

## AT OVERGIVE SIG TIL, ELLER MANIPULERE, MED SKÆBNEN?

Drømmevarsler og hverdagsmagi i Kirgistan<sup>1</sup>

MARIA LOUW

Aruuke<sup>2</sup> havde haft en drøm. Vi sad ved morgenbordet: Aruuke, der var 17 år, gymnasieelev og datter i min værtsfamilie i Kirgistans hovedstad Bishkek, Aruukes bedstemor Cholpon og jeg. Aruuke var tydeligvis i dårligt humør og sad og stirrede ned i sin kop. Cholpon spurgte hende, om hun havde sovet godt. Efter først at have svaret undvigende fortalte Aruuke om sin drøm. Hun havde befundet sig i en stor bygning, da hun så en dør med et skilt, hvorpå der stod „Afdeling for Økonomi“. Hun var kommet for at søge om optagelse på universitetet, men døren var låst. Hun bankede på den, voldsommere og voldsommere, indtil den blev åbnet af en mand, som bad hende holde op med at larme og at gå sin vej, da hun ikke hørte hjemme der.

Da Aruuke vågnede, var det med ansigtet badet i tårer, og hun var stadig i dårligt humør, da hun satte sig ved morgenbordet sammen med os andre. Hun var bange for, at drømmen var et *ayan*, et varsel, der betød, at hun ikke ville blive optaget på universitetet. Ved nærmere eftertanke, efter at have fortalt os om drømmen og efter et par kopper te, kom hun dog på den idé, at den måske snarere var et tegn på, at hun ikke skulle ansøge om optagelse på Afdeling for Økonomi, men måske snarere på Afdeling for Erhvervsadministration. Eller måske på Afdeling for Antropologi hviskede hun til mig – på engelsk, da hun nok var klar over, at hendes bedstemor, ligesom resten af hendes familie, ikke brød sig om tanken om, at hun ville studere et så brødløst fag, og ville opfatte et sådant valg som egoistisk og uansvarligt. Som den, der blev anset som det bedst begavede barn i familien, var Aruuke nemlig udset til at spille en væsentlig rolle for familiens fremtidige forsørgelse.

Til slut tog Cholpon den myndige mine på og sagde til Aruuke, at hun ikke skulle tænke mere over drømmen. Derpå tog hun en kop vand, „læste Koran“, det vil sige mumlede et par koranvers, hun havde lært udenad, og bad drømmen om at gå væk med vandet. Derpå gik hun ud på badeværelset og skyllede vandet ud i toilettet.

*Tidsskriftet Antropologi nr. 61, 2010*

31

Cholpon, som tidligere havde været lokal partisekretær for Kommunistpartiet, overlærer i matematik og senere skoleinspektør med ansvar for at uddanne gode ateistiske sovjetborgere, var på sine ældre dage blevet interesseret i det, hun kaldte for livets mere „spirituelle“ sider. Hun læste små bøger og pamfletter om islam: bøger og pamfletter, der var begyndt at cirkulere, da de tidligere restriktioner omkring religiøs praksis var blevet lempet i årene omkring Sovjetunionens opløsning og landets selvstændighed, og mange begyndte at tænke mere over og eksperimentere med, hvad det ville sige at være muslim. Hun var begyndt at bede fem gange om dagen og fastede i ramadanen. Desuden var hun blevet familiens autoritet, når det handlede om at fortolke og håndtere tegn og varsler som det, der nu spøjte i Aruukes bevidsthed. Over for mig omgav hun ofte sine handlinger med forklarende fodnoter. Denne gang bemærkede hun, imens hun skyllede de dårlige varsler ud i toilettet, at jeg endelig ikke skulle tro, at der var tale om religion. Det her var „magiya“, magi, sagde hun og blinkede til mig med ansigtet lagt i skælmske folder. Aruuke, som virkede, som om hun fandt situationen en smule pinlig, fnisede og spurgte mig, om jeg nu ville skrive i min dagbog, at familien var shamanister og praktiserede sort magi.

## Drømmevarsler

I Kirgistan<sup>4</sup> er drømme af stor betydning som kilder til varsler og visioner. Det er også tilfældet i Bishkek, selv om byen har ry for at være, og ofte beskrives som, gennemsekulariseret (se f.eks. Gardaz 1999). Selv om mange kirgisere mener, at den „russificering“ og modernisering, der op igennem det 20. århundrede var kendetegnende for livet der, skabte hårde vilkår for den kirgisiske spiritualitet – og at den vestlige verdens og kapitalismens efterfølgende indtog ikke har været befordrende for dens genopblomstring. Og selv om kirgisere, som i tiden efter selvstændigheden begyndte at forfølge og agitere for en „renere“ form for islam, i denne periode også i stigende grad begyndte at kritisere opmærksomheden på varsler og andre lokale praksisformer for ikke blot at være irrationelle og overtroiske, men decideret uislamiske (se også Isci 2008; McBrien 2006; McBrien & Pelkmans 2008). Dette til trods er mange kirgisere i Bishkek opmærksomme på og engagerer sig i fortolkningen af de varsler, som kommer til dem i intuitive fornemmelser eller impulser eller måske i ord, de overhører på gaden, som på en eller anden måde synes henvendt til dem. Og som kommer til dem om natten, i billeder, dufte, lyde og følelser, der dukker op i deres drømme: De skjulte, guddommelige eller spirituelle, dimensioner af virkeligheden åbenbarer sig for et kort øjeblik og på måder, som sjældent helt lader sig forstå og er endnu sværere at udtrykke, men efterlader som oftest et blivende indtryk på den, der oplever dem.



Her skal jeg koncentrere mig om drømmevarsler. Drømme – eller rettere, nogle drømme – betragtes som „ayan“: varsler eller tegn, som er sendt af forfædrene, og ultimativt af Gud, og som kan hjælpe folk med at tage de rette beslutninger og valg i livet, hvis de vel at mærke forstår at fortolke dem.

Varsler er aldrig utvetydige, men altid åbne for fortolkning. Selv drømme-symboler, hvis betydning er relativt standardiseret, kan nogle gange varsle det modsatte: Gængse varsler om død – råt kød for eksempel eller tabet af tænder – kan nogle gange vise sig at betyde det modsatte, for eksempel et barns fødsel. Og helt grundlæggende, påpeger mange, lader ayan sig aldrig helt forstå. Alene det at fortælle om en sådan drøm fordrejer den – den virkelige drøm kan være radikalt forskellig fra drømmenarrativen.

Nogle mennesker kan være mere modtagelige for ayan end andre – en særlig modtagelighed, som kan gå i arv fra den ene generation til den anden, men som mange også mener kan opdyrkes ved at leve et moralsk retskaffent liv. Således mente Cholpon for eksempel, at hendes fem daglige bønner „rensede“ de kanaler, hvorigennem varslerne kommer til en, og at hun, siden hun var begyndt at bede, havde haft langt flere drømme, der var blevet til virkelighed. Grundlæggende dukker ayan dog op på uforudsigelig vis og kommer tit bag på modtageren.

