiske narrativer, som er blevet marginaliseret af dominerende ideologier. Modhukommelse giver således kulturel betydning til alternative betydninger, identifikation og perspektiver, som strømmer fra etniske minoriteter og/eller arbejderklassen. Når modhukommelse kommer til udtryk, udfordrer den ofte dominerende kulturelle normer, værdier, idealer og socioøkonomiske hierarkier (op.cit.:172). Som sådan er José Karipan en form for moderne myte. På den ene side er han et produkt af den samtid, han lever i, der trækker på sociale erfaringer af undertrykkelse og marginalisering. På den anden side leverer han en alternativ hukommelse og fortolkning af den so-

ciale virkelighed. Dette vil blive beskrevet i det følgende i en gennemgang af et kollektivt helbredelsesritual.

Et kollektivt ritual - en kollektiv krop

José Karipan mente selv, at det var bydende nødvendigt, at antropologen observerede hans medicinske og rituelle arbejde for derigennem at dokumentere Guds kraft. Dette tilbud kunne jeg ikke afslå, og i løbet af mit feltarbejde deltog jeg derfor i José Karipans medicinske praksis. Jeg vil beskrive et ritual for at udforske, hvordan shamanen bidrager til skabelsen af en fælles krop, idet hans egen krop bliver det middel, hvorigennem ellers modsætningsfyldte historiske fragmenter samles og forenes. Derved bidrager den medicinske praksis til at forene modstillede historiske størrelser som indianere og chilenerne, katolsk og shamanistisk praksis. Den følgende beskrivelse stammer fra et ritual, som jeg deltog i en tidlig februar morgen 2005.

Omkring 100 mennesker stimler sammen foran det katederlignende bord, hvor José Karipan udfører sit arbejde, og hvor han indsamler urinprøver fra sine patienter. Han udvælger en person blandt de ventende patienter til at skrive alle patienternes navne i en notesbog. De andre patienter samles foran flaskerne, hvor de hilser på hinanden og diskuterer deres helbredsproblemer. Karipan forlader konsultationen, går ind i sin private afdeling af huset og tager sit rituelle tøj på, som består af mapuchesmykker (*trarilonko*), et tørklæde omkring hovedet og en shamantrømme (*kultrung*). Tidligt om morgenen udfører han derefter et helbredelsesritual foran sin totempæl (*rewe*). Han tager en skål fra totempælen med vievand, dypper fingrene og velsigner mængden ved at stænke vand på dem. Det er gammel praksis, som mapucheindianerne fulgte for at påkalde regn, god høst og frugtbarhed. Hundrevis af hænder rækkes frem i håb om at få del i det hellige vand og dermed i velsignelsen. Deltagerne bruger det velsignede vand til at fugte hals og ansigt.

Derefter begynder han at slå på sin tromme. Med en regelmæssig, lidt monoton rytme påkalder han naturens ånder fra fire verdenshjørner, mapuchernes fire forfædre samt Jomfruen og Moder Jord. Hans trommen bliver mere og mere intens, han dækker øjnene med et tørklæde og går ind i en trancetilstand. Hans kone og en assistent kommer med et fad med urter, som de brænder af. Dette fremkalder en stærk lugt og et intenst røgslør, som blander sig med strålerne fra morgensolen. Deltagerne stimler sammen om fadet, tager blade fra planterne og stryger dem over ansigt og arme. Karipan taler på sproget mapudungun og kalder på ånderne:



Figur 3. Karipan i trance under et ritual.

Vi er samlet her for at modtage styrke. Lad os samles med håb, lad os bede! Vi er levende skabninger. Derfor beder vi om, at du kaster dit åsyn på os og giver os visdom til at se, hvad vi bør gøre. Jeg er blot et menneske, men med din hjælp kan jeg give medicin til dine børn. Hjælp os, der er samlet her, til at modtage din visdom, til at bede på rette vis og modtage din føde for at lette og lindre al den smerte og lidelse, som findes på dette sted.

