

# PÅ GENBESØG I MAGISKE VERDENER

Et essay

INGER SJØRSLEV

Allerførst vil jeg takke for opfordringen til at skrive om magi. Jeg tror ikke, jeg havde fået det gjort uden visse redaktionsmedlemmers stilfærdige insisteren. For det *har* jeg jo allerede gjort, tænkte jeg. Men har jeg nu også det? Opfordringen har i hvert fald fået mig til at tage en tur ned ad mindernes boulevard. Mit genbesøg i magiens verden får på den måde et let selvbiografisk anslag, men ellers har det følgende tredelte struktur: Først aflægges der visit hos nogle af de gamle klassikere og deres beretninger om magi, hvor det i fortolkningerne ofte har handlet om sikkerhed, usikkerhed og kontrol. I sidste del præsenterer jeg voodooens univers og reflekterer på grundlag af et udstillingsbesøg<sup>1</sup> over, hvordan teori om magi kan videreudvikles ud fra det, der i den aktuelle antropologi sammenfattes som den materielle vending. Her er fetichen og ofret vigtige ingredienser. I midterdelen går jeg tilbage til en tekst om tro og overtro, som blev trykt i tidsskriftet *Omverden* i 1989, og hvor jeg i sin tid mente, jeg havde sagt, hvad jeg havde at sige om magi. Begrundelsen for at gå så langt tilbage i gammelt stof er ikke, at dette udmærkede tidsskrift hurtigt efter publiceringen af teksten gik ind.<sup>2</sup> Den er, at teksten rummer en pointe om magi, jeg vil benytte lejligheden til at få tydeligere frem, nemlig om magien som helhed, gestaltning og form. Med disse tre indslag tilsammen vil jeg pege på det, jeg ser som vigtige aspekter af magien, som går tværs igennem det hele. Det er for det første materien eller stoffet, nemlig den eller de substanser, der indgår i magiske arbejder, for det andet er det bestræbelserne mod at skabe helhed, som også kan sammenfattes som formgivning eller gestaltning, og endelig er det handlingerne, hele teknologien omkring magiske arbejder, som rækker fra trylleord til performative ritualer med bearbejdnings og sammensætninger af diverse materier og substanser. Men nu først til de gamle, de antropologiske magifremstillings mestre.

## Magiens mestre

Antropologisk set begyndte det med Frazer. Også før *The Golden Bough* fra 1890 havde der naturligvis været masser af trolddomskunst, hekseri og diverse former for skæbnebetvingelser, som var indlejret i folketro og praksis i alle dele af verden, både dem, der opfattede sig som oplysningens og rationalitetens ophav (jf. Thomas 1973), og dem, der i et evolutionistisk perspektiv blev anset for tilbagestående og overtroisk og derfor gjort til genstand for civilisering og udvikling. Det var den engelske antropolog James Frazer, der med sit storværk, baseret på omfattende læsning, men intet feltarbejde, fik sat magien i klassifikatorisk system. Det er da også stadigvæk hans inddeling i lighedsmagi og berøringsmagi, der ofte henvises til, når man tager magibegrebet i brug.

Efter Frazer kom Malinowskis omfattende og detaljerede fremstillinger af magien hos trobrianderne. Magi kaldes i trobriandernes indfødte terminologi *megwa*, et begreb, der beskriver den magiske performance, trylleordene (*the spell*), kraften eller magiens 'dyder'. Ordet kan bruges som adjektiv til at beskrive alt, der har en magisk karakter. Som verbum betyder ord med denne rod „at performe magi“, „at ytre et trylleord“ eller „at udføre et ritual“. *Megwa* kan også bruges som substantiv til at skelne det, der gøres med magiske kræfter, fra andet almindeligt arbejde, men, tilføjer Malinowski, ordet bliver aldrig brugt til at beskrive nogen dyd, der bor i mennesket eller ting eller handlinger, der er *uafhængige* af trylleord (Young 1979:204). Dermed understregede Malinowskis trobriander handlingsaspektet ved magien, og at den ikke kan forstås alene ud fra stof og substans.

Hos trobrianderne er flyvende hekse noget af det farligste, man kan møde på sejlerekspeditioner. Der er tale om kvinder eller kvindelige kræfter, kaldet *yoyova* eller *mulukwausi* – kvindernes andet selv – som flyver kropsløst gennem luften. Ideen om at *yoyova* i sig udvikler noget, der er formet som et æg eller en ung, umoden kokosnød, er en ide i den indfødtes hoved, som forbliver en vag, ubestemt og udifferentieret form. Ethvert forsøg på at uddrage en mere detaljeret definition ved at spørge, om der er tale om et materielt objekt eller ej, vil være som at smugle vore egne kategorier ind i en tro, hvor den ikke hører hjemme, siger Malinowski (op.cit.207). Der er mange andre opsigtsvækkende ting at fortælle om de flyvende hekse og deres træning i flyvning. En af dem er den, der går ud på at opdrage det barn, der skal uddannes til *yoyova*, til at deltage i fortæringen af menneskekød. Før den opvoksede heks begynder at flyve af sig selv, vil hendes mor tage hende med til et dæmonisk måltid, hvor hekse sidder over et lig og spiser dets øjne, tunge, lunger og indvolde. Her modtager den lille pige sin første portion ligkød og træner sine smagsløg i at synes om det. Til det hele hører der magiske remser, som er det, der træner hende til at blive heks.

En fuldt udviklet yoyova må udtale magiske remser, hver gang hun ønsker at blive usynlig, når hun vil flyve eller vil op i højere fart, eller når hun vil trænge igennem mørke og afstande for at finde ud af, om der er sket en ulykke. Det er især skibbrud, heksene er ude efter.

En af de interessante pointer er, at de magiske remser aldrig bliver afsløret. Malinowski har ikke haft besvær med at indsamle remser knyttet til andre slags magi, men over for de trylleformularer, der skaber flyvende hekse, er han kommet til kort. Det kunne næsten lyde, som om han selv har haft lidt af samme mistanke, som læseren kan få ved gengivelsen af, hvad trobrianderne har fortalt etnografen om disse spektakulære væsener, nemlig at de har bundet etnografen nogle historier på ærmet. Malinowski siger selv: „Faktisk er der ikke den ringeste tvivl for mig om, at ikke et eneste ritual, ikke et eneste ord i denne magi nogensinde har eksisteret. Men det gør ikke historien dårligere som historie“ (op.cit.209). Disse historier fører nemlig Malinowski frem til troen på omnipotente kræfter hos mænd og kvinder. Hele vejen igennem ligger der betydning i magiens tætte sammenknytning med en særlig tale, trylleordene, det vil sige med den performative udførelse.

Denne side af det magiske falder smukt i tråd med det performative som det, hvor det er ytringerne, der i sig selv er handlingerne. Det magiske er i det hele taget tæt forbundet med talehandlinger. Det ligger i selve ideen om trylleord, som netop er ord, der kan gøre noget, som det hedder i den sigende titel på klassikeren af J.L. Austin, *How to do Things with Words* (1955). Det er derfor vigtigt at bemærke sig, at allerede Malinowski ved at se på det performative i trobrianderne magi understregede magi som verbum, magien som det område, hvor ordene skaber det, de nævner.<sup>3</sup>

Jeg gengiver i øvrigt lidt af Malinowskis detaljerede udredninger af magien hos trobrianderne (i *Coral Gardens og Magic, Religion and Science*, her fortrinsvis taget fra Young 1979) for at vise, at bestræbelserne på at forstå magien allerede hos Malinowski cirklede omkring stof eller substansen – var det magiske en egenskab ved noget eller nogen? og de performative handlinger, som her er trylleordene, men som i andre sammenhænge omtales som en teknologi. I den klassiske antropologiske forståelse af magien, som Malinowski beskrev den, har det været de sammenhænge, den blev brugt i, der har haft den største interesse, ofte med den funktionalistiske pointe, at magien hører mest hjemme der, hvor der er størst usikkerhed (Malinowski 1965:102-12).<sup>4</sup>

Når som helst trobrianderne i kulasystemet nærmer sig en aktivitet af betydning, bruger de magi. Magien styrer menneskeskæbner. Den giver mennesket magten til at herske over naturkræfterne, den er hans våben og skjold mod mange farer, der lurar på ham fra alle sider. Mennesket er et stykke legetøj for



heksekræfter og magiske kræfter, hvad angår sygdom og sundhed, og til staidighed et potentielt offer for onde ånder og væsener, der kontrollerer sort magi. Døden er næsten altid et resultat af en magisk handling eller hekseri. Man er mest bange for de menneskelige hekse (*sorcerers*), som udfører deres arbejde udelukkende ved hjælp af magi. Magien kan ødelægge, men magien er også det, der giver mennesket evnen til at beskytte sig mod destruktive kræfter. Man kan genvinde sit helbred gennem magi, ja, faktisk *kun* gennem magi. Naturlig helbredelse findes ikke. Sundhed er altid et resultat af, at man fjerner en ond magi ved at udføre en magisk modhandling (Young 1979:213).