Drømmen er et grænseland mellem de manifeste og de skjulte dimensioner af virkeligheden, imellem de levende og de døde og imellem fortiden, nutiden og fremtiden – imellem det, der er her og nu, og de forskellige imaginære horisonter, som folk orienterer sig mod (jf. Crapanzano 2004). Og varsler er en form for flygtige eller provisoriske materialiseringer af det, der endnu ikke endeligt har materialiseret sig: Hvor „almindelige“ drømme betragtes som meningsløse eller som hidrørende fra underbevidstheden i den freudianske forståelse (som mange kirgisere udmærket kender til), er noget af det, der kendetegner ayan, at drømmens sanseindtryk – billeder, stemninger, følelser, lyde eller dufte – opleves som ekstraordinært virkelige. De er virkelige på en mere påtrængende måde end hverdagens sanseindtryk: Duftene hænger i luften, efter at man er vågnet; angsten bliver ved med at sidde i kroppen; billederne er genkendelige, ligner noget, man har set før, selv om det er billeder fra fremtiden. Aruuke græd for eksempel, da hun vågnede, og havde endnu svært ved at ryste drømmen af sig, da hun fortalte os om den ved morgenbordet. Drømmens virkelighed var så påtrængende og intens, at den ganske overdøvede de såre almindelige sanseindtryk, der påkaldte sig hendes opmærksomhed: den dampende varme te, duften af brød, larmen fra gaden og os andre, som opførte os, som om intet ekstraordinært havde fundet sted.

Man kan måske formulere det på den måde, at varsler på en og samme tid opleves som en invasion af andethed eller overskridelse af kroppens og selvets



grænser – og som en udfoldelse eller åbenbaring af latente muligheder i det kendte.<sup>5</sup> De ryster folk i deres normale sans eller fornemmelse for livets tilbliven; for den fremtid, der er immanent i den umiddelbart erfarede nutid, og som de normalt ikke tager notits af, fordi de er engageret i det, der er her og nu (jf. Bourdieu 2000). Varslerne får det, der er her og nu, den virkelighed, man normalt er involveret i, til at fremstå mindre intens, mindre involverende (jf. Hage 2002). Den bliver i stedet til en midlertidig nutid, et mindre vigtigt skridt på vejen mod en nu objektiveret fremtid, som kun lader sig uklart ane. Varslerne bringer en ud i en form for konjunktivitet – en værensform karakteriseret ved tvivl, håb, frygt, vilje, begær og potentialitet (Whyte 2002:175). Man fyldes af en bevidsthed om, at ens liv skal til at skifte bane, at der skal ske noget nyt, som man blot ikke er klar over endnu, og som man kun kan gisne om, frygte, håbe på, overgive sig til eller prøve sig frem med og måske prøve at øve indflydelse på. En af de måder, hvorpå man ofte forsøger at påvirke det, der – måske – er på vej til at ske, er gennem den magiske manipulation med drømmevarslerne. Man kan måske formulere det på den måde, at eksistensens imaginære dimensioner materialiserer sig så tilpas meget i varslerne, at de ikke blot synes mere virkelige end den umiddelbare virkelighed, men også så konkrete, at man kan række ud og manipulere med dem.<sup>6</sup>

Disse magiske praksisformer er sædvanligvis ikke særligt spektakulære: Det kan være en kort bøn til Gud, det kan være at tænde lys for forfædreånderne, idet man sætter sin lid til deres hjælp, og det kan være at smide varslerne væk med vand – spytte i en kop og smide vandet ud eller skylle det ud i toilettet, som Cholpon plejede at gøre det. Eller det kan blot være forsøget på at praktisere „positiv tænkning“, at glemme varslet – ud fra ideen om, at varsler ikke bliver til virkelighed, hvis de slettes af hukommelsen og aldrig fortælles.

## Varsler og magi

Magiske praksisformer er ofte blevet analyseret som forsøg på at etablere kontrol og handlekraft i situationer, der er præget af usikkerhed. Når verden synes uigennemskuelig og uden for ens direkte rækkevidde, tyer man til magi, som i det mindste giver en noget, der ligner kontrol og agens, har argumentet været, (se f.eks. Malinowski 1948; Lindquist 2000; Sartre 1948). I konteksten af det område, der tidligere udgjorde Sovjetunionen, er det da også nærliggende at fortolke drømmevarslerne og magien inden for analytiske rammer, der forbinder den med den usikkerhed, der de sidste par årtier har præget livet for mange. Da Sovjetunionen brød sammen, gik de tidligere sovjetstater ind i en såkaldt „transitions“ fase, der skulle føre dem til demokrati, markedsøkonomi og frihed.

Mange almindelige mennesker har dog snarere oplevet perioden som kendetegnet ved tabet af økonomisk, social og eksistentiel sikkerhed (jf. Alexander & Buchli 2007; Humphrey 2002; Nazpary 2001; Pedersen & Højer 2008), og erindringer om sovjettiden kredser ofte om en sovjetstat, der måske nok var repressiv, men som tog sig af sine borgeres basale behov, deres uddannelse, arbejde, bolig og pension (jf. McMann 2007).

En sådan tolkning af varslerne og magien ville ikke være forkert, og som jeg senere skal vende tilbage til, resonerer denne fortolkning da også med, hvordan mange kirgisere selv opfatter varselstagningen og magien, når de betragter dem på tre skridts afstand.

Men det er heller ikke hele sandheden om varslerne og magien i den kirgisiske kontekst. I denne artikel vil jeg argumentere for, at varslerne og de magiske praksisformer, de ofte håndteres med, ofte indebærer en meningsekspllosion, en akut bevidsthed om, at et liv kan tage mange drejninger, som nogle gange overskrider og udfordrer vores vanemæssige forestillinger om det. Drømmevarsler gestalter folks frygt og håb for, hvordan deres og andres liv vil udvikle sig. I deres fortolkninger af dem og med de magiske praksisformer, de håndterer dem med, træder de ind i et virtuelt rum, hvor de og deres nære kan reflektere over, hvordan deres liv ville se ud, hvis skæbnen viste sig på den ene eller den anden måde. Et virtuelt rum, hvor de kan forestille sig og orientere sig mod mulige fremtids-scenarier og teste disse scenariers sociale resonans. Og hvor de, ikke mindst, kan reflektere over og praktisk eksperimentere med spørgsmålet om, hvad der overhovedet ligger inden for deres rækkevidde, og hvad der må overlades til skæbnen. Hvad der leder os på sporet af denne pointe, er ikke mindst de ironiske attituder og i det hele taget den udprægede grad af refleksivitet, der ofte omgiver magien i Kirgistan. Ironien spiller på tvetydig vis på kirgisernes ambivalente ry som et folk, der nominelt er muslimer, men for hvem førislamiske „shamanistiske“ og „magiske“ praksisformer spiller en væsentlig rolle og indhyller stedet for agens i magien og i den skæbne, magien manipulerer med, i tvetydighed. Hvorfor blinkede Cholpon skælmisk til mig, da hun fortalte, at det var „magiya“ at skylle Aruukes varsel ud i toilettet? Og hvorfor legede Aruuke med ideen om, at jeg ville skrive i min dagbog, at familien var shamanister og praktiserede sort magi? Lad os gå tilbage i historien, til dengang kirgiserne begyndte at få ry for ikke at være „rigtige“ muslimer.