Karipan forsvinder efter ceremonien, går ind i huset og skifter tøj, hvorefter han dukker op igen i sit almindelige tøj. Derefter indleder han det medicinske arbejde. Han studerer en flaske med urin påklistret en etiket med patientens navn og alder og skriver derefter mærkelige tegn på et papir – han forklarer, at det er diagnosen skrevet på mapuchernes oprindelige sprog, mapudungun. Derefter kalder han på patienten og spørger ham eller hende, hvad der er galt. Ofte får patienten

kun mumlet et par ord om, hvor han eller hun har smerter, hvorefter Karipan hastigt afbryder og opremser alle personens smerter og symptomer, fysiske som psykiske. For eksempel fortæller han, hvor i kroppen der er smerter, og beskriver patientens mentale tilstand. Ofte kommenterer han også hændelser i patientens liv. Konsultationen afsluttes, ved at Karipan udskriver en recept, som han giver til sin kone og to hjælpere, som arbejder i køkkenet med to store gryder, hvor de tilbereder urtemedicin. Patienten afleverer en stor flaske med sit navn på og kan så hente den med urtemedicinen et par timer senere.

I ventetiden benytter mange patienter sig af muligheden for at lytte til Karipan. Ud over den lægelige konsultation fortæller han vittigheder og giver spirituelle belæring, ofte er vittighederne på kanten af det sjofle. En dame spørger, om det snart er hendes tur, hvortil han svarer: „Vær ikke bekymret, jeg skal nok komme og elske med dig om et øjeblik.“ Dette får skaren af patienter til nærmest at hyle af grin. Pludselig forandres hans ansigt og lægges i alvorlige folder; han indleder en form for prædiken: „Når du beder til Herren, skal du sætte al din kraft ind, du skal bede af hele dit hjerte. Religion, race og farve betyder ikke noget for Herren.“ Derefter fortæller han forsamlingen, at sygdom opstår, når mennesker ikke opfylder deres rituelle forpligtelser, og han forklarer, hvordan mapuche-religionen lærer mennesket „at helbrede sygdom ved at tage en kande og fylde den med kildevand mellem et og tre om natten, mens man påkalder Gud“. Han fortsætter:

Dette er helligt vand, det kan bruges til at rense kroppen. Dette er en kilde til sundhed, kildevand er jordens eget vand, det er Guds egen substans – hvis man drikker det, er det som at drikke vand fra Moder Jord. I må forstå, vi er alle Jomfruens børn, vi er alle Guds børn, vi danner et mentalt broderskab. Er det ikke sandt?

Forsamlingen råber „Jo!“ Karipan fortsætter: „Vi skal kæmpe for kærlighed, ikke for penge!“ Han afslutter sin prædiken med at fortælle forsamlingen, at der eksisterer så megen negativ energi i verden, og at det medfører sygdom og mangel på kulturelle værdier. Han understreger også, at han i sig selv er intet, men at Gud har givet ham kraft til at hjælpe mennesker med at se, handle, vurdere og fortsætte med at leve deres liv. Med disse ord drejer han pludselig om på hælen og forsvinder. Et øjeblik efter dukker han op igen og begynder at diagnosticere.

Det ses her, hvorledes shamanen formår at sammenbinde kategorier og forskelle i race, klasse, kultur og religion, der i andre sammenhænge optræder som modsætninger i en form for kulturel skizofreni. Dette er en anden form for mestizaje end den officielle udgave, idet den indfødte ikke underlægges eller undertrykkes i bestræbelserne på at konstruere en rationel, moderne person og ikke mindst samfundsborger. I José Karipans univers tilbydes en anden form for iden-

titetsmæssigt fællesskab og mestizaje, der er præget af en proces af genfortryl-
else, idet der er fokus på fællesskab og spirituelle værdier som modsætning til
verdslige værdier. I det følgende skal vi se på deltagernes oplevelse af Karipans
medicinske arbejde samt den måde, hvorpå det bidrager til at skabe en oplevelse
af fællesskab.

Den individuelle krop og den samfundsmæssige krop

Det indgyder mig en følelse af at være beskyttet, at være tæt på alle de ting, som jeg
ved gør godt – som det at vide, at han også gør gode gerninger for de mennesker,
der betragter ham.