### Magi som kontrolhandlinger

Der er flere aspekter af magien at uddrage af Malinowskis beretninger fra trobrianderne. Dels er der det usynlige i en substans eller materie, som måske er der, men som aldrig kommer til syne direkte. Dertil den negative identifikation, i den forstand at der altid er flere modmagikere end magikere, og at magien er en *modreaktion* på noget, sjældent den indledende handling. Det sidste er et forhold, der også er understreget i en nyere klassiker om hekseri, nemlig Jeanne Favret-Saadats *Deadly Words* fra 1980. Ikke mindst er der det performative ved magien, som Malinowski understreger ved at lægge vægt på handlingsaspektet. Der er magi omkring stort set alt i menneskelivet. Der er kærlighedsmagi, have-magi, sundhedsmagi og sejlermagi. Der er magi til at skaffe regn og solskin og til at *afskaffe* regn og solskin. Der er magi til at få afgrøderne til at trives og til at kontrollere vindene, og der er magi til at få grisene til at komme tilbage fra bushen. Der er den magi, der beskytter ens ejendom mod andres ødelæggelse. Der er krigsmagi og magi associeret med tabuer på kokosnødder og betelnødder, og der er den magi, der får ting til at gro. Der er magi til at afværge torden og redde folk, der er ramt af lynet. Der er magi mod tandpine og magi, der får mad til at vare længe (Young 1979:213-14). Der er altså en vidt spredt brug af magi, men den er altid stærkest der, hvor der er vitale interesser på spil, hvor det er voldsomme lidenskaber eller følelser, der vækkes, hvor der er mystiske kræfter, der går imod menneskets bestræbelser, og hvor man må erkende, at der er noget, der undslipper ens mest omhyggelige kalkulationer og mest samvittighedsfulde forberedelser og bestræbelser. Vigtigt er det, at det alt sammen opfattes som i bund og grund menneskeligt. Det er ikke en naturkraft, der her er tale om, tværtimod handler det nok så meget om menneskets indbyggede magt over naturen.<sup>5</sup> Magien er menneskets egen evne, den er ikke noget udefra, den kommer fra menneskets undergrund. Magien er altid menneskelig; dens ting er antropomorferede, menneskeliggjorte. Magi er en traditionelt overleveret menneskelig magt, en magt over menneskets



egne skabninger, over ting, der er frembragt af mennesket, eller over naturens svar på menneskets aktiviteter, konkluderer Malinowski (op.cit.215).

Den side af det magiske, som oftest fremhæves i Malinowskis analyser, er den, der angår fordelingen af magisk praksis i forhold til sikkerhed og usikkerhed. Trobrianderne bruger fiskemagi, men havfiskeri kræver mest magi, fordi det er det mest usikre, mens lagunens stille vand er mere kontrollerbart, så her er fisketeknikken mere funderet på generationers praktiske erfaringer og rationelle overvejelser. Det er, når usikkerheden er størst, man søger at besværges tilfældet ved brug af de magiske teknikker (Malinowski 1965:106).

Magi træder ind der, hvor andre teknikker og mere rationelle forklaringer kommer til kort. Et andet klassisk eksempel er hændelserne omkring det berømte kornlager hos zandefolket, som Evans-Pritchard har fortolket. En mand sidder under det store tag over kornlageret. Taget falder ned, manden bliver dræbt. Zandefolket kalder det hekseri. Men manden sidder der for at finde skygge, og taget falder sammen, fordi termitter har gnavet i stolperne. Begge dele er rationelle årsager. Det, der imidlertid savner en forklaring, er sammenfaldet. Tilfældet. Hvorfor sad netop denne mand under taget på netop dette tidspunkt?

Evans-Pritchards arbejde og hans monografi *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* gav anledning til det, der siden kom til at gå under navnet rationalitetsdebatten (Hollis & Lukes 1982; Hastrup 1992). Var zandefolkets tænkning logisk og fornuftbaseret på samme måde som den europæiske tanke? Det var et af de spørgsmål, Evans-Pritchard stillede. Zandefolket spår om fremtiden ved at give en kylling gift. Alt efter om den lever eller dør, får man bekræftet eller afkræftet det spørgsmål, man har stillet. Forgiftede kyllinger er zandefolkets orakel. *Benge* kaldes det, og det tog sig ud som det rene mumbo jumbo for en fornuftig europæisk kolonibestyrer, hvad mange af dem, der kom ud og mødte de fremmede kulturer på Evans-Pritchards tid, var. Men mumbo jumbo var det ikke, hævdede Evans-Pritchard og viste, hvordan zandefolket har deres egen logik. Det er en anden logik end den vestlige verdens, men det er stadigvæk en logik, og zandefolket kunne godt, hævdede han, kende forskel på forskellige slags sandheder eller forklaringer på, hvorfor ting sker.

Oraklerne brugte zandefolket til at fortolke begivenheder og skabe mening i, hvad der sker i menneskelivet. De udpegede årsagerne i de sociale relationer og kaldte det hekseri. Oraklerne blev brugt på de områder af menneskelivet, hvor rationelle forklaringer ikke slog til. For eksempel, set fra et subjekts synspunkt, den tilfældighed eller skæbne, at det var lige præcis *min* bedstefar eller en søsters barn, der blev dræbt under taget, da det faldt sammen. Man regnede med, at det var hekseri, og oraklerne blev brugt til at bekræfte eller afkræfte en mistanke om, hvem heksen kunne være. Oraklerne og heksenes magi handlede altså om livets uforudsigelige tilskikkelser.

Som det blev konkluderet i rationalitetsdebatten, har mennesker verden over brug for at finde forklaringer på, hvorfor det går dem og andre, som det gør, og det er langt fra alt, der kan findes en fornuftig og sammenhængende forklaring på. Så er det, at guder, orakler, heksetro, clairvoyance, psykoterapi, auralæsning og jordstråling kommer ind i billedet. Og med den slags forklaringer er man jo allerede langt ude over zandesamfundet på Evans-Pritchards tid og for længst inde i en nutidig kultur i et moderne samfund. Her kan videnskabens begreber såsom en virus måske nok forklare en alvorlig sygdom, men ikke, hvorfor det lige blev mig, der fik den. Troen på magi og hekseri handler på den måde ikke bare om at forklare sin individuelle skæbne og om at påvirke den store verden i en retning, der er til fordel for ens egen lille verden, den handler også om at skabe et sammenhængende verdensbillede. Både Malinowski og Evans-Pritchard viste, hvordan alting i den magiske verden hører sammen i en skrøbelig balance – en helhed. Et lille incitament ét sted kan få store virkninger et andet sted.

Mit genbesøg i denne del af magiens verden viser, at der er meget, der har at gøre med kontrol, usikkerhed og skæbnebetvingelse. Men det viser også, at det altid foregår gennem nogle bevægelser, hvor der er ingredienser til stede som et eller andet stof, en materie eller en substans, som der gøres noget med gennem en bestemt teknologi. Den magiske teknik, handlingerne, der hører til, kan godt lyde mystiske, men de behøver ikke være indviklede. Kyllingeoraklet er en teknologi forstået som en måde at handle på, og i selve handlingen ligger der en bestræbelse på kontrol. Handling og substans skaber tilsammen magien, og formålet er ofte kontrol og forklaring på usikre forhold i menneskelivet, men det er også i mere abstrakt forstand at forme en helhed af mening og betydning. Det sidste vil jeg gå nærmere ind i ved at kaste blikket tilbage til den gamle artikel fra *Omverden*.

## Tro, tvivl og magi som tvetydighedernes teknologi

I 1989 skrev jeg, som led i forberedelserne til monografien over mit feltarbejde i den brasilianske religion candomblé, artiklen til det tværfaglige tidsskrift *Omverden*. Den fik overskriften „At have to virkeligheder“. Titlen var redaktørernes valg. Jeg ville hellere have haft 'troens paradoks', men den brugte jeg så til et kapitel i monografien *Gudernes rum* (Sjørølev 1995). Når jeg genlæser teksten om at have to virkeligheder, står det mig klart, at den er præget af firsernes relativisme. Den begynder således:

Fra et antropologisk synspunkt er der noget aldeles paradoksalt i begrebet overtro. Går man nemlig ud fra – og det gør den moderne antropologi – at enhver forestilling

om verden er kulturskabt, og at den ene (i temmelig høj grad) kan være lige så god som den anden, så er der dybest set ingen forskel på at forklare verden gennem forestillingen om 'The Big Bang', virusser og bakterier, tyngdeloven og relativitetsteori, og så at forklare den ved hjælp af skaberguder, ånder, besjæledning og magiske kræfter (Sjorslev 1989).