## Knap så rigtige muslimer

De første russiske orientaler, som begyndte at interessere sig for religiøse praksisformer i dette fjerne hjørne af det, der dengang var det russiske imperium,<sup>7</sup>

opdelte det, de så, i aspekter, der kunne benævnes „rigtig islam“, og andre, der blev kategoriseret som „præislamiske levn“ eller „degenererede“ eller „populære“ former for islam (DeWeese 2002:310). Lige siden har kirgiserne, og i det hele taget Centralasiens nomadiske befolkningsgrupper, haft ry for ikke at være „rigtige“ musli for kun at være „overfladisk“ islamiserede og i deres religiøse praksis at „blande“ islam med præislamiske shamanistiske eller animistiske praksisformer. Kirgiserne syntes at mangle alt det, de russiske embedsmænd, etnografer og orientaler forstod som kendetegnende for islamisk ortodoksi: specielt moskeer og madrasaer (højere islamiske uddannelsesinstitutioner). Til gengæld havde de plads til både forfædreånder, „klarsynede“ mennesker, varselstaging, magiske praksisformer og pilgrimsrejser til lokale hellige steder – fænomener, som blev kategoriseret som grundlæggende uislamiske (jf. Crews 2006:192-207). Hvor russerne til at starte med betragtede islam som en religion, der havde en civilisatorisk mission i Centralasiens steppeområder, begyndte frygten for religiøs fanatisme fra og med midten af det 19. århundrede at dominere deres forståelse af islam. Man forsøgte derfor fra koloniadministrationens side at beskytte steppernes „naturlige“ religioner imod, hvad man opfattede som den „fanatiske“ islam (jf. ibid.)

Ideen om, at kirgiserne ikke var „rigtige“ muslimer, krystalliseredes i sovjet-tiden. Da Centralasien efter revolutionen blev en del af bolsjevikernes bestræbelser på radikalt at sekularisere samfundet,<sup>8</sup> var det områderne med fastboende befolkningsgrupper<sup>9</sup> – som altså blev betragtet som mere islamiske – der blev hovedmålet. Angrebet var først og fremmest rettet mod den synlige, offentlige side af islam: Religiøs ejendom blev konfiskeret, moskeer og madrasaer blev ødelagt eller lukket, og religiøse autoriteter blev forfulgt, arresteret og henrettet. Regionens kvinder blev desuden opmuntret – og i nogle tilfælde tvunget – til at smide deres slør, som for bolsjevikkerne stod som ikoner for islam og associeredes med undertrykkelse, uvidenhed og religiøs fanatisme (Kamp 2006; Keller 2001; Northrop 2004; Ro’I 2000). Derimod var der mindre fokus på ritualer forbundet med hjemmet og livscyklusritualer. Denne type ritualer var vigtige i hele Centralasien, men absolut centrale i de tidligere nomadiske områder, hvor moskeer og madrasaer aldrig havde spillet nogen vigtig rolle, og hvor sløret aldrig havde haft nogen særlig betydning som udtryk for fromhed og religiøsitet (ibid.; se også McBrien 2006).

Under Anden Verdenskrig, hvor der i hele Sovjetunionen var en bevægelse mod større tolerance for religion – en bevægelse, der delvist var forbundet med bestræbelserne på at vinde støtte til krigsdeltagelsen – etableredes en statslig Muslimsk Spirituel Administration for Centralasien og Kasakhstan. Denne institution, som havde til opgave at kontrollere et begrænset antal moskeer, ma-

drasæer og gejstlige, promoverede en tekstbaseret forståelse af islam og fordømte lokale praksisformer, der ikke kunne legitimeres med reference til islams skriftlige kilder: Koranen og Hadith (Bennigsen & Wimbush 1985:42; Saroyan 1997). Som historikeren Devin DeWeese har bemærket, er det en af den sovjetiske histories ironier, at Kommunistpartiet og det sovjetiske akademiske etablisement blev allieret med det officielle islamiske etablisement i promoveringen af en rigoristisk fortolkning af, hvad „rigtig“ islam er (DeWeese 2002:310).

Også i de seneste par årtiers centralasienforskning har der været en tendens videreføre ideen om, at regionens eksnomadiske befolkningsgrupper aldrig har været andet end overfladiske muslimer (se f.eks. Akbarzadeh 2001; Anderson 1994:22; Ashymov 2003; Garrone 2000). Ideen om, at det overhovedet giver mening at sammenligne, hvordan islam forstås og praktiseres i Centralasien, med en art normativ eller „ren“ islam, er dog også i stigende grad blevet kritiseret for at være essentialistisk. En sådan opfattelse, er det blevet påpeget, ser bort fra det faktum, at islam til hver en tid og overalt, hvor religionen har eksisteret, har været genstand for lokale fortolkninger – blandt nomader såvel som fastboende og blandt religiøse eliter såvel som „almindelige“ praktiserende muslimer – og at der blandt muslimer aldrig har været enighed om, hvad „rigtig“ islam består i (se f.eks. DeWeese 2002:311; Khalid 2007; Light 2007).

Er ideen om, at kirgiserne ikke er „rigtige“ muslimer, udtryk for essentialisme fra en antropologisk synsvinkel, er det ikke desto mindre en idé, som kirgiserne selv i vid udstrækning har taget til sig, og som jeg da også ofte blev mødt med i løbet af mit feltarbejde i Kirgistan. Det skete, når folk, konfronteret med min interesse for islam, belærte mig om, at kirgiserne aldrig havde været specielt „religiøse“. Og det skete, når de på mere tvetydig vis og med glimt i øjet legede med ideen ved at påpege, at de var irrationelle, at de praktiserede shamanisme og sort magi og som Aruuke og Cholpon omgav religiøse såvel som magiske praksisformer med ironi og distance (se også Louw 2010).

Denne idé – som altså har en længere historie – har om muligt fået større betydning i tiden efter uafhængigheden. I denne periode skulle religion, med ophævelsen af tidligere restriktioner på religiøs praksis,<sup>10</sup> i stigende grad blive synlig i det offentlige rum, komme på den politiske dagsorden og blive gjort til genstand for diskussion i offentlige debatter såvel som i konteksten af hverdagslivet. På den ene side begyndte et stigende antal kirgisere at bekende sig til en mere skriftbaseret forståelse af islam. De begyndte at klæde sig og opføre sig på måder, der associeres med „religiøsitet“ og at fordømme populære praksisformer som besøg ved lokale hellige steder, konsultationer med klarsynede, troen på forfædreånder og forskellige begravelsesskikke som værende i modstrid med islam (se også Isci 2008; McBrien 2006; McBrien & Pelkmans 2008). På



den anden side begyndte intellektuelle af erklæret „sekulær“ observans at advare om, at den manglende kontrol med religiøse organisationer havde gødet jorden for radikalisme, og at islam var begyndt at udøve voksende politisk indflydelse og dermed udgjorde en trussel mod den sekulære stat (se også Khamidov 2005; Namatbaeva 2007). Andre kirgisere begyndte at promovere „tengrismen“ som et, hævdede de, mere genuint kirgisisk, turkisk eller nomadisk verdenssyn: et verdenssyn, som var centreret omkring Tengri, himmelfaderen, og de selvsamme praksisformer, som de „religiøse“ kritiserede for at være uislamiske (Larouelle 2007; Toktogulova 2007). Kort sagt blev religion et særdeles varmt emne i det postsovjetske Kirgistan og noget, man måtte positionere sig i forhold til.