Med disse ord beskriver Rosa Vega, en 55-årig kvinde, José Karipans specielle
helbredelseskræfter. Gennem en årrække har hun regelmæssigt konsulteret José
Karipan, som har ordineret urtemedicin for en alvorlig depression. Urtemedicinen
tager hun sideløbende med lægeordineret medicin mod depression. Selv om hun
er tilfreds med sin egen læge og også er sikker på, at den medicin, han foreskriver,
har en virkning, tilskriver hun dog José Karipans medicin en langt mere betyd-
ningsfuld rolle i behandlingen af sine symptomer. Hun giver følgende forklaring
på, hvorfor hun oplever Josés medicin som virkningsfuld, hvilket viser, at helbre-
delse som sådan ikke alene er knyttet til den enkeltes krop, men i høj grad også er
et spørgsmål om tro knyttet til forestillingen om og oplevelsen af et fællesskab:

Når du får kendskab til ham og hans ritualer, så begynder du at tro. Så ved du, at
du ikke er alene, og det er, fordi han har fået denne særlige gave fra Gud, som har
velsignet ham med en særlig kraft. Gud gav alle mulige planter til sine børn, så
de kunne bruge dem som medicin og som føde. Og de, som besidder den særlige
viden om, hvordan man bruger planterne, de kan medicinere og derved sikre, at
Guds børn er ved godt helbred.

Her kobles José Karipans medicinske arbejde sammen med en forestilling om
Gud som garant for folkets helbredstilstand, hvorved José selv fremstilles som
Guds udvalgte. Forestillingen om en positiv guddommelig kraft optræder som
den ene pol i et universelt dualistisk grundprincip, der fremstiller verden som en
kamp mellem positive, opbyggende kræfter og negative, nedbrydende kræfter.
En anden patient, Ariel, en 38-årig mekaniker, der betegner sig selv som mestizo,
forklarede mig denne dualitet med et ordbrug, der havde klare associationer til
kristendommen – specielt den evangeliske kristendom – og dens begreber om
Gud og Satan:

Vi har her to kræfter: Den ene er Gud, dvs. Jesus Kristus, og den anden er Satan.
Den eneste måde, du kan klare det på, er ved at være forbundet med din religion.



Det er nødvendigt, at du spirituelt har det godt, for det giver dig styrke til at klare alle slags problemer. Hvis du ikke selv ved, hvordan du skal gøre det, er det bydende nødvendigt, at du finder noget, der kan hjælpe dig.

Ariel mener, at José Karipans medicin er en kraftfuld modgift mod skadelige energier og sociale konflikter, bl.a. på grund af det fællesskab, der etableres. Med andre ord er medicinen indlejret i det sociale fællesskab. På denne måde opfattes sygdom og sociale konflikter som udtryk for et univers, hvor der både eksisterer negative, destruktive kræfter og positive, helbredende kræfter, der kan bekæmpe dem. Denne kamp fremstilles som en fælles kamp:

Som machien siger: Vi er alle brødre på denne jord, vi bor alle under den samme sol, vi er alle brødre. Måske kommer vi fra forskellige baggrunde, fra forskellige kulturer, vi taler forskellige sprog – jeg selv er eksempelvis chilener – alligevel danner vi et fællesskab her.

Rosario, en anden patient, en kvinde i 50'erne, der betegner sig som mapuche, vil også gerne bidrage med sit syn på sagen. Hun lider af stærke ledsmerter, mavesmerter, appetitløshed og modløshed. Hun er kommet i selskab med sin svigerinde, Nancy, der også lider af voldsomme ledsmerter og er stærkt gangbesværet.

I ritualet føler jeg så stærk en glæde, at det er, som om min sjæl stiger op, som om noget trækker mig op. Det er så følelsesladet, at jeg får lyst til at græde eller synge. Denne glæde bruser frem, hver gang jeg tager derhen. Det er så smukt, der er så megen hengivenhed, at jeg hengiver mig og bliver så stærk i troen på, at jeg vil blive helbredt. Disse følelser bruser frem og omslutter mig, når han udfører sine ritualer. Alle os, som går derhen, indfødte mapucheindianere, chilenerne såvel som udlændinge, ja, for der er også udlændinge, der deltager, f.eks. argentinerne ... her kommer ingen med onde hensigter. Vi kommer her alle sammen på grund af Josés evne til at helbrede vores lidelser, både dem, der er syge på grund af hekseri, og dem der har naturlige sygdomme. Don José ved, hvordan man helbreder alle slags lidelser.