Denne antropologiske programmerklæring til tidsskriftets tværfaglige læsere efterfølges af en beretning om, hvordan den italienske forfatter og semiotiker Umberto Eco i sin roman *Foucaults pendul* lader sine hovedpersoner diskutere tro og ånder på baggrund af et besøg i Brasilien. Her er det netop troens paradokser, der bliver understreget. „Det passer, men jeg tror ikke på det“; „jeg tror ikke på det, men jeg er bange for det“ og mere af den slags sigende modsigelser. Jeg gengiver en anekdote om Niels Bohr, der siges at have haft en hestesko hængende over sin dør med den konkave side opad, således at lykken, som folketroen siger, kan falde ned i den. Konfronteret med denne overtro skal den store fysiker have sagt, at det siges at virke, selv om man ikke tror på det.

Refleksionerne fortsætter derefter på grundlag af mit etnografiske kendskab til den moderne afrobrasilianske religion umbanda, og jeg citerer nogle af mine informanternes udsagn om, at de ikke ser nogen modsætning mellem at tro på ånderne i umbandas univers og samtidig undervise i naturvidenskab på et gymnasium. At den slags modsætninger er mere reglen end undtagelsen i menneskers omgang med tro, er en accepteret sandhed i dag. Antropologien er for længst blevet opmærksomhed på, at tvivl og tro hører sammen. Moderne kulturers trosformer er ikke ensporede, hvad både studier af hekse i England og præster i Danmark viser (Luhrman 1989; Rubow 2000). At tvivl spiller en rolle i videnskaben, er der ikke noget nyt i, men at troen også gør det, fortjener en større opmærksomhed. Biologen Jesper Hoffmeyer (2009) har givet sin nyligt udkomne bog titlen *Tro på tvivl – kritik af religiøs og videnskabelig ufornuft*. Bogen er en religionskritik, men samtidig en antifundamentalistisk opfordring til videnskaben om aldrig at tabe tvivlen, heller ikke på egne sandheder. Så her har vi igen paradokser. Man må tvivle for at tro, men man må også tro på tvivl.

Nok så interessant er det, at de paradokser, der er en integreret del af selve den magiske praksis, siden er blevet godt og grundigt afsløret. Michael Taussig trækker i en nyere tekst gamle beretninger frem, som shamaner og magikere har givet til Boas og Evans-Pritchard, og viser, hvordan de ikke bare betjener sig af tricks i en uendelighed, men at tricket er selve grundteknologien i den magiske praksis (Taussig 2006). Det bliver mere og mere åbenbart, at magien skal forstås med henvisning til noget andet end tro, hvis man vil forstå tro som overbevisning om sandhed. Magien er snarere tvetydighedernes teknologi. Den virker slet og ret gennem ambivalensen.



## Formgivning og holistiske gestaltninger

Min tekst fra firserne fortsætter med følgende, som kommer mere direkte ind på det magiske:

Fornuftige, rationalistiske mennesker tror på videnskaben – et udtryk, der måske i sig selv er en kende paradoksalt. Og dog. Skulle måske ikke en logaritmisk normalfordeling, den moderne biologis grundige kendskab til økosystemer eller en omfattende viden om kromosomernes opførsel ved dannelsen af den menneskelige organisme, alt sammen funderet på generationer af videnskabsfolks grundigt efterprøvede resultater, skulle alt dette måske ikke være en mere sand afbildning af verden, end hvad selv et solidt kendskab til kærligheds- eller fiskemagi afslører? Hvordan passer en sådan erkendelse med dagligdagens tænkning? Hvordan kan så mange mennesker tro på overtro, tro, at magien virker? Hvordan føres argumentationen for den videnskabelige rationalistiske verdensopfattelses overlegenhed i forhold til 'overtroens' med alt, hvad den dækker, inklusive andre kulturers verdensbilleder? (Sjørslev 1989)

Det er hele rationalitetsdebatten, disse spørgsmål berører, og jeg stillede dem dengang ud fra min forbløffelse ved konfrontationen med brasilianske informanter, der fastholdt og stadig fornyede en tradition for besættelse af ånder og magiske rituelle praksisser, samtidig med at vi gik på café og i biografen sammen og alt i alt levede og tænkte inden for det samme senmoderne kulturelle univers i metropolen Sao Paulo. På den måde fortsætter teksten med at diskutere, hvordan mennesker i den moderne verden godt kan acceptere de videnskabelige sandheder, men alligevel ikke hente megen hjælp i dem, når skæbnen rammer. „Fordi man lever i en kultur, hvis kosmologiske fundament bygger på videnskabelige forklaringer, har man ikke dermed automatisk en forklaring på sit liv. Og hvad kan man i grunden føle over for en virus ud over en smule irritation?“ spørger jeg, med udgangspunkt i Victor Turners analyser af symbolernes følelsesmæssige betydning i ndembuernes ritualer (Turner 1967). De symboler, der virker her, har med deres følelsesmæssige såvel som instrumentelle poler en noget mere farverig og bevægende karakter end et videnskabeligt funderet begreb såsom virus. Her kan man også tænke på Lévi-Strauss' berømte tekst „The Effectiveness of Symbols“. Den gengiver en shamans forunderlige beretning om en rejse til cunaindianernes mytiske rige, et rige fuldt af symboler på forløsning, og den begivenhed, shamanens beretning er knyttet til, er netop en, der kalder på forløsning, nemlig et barns fødsel og den fødende kvindes smerter og strid (Lévi-Strauss 1963). Det magiske univers udnytter symbolers kraft og evne, og sådanne universer er også at finde midt i den moderne verden (Behr 2008).

Magi og modernitet er ikke modsætninger. I antropologien er den sag efterhånden grundigt dokumenteret. Først gennem Taussigs studier af de proletarise-



rede minearbejdere i Bolivia, hvis magiske og okkulte forestillinger om djævelen er knyttet til udnyttelsen på det kapitalistiske arbejdsmarked og håb om rigdom (Taussig 1980). Talrige eksempler fra det moderne Afrika har siden bekræftet sammenhængen mellem hekseri og magisk tænkning på den ene side og modernitet på den anden (Comaroff & Comaroff 1999; Moore & Sanders 2001). Max Webers tese om magien og de okkulte forestillingers forsvinden i takt med udbredelsen af rationalitet og videnskab (Weber 1905) er for længst tilbagevist af den moderne verdens gang. Verden er så lidt affortryllet som nogensinde.

Den pointe fra min gamle tekst, jeg i dag synes er den vigtigste at trække frem igen, er den, der siger, at magisk tænkning hænger sammen med en søgen efter at skabe helhed. I dag vil jeg foretrække at sige, at det handler om gestaltning, om at skabe form. James Fernandez (1982) har i sin store monografi *Bwiti* og i en artikel med titlen „The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole“ analyseret, hvordan helheder konstrueres gennem ritualer, gennem forening af ydre og indre, i visualiseringer af svære begreber og gennem symfonier af symboler. Konklusionen er, at den magiske tænkning er en tænkning i helheder, og min antagelse er, at bestræbelser på at danne billeder og helheder ikke er begrænset til førmoderne samfund uden for den vestlige verden. Overalt søger mennesker at gestalte og danne sig billeder i deres bestræbelser på at forstå hændelser i verden. Men hvordan er vilkårene for helhedssøgen, formgivning og holistisk gestaltning i samfund, der forstår sig som funderet på rationalitet og videnskabelige forståelser af sammenhænge i verden? At tro på videnskaben er at tro på den sandhed, vi får formildet af de få, der har direkte adgang til den. Kun de allerfærreste af os får på noget tidspunkt i vort liv lejlighed til selv at efterprøve teorien om *the Big Bang*. Vi læser om den, og vi tror på teksten. Vi får at vide fra eksperter, at sygdomme fremkaldes af virus, men hvor tit ser vi sådan en? Hvad ved vi i virkeligheden om bakterier? Hvor ofte konfronteres vi direkte med kvanteteorien? Hvad ved vi i grunden om, hvordan tiden går?

Sådan spurgtes der i firsernes univers. Men er vi mon ikke, her tyve år efter, blevet mere afklarede over for det, der med den velvalgte titel på et andetsteds i dette nummer omtalt projekt kaldes fornuftens grænseflader? Mit svar skal være både og.

Alfred Gell er en af dem, der med sine anslag til en teori om kunst og handling har overskredet opdelingen i os (vi i den vestlige, fornuftbaserede verden) og de andre (i den overtroiske verden med dens kyllingeorakler og flyvende hekse). Billedtilbedelsen har religiøse (’overtroiske’) afgudsdyrkere og æstetiske (’vestlige, rationalistiske’) kunstelskere til fælles, viser Gell og eliminerer dermed forskellen mellem dem. Hans komplekse teori kan slet ikke ydes retfærdighed på denne korte plads, men argumentationen går via Frazers magiklassifikation og

en kompleks analyse af repræsentationer, agens og handlingsspor. Mennesker *er* deres repræsentationer, er en af teserne. Gell bruger begrebet den distribuerede person og viser, hvordan dette er en af grundene til, at der kan laves lighedsmagi, som så også bliver berøringsmagi. Der er en konvergens mellem billeder af ting og mennesker og dele af ting og mennesker (Gell 1998:96-101).