Størsteparten af de kirgisere, jeg mødte i løbet af mit feltarbejde, havde en ambivalent holdning til den religiøse opblomstring, de sekularistiske modsvar og det tengristiske alternativ til islam: Mange havde på den ene side med begejstring og nysgerrighed taget imod lempelsen af tidligere restriktioner på religiøs praksis som en mulighed for at udforske, hvad det ville sige at være muslim. På den anden side havde de et anstrengt forhold til de af deres landsmænd og -kvinder, som var begyndt at klæde sig, tale og opføre sig på radikalt nye måder for derigennem at opdyrke og fremvise religiøs identitet. Mange – også praktiserende muslimer – gav udtryk for, at den religiøse opblomstring mest af alt skulle ses som et tegn på, at staten var for svag til at kontrollere fremmede missionærer, der med midler fra de arabiske lande var strømmet til landet efter uafhængigheden for at promovere fundamentalistiske udgaver af islam. Den eneste grund til, at missionærerne havde held med sig, mente de, var, at kirgiserne gennemlevede svære tider og havde brug for noget til at give dem håb og vejledning til, hvordan de skulle leve deres liv. De talte således ofte om den stigende religiøsitet som en art virkelighedsflugt hos dem, der ikke havde kunnet klare de senere års sociale omvæltninger. I andre sammenhænge blev den dog udlagt som en overfladisk religiøs livsstil, som ikke indebar et inderligt forhold til Gud og livets mere spirituelle sider, men som blot var blevet fashionabel i årene efter selvstændigheden, især blandt samfundets mere suspekte elementer: politikere og forretningsmænd, som på kynisk vis brugte den religiøse livsstil til at dække over legalt eller moralsk tvivlsomme handlinger.

Begreber om magi har gennem historien fungeret som definerende „andre“ for moderne begreber om religion – som oftest som religionens irrationelle, præmoderne stedsøstre (Styers 2004). Ikke desto mindre er det i dag i Kirgistan karakteristisk, at de ideer og praksisformer, som gennem tiden har fået iagttagere – fra etnografer til embedsmænd og muslimske religiøse autoriteter – til at betegne kirgiserne som irrationelle og som knap så rigtige muslimer, i nogle kontekster har positive konnotationer: De fremhæves som bolværker mod religiøs fanatis-



me og religiøst hykleri. De knap så korrekte muslimske ideer og praksisformer er dog også kilder til forlegenhed i andre kontekster. Og ligesom den stigende interesse for „rigtig“ islam ofte forklares med henvisning til postsovjetske sociale forandringsprocesser, er det også typisk, at folk, når man spørger folk til varslernes, de klarsynedes og de magiske praksisformers betydning i Bishkek i dag, forklarer dem som simple funktioner af radikal social forandring. Mange mennesker, siges det, er ude af stand til at navigere i det kaos og den usikkerhed, der karakteriserer livet i Bishkek, og tør ikke tage ansvar for deres eget liv. Derfor søger de tilflugt i varsler og magi eller konsulterer en af de mange „közü achik“, klarsynede, som har fyldt Bishkeks basarer, gader og businesscentre i årene efter selvstændigheden, og som tilbyder folk hjælp til alt fra kærlighedsproblemer til forretningstransaktioner og politiske svinestreger. Alt sammen for at skabe noget, der ligner kontrol over deres liv og for at få noget at tro på.

Når historier om varsler og deres betydning fortælles i retrospekt, kunne det da også let se ud, som om varsler er midler til at håndtere kaos og usikkerhed. Lad mig give et eksempel:

Gulmira var en midaldrende kvinde, der boede sammen med sin teenagedatter og sin mor i en lejlighed i en af Bishkeks forstæder. Som så mange andre reagerede Gulmira med nærmest demonstrativ ligegyldighed, da jeg spurgte hende om hendes tanker omkring religion. Hun var ikke religiøs, og det var, hvad der var at sige om den ting. Det var altid de værste mennesker, der pludselig gik hen og blev religiøse, mente hun. Da jeg talte med hende igen et par dage senere, bemærkede hun dog, at selv om hun ikke var religiøs, ville det ikke være korrekt at sige, at hun ikke troede på Gud. For hun havde nogle gange oplevet guddommelige kræfters virke, især i sine drømme. For nogle år siden, fortalte hun mig for at give mig et eksempel, arbejdede hun for militæret som bogholder. Hun var chef for sin afdeling og havde derfor sit eget kontor. Kontoret var lyst og indbydende, og folk kom altid med kommentarer om, hvor pænt det var. En nat drømte hun, at hun mødte på arbejde og så, at folk var i færd med at fjerne alle møblerne fra kontoret. Atmosfæren var helt forandret, der var blevet mørkt, støvet og beskidt. Tapetet hang i laser. Da Gulmira vågnede, tænkte hun længe over sin drøm: Det var, som om det forfald, der havde karakteriseret Bishkek siden uafhængigheden, havde invaderet det, der ellers havde udgjort et af hendes fristeder i det postsovjetske kaos. Kontoret blev et andet sted: fyldt med varsler om, at hendes liv ville falde fra hinanden, hvis hun ikke gjorde noget for at slippe væk. Opfyldt af en vished om, hvad hun skulle gøre, bad hun en bøn til Gud, takkede ham for det ayan, han havde sendt hende, og tog hen og afleverede sin opsigelse. Månedene efter opdagede myndighederne nogle „uregelmæssigheder“ på hendes gamle arbejdsplads, og hendes tidligere kolleger blev anklaget for korruption.

Men Gulmirus drøm havde fået hende til at sige sit arbejde op i tide. Med Guds hjælp og ved Guds vilje.

Fortællinger om varsler og deres betydning følger som oftest den samme struktur som eksemplet her: X var i vanskeligheder – X fik da et varsel, der viste, hvad han/hun skulle gøre – og så kom X helskindet ud af sine vanskeligheder (eller alternativt: X fik et varsel, men indså ikke, at der var tale om et varsel, før det var for sent og handlede således ikke derefter – og derfor gik det galt).

Men den viden, man lever med, er som bekendt ikke nødvendigvis den samme som den viden, hvormed man forklarer livet (jf. Jackson 1996:2) eller fortæller om det i tilbageblik. Og hverken de funktionalistiske forklaringer, der præger folks refleksioner over varslernes og magiens betydning blandt kirgiserne, eller den fatalisme, der synes at dominere deres drømmenarrativer, fanger den umiddelbare oplevelse af drømmevarsler. Den umiddelbare oplevelse karakteriseres, som tidligere nævnt, snarere ved desorientering og et tvetydigt forhold mellem fatalisme – ideen om, at man er underlagt kræfter (sociale eller transcendent), man nødvendigvis må overgive sig til – og ideen om, at det først og fremmest er op til en selv at definere og forme sin skæbne. Aruukes ayan fyldte hende ikke med nogen vished – tværtimod.