Nancy, svigerinden, vil også gerne fortælle om sin oplevelse af José Karipans medicin:

Jeg føler sådan en glæde, når jeg kommer her, og har så stærk en tro på, at jeg vil få det bedre, og at jeg nok skal komme videre, fordi jeg hengiver mig af hele mit hjerte. På grund af min tro tog jeg en dag blade af grenen, og jeg lod mig selv indhulle i røgen fra røgelsen [*sahumedia*]. Jeg følte røgen passere mit ansigt og løftede armene i fortvivlelse, men også i en brændende tro på, at jeg ville blive helbredt. Og takket være Gud og min svigerinde begyndte jeg at gå igen, for jeg havde haft så mange smerter i mine ben. Jeg følte mine knæ som en stor smertende masse, og jeg bad både til Gud og til jomfru Carmen om, at jeg ikke ville falde. Før



følte jeg mig så alene og så dybt fortvivlet, men når jeg kommer her, så begynder jeg at tale med folk. Sidste gang jeg var her, talte jeg med en dame, hvis mor havde problemer, og jeg forsøgte at hjælpe dem. Jeg lyttede til hendes samtale med don José, som sagde til hende: 'Giv hende lidt sukker, nogle medicinske planter og en blomstrende gren og gør det med al din tro, og din mor vil få det bedre.' Jeg har mødt så mange mennesker her, som er blevet helbredt.

Det er interessant, at i megen litteratur er sygdom ofte forbundet med en beskrivelse af social isolation (se f.eks. Leder 1990), men i disse beskrivelser giver det at være syg også en adgangsbillet til fællesskabet, som er opstået omkring José Karipans person. Via brug af symboler, der resonerer med en fælles historie, i dette tilfælde Jomfruen og striden med myndighederne, trækker José Karipan på elementer fra en fælles referenceramme. Således kan den enkelte blive en del af en kollektiv lidelse, men også af en kollektiv helbredelse. Karipans helbredelser er således dybt forankret i den sociale og politiske virkelighed og fremstår som sådan som et modsvar dertil. De fleste af patienterne er dog samtidig enige om, at de ikke kan undvære deres læge, og at biomedicin er virksom over for mange typer af lidelse, specielt i forhold til infektioner og operationer. De tager dog afstand fra det, de kalder kommercialisering af medicin, hvilket har som konsekvens, at syge kroppe bliver del af en udveksling af varer og penge, som er underlagt markedsmekanismerne. Den høje pris på medicinsk behandling og undersøgelse giver således anledning til en klage, mange er fælles om. En patient bemærker således, at lægerne har lavet en god forretning ud af andres kroppe. En anden fortæller om en fejloperation i forbindelse med en kræftknode, hvilket fik hende til at opgive de lægelige kontrolbesøg, og hun siger nu, at hun bedre tør sætte sin lid til José Karipan.

José Karipans medicin betegnes som ikke-kommerciel, som personlig og autentisk og som noget, man kan sætte sin lid til. Dette står i kontrast til den manglende tillid til lægelig behandling. En patient hævder, at Karipans medicin er fuldstændig naturlig, og spørger, hvordan en moderne stat kan tillade sig at kræve skat af noget, som naturen og Moder Jord har givet menneskene, nemlig træer og planter. En anden mener, at urtemedicin tilhører de oprindelige folk i Chile, og at den derfor ikke bør underlægges statens politik, men bør administreres af folket selv. På den måde betragtes problemet med skatterne som et udtryk for angreb på den person, som er blevet givet til Chiles befolkning for at give dem medicin. José Karipans skikkelse bliver således omdrejningspunkt for en italesættelse af oplevelsen af fremmedgørelse og social marginalisering i det chilenske samfund. Erfaringerne med at føle sig marginaliseret og fremmedgjort er størrelser, som mange af patienterne kan identificere sig med. Derved skabes der i det religiøse rum en ny solidaritetskultur, som Parker kalder det, dvs. en ny form

for fællesskab og en alternativ måde at forstå mennesket på og den samtid, det lever i (Parker 1996:263).