Til Gells bemærkelsesværdige indsigter er der det at tilføje, at teknikken til billedgørelsen af videnskabens resultater er blevet mere og mere raffineret inden for de seneste tyve år, og dermed er videnskaben blevet tilgængelig på nye måde. Det eksempel, jeg gav i firserteksten, var den popularitet, kaosteori og fraktalgeometri havde på det tidspunkt. Disse naturvidenskabelige forståelser fik en billedlig kraft gennem computeranimationer, der næsten kunne stå mål med farverige ritualers symboler. Naturvidenskabens resultater kunne vises og gøres til billeder. De kunne formes som holistiske og forståelige gestalter. Videnskabens komplekse og abstrakte påvisninger af sammenhænge i verden blev tilgængelige ved at blive *formede* og givet afgrænset skikkelse i billedlige helheder. Og dermed blev de tilgængelige for tro af samme art som den, der gælder i det magiske verdensbillede. Det er absolut ikke nogen tilfældighed, at holisme er blevet et populært begreb i alternativ medicinsk praksis og en hel del new age-filosofi. Det handler nemlig i høj grad om at forme, gestalte og skabe helhed. Den sammenhængende formning og gestaltning, som også kan ses som en *materialisering*, er vigtig for mennesker, vigtigere måske end en sammenhængende *forståelse*, hvor man har tilegnet sig et kompleks af årsagssammenhænge. Og det er dét, der skal være pointen her, at den holistiske bestræbelse ligger i en materialiseret gestaltning eller formning, nok så meget som i et sammenhængende forklarings- og betydningsystem, sådan som det holistiske ellers ofte er blevet forstået. Med fokus på helhed, gestaltning og form reduceres på den måde afstanden mellem det videnskabelige og det magiske verdensbillede.

### Det virker, hvis ræsonnementet virker

Men hvordan med handlingerne, virkemidlerne i magien i forhold til videnskaben, og hvad med den måde, hvorpå man forstår og argumenterer for sammenhænge mellem årsag og virkning? „Kan blodet fra en ofret høne bringe ens elskede tilbage? Kan røde lys og en karton 'Hollywood' – et populært brasiliansk cigaretmærke, der ofres til ånden Pomba Gira (Den hvirvlende due) – kalde lidenskaben frem i objektet for ens begær, som mange tilbedere af Pomba Gira tror det? Bliver man virkelig rigere og smukkere af at sætte en dåse talkum til havs fra stranden i Rio? Kan psykisk energi påvirke den materielle verden?“ Mit eget svar på dette spørgsmål var i den gamle tekst: „Naturligvis. Enhver handling har en effekt.

Spørgsmålet er, hvilken effekt og hvordan man ræsonnerer over den.“ Med denne påpegning af, hvad formen i et ræsonnement betyder, søgte jeg dengang på min egen beskedne måde at overskride den ellers velcementerede forskel på videnskabelig, rationalistisk tænkning på den ene side og magisk overtro på den anden, uden dermed at sige, at det hele er det samme. Mine tanker var affødt af ideerne hos de forskere, der førte rationalitetsdebattens spørgsmål videre, i særlig grad den canadiske filosof og videnskabsteoretiker Ian Hacking. Han understreger, at det er stilen i et ræsonnement, der bestemmer, om et udsagn lægger sig åbent for afgørelse om sandhed eller falskhed. Den vestlige kulturs videnskabelige ræsonneringsstil indebærer, at præmisser altid kan angribes. Intet standser ved nogen vedtagen sandhed, spørgsmålene kan i princippet altid føres videre. I den forstand er pointen i den betydning, der ligger i helhedsskabelse og formgivning, meget mere generel og abstrakt. Form er nemlig også ræsonnementets form, formen i et argument, som også gerne skal være ’helt’, det vil sige gå op.

Den magiske tænkning betjener sig ikke bare af fysiske gestaltninger, det er mindst lige så meget de sproglige billeddannelser eller metaforer, der driver magien. Det samme gælder videnskaben. Den betjener sig i udpræget grad af metaforer og gestaltninger. Metaforer er verbale formgivinger. Ikke mindst naturvidenskaben er fuld af både sproglige metaforer og teknologiske, ofte computeriserede billeddannelser. Netværk er for eksempel både en metafor for komplekse (kausal)sammenhænge, en repræsentation og noget, der kan afbildes i konkrete billeder. Videnskaben *er* i den forstand sine repræsentationer, hvad videnskabsetnografien (*science and technology studies*) da også har vist på forskellige måder, lige siden det begyndte med Steven Woolgar og Bruno Latours laboriestudier (Knorr-Cetina 1983). Latour har siden sammenholdt betydningen af religiøse billeder og materielle afbildninger i form af feticher (som jeg skal komme tilbage til) med avantgardens kunst og den slags billeder, videnskaben frembringer – af galakser, gener, mikrober, netværk osv. I stedet for fetich foretrækker han *faitich*. Kreativ og udfordrende, som han er, denne Latour, peger han dermed direkte ind i slægtskabet mellem fetich og fakta (på fransk *fait*) og dermed mellem hedenske afguder og nøgterne kendsgerninger. Begge dele udnytter billeddannelsens magt til på forskellige måder at generere usynlige verdener (Latour 2005:22).<sup>6</sup>

De billeder, videnskaben frembringer, er det måske ikke altid, men holistiske gestalter og figurer, der formes for at give den menneskelige erfaring et helhedsudtryk, kan ellers være overordentlig påfaldende i deres materialitet. Det er det materielle aspekt af magien, jeg nu vil tage fat på, men før jeg vender tilbage til magibegrebets teoretiske aspekter, vil jeg føre læseren en lille (og nødvendigvis kun overfladisk) tur ind i voodooens univers. Det sker på baggrund af et besøg

på den udstilling, der var den direkte anledning til, at jeg fik gjort mig nogle tanker om materiens betydning i magien.

## Magiens inkarnation: Voodoo

I et aktuelt antropologisk perspektiv er voodoo et oplagt emne for nærmere undersøgelse, hvis man vil blive klogere på magi og materialitet. Det blev jeg mindet om, da jeg i marts 2009 besøgte en udstilling om voodoo på Tropemuseet i Amsterdam.<sup>7</sup>

Voodoo har haft en dårlig presse. Det skyldes uden tvivl misbruget af dens mest spektakulære elementer i film, der i kvalitet ikke kan regnes for hverken B eller C, men ligger endnu længere nede på alfabetkalaen. Det er sikkert også på grund af denne afrikansk-synkretistiske religions nære samliv med kriminelle og voldelige bander som *ton-ton macoute*, styret af forbryderiske statsledere i Haitis tragiske historie (Dayan 1998).<sup>8</sup> Men voodoo har også en selvstændig historie, og den har ikke så meget at gøre med nåle i dukker, zombier, hønseblod drivende ned ad kronragede hoveder og vanviddet lysende ud af øjnene på spraglede skikkelser i dybe trancer. Voodoo er, ligesom den brasilianske candomblé, en religion med en kompleks kosmologi og en filosofi om menneskers eksistens, skæbne og historie og guders kraft.

Voodoo er den religion, de afrikanske etniske grupper fon og ewe fra det, der i dag er Folkerepublikken Benin, bragte med sig, da de blev ført til Haiti som slaver. Navnet kommer fra ånden, *voudun*, og ånder er der mange af i det omfattende panteon af guder og spirituelle figurer i forskellige rækker og geledder, nogle militærisk organiserede, andre solister med særlige magiske egenskaber i en kompleks verden af kræfter knyttet til liv og død. Voodoo er en filosofisk tilgang til verden med forbindelsen til det transcendent som sin kerne. Den hviler på en udviklet praksis af ritualer – offentlige og hemmelige, skønhedsdyrkende og symbolrige, synlige og skjulte – og den udgør en praksis, der genoplever, kropsliggør og vedligeholder erindringen om den brutale og undertrykkende historie på den vestlige del af den caribiske ø Hispaniola, som blev koloniseret af franskmændene i 1664 som Haiti, og som efter sin formelle uafhængighed i 1804 i mange år var en del af den amerikanske geopolitiske interessesfære.