## Drømme om fremtiden

Aruukes far blev dræbt i en trafikulykke, da hun var ti år gammel. Siden da havde hendes mor Baktygul, der var børnelæge, forsørget familien med hjælp fra sine brødre. Brødrene bidrog med det, de kunne, men var på det seneste begyndt at blive mere og mere modvillige til at hjælpe, idet de undskyldte sig med, at også de måtte kæmpe for at klare dagen og vejen i de svære tider og havde deres egne familier at tage sig af. Baktyguls far – Cholpons mand – var ligeledes død i en meget ung alder, men der ophørte ligheden mellem Baktyguls og Cholpons skæbne også, skulle man tro Baktygul: „Da min mor mistede sin mand, var tiden en anden,” sagde hun. ”Det var i sovjettiden. Hvis du havde et arbejde og fik din løn, bekymrede du dig ikke om dine børns fremtid. For det var gratis at gå i skole, gratis at studere på universitetet [...] Livet er meget vanskeligere i dag.“

Blandt ældre og midaldrende mennesker i Bishkek kredser nostalgiske minder om sovjettiden i høj grad om det, der opfattes som en større forudsigelighed ved livet. Ikke at tiden romantiseres: Man understreger ofte, at folk måske ikke havde de samme muligheder, som de har nu, for at udleve deres drømme, se verden, skabe noget, blive til noget. Men i det mindste vidste man mere eller mindre, hvad man kunne forvente af livet. Man vidste, at når man blev færdig med skolen, ville man få et job eller blive optaget på universitetet. Man vidste, at man

ville få en løn, som ikke var fyrstelig, men som dog ville sætte en i stand til at forsørge sin familie. Man havde ikke valget mellem hundreder af fjernsynsmærker og tv-kanaler, men i det mindste havde man råd til et fjernsyn. Man valgte ikke sin regering, men i det mindste stod regeringen som garanti for en form for stabilitet. Med andre ord var ens råderum måske ikke så stort, men det var der, og man havde en bedre fornemmelse for forholdet imellem det, der var givet og måtte accepteres, og det, der var muligt og op til én selv.

Galina Lindquist har karakteriseret en lignende, og relateret, kontekst – 90'ernes Moskva – som den oplevedes af mange, ved en sammenligning af de metaforer for samfundet, som dominerede i henholdsvis sovjettiden og tiden derefter: Hvor folk ofte omtalte det sovjetiske samfund som et „fængsel“ – rigide strukturer, der begrænsede folks muligheder for at handle, men som inden for begrænsningerne gav folk mulighed for at opretholde viljen til og muligheden for at handle – blev samfundet imod slutningen af 90'erne som oftest lignet ved en „jungle“. Denne metafor havde konnotationer til fraværet af strukturer i en udstrækning, der også skabte svære betingelser for handling, som gjorde folk hjælpeløse og sårbare (Lindquist 2006:8).

Mange år er efterhånden gået siden Sovjetunionens opbrud, og den første generation, for hvem Sovjetunionen er noget, der blot hører historiebøgerne og deres forældres støvede erindringer til, er ved at blive voksen. Ikke desto mindre præges livet i Kirgistan stadig af en svigtende fornemmelse for, hvad der er givet, og hvad det er inden for ens rækkevidde at påvirke eller ændre på. De statslige institutioners officielle retorik præges for eksempel af liberalistiske mantraer om, at man kan, hvad man vil, og at den, der er parat til at gøre en indsats, vil nå langt i livet – alt imens mange kirgiseres opfattelse er, at det er svært at nå nogen vegne, medmindre man har forbindelser eller penge.<sup>11</sup> Ligeledes er traditionelle, og måske lettere idealiserede, idealer om, at slægtninge bør hjælpe hinanden, dele det, de har, taget op til fornyet diskussion og forhandling: Mange taler om, at med de nye kapitalistiske tider er folks loyalitet med slægten blevet afløst af egoisme og moralsk forfald – andre om, at folk i de nye tider må tage mere ansvar på sig selv frem for at drive den af og nasse på andre.

For Baktygul var det en evig kilde til bekymring, om det ville blive betragtet som nasseri, når hun bad sine brødre om hjælp til at forsørge sine børn, eller om hun kunne tage hjælpen for givet. Hendes tvillingedøtre – Aruuke og dennes søster Nurzat – stod nu over for at blive færdige med skolen. De skulle til at finde ud af, hvad de ville i fremtiden, og hvad mulighederne var for at gøre det, de gerne ville. Aruuke var en yderst ambitiøs ung kvinde. Hendes drøm var intet mindre end at blive Kirgistan's første kvindelige præsident. Men hun vidste også, at det ville være umuligt for hende at gennemføre et studie på Det Amerikanske Universitet

– Bishkeks eliteuniversitet – medmindre hun var så dygtig, eller heldig, at hun blev tildelt et stipendium, der ville fritage hende for de høje studieafgifter, som hendes mor ikke var i stand til at betale. Hun deltog i en lang række eksamenslignende „konkurrencer“, hvor der var stipendier på spil, men havde ikke det store held med sig – hvad hun forklarede med henvisning til, at disse konkurrencer er notorisk korrupte. Hun blev mere og mere desillusioneret og var på nippet til at give op og skrue ned for karrieredømmene.

På det tidspunkt begyndte varslerne at dukke op omkring hende, specielt i hendes drømme. Også forfædreånderne, herunder hendes far, kom til hende i hendes drømme og præsenterede hende for forskellige ayan, der pegede på forskellige resultater af hendes forsøg på at blive optaget på universitetet og på forskellige retninger, som hendes karriere og liv som sådan kunne tage. Disse ayan var genstand for intens diskussion i køkkenet, sædvanligvis over adskillige kander te. Nogle blev afvist, skyllet ud i toilettet og „glemt“, indhyllet i tavshed, imens andre blev modtaget med bøn og fortalt igen og igen: For eksempel da Aruuke drømte, at hendes far kom og stillede sig i døråbningen og smilede til hende, imens hun sad og kæmpede med sine matematikopgaver. Hun fortolkede selv drømmen som et tegn på, at han, fra det sted, hvor han nu var, bakkede hende op i hendes bestræbelser – ligesom han, da han stadig var i live, altid sagde til hende, at hun skulle stole på sig selv, og at hun kunne opnå det, hun satte sig for, blot hun gjorde sig umage. Andre varsler var genstand for uenighed – som for eksempel drømmen om den lukkede dør til Det Økonomiske Fakultet. Selv følte Aruuke sig i stigende grad overbevist om, at den betød, at hun skulle studere noget andet end økonomi. Selv om hendes familie havde bekostet dyre ekstratimer i matematik på en privatskole, brød hun sig ikke om faget og havde svært ved at forestille sig, at man kunne blive en god økonom uden at have flair for tal. Men hendes familie var af en anden overbevisning og hældte til, at varslet bare skulle glemmes, og at det måske slet ikke var et varsel, men blot og bart Aruukes egen frygt, der manifesteredes i drømmen. Hendes fremtid lå i hendes egne hænder, sagde de, og selvfølgelig skulle hun stadig forsøge at blive optaget på Det Økonomiske Fakultet.

Når man spurgte Aruuke, Cholpon, Baktygul og resten af familien direkte til varslerne og magien, var de – som så mange andre kirgisere – slet ikke sikre på, om de overhovedet „troede“ på noget af det. Og som tidligere nævnt omgav de da også ofte snakken om varslerne og de magiske praksisformer med tvetydige og nogle gange ironiske attituder, som gjorde, at man aldrig helt vidste, hvor seriøst de tog dem. Aruuke følte sig for eksempel tydeligvis pinligt berørt ved at tage del i „magiske“ handlinger, ikke mindst, men ikke kun,<sup>12</sup> når jeg var til stede. Hver gang jeg var vidne til, at hun og hendes familie praktiserede magi,

jokede hun med, hvad der skete, kom med ironiske bemærkninger til det eller omgav det med distancerede attituder, blinkede til mig eller sad og fingererede ved sin mobiltelefon som for at signalere, at hun helst ville være et andet sted. Og når hun talte om magien, fordømte hun den som oftest som et irrationelt levn fra fortiden og pointerede, at hun naturligvis ikke troede på den. Men hun deltog altid i den sammen med de andre.