Helbredelse, samfund og fællesskab

Inden for antropologien er det velkendt, at mennesker skaber små samfund og fællesskaber inden for rammerne af en større samfundsmæssig kontekst, som de orienterer sig efter i konkrete sammenhænge og situationer (Hastrup 2002: 17). Lévi-Strauss taler endda om en universel tilbøjelighed til at organisere sig i overskuelige sociale fællesskaber (ibid.) Denne artikel er i tråd med Lévi-Strauss' tænkning i den forstand, at den påviser en forbindelse mellem kontekst og socialt fællesskab. Her er der dog ikke tale om kontekst i strukturalistisk forstand, dvs. som universelle strukturer i det menneskelige system, identificeret i forhold til et system eller et sprog, hvilket Roy Dilley kalder en „indre“ kontekst (Dilley 1999: 21). Snarere har jeg søgt at vise, hvordan brugen af symboler i Karipans shamanistiske praksis trækker på en „ydre“ kontekst, idet symbolerne refererer til specifikke figurer samt sociale og politiske relationer i det chilenske samfund. I denne sammenhæng giver den medicinske praksis håb om lindring af den kollektive sorg og lidelse i en situation præget af modgang og undertrykkelse samt oplevelsen af en fælles krop og agens – med andre ord oplevelsen af at være et folk.

I det foregående har artiklen således udforsket forbindelsen mellem oplevelsen af den individuelle krop og dens helbredelse og en specifik socioøkonomisk og politisk kontekst. I klassiske artikler inden for medicinsk antropologi af bl.a. James Dow og Lévi-Strauss argumenteres der for, at religiøs helbredelse virker via et universelt symbolsprog, der giver patienten en intellektuel forståelse af og et værktøj til at transformere smerten. Forholdet mellem patientens italesættelse af sin kropslige erfaring og den givne kulturelle og sociale virkelighed er dog ikke belyst i disse teorier. Formålet med denne artikel er således at argumentere for, at det netop er i denne forbindelse, at det virkningsfulde resultat af den medicinske behandling kan opstå. Som Kirmayer og Young argumenterer for, så former de kulturelle kategorier, de kollektive erfaringer og den socioøkonomiske kontekst både erfaringen med og behandlingen af sygdom (Kirmayer & Young 1998:389).

Som beskrevet har det nuværende chilenske samfund rod i en neoliberal samfundsmodel, der blev introduceret under militærregimet. Sundhedsvæsenet er karakteriseret ved en omfattende privatisering, hvilket udmønter sig i en velfungerende privat sektor og dårligt fungerende offentlige sektor samt en dyb mistillid til lægerne, der bliver betragtet som eksponenter for en ideologi, hvor medicin og sundhed er underlagt markedskræfterne. Som sådan ses det chilenske sund-

hedsvæsen som et eksempel på fremmedgørelse og marginalisering, hvor lægerne har en større interesse i at tjene penge end at holde patienten sund. José Karipans shamanistiske praksis opfattes i denne sammenhæng som et alternativ til sundhedsvæsenet, der for mange patienter ikke giver en tilfredsstillende løsning på deres helbredsproblemer. I nærværende artikel er der argumenteret for, at José Karipans store succes som behandler endvidere finder sin forklaring i hans evne til at bruge symboler, som stammer fra patienternes fælles erfaringer og historie. José Karipan leverer en form for moderne myte. På den ene side er han et produkt af den samtid, han lever i, på den anden side trækker han på den sociale og kollektive erfaring af undertrykkelse og marginalisering i kraft af sin identitet som indfødt shaman. I sin kropslige iscenesættelse trækker han på fragmenter fra patienternes fortid og samtid, hvorved han leverer et symbolsprog både til at italesætte disse kollektive oplevelser og til at transformere dem. Ved således at sammenbringe symboler og fragmenter fra patienternes dagligdag formår han at ophæve de historiske modsætninger mellem indianere og spaniere, kristendom og indfødt religion såvel som sociale klasser. Som alternativ til den offentlige fremstilling af mestizer, hvor fokus er på den rationelle, civiliserede og „hvide“ borger, skabes der her en kulturel patos, hvor de spirituelle værdier og fællesskabet udgør det identitetsmæssige samlingspunkt. Derved skabes et rum til at udtrykke fælles følelser i et fællesskab – som et samlet chilensk folk.