Som gyser- og splatterfilmmateriale har voodoo leveret varen med sine magiske praksisser, hønseblodsplettede trancedansere, zombier fra natsorte kirkegårde og forestillinger om spidse nåle i menneskelignende stofdukker. Som et religiøst og filosofisk system og en veludviklet magisk praksis har voodooen spillet en stor rolle i slavernes frihedsbevægelse og senere uafhængighedsbevægelse på Haiti. Siden filmindustrien fik øje på den i 1930'erne, har denne religion samti-

dig været misforstået i lange baner.<sup>9</sup> Der har dog aldrig været nogen tvivl om, at den har at gøre med magi. Voodoo er nærmest inkarnationen af magi. 'Det rene voodoo', som det hedder, når der skal siges noget hurtigt om mystiske sammenhænge uden fornuftige forklaringer.

Mit møde med voodoo fandt i denne omgang<sup>10</sup> sted i et udstillingsland blottet for sociokulturel kontekst og kun med de isolerede og musealiserede ting til stede, men det var tilstrækkeligt til en oplevelse af, at voodooens magi kan fornemmes ved mødet med genstandene alene. Udstillingen bygger på en privat samling og fremstiller voodoos univers med vægt på visse særlige *petro*ånder, *bizangos*, figurer fra hemmelige selskaber, der har spillet en stor rolle i den haitianske frihedskamp. Petro er den ene af to ånderækker i voodoos panteon. Den anden er *rada*. Tilsammen udgør de universet af *loa* (*hwa*) ånderne, der besætter de indviede og indgår i ægteskaber med menneskene. Gennem loaerne lærer mennesker deres skæbne at kende. Der udveksles med dem. De beskytter menneskene, til gengæld modtager de ofre. I trancen tager loaen bolig i de indviedes hoved, efter at en af de to sjæle, mennesket har, først er drevet ud. Ethvert menneske har en „god stor engel“ (*gros bon ange*) og en „lille god engel“ (*petit bon ange*).

I mødet med voodoouniversets skikkelser på udstillingen var rummet med de hemmelige selskabers guder, *bizangoerne*, det mest overvældende og det, der især gav anledning til at reflektere over materiens magi. Bizangoerne, der er samlet i et halvmørkt værelse og udgør udstillingens centrum, synes for nogle besøgende at fremkalde frygt. Det kan der være mange grunde til. Bizangoernes historiske rolle har været at gengælde ondt med ondt og æde sjælene ud af deres fjender under natlige togter.<sup>11</sup> Spektakulære og visuelt overvældende er de, næsten voldeligt påtrængende i deres kompakte materialitet og menneskelige proportioner, der gør, at de ser de besøgende lige ind i øjnene, når de da ikke bærer påfaldende store briller, som den besøgende kan spejle sig i. Materiens kropslige påtrængenhed og det immaterielles skjulte hemmelighed er en magtfuld kombination, som ikke lader nogen uberørt. Måske er det ikke mindst heri, magien ligger.

I første etage på det store Tropemuseum i Amsterdam bliver man introduceret til voodoo udstillingen af et kranie anbragt på en rund stofkrop på tre ben. Dernæst mødes man af nogle store stofdukker, figurer, der forestiller *Erzulie*, *Marassa Twa Dosou-Dosa* og *Bosou Kriminel*, begge i cirka trefjerdedele menneskelig størrelse. De er, hvad man med en hverdagsbetragtning vil betegne som hårdt pumpepede. Som en slags livagtige, antropomorfiserede sofapuder med ansigterne markeret og klædt i kostumer med paraferalia, der ikke er tilfældige, er det alligevel selve stofligheden og fylden, der slår en, sammen med – og her bliver min betragtning udpræget subjektiv – en vis humor. Den smukke og populære gudinde *Erzulie* har ingen hals i denne udgave, og den piberygende *Bosou Kriminel* med



barn på skødet ligner en bedstefar, der hyggeligt tilbagelænet i sin stol modsiger sit navn, som ellers henviser til hans rolle som udfordrer af den herskende lov og orden. Introduktionsteksten fortæller, at voodoo er en religion for millioner af haitianere, og at den er baseret på troen på en stor gruppe af ånder, der øver indflydelse på menneskers liv. De religiøse erfaringer kommer af en blanding af de forskellige kulturelle strømninger i landet, der har kombineret de afrikanske slavers kultur med øens oprindelige indianske beboeres religion. Både under spaniernes tidlige kolonisering, og mens Haiti var en fransk koloni, blev katolicismen blandet ind i de oprindelige religioner.



Bizangofigurer fra voodooudstillingen i Amsterdam.

## Bizango

Udstillingen er delt i fire dele: historien om Haiti og voodoo, loaernes, åndernes verden, genstande med magt og figurerne fra Bizangoselskabet. I en ledsagende film fortæller indehaveren af voodoosamlingen, den schweizisk fødte Marianne Lehmann, om sit liv med voodoo og sin betagelse af de ting, hun har samlet gennem et langt liv på Haiti. Engang faldt hun i sin have, fortæller hun. Hun brækkede hoften og kunne ikke rejse sig. Hele natten lå hun, før der kom hjælp. Flere gange i løbet af de mange timer, hun ventede, så hun en kreds af skikkelser,

der stod beskyttende omkring hende. Det antydes, at det var bizangoerne, og man ser på filmen, hvordan hun og hendes medhjælpere ofrer mad og drikke til figurerne i hendes hjem.<sup>12</sup>

På udstillingen får man først en introduktion i form af en række videointerviews med lokale specialister, en *houngan*, voodooopræst, og den haitianske antropolog Rachelle Beauvoir-Dominique, der beretter om Haitis historie og kultur og den betydning, voodooen har i dag. Et introducerende rum fortæller Haitis historie med en figur af en taino, en indianer fra den oprindelige befolkning, hvis rituelle praksisser er blevet blandet ind i voodoo. Dernæst en frihedsstatue, der repræsenterer slavernes oprør og uafhængighedsbevægelsen mod det franske kolonistyre. I det første store udstillingsrum bliver man mødt af et alter, over hvilket der kører en videofilm fra et ritual, hvor de dansende alle er klædt i hvidt og i færd med at bringe et offer. Under filmen er alteret opstillet med lys, farvefotografier af katolske helgener, perler, vaser, krukker, sten og figurer som den populære Sankt Georg med Dragen.<sup>13</sup> Alteret er en virkelig *assemblage*, en sammenstilling eller montage af ting med hver deres materielle form og betydning – i sin sammensætning en samlet formgivning af voodooens univers. Langs væggene i rummet står der en række figurer af blandt andet ånderne Erzulie, den populære kvindelige guddom, og Guede, det påklædte skelet og ånden, der bryder ind i ritualerne og underholder med komiske og provokerende indslag, men som også frygtes som det lig, han er. Noget, der i høj grad påkalder opmærksomheden i denne del af udstillingen, er kranierne, der er anbragt på ovale 'pakker' af stof og træben. I en gang mellem alterrummet og udstillingens clou, samlingen af bizangoer, ser man et helt rødt værelse med et alter for den kvindelige og den mandlige bizangoleder.

De sidste rum er udstillingens mest magtfulde og det, der ser ud til at få flest tilskuere til at gispe efter vejret. I bizangoernes, krigeråndernes, rum møder man en snes figurer, mange i menneskestørrelse, andre en smule mindre, et par stykker siddende i udskårne stole af træ. Det, der gør indtryk, er proportionerne, de tykke lemmer og kompakte kroppe, de mættede røde farver, jernkæderne, og hos de første, man møder, de store solbriller, men allermest er det det samlede indtryk af fylde, potens og skjulte kræfter. Bizangoer er dem, der manipulerer energier, hvad enten det er energier i naturen, tingene eller blandt mennesker. De har en omstridt plads i voooodoreligionen, selv om de er en integreret del af den. Bizango er et lukket, hemmeligt samfund (Beauvoir-Dominique 2003:83).

Den schweiziske antropolog Alfred Metraux, der har skrevet om voodoo på grundlag af et feltarbejde på Haiti i 1950'erne, siger om heksene (*sorcerers*), at de har sluttet sig sammen i hemmelige selskaber, hvis medlemmer er forenede i kriminelle handlinger. At være medlem af sådanne selskaber giver materielle



goder, rigdom, og hvad der følger med i form af et fint hus, luksus, biler og måske en tur til Frankrig. Men disse fordele er sekundære, for det gælder først og fremmest de natlige ekspeditioner, hvorunder ondt gengældes med ondt, og rygterne siger, at heksene æder deres fjender. Utallige er de historier, man kan høre om dem, og de hører faktisk hjemme i kategorien eventyr, siger Metraux, men det er dog sandsynligt, at nogle mennesker faktisk har knyttet sig sammen i hemmelige samfund for at praktisere hekseri eller blot bruge den udbredte tro på hekseri i samfundet omkring sig til at sprede frygt og terror. De mest dystre fantasier har samlet sig om „den røde sekt“. Rædselsvækkende og groteske aspekter, besynderlige udklædninger, obskøne og blodige ceremonier, grotesk grusomhed, ethvert tilstrækkeligt afskyeligt og grusomt træk bliver knyttet til dem (Metraux 1959:292-95). Den ængstelse, der vokser i sjælen hos dem, der misbruger magt, tager ofte form af forestillinger om terror og vanvittige besættelser. Jo større underkastelsen af den sorte mand og kvinde var i slavetiden og under koloniseringen, jo mere indgav de frygt. Måske var der virkelig slaver, der tog hævn over deres tyranner på denne måde, sådanne ting er mulige og endog sandsynlige, siger Metraux, men den frygt, der herskede på slaveplantagerne, havde sin kilde i sjælens dybere bekymringer og fortrængninger.