## Magi og ironi

I monografien *Magic, Witchcraft and the Otherworld*, et studie af neopaganisme i England, argumenterer Susan Greenwood for, at antropologien bør tage magien mere alvorligt, end man hidtil – med enkelte undtagelser – har været tilbøjelig til. At tage magien alvorligt, ifølge Greenwood, indebærer, at vi som udgangspunkt må søge en forståelse for, hvordan den erfares fra magikerens synsvinkel. Antropologer har alt for ofte forklaret magien med reference til alt muligt andet, hvad enten der har været tale om funktionalistiske, strukturalistiske eller symbolske forklaringsmodeller (Greenwood 2000:13). Men hvis antropologen virkelig ønsker at forstå magien, hævder Greenwood, må han eller hun selv direkte erfare den „Andenverden“ („Otherworld“), som magikerne kommunikerer med (op.cit.12).

Jeg er for så vidt enig med Greenwood i, at vi som antropologer må grunde vores forståelse af magiens væsen i forsøget på at forstå, hvordan den erfares fra magikerens synsvinkel. I modsætning til Greenwood mener jeg dog ikke, at man for at forstå magien nødvendigvis direkte må erfare magiens „Andenverden“. Blandt neopaganister i England, måske, men ikke nødvendigvis overalt og til alle tider og slet ikke i Kirgistan. Hvis man skal tage magien i Kirgistan alvorligt, så indebærer det snarere, at man tager den omstændighed alvorligt, at folk ikke selv tager den specielt alvorligt. Eller med andre ord, at magiens „alvor“ indebærer ironi og skepsis, en grundlæggende sådan tvivl omkring magiens „virke“ og tvetydighed i forhold til, hvad det er for en „Andenverden“, hvis nogen, den refererer til: transcendent eller sociale kræfter eller måske blot og bart ens egen vilje.

Hverdagsmagikerne i Kirgistan gør ofte lige præcis det, Greenwood anklager antropologerne for at gøre, nemlig at forklare magien med reference til alt muligt andet: Forklaringerne genlyder nogle gange af Evans-Pritchards klassiske diktum: at „hekse, som azande forstår dem, selvfølgelig ikke kan eksistere“ (Evans-Pritchard 1976). Andre gange fremtræder de som afarter af en klassisk malinowskisk fortolkning, hvor magien – manipulation med uigennemskuelige kræfter gennem deres mere håndgribelige og håndterlige materielle manifestationer – har den funktion at udøve menneskelig kontrol over de af livets aspekter, der ligger uden

for normal kontrol, og dermed at mindske angst og usikkerhed (Malinowski 1948). Desuden er det karakteristisk, at de kirgisiske hverdagsmagikere ikke nødvendigvis søger en direkte erfaring af en „Andenverden“. Tværtimod søger de som oftest at distancere sig fra, hvad der måtte ligne en „tro“ på magiens virkelighed.

Ikke mindst inspireret af akademiske diskurser fra sovjettiden, som forstod drømmefortolkningen og den magiske manipulation med varsler som former for falsk bevidsthed, som hindrer folk i at handle på den virkelige materielle verden, er folk i Kirgistan tilbøjelige til at kalde sådanne praksisformer irrationelle og at gøre det klart, at de selvfølgelig ikke tror på dem. Men ikke desto mindre engagerer de sig ofte i dem. Og det er et eller andet sted også irrelevant, om man tror på varsler eller ej – de kommer bare til en. Og nogle gange viser de sig at være „sande“ i betydningen af at pege på noget, der senere finder sted. Om noget får varsler en meget stærkere aura af autenticitet, når de kommer til mennesker, der ikke tror på dem, men som ikke desto mindre pludselig finder sig selv overvældet af en virkelighed – varslets – som de hverken forstår eller tror på.

På samme måde er det irrelevant, om man tror på magi – det er bare noget, man praktiserer. Og nogle gange „virker det“, i betydningen at tilvejebringe bestemte fremtidsscenarier: måske noget, man håbede, og måske noget, man ikke vidste, at man håbede, før det fandt sted. Da Aruuke endte med at aflevere sin ansøgning om optagelse på Det Amerikanske Universitet – med økonomi som sin førsteprioritet – var hun ikke sikker på, om hun overhovedet håbede, at hun ville blive optaget. Men da hun senere fik at vide, at hun var blevet optaget – til sin store overraskelse med fuldt stipendium, selv om familien ikke havde de forbindelser, de efterhånden var blevet overbevist om skulle til for at opnå det – var hun jublende lykkelig, ikke mindst fordi hun havde gjort sin familie stolt. Der blev indkøbt en stor kage, og slægtninge og venner kom forbi med blomster for at ønske tillykke. Der blev også læst Koran for Gud og for forfædreånderne som tak for det forunderlige, der var sket. Alt imens sad Aruuke som sædvanlig og fingererede ved sin mobiltelefon og skar ansigter i retning mod mig. Og da gæsterne var gået, satte hun sig ind på mit værelse og indviede mig i sine planer om at tage en kandidatgrad i antropologi, måske økonomisk antropologi, i udlandet. Det ene fremtidsscenarium udelukkede vel ikke det andet, og selv om drømmen om den lukkede dør til Det Økonomiske Fakultet for længst var gledet ind i glemslen hos hendes familie, spøjte den stadig i Aruukes bevidsthed.

## Det håndterlige og det, der må overlades til skæbnen

Varselstagningen og magien fremstår således i Kirgistan som praksisformer, hvorigennem folk forestiller sig og eksperimenterer med mulige liv. Praksisformer,



der hjælper dem til at leve med, snarere end til at reducere, social kompleksitet, eksistentiel usikkerhed og moralsk tvetydighed – og som giver dem rum til at reflektere over, hvad der i det hele taget er håndterbart, og hvad man må lægge i skæbnens hænder.

Når kirgiserne ironiserer over magien ved at lege med de diskurser, der gennem tiden har gjort dem til knap så rigtige muslimer, eller på anden vis stiller spørgsmålstejn ved de det seriøse i det, de gør, ved man aldrig helt, hvad de mener: Tager de afstand fra det, de gør? Er de pinligt berørte over det? Understreger de tværtimod det knap så religiøse ved deres handlinger for at distancere sig fra deres nyreligiøse landsmænd og -kvinder? Eller får de måske på denne måde fred til at udforske måder at handle i verden på, som de ikke åbenlyst tør bekende sig til, eller som det kun delvist giver mening for dem at bekende sig til? I sidste ende er det umuligt at vide, hvad de mener, og det ved de måske heller ikke altid selv. I sidste ende er det måske hele pointen.

Denne ambivalens – den mulighed, som ligger i ironien for at udtrykke flere og nogle gange indbyrdes modstridende udsagn om virkeligheden på en gang og derved at sætte spot på begrænsningerne i utvetydige repræsentationer af den (jf. Lambek & Antze 2003:3-6) – er væsentlig at holde fast ved for at forstå magien i den kirgisiske kontekst: Ved at så tvivl om, hvorvidt man har tillid til eller „tror på“ de kræfter, der manipuleres med magien, tager man med ironien en del af den agens eller det råderum til sig, som man med magien har frasagt sig. Man lader muligheden stå åben for, at ens egen handlekraft har større betydning, end ens tilflugt til magi synes at tilkendegive.