José Karipans medicinske praksis er således tæt forbundet med en forestilling om den chilenske nationalstat og tilbyder deltagerne et alternativt identitetsfællesskab. Her er det interessante, at den shamanistiske praksis fremstår som en modpol til nationalstaten, men samtidig trækker Josés medicinske praksis også på de nationale symboler. Symbolsproget er intimt forbundet med staten, en størrelse, som af mange patienter opleves som en destruktiv kraft, der griber forstyrrende ind i dagligdagen. Det er således ingen tilfældighed, at et vigtigt element i helbredelsesarbejdet er jomfru Carmen, Chiles nationale skytsengel. Derved bliver nationalstaten også en positiv størrelse. At tvisten med skattevæsenet også indgår som et element, bidrager til skabelsen af en moderne myte, en art indfødt Kristusfigur, der er intimt forbundet med og et produkt af det samfund, han lever i, og som samtidig giver et løfte om udfrielse fra de lidelser og problemer, som gør sig gældende for medlemmerne af dette samfund. Gennem brugen af symbolsprog og ritualer skabes der en fælles referenceramme omkring denne helbredelsespraksis, der bidrager til at forbinde deltagerne i en gensidig udveksling af sygdomshistorier. I kraft af deltagelse i ritualer og sygdomshistorier forbindes den enkelte patients krop til en større social krop. På den måde bliver sygdom pludselig en form for adgangsbillet til et alternativt fællesskab og til identifikation som ét folk på tværs af etniske skel, religion og sociale klasser.

Den medicinske praksis er altså ikke blot et anliggende for den enkelte patient i samspil med en behandler, den shamanistiske medicins virkning og betydning skal også søges i shamanens evne til at inddrage den givne kulturelle og socioøkonomiske virkelighed. Patientens oplevelse af, at medicinen har stor effekt, kan således indtræffe, når medicinens symbolsprog giver patienten redskaber til at kunne artikulere og måske endda også transformere sygdomserfaring, ikke bare på et individuelt plan, men også i forhold til at indskrive den i en fælles nutid og fremtid. Den indfødte medicin i sin hybride form med elementer fra katolsk kristendom, som José Karipan leverer, er derfor et populært supplement til biomedicin, idet den tilbyder et symbolsprog, der skaber en oplevelse af sammenhæng og en genfortrylles af virkeligheden. Derved bliver sygdom og lidelse til mere end blot et anliggende for den enkelte, nemlig til et potentiale for en identifikation som en fælles krop og et fælles folk. Samtidig tilbyder fællesskabet patienterne et alternativ til de fremmedgørende og destruktive kræfter gennem forbindelsen til højere kræfter. Mirakelmageren giver således sine patienter mulighed for en ny værdighed, solidaritet og oplevelse af sammenhæng samt mulighed for at opbygge en religiøs og kulturel platform for erfaring af fællesskab.

Noter

1. Mapucheindianerne udgør den største etniske minoritet i Chile. Med et antal på ca. 1,2 millioner udgør de knap 10 % af Chiles befolkning. I dag bor der omkring 500.000 mapucheindianere i hovedstaden Santiago.
2. Se Bacigalupo (2001) og Citarella (1995) for en udførlig beskrivelse af diagnoseformer.
3. Antropologen Ana Mariella Bacigalupo har i bogen *La Voz del Kultrun en la Modernidad. Tradición y Cambio en la Terapéutica de Siete Machi Mapuche* (2001) beskrevet moderne shamaners aktuelle popularitet. Hendes arbejde har udelukkende fokus på en beskrivelse af shamaner, ikke patienterne.
4. Feltarbejdet var del af et treårigt ph.d.-projekt finansieret af Det Humanistiske Forskningsråd. Jeg takker i den forbindelse Karsten Pærregård, Mark Vacher, Kåre Jansbøl, Ann Dorthe Hass Jensen og Desirée Aurora Nielsen for råd og kommentarer både i forbindelse med feltarbejde og skrivning af denne artikel.
5. Min tilgang er endvidere inspireret af antropologiske studier af medicinsk pluralisme i Andesområdet (Crandon-Malamud 1991, 2003; Koss-Chionino, Leatherman & Greenway 2003) og i Asien (Nichter & Lock 2002). Disse forfattere viser – i tråd med denne artikel – en sammenhæng mellem modernitet og forøget brug af indfødt medicin. I deres analyse har de derfor særlig fokus på medicinsk praksis i en socioøkonomisk kontekst.
6. Hybridisering henviser inden for biologien til blanding af to racer.
7. Termen kreol refererer til en person med europæisk blod, som er født uden for Europa (Anderson 1983:58).
8. „Ni somos indios, ni españoles, ni nada. Estamos en disolución, bordeando la extención, sin lugar para un proyecto propio.“