## Materiens magi: Fetich og form

Bag den påtrængende materielle substans, der møder den besøgende i skikkelse af bizangofigurerne, ligger der en forfærdelig og menneskeligt fornedrende historie med tortur, undertrykkelse og frygt. Når man møder figurerne i de fredelige museale omgivelser uden at kende hele denne historie i alle dens skræmmende detaljer, er det imidlertid ikke bare det, figurerne repræsenterer i form af historie og kulturel betydning, der gør indtryk. Det er også materialitetens særlige karakter: fylde i formerne og det provokerende i sammenstillingen af realisme og overdrivelse. Figurerne spiller på noget, der ligner. De slår i deres form på det mimetisk velkendte, men samtidig på det undertrykte og fremmede. Det er det, der slår en i møde, når man står over for kaptajn Bizango (*Keptén Bizango*) eller mester Midnat (*Maitre Midnight*) med sine to bebrillede kranier i hænderne. Det er selve stoffligheden og fylde i de menneskelignende skikkelser og den geniale balance mellem provokerende nærhed og antydet fjernhed. De store udfordrende solbriller virker som spejle og bringer dermed forvarsel om de virkelige og enorme spejle, der møder gæsten i det næste rum. Spejlene bliver et bogstaveligt billede på den selvspejling, figurerne proportioner og form giver anledning til, idet de som eventyrernes spejle udfordrer beskueren med spørgsmålet om identitet og fremmedhed. Hvem – eller hvad – er det, vi ser i spejlet?

Materiens magi opstår, når der spilles på det overdrevne tilstedevær og den substantielle kompakthed kombineret med fraværet af noget undefinerligt, ukendt og hemmeligt. Materiens magi vil uden tvivl kunne analyseres dybere, hvis man tænker den ud fra repræsentation og præsentation. Uden at gøre en lang historie ud af det vil jeg pege på, at den videnskabsteoretiske bevægelse siden positivismen er gået fra en umiddelbar præsentation af verden – positivismen antog, at der var en transparent adgang til virkeligheden – til en (postmodernistisk) opmærksomhed på *re*-præsentationer og tegn, delvis i et (modernistisk) epistemologisk opgør med 'præsentationstanken', og så derefter, med den materielle vending, en bevægelse tilbage til en interesse for *præsentation*, men nu på en anden måde end den positivistiske og med indsigten i tegnenes betydning i bagagen. Denne sidste bevægelse fra repræsentation til 'præsentation' giver sig på den ene side udslag i det, man kunne kalde en nyontologiseren (jf. Viveiros de Castro 2004; Keane 2005), på den anden side en interesse for det sociale livs former, gestaltninger og materielle fremtræden. Det sidste er det vigtigste i denne sammenhæng. Interessen omfatter også de måder, hvorpå tegnene bliver tegn *i sig selv* såsom fetichen, der da også har fået fornyet opmærksomhed med den materielle vending.

Fetichen er tingen i sig selv (Ellen 1987), *the spirit of matter* (Pels 1998), den utranscenderede materialitet (Pietz 1985), eller som Latour siger, i familie med fakta. Med sin etymologiske rod i det latinske *facere*, der på portugisisk (*fazer*) betyder „at gøre“, vækker fetichen interessen for at se på handlingerne, det procesuelle og praktiske i omgangen med materien, en interesse, der på mange måder kan samles i det *per-form-ative*, hvor vægten ligger på netop formen snarere end det performative i mere teateragtig forstand (jf. Sjørlev 2007).

Som materiens magi handler fetichen om ånden i selve tingen. Fetichen er materiens ånd, hvad der for vestlige ører og i en ontologisk tradition, der holder et skarpt skel mellem netop de to størrelser ånd og materie, lyder som et paradoks. Men i fetichen er det selve den formede materialitet, der taler og handler.<sup>14</sup> Fetichen udvisker den forskel mellem *signifier* og *signified*, som repræsentationsdiskursen er baseret på. Den frembyder dermed et alternativ til de teorier, der siger, at alt er repræsentation, hvis repræsentation forstås som en proces, hvor en materiel *signifier* bringes til at stå for en fraværende *signified*.

I fetichen samles de tre aspekter ved magien. For det første materie, stoffet eller substansen, for det andet de helhedsskabende former og gestaltninger og for det tredje arbejdet, handlingerne, alt det tekniske omkring magien. Fetichens materie er altid formet, selv om den måske kun er rudimentært antropomorferet, sådan som man ser det i de traditionelle voodoofeticher, der er udbredt i Benin i Vestafrika, hvor de ofte står langs vejsider og som indgang til markeder og landsbyer. Fetichen er tingen i sig selv som materie, men altid menneskeligt bearbej-

det. Det tredje ben i det, jeg ser som magiens tre sider, teknologien eller arbejdet, rummer fetichen dermed også, hvilket da også fremgår af begrebets etymologiske rod, der henviser til noget gjort. Fetich og magi hænger tæt sammen, for de inkarnerer i en vis forstand det samme, nemlig den menneskelige formning og bearbejdning af materien. Fetichen er som genstand et stationært og ofte offentligt resultat med et generelt beskyttende og afværgende formål, mens magiens praksis i god maussk forstand (Mauss 1972:23) oftest foregår som en proces i det skjulte og som en midlertidig handling med et bestemt afgrænset formål.

### Magiens materie: Pakker og ofre

Magiens materie vil jeg nu se nærmere på med baggrund i det, der i den aktuelle antropologi omtales som den materielle vending. Bruno Latour har anbefalet, at opmærksomheden drejes fra *matters of fact* til *matters of concern* i den aktuelle interesse for materialitetens betydning i det sociale liv (Latour 2005:114). Inspireret af voodoo vil jeg gå et skridt videre og se på *matters of matter*. Hvad er det med den materie? Hvorfor ser voodoofigurerne ud, som de gør? Hvorfor gør de sådan et indtryk, og hvordan hænger magien sammen med materien?

Materien er det uformede stof. Det latinske *materia* blev gjort til et filosofisk begreb af Aristoteles, som sondrede mellem form og materie for på den måde at tale om forandring og bevægelse.<sup>15</sup> Når man ser på voodooudstillingens bizangofigurer, er det påfaldende, at de med deres udstoppede tykke ben og arme<sup>16</sup> har noget pakkeagtigt over sig. Dermed får de samme udstråling som andre magiske pakker, herunder ikke mindst offergaver, sådan som man blandt andet finder dem i voodoo, den religion, den haitianske voodoo udspringer af, og som i dag er nationalreligion i den vestafrikanske stat Benin. Det er ikke bare det, at betragteren måske i konkret forstand ikke ved, hvad der er inden i dukkepakkene, de repræsenterer samtidig et formsprog, som kunne antyde, at *ingen* ved det, og de peger dermed mod det hemmelige og mystiske i mere generel og absolut forstand. Nogleordene er materiens kompakthed og den samtidige inddæmning, der både kan henrykke og vække rædsel, og som fremkalder bevidstheden om noget usynligt inden i det skjulte, tildækkede, indpakkede. Kort og godt peger bizangofigurerens form og materielle substans mod det, jeg vil kalde pakkens magi. Der er det ved pakker, at de samler noget i en form, som på en og samme gang udstråler kontrol og hemmelighed. Når noget er pakket ind, er det lukket, samlet, formet, gestaltet i en ufærdig udgave, der efterlader noget til fantasien. Pakkeformen er det mystiske ukontrollerbares inddæmning. Heri ligger der en god del magi. I Taussigs teori om magi (Taussig 2006) tales der ikke om pakker, men der er til gengæld eksempler på en overordentlig velkendt figur i shamanens

praksis, nemlig yderliggørelsen af noget (mystisk) indre. Jeg vil mene, det er i familie med pakken. I helbredelsespraksisser foregår det, ved at noget tages ud af kroppen, som dermed bliver fri af sygdommen og heles. Shamanens trick er at udtrække *tingen* – en eller anden stofflig form – fra den syge krop, som dermed heles. Så her er det gestaltningen af sygdommen i en materialiseret ting, der giver forløsning og helbredelse.



Materialitetens og pakkens magi i offerfade fra et voodoohus i Benin, Vestafrika.