Magien kommer således ikke bare til at handle om at gøre det uhåndterlige håndterligt og det usikre sikkert, men mere grundlæggende om at reflektere over og i praksis eksperimentere med et af nøglespørgsmålene for menneskelig eksistens overhovedet: Hvad er overhovedet håndterbart, og hvad er ikke? Hvilke aspekter af mit liv har jeg selv ansvar for og indflydelse på, hvor langt går min handlekrafts rækkevidde – og hvad må jeg overlade til skæbnen? Et af de eksistentielle aporier, der måske karakteriserer menneskelivet som sådan (jf. Jackson 2007), men som synes specielt presserende i situationer eller kontekster, der er karakteriseret ved omfattende forandring, såsom for eksempel det post-sovjetiske Kirgistan. Et væsentligt aspekt af den eksistentielle usikkerhed, som har præget livet for mange siden selvstændigheden, er som sagt usikkerheden omkring, hvad der overhovedet lader sig påvirke og håndtere, og hvad der ikke gør, hvor det giver mening at gøre en indsats, og hvad det er omsonst at bruge alt for mange kræfter på.

For Aruuke stod det for eksempel ikke klart, om det overhovedet gav mening at bruge tid, kræfter og penge på en dyr privatskole for at blive bedre til matema-



tik. I skolen fik hun det samme at vide, som hendes far altid havde understreget for hende: at der ikke var grænser for, hvad hun kunne opnå i livet, hvis hun blot gjorde en indsats, og at landet havde brug for intelligente og arbejdsomme unge mennesker som hende. Og derhjemme oplevede hun et stort pres fra hele familien, som forventede, at hun i kraft af sin begavelse og flittighed ville være i stand til at få et job, der ville kunne hjælpe dem alle. Men hun oplevede på samme tid, at det var de af hendes kammerater, som aldrig havde gjort en nævneværdig indsats, og som havde slæbt sig igennem skoletiden med dårlige karakterer, der stod tilbage som vindere af de konkurrencer om universitetsstipendier, som hun deltog i.

### Varsler som sociale gåder

Aruuke fortalte mig tit om sine drømme. Det var på mange måder smigrende, men det indebar også, at jeg blev pålagt et ansvar: Når man indvier et andet menneske i sin drømmeverden, involverer man dette menneske i sit liv og giver det en del af ansvaret for det.

Som allerede nævnt er varslers betydning aldrig givet, de er altid tvetydige og åbne for forskellige fortolkninger. Man bør altid være forsigtig med, hvem man fortæller om de varsler, man har fået – specielt de dårlige varsler – da andre menneskers intentioner kan influere ens skæbne, når den materialiserer sig i varslerne, og da bare det at fortælle andre om varsler nogle gange kan få dem til at blive til virkelighed. Men ikke desto mindre diskuterer man ofte varslerne med mennesker, man stoler på, og hvis meninger man respekterer og tager i betragtning. Og idet man gør det, fremmaner man mulige fremtidsscenerier og tester, om de er socialt acceptable; udstikker retninger for sit liv, som ofte rent faktisk bliver til virkelighed. Da Cholpon tog den myndige mine på og skyllede Aruukes ayan ud i toilettet, var der bortset fra alt andet også tale om en performativ gestus, en art social magi, der havde umiddelbar effekt: De alternative fortolkninger blev til hemmeligheder, som Aruuke måtte dele med andre end sin nærmeste familie.

Når andre indvier en i deres drømme og involverer en i fortolkningen af dem, er det således både en tillidserklæring og en invitation til i det hele taget at involvere sig, at spille en rolle, i den pågældende persons liv. Foruden således at være anledninger til refleksioner over og eksperimenter med forholdet mellem det, man har indflydelse på, og det, der ligger uden for ens kontrol, bliver drømmevarslerne en art sociale gåder, som ens nærmeste hjælper én til at løse. De gestalter de sociale netværk, som er, eller som man ønsker skal være, allermest direkte impliceret i ens liv. På mange måder kom jeg for Aruuke til at danne modvægt

til de retninger for hendes liv, som hendes familie trak hende i. Med mig delte hun de fremtidsdrømme, som ikke faldt i så god jord hos hendes familie, som de fandt urealistiske eller moralsk tvivlsomme. Ideen om at studere antropologi for eksempel. Alternative fremtidsvisioner, som også var væsentlige for hende, og som ikke altid var lette at veje op mod dem, hun delte med sin familie.

## Konklusion

Selv om det, når kirgiserne fortæller om drømmevarsler i tilbageblik, kan virke, som om de bekræfter ideen om, at varslerne og den magiske manipulation med dem er midler til at håndtere og reducere usikkerhed, er det karakteristisk for den umiddelbare oplevelse af varsler, at de ikke bringer vished, snarere tværtimod: Varsler er meningsekspllosioner, der bringer modtageren ud af fatning for en tid og stiller langt flere spørgsmål, end de leverer svar. Snarere end at reducere livets kompleksitet, uigennemskuelighed og uforudsigelighed bliver der stillet skarpt på dem. Gennem drømmefortolkningen og den magiske manipulation med varsler bliver ens skæbne til en social gåde, som man oftest er flere om at løse, og hvor man til en vis grad selv er med til at definere fortolkningsfællesskabet: en social gåde, som ikke blot handler om, hvilke retninger ens liv skal og bør tage – om mulige, ønskværdige og moralsk rigtige livsretninger – men også om, hvad man selv kan gøre for at dreje sit liv i en bestemt retning, og hvad man må lægge i skæbnens hænder.

## Noter

1. Tak til Ann Ostfeld-Rosenthal og to anonyme reviewere for konstruktive kommentarer til artiklen.
2. Alle navne i artiklen er pseudonymer.
3. Russisk: „dukhovniy“, kirgisisk: „ruxaniy“, „ichki diynölik“.
4. Artiklen er baseret på otte måneders feltarbejde i Kirgistan, fortrinsvis i Bishkek, foretaget i perioden 2006-08. Feltarbejdet blev foretaget i forbindelse med et postdocprojekt, der fokuserede på forholdet mellem det religiøse, det sekulære og det esoteriske i det postsovjetiske Kirgistan. Projektet blev gennemført med støtte fra Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation, Det Strategiske Forskningsråd og Hans Kongelige Højhed Kronprins Frederiks Fond.
5. I den forstand har de en vis strukturel lighed med profetier. Profetien, som Edwin Ardener gjorde opmærksom på det i et klassisk essay, refererer ikke så meget til det, der vil ske, som til det, der er; en nutidig virkelighed, som man endnu søger at begribe, og som endnu ikke har fået plads i de kollektive repræsentationer (Ardener 1989; Empson 2006; Hastrup 1989).
6. Et par gange fik jeg at vide, at man endog kan sælge varsler, hvis man ikke selv har „brug“ for dem, og andre har.