9. Dette er beskrevet af Alonso de Ercilla, som var ansat af den spanske krone til at beskrive livet i kolonierne. Han opholdt sig 17 måneder i Chile 1557-1558. I bogen *La Araucania* (1982) priser han indfødte mapuchehøvdinge som Lautaro, Galvarino og Caupolican for deres store heltemod i kampen mod spanierne. Bogen betegnes i dag som nationalarv og er obligatorisk læsning i folkeskolen.
10. En missionær beskriver endda et tilfælde, hvor de indfødte søgte råd hos en katolsk præst, da en af deres egne behandlere (en machi) var blevet alvorlig syg. For at helbrede patienten udførte præsten et ritual, hvor han gjorde brug af et relikvie (Pinto 1988:56-8, citeret i Citarella 1995: 430).
11. Militærregimet vækker også dystre minder i form af mange beretninger om tortur og mord på modstandere af Pinochets regime. Især blev mange mapucheindianere på grund af deres kollektive livsform betragtet som „kommunister“ og derfor udsat for politisk forfølgelse. Omfanget af tortur under Pinochet var omfattende. Man formoder, at op mod 400.000 var udsat for tortur (Stern 2006a + b). Behandlingen af torturofre var naturligvis ikke et statsanliggende, og derfor blev store dele af psykiatrien varetaget af ngo'er og metodistkirken (Lira 1996).
12. Priserne for henholdsvis behandling på et privathospital og hos en alternativ behandler taler sit eget sprog. Mens en konsultation på et privathospital koster ca. 20.000 chilenske pesos (ca. 200 danske kroner), hvilket ikke inkluderer undersøgelse eller medicin, koster en konsultation med medicin hos en mapuchebehandler 2-8.000 chilenske pesos (ca. 20-80 kroner). Hvis behandlingen er krævende, kan prisen hos en mapuchebehandler dog også løbe op. Jeg hørte patienter sige, at de havde betalt op mod 400.000 chilenske pesos (4.000 kroner) for et åndeuddrivelsesritual.
13. Første skridt mod et opgør med militærregimets sundhedspolitik skete dog i 2004 med planen AUGE, som garanterede gratis lægebehandling inden for en bred vifte af sygdomme (Borzutsky 2006).
14. Maipu er i dag en kommune i Santiago med et tempel til dyrkelse af Jomfruen.

Litteratur

- Anderson, Benedict
1983 Imagined Communities. London: Verso.
- Arana, Diego Barros
1884 Historia de Chile. Santiago: Ediciones Rafeal Jover.
1934 Origenes de Chile. Tomo 1. Los Fundamentos de la Nacionalidad. Santiago de Chile: Editorial Nascimento.
- Bacigalupo, Ana Mariella
2001 La Voz del Kultrun en la Modernidad: Tradición y Cambio en la Terapeutica de Siete Machi Mapuche. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Catolica de Chile.
- Bengoa, José
1985 Historia del Pueblo Mapuche. Santiago de Chile: Ediciones Sur Coleccion.
- Borzutsky, Silvia
2006 Cooperation or Confrontation between State and the Market: Social Security and Health Policies. I: S. Borzutsky & L.H. Oppenheim (eds.): After Pinochet: The Chilean Road to Democracy and the Market. Gainesville: University Press of Florida.