Og nu til ofret. I voodoos univers er der en figur, Dessaline, som var en historisk figur, nemlig en af Haitis frihedshelte. Han blev martyr, og hans krop blev splittet i mange dele. Siden indgik han i voodoos univers som en af ånderne og dermed guddommeliggjort (Dayan 1998:39). Guddommeliggørelse og heling af samfundet gennem kropslig splittelse i det rituelle offer er et velkendt motiv, tilbage fra antikkens myter (Girard 2005:139-40). Og ligesom i det rituelle offer er den grundfigur, det er at splitte noget og sætte det sammen igen – eller *pakke* det sammen – også en fremtrædende figur i magien. Magiske arbejder foregår ofte hen over en læst, der hedder sønderdeling og sammensætning, splittelse og sammenføjning. Det er ikke mindst herigennem, ofret bliver så centralt i det magiske univers. I den forstand er ofret magiens grundmateriale. Magien i ofret

er en magi, der arbejder med materien på en teknologiseret måde. Her mener jeg naturligvis ikke teknologiseret i mekanisk eller industriel forstand, men som menneskelige bearbejdnings gennem systematiske handlinger (jf. Mauss 1972). Materien eller stoffet gøres magisk gennem ofret ved at splitte noget i stykker eller ved at tage liv og derved pege på muligheden af genoplivning som en *genformning*. At vold og hellighed forbindes i ofret (Girard 2005) kan tænkes at have at gøre med netop denne magi.

Michael Taussig siger i *Defacement* (Taussig 1999), at det indre (*innerness*) er forbundet med både fetichkraften i det hemmelige og animaliteten, dyriskheden. Ideen om, at fetichen er tingen i sig selv, bør derfor udvides med tanken om, at fetichen *rummer* noget. Den beholder sin hemmelighed. „Beholder“ kan forstås både som substantiv og verbum, både i overført og bogstavelig forstand. Fetichen er en beholder. Den er en *indeholder*, og den *beholder* eller holder på noget i sin materialitet. På den måde er pointen ikke så meget det, at den *skjuler* en hemmelighed, som at den holder på noget, man ikke kender substansen af. Beholderen er i dobbelt forstand en skjult kraft. Der *kan* være noget, der reelt er syet ind i en ting som en amulet, en gudefigur, eller en anden artefakt, der har fetichkarakter. Der kan også sagtens være en hemmelig opskrift på en særlig kombination af rødder, urter, dyredele og menneskelige kropsdele såsom hår og negle eller stumper af tøj, der har været i metonymisk forbindelse med det, kraften skal virke på (a la Frazer), altså en magisk opskrift i traditionel forstand. Men for at magien skal virke, behøver denne indre materie ikke være til stede som andet end *forestillingen* om, at der er noget derinde. Det er i en vis forstand underordnet, om det virkelig er der, lidt på samme måde som når hemmeligheder fremhæves som ’tomme’ (Højbjerg 2003:308). Når opskrifter på magi ofte er så specifikke (i moderne tid publiceres de a la madopskrifter, se Sjørlev & Storgaard 2001:93-94), ligger magien nok så meget i den menneskelige aktivitet, der skal til, for at få frembragt „retten“, som den ligger i de specifikke substanser, der indgår i opskriften – selv om de heller ikke er helt ligegyldige.

Her kunne man standse. Men min pointe er, at man bør gå videre end det efterhånden velkendte motiv med hemmeligheden og den tomme form og se på, hvad formgivning i sig selv betyder. Formgivning er gestaltning og helhedsskabelse (som fetich, pakker eller billeder), og til det hører de tekniske handlinger, det foregår igennem.

I det Latour-inspirerede perspektiv, jeg lagde ud med, må svaret på *matters of matter* i magiens og voodooens lys blive, at magikere arbejder med de kræfter, der virker mellem mennesker og tingenes materialitet, mellem materien og fantasien hos den, der står over for tingen i sin særlige udformning. Den *actors network theory*, Latour er en af fædrene til, og ifølge hvilken aktørers handlinger



må forstås som et samspil mellem levende mennesker og de ting og artefakter, de indgår i relationer til, kan være vældig god at tænke med.<sup>17</sup> Den klassiske magiker vil imidlertid have sig frabedt, at distinktionen mellem levende og dødt stof ophæves på forhånd, for det er netop ved at bearbejde grænserne – ved at tage liv i (dyre)ofret eller mime det i en eller anden form for kropslig splittelse og ved at give tingene liv ved at pakke de splittede dele ind igen – at den magiske bearbejdning af materien finder sted. Man er nødt til at have kategorierne levende og dødt (stof), eller i en anden forstand subjekt og objekt, menneske og ting, for det er netop de kategoriale forskelligheder, magien udnytter og bearbejder gennem diverse teknikker. Det kan være ved at ændre på objekterne og subjekterne, ofte kun midlertidigt gennem ritualer, men som regel er det noget med at gøre levende dødt og dødt levende, at gøre (menneskelige) subjekter til (tingslige) objekter og tingslige objekter til (subjektagtige) aktører, hvis handlinger har virkning.

## Konklusion

Besøgene i forskellige verdener, først de klassiske antropologiske magiverdener, dernæst billeddannelsernes og gestaltningernes verden i og uden for videnskaben og til sidst voodooens, skulle hermed tilsammen have belyst de tre sider ved magiens væsen: stoffet, substansen eller materien, som gestaltes og formgives i helheder, hvad enten det er holistiske billeder eller materialiserede figurer i form af feticher eller pakker, og dertil handlingen, den menneskelige aktion i mere eller mindre teknologiseret udgave.

I trekantsområdet mellem stof, helhed og handling ligger den analytiske forståelse af de aktiviteter, hvormed mennesker søger at kontrollere og styre deres omverden ved at afværge ondt, minimere usikkerhed og influere skæbnen. Fetichen og ofret er de to størrelser, der på den mest bemærkelsesværdige måde samler disse aspekter af det magiske. Samtidig peger de ind i et endnu ikke fuldt udforsket rum for den vestlige tanke – en tanke, som lever og handler med det magiske uden endnu helt at have forstået dets væsen.

## Noter

1. Tak til Mark Vacher for kataloget og incitamentet og til Christel Braae for filmen og til mine kolleger på Institut for Antropologi for gaven, der gjorde besøget på udstillingen i Amsterdam mulig. Det var i høj grad det besøg, der fik mig i gang med at tænke på magi igen. Se udstillingskataloget Jacques Hainard & Philippe Mathez (eds.): *Vodou – a Way of Life* fra 2007.
2. Det var ellers et godt initiativ, Rosinante/Munksgaard tog i slutningen af 1980'erne med etableringen af det tværfaglige tidsskrift *Omverden*. Redigeret af en naturvidenskabsmand (Jesper Hoffmeyer) og en humanist (Uffe Østergaard) skulle det behandle viden i et reflektivt perspektiv



med tvivlen som ledetråd og med anerkendelse af kompleksiteten og den refleksive holdning til gældende viden som indgang til undersøgelse af menneskets verden og omverden.

3. Om det performative i magien findes der en mængde litteratur, se f.eks. Tambiah (1968), Loxley (2006) eller Sjørsløv (2007).
4. Se også Homans gamle diskussion af henholdsvis Malinowskis og Radcliffe-Browns teser om ritualers og magis funktion i forbindelse med angst og usikkerhed (Homans 1965:123-28).
5. I denne fortolkning er det, indrømmer Malinowski, ham selv, der oversætter de indfødte termer til mere abstrakte forestillinger. De ville ikke selv sige det sådan.
6. Latours tekst er skrevet til et udstillingskatalog. Den er senere udkommet i en bog, *Sur le culte moderne des dieux faitiches*. La Decouverte, 2009.
7. Indtil januar 2010 kunne udstillingen ses på Verdensmuseet i Göteborg. Derefter er den i en periode på Übersee Museum i Bremen. Hvad der derefter skal ske med den, er ikke til at vide i skrivende stund.
8. Mens jeg lagde sidste hånd på dette essay, skete det forfærdelige jordskælv den 12. januar 2010, som drev den haitianske befolkning ud i den totale katastrofe og til fulde afslørede den skrøbelige, stort set fraværende stat. Hvilken rolle voodooen kommer til at spille i meningskabelsen af denne tragedie og genopbygningen af landet, kan man endnu kun gisne om. Men ligegyldig for situationen er den nok ikke.
9. Filmen *I walked with a Zombie* fra 1941 blev annonceret med sensationelle afsløringer af forbudte voodooheleligheder og fik med sine zombifremstillinger stor indflydelse på forestillingerne om voodooens magi.
10. I 2003 udførte jeg et minifeltarbejde i Benin, støttet af det daværende Statens Humanistiske Forskningsråd, og blev derved bekendt med *vodou*, som er voodooens rødder og i dag nationalreligion i Benin. Inspiration fra dette besøg er en del af baggrunden for de tanker om magi og fetich, der præsenteres her (jf. Sjørsløv 2003/2005, 2007), men ellers vil det føre for vidt i denne sammenhæng at gå ind i denne sammensatte og fascinerende vestafrikanske religion.
11. Se bloggen <http://surrealdocuments.blogspot.com/2008/11/vodou-art-and-mysticism-from-haiti.html>, hvor mambos fra Bremen og Holland tilbyder at rense folk, der har besøgt udstillingen for de farlige kræfter ved mødet med bizangoerne.
12. Udstillingen viser 350 genstande fra en privat samling i Port au Prince. De er indsamlet af Marianne Lehmann, der bor på Haiti og har samlet igennem mange år. Hun giftede sig som 20-årig med en haitianer og flyttede til landet, hvor hun efter nogle år fik øjnene op for voodookulturen og de bemærkelsesværdige artefakter, der hører til den. Hendes samlerinteresse rygtedes, og lokale folk kom til hende for at sælge deres ting. Et fond arbejder på at få oprettet et museum på Haiti for hele denne kulturarv.
13. Den amerikanske kunsthistoriker Robert Farris Thompson skriver, at den romersk-katolske kirkes visuelle repræsentationer af helgener blev modtaget med sympati af de sorte slaver, som i dem så forbindelser til de sandheder om guderne, de allerede kendte. De så paralleller til guderne ved i Dahomey (i dag Benin) og orishaerne fra Yourobaland i Nigeria (Thompson 1984:169).
14. Oplysningstiden formede idealismen i den vestlige diskurs som repræsentationer, og her blev den utranscenderede materialitet indordnet i klassifikationssystemer som noget okkult. Derfor kan man sige om fetichen, at den peger mod en teori om betydning, som ikke kan tænkes inden for en intellektuel tradition, der stadig er tungt influeret af oplysningstidens tanker (Pels 1998:92).
15. Ting består af stof, der bestemmes af formen, og materien blev i hellenistisk tid (330-31 f.v.t.) betragtet som et passivt princip, der ordnes af et aktivt, nemlig logos (Den store danske encyklopædi).