7. Russerne ekspanderede i Centralasien i det 18. og det 19. århundrede
8. Kampen imod religion i Sovjetunionen – baseret på den marxistiske idé om, at religion var en form for falsk bevidsthed, som hindrede folk i at handle på den virkelige materielle verden, og som for samfundets eliter var et redskab til udnyttelsen af masserne – tog mange former: fra den direkte ødelæggelse af religiøse institutioner, henrettelsen og arrestationen af religiøse autoriteter over antireligiøs propaganda til den mere subtile efterligning af „religiøse“ former i skabelsen af „sekulære“ ritualer, der skulle erstatte de „religiøse“ (se Anderson 1994; Binns 1979; Ramet 1987; Steinberg & Wanner 2008).
9. Det vil sige det område, der i dag udgøres af Usbekistan og Tadsjikistan.
10. I tiden umiddelbart efter Sovjetunionens opløsning blev den kirgisiske regering kendt for sin relativt liberale politik: Den foretrak i det store hele ikke at blande sig i religiøse affærer, og det stod således kirgiserne frit at udforske og diskutere forskellige forståelser af islam (jf. ICG 2003; McBrien & Pelkmans 2008)
11. En opfattelse, der ikke er uden grund i virkeligheden: Således har Kirgistan i en årrække topet for eksempel Transparency Internationals årlige liste over lande, hvor korruption er mest udbredt, se også Werner (2000).
12. Det er selvfølgelig nærliggende at antage, at det primært var min tilstedeværelse som udlænding, der gjorde folk pinligt berørte. De kirgisere, jeg diskuterede ironien med – heriblandt flere lokale antropologer – mente dog, at den gennemsyrede folks religiøse og magiske praksis, hvad enten der var udlændinge til stede eller ej.

Nøgleord: Kirgistan, drømme, magi, varsler, transition, islam.

## Litteratur

Akbarzadeh, Shahram  
2001 Political Islam in Kyrgyzstan and Turkmenistan. *Central Asian Survey* 20(4):449-63.

Alexander, Catherine & Victor Buchli  
2007 Introduction. *Urban life in post-Soviet Central Asia*. Oxford & New York: UCL Press.

Anderson, John  
1994 Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States. Cambridge: Cambridge University Press.

Ardener, Edwin  
1989 The Voice of Prophecy and Other Essays. Oxford: Basil Blackwell.

Ashymov, Daniyar  
2003 The Religious Faith of the Kyrgyz. *Religion, State and Society* 31(2):133-8.

Bennigsen, Alexandre & S. Enders Wimbush  
1985 Mystics and Commissars. *Sufism in the Soviet Union*. London: Hurst and Company.

Binns, Christopher A.P.  
1979 The Changing Face of Power: Revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system. Part I. *Man* 14:585-606.

- 1980            The Changing Face of Power: Revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system. Part II. *Man* 15:170-87.
- Bourdieu, Pierre  
2000            *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Crapanzano, Vincent  
2004            *Imaginative Horizons. An essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Crews, Robert D.  
2006            *For Prophet and Tsar. Islam and empire in Russia and Central Asia*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- DeWeese, Devin  
2002            Islam and the Legacy of Sovietology: A review essay on Yaacov Ro'i's islam in the Soviet Union. *Journal of Islamic Studies* (13):298-330.
- Empson, Rebecca (ed.)  
2006            Introduction. Time, causality and prophecy in the Mongolian cultural region. Folkstone: Global Oriental Ltd.
- Evans-Pritchard, Edward Evan  
1976            *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Gardaz, Michel  
1999            Field Report: In search of Islam in Kyrgyzstan. *Religion* 29:275-86.
- Garrone, Patrick  
2000            *Chamanism et Islam en Asie Centrale*. Paris: Jean Maisonneuve.
- Greenwood, Susan  
2000            *Magic, Witchcraft and the Otherworld*. Oxford & New York: Berg.
- Hage, Ghassan  
2002            *Arab Australians Today*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Hastrup, Kirsten  
1989            Postscript 1: The prophetic condition. I: E. Ardener: *The Voice of Prophecy and Other Essays*. Oxford: Basil Blackwell.
- Humphrey, Caroline  
2002            *The Unmaking of Soviet Life. Everyday economies after socialism*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- International Crisis Group  
2003            *Central Asia: Islam and the state*. ICG Asia Report 59. Osh/Brussels.
- Isci, Baris  
2008            *Secular Appreciations of the Religious: A focus on intellectual debate*. Paper presented at the panel "Ethnographic Approaches to Islam in Central Asia" at the First Regional Conference of the Central Eurasian Studies Society.
- Jackson, Michael  
1996            Introduction: Phenomenology, radical empiricism, and anthropological critique. I: M. Jackson: *Things as They Are: New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.  
2007            *Excursions*. Durham & London: Duke University Press.

- Kamp, Marianne  
2006 The new woman in Uzbekistan: Islam, modernity, and unveiling under communism. Seattle: University of Washington Press.
- Keller, Shoshana  
2001 To Moscow, Not Mecca. The Soviet campaign against Islam in Central Asia 1917-1941. Westport, CT: Praeger.
- Khalid, Adeeb  
2007 Islam after Communism. Religion and politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press.
- Khamidov, Alisher  
2005 Religion plays growing role in Kyrgyzstan's parliamentary election campaign. <http://www.eurasianet.org/departments/civilsociety/articles/eav022405.shtml>.
- Lambek, Michael & Paul Antze (eds.)  
2003 Illness and Irony: On the ambiguity of suffering in culture. New York: Berghahn Books.
- Larouelle, Marlene  
2007 Religious Revival, Nationalism and the 'Invention of Tradition': Political Tengrism in Central Asia and Tatarstan. *Central Asian Survey* 26(2):203-16.
- Light, Nathan  
2007 Participation and Analysis in Studying Religion in Central Asia. I: G. Aitpaeva (ed.): *Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and practitioners in Talas*. Bishkek: Aigine Research Center.
- Lindquist, Galina  
2000 In Search of the Magical Flow: Magic and market in contemporary Russia. *Urban Anthropology* 19:315-57.  
2006 Conjuring Hope. Healing and magic in contemporary Russia. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Louw, Maria  
2010 Being Muslim the Ironic Way. Secularism, religion and irony in post-Soviet Kyrgyzstan. I: N. Bubandt & M. van Beek (eds.): *Varieties of Secularism: Religion, politics and their others in Asia*.
- Malinowski, Bronislaw  
1948 Magic, Science, and Religion, and Other Essays. Boston: Beacon.
- McBrien, Julie  
2006 Extreme Conversations: Secularism, religious pluralism, and the rhetoric of Islamic extremism in southern Kyrgyzstan. I: C. Hann (ed.): *The Postsocialist Religious Question. Faith and power in Central Asia and East-Central Europe*. Berlin: Lit Verlag.
- McBrien, Julie & Methijs Pelkmans  
2008 Turning Marx on his Head. Missionaries, 'extremists' and archaic secularists in post-Soviet Kyrgyzstan. *Critique of Anthropology* 28(1):87-103.
- McMann, Kelly  
2007 The Shrinking of the Welfare State: Central Asians' assessments of Soviet and post-Soviet governance. I: J. Sahadeo & R. Zanca (eds.): *Everyday Life in Central Asia: Past and present*. Bloomington: Indiana University Press.

- Namatbaeva, Tolkun  
2007 Islam exerts growing influence on Kyrgyz politics. [http://www.iwpr.net/?p=rca