- Canclini, Néstor García
1995 Hybrid Culture. Strategies for Entering and Leaving Modernity. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- Certeau, Michel de
1988 The Practice of Everyday Life. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Citarella, Luca et al.
1995 Medicinas y Cultura en la Araucanía. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Collier, Simon & William F. Slater
2004 A History of Chile: 1808-2002. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crandon-Malamud, Libbet
1991 From the Fat of our Souls. Social Change, Political Process, and Medical Pluralism in Bolivia. Berkeley: University of California Press.
2003 Changing Times and Changing Symptoms: The Effects of Modernization of Mestizo Medicine in Rural Bolivia (the Case of Two Mestizo Sisters). I: J.D. Koss-Chioino, T. Leatherman & C. Greenway (eds.): Medical Pluralism in the Andes. London & New York: Routledge.
- Dilley, Roy
1999 Introduction: The Problem of Context. I: R. Dilley: The Problem of Context. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Dow, James
1986 Universal Aspects of Symbolic Healing: A Theoretical Synthesis. American Anthropologist 88:56-69.
- Ercilla, Alonso de
1982 Araucania. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello.
- Forster, Rolf
1993 Introducción a la Religiosidad Mapuche. Santiago: Editorial Universitaria.
- Hastrup, Kirsten (red.)
2002 Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jones, Kristine
1999 The Southern Margin (1673-1882). I: F. Salomon & S. Schwartz (eds.): The Cambridge History of Native People of the Americas. Bind 3, South America del 2. New York: Cambridge University Press.
- Kapferer, Bruce
2006 Situations, Crisis, and the Anthropology of the Concrete: The Contribution of Max Gluckman. I: T.M.S. Evens & D. Handelman (eds.): The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology. Oxford & New York: Berghahn Books.
- Kirmayer, Lawrence & Allan Young
1998 Culture and Somatization: Clinical, Epidemiological, and Ethnographic Perspective. Psychosomatic Medicine 60(4):420-31.
- Kleinman, Arthur & Anne E. Becker
1998 "Sociosomatics": The Contributions of Anthropology to Psychosomatic Medicine. Journal of the American Psychosomatic Society 60(4):389-94.

- Koss-Chionino, Joan, Thomas Leatherman & Christine Greenway (eds.)
2003 Medical Pluralism in the Andes. London & New York: Routledge.
- Larraín, Jorge
2001 Identidad Chilena. Santiago de Chile: LOM Ediciones, Colección Escafandra.
- Latcham, Ricardo
1928 La Prehistoria Chilena. Santiago de Chile: Soc. Imp. Y Lit. Universo.
- Leder, Drew
1990 The Absent Body. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, Claude
2000 [1949] The Effectiveness of Symbols. I: R. Littlewood & S. Dein (eds.): Cultural Psychiatry and Medical Anthropology: An Introduction and Reader. London & New Brunswick: The Athlone Press.
- Lira, Elizabeth
2006 Human Rights in Chile: The Long Road to Truth, Justice, and Reparations. I: S. Borzutzky & L.H. Oppenheim (eds.): After Pinochet: The Chilean Road to Democracy and the Market. Gainesville: University Press of Florida.
- Montecino, Sonia
1996 Madres y Huachos: Alegorías del Mestizaje Chileno. Santiago: Biblioteca Claves de Chile. Editorial Sudamericana.
- Nichter, Mark & Margaret Lock
2002 Introduction: From Documenting Medical Pluralism to Critical Interpretations of Globalized Health Knowledge, Policies and Practices. I: M. Nichter & M. Lock (eds.): New Horizons in Medical Anthropology. London: Routledge.
- Parker, Cristián
1996 Popular Religion & Modernization in Latin America. A Different Logic. New York: Obis Books.
- Paz, Octavio
1998 Ensomhedens labyrint. Viborg: Gyldendal.
- Rahier, Jean Muteba
2003 Introduction: Mestizaje, Mulataje, Mestiçagem in Latin American Ideologies of National Identities. *Journal of Latin American Anthropology* 8(1):40-51.
- Rønsbo, Henrik
2008 Hybridity and Change: Gamonales, Monteneros and Young Politicos in South-Central Peru. *Bulletin of Latin American Research* 27:83-101.
- Stern, Steve
2006a Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998. Book One of the Trilogy: The Memory Box of Pinochet's Chile. Durham: Duke University Press.
2006b Battling for Hearts and Minds: Memory Struggle in Pinochet's Chile, 1973-1988. Book Two of the Trilogy: The Memory Box of Pinochet's Chile. Durham: Duke University Press.
- Taussig, Michael
1987 Shamanism, Colonialism and the Wild Man. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Thomsen, Craig
2004 Marketplace Mythologies and Discourses of Power. Journal of Consumer
Research 31:162-80.