16. Udstillingskataloget siger, at de er lavet af stof, træ og metal.
17. At Latours eget syn på agensen i ting er mere nuanceret end en vulgærforståelse af *actors network theory* sommetider lader forstå, fremgår af følgende, som jeg fuldt tilslutter mig: „ANT er ikke den tomme påstand, at objekter gør noget 'i stedet for' menneskelige aktører; den [ANT] siger ganske enkelt, at ingen teori om det sociale kan så meget som begynde, hvis spørgsmålet om, hvem og hvad der deltager i handlingen, ikke først er grundigt udforsket, også selv om det måtte betyde, at man lukker elementer ind, som vi i mangel af en bedre term må kalde *ikke-menneskelige*“ (Latour 2005:72, org. fremhævelse, min oversættelse).

Nøgleord: materialitet, gestaltning, teknik, fetich, offer, voodoo.

## Litteratur

- Austin, John Langshaw  
1962 [1955] *How to do Things with Words?* Oxford: Clarendon.
- Behr, Ida Marie  
2008 Et åndehul. En antropologisk analyse af clairvoyantes tro, tegn, tolkning og tale. Specialerække nr. 484. Københavns Universitet, Institut for Antropologi.
- Beauvoir-Dominique, Rachel  
2003 Les puissances invisibles de l'être. I: M. Le Vris (ed.): *Vodou*. S. 54-57. Daoulas: Abbaye de Daoulas/Paris: Hoëbeke.
- Comaroff, Jean & John L. Comaroff  
1999 Occult Economies and the Violence of Abstractions. Notes from the South African postcolony. *American Ethnologist* 26(2):279-303.
- Dayan, Joan  
1998 *Haiti, History, and the Gods*. University of California Press.
- De Castro, Eduardo Viveiros  
2004 Exchanging Perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10(3):463-84.
- Ellen, Roy  
1987 Fetishism. *Man* 23:313-35.
- Evans-Pritchard, Edward Evan  
1963 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. London: Oxford University Press.
- Favret-Saada, Jeanne  
1980 *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Frazer, James  
1967 [1890] *The Golden Bough. A study in magic and religion*. London: Macmillan and Co.
- Fernandez, James W.  
1982 *Bwiti: An ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.  
1986 The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole. I: V.W. Turner & E.M. Bruner (eds.): *The Anthropology of Experience*. S. 159-202. Urbana: University of Illinois Press.

- Gell, Alfred  
1998 Art & Agency. An anthropological theory. Oxford: Clarendon Press.
- Girard, René  
2005 [1972] Violence and the Sacred. London: Continuum.
- Hainard, Jacques & Philippe Mathes (eds.)  
2007 Vodou. A way of life. Geneva: Infolio/MEG.
- Hastrup, Kirsten  
1992 Det antropologiske projekt. Om forbløffelse. København: Gyldendal.
- Hoffmeyer, Jesper  
2009 Tro på tvivl. Kritik af religiøs og videnskabelig ufornuft. København: Ries.
- Hollis, Martin & Steven Lukes (eds.)  
1982 Rationality and Relativism. Oxford: Blackwell.
- Homans, George C.  
1965 [1941] Anxiety and Ritual: The theories of Malinowski and Radcliffe Brown. I: W.A. Lessa & E.Z. Vogt (eds.): Reader in Comparative Religion. An anthropological approach. S. 123-28. New York: Harper & Row.
- Højbjerg, Christian  
2003 Hemmeligheden. I: K. Hastrup (red.): Ind i verden. En grundbog i antropologisk metode. S. 297-324. København: Hans Reitzels Forlag.
- Keane, Webb  
2005 Signs are not the Garb of Meaning. I: D. Miller (ed.): Materiality. S. 182-205. Durham: Duke University Press.
- Knorr-Cetina, Karin D.  
1983 New Developments in Science Studies: The ethnographic challenge. The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie 8(2):153-77.
- Latour, Bruno  
2005 Reassembling the Social. An introduction to actor-network-theory. Oxford: Oxford University Press.  
2009 Sur le culte moderne des dieux faitiches. Paris: La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude  
1963 The Effectiveness of Symbols. I: C. Lévi-Strauss: Structural Anthropology 1. S. 186-205. Middlesex: Penguin.
- Loxley, James  
2007 Performativity. The new critical idiom. London & New York: Routledge.
- Luhmann, Tania  
1989 Persuasions of the Witch's Craft. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Malinowski, Bronislaw  
1965 [1931] The Role of Magic and Religion. I: W. Lessa & E.Z. Vogt (eds.): Reader in Comparative Religion. An anthropological approach. S. 102-12. New York: Harper & Row.
- Mauss, Marcel  
1972 [1950] A General Theory of Magic. New York: W.W. Norton & Company.

- Métraux, Alfred  
1959 Voodoo in Haiti. New York: Schocken Books.
- Moore, Henrietta L. & Todd Sanders (eds.)  
2001 Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa. New York: Routledge.
- Pels, Peter  
1998 The Spirit of Matter. On fetish, rarity, fact, and fancy. I: P. Spyer (ed.): Border Fetishisms. Material objects in unstable spaces. S. 91-122. New York & London: Routledge.
- Pietz, William  
1985 The Problem of the Fetish I. Res Journal of Anthropology and Aesthetics 9:5-17.
- Rubow, Cecilie  
2000 Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener. København: Anis.
- Sjørlev, Inger  
1989 At have to virkeligheder. Omverden. Tidsskrift for liv og kultur 7:20-24.  
1995 Gudernes rum. En beretning om ritualer og tro i Brasilien. København: Gyldendal.
- Sjørlev, Inger & Else Storgaard  
2001 Storbyånder. Afrikanske og spiritistiske religioner i Brasilien. København: Gads Forlag.  
2003/2005 Abomey. Byer I. Tidsskriftet Antropologi 47:15-32.  
2007 Ting og person. I: I. Sjørlev (red.): Scener for samvær. Ritualer performance og socialitet. S. 179-206. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Tambiah, Stanley  
1968 The Magical Power of Words. Man 3(2):175-208.
- Taussig, Michael T.  
1980 The Devil and Commodity Fetishism in South America. Chapel Hill: The University of California Press.  
1999 Defacement. Public secret and the labour of the negative. Stanford: Stanford University Press.  
2006 Viscerality, Faith, and Scepticism: Another theory of magic. I: M. Taussig: Walter Benjamins Grave. S- 121-56. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thomas, Keith  
1973 Religion and the Decline of Magic. Aylesbury: Penguin Books.
- Thompson, Robert Farris  
1984 Flash of the Spirit. African & Afro-American art & philosophy. New York: Vintage Books.
- Turner, Victor W.  
1967 The Forest of Symbols. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Weber, Max  
2005 [1904] Den protestantiske etik og kapitalismens ånd. København: Nansensgade Antikvariat.
- Young, Michael W. (ed.)  
1979 The Ethnography of Malinowski. The Trobriand Islands 1915-18. Worcester & London: Routledge & Kegan Paul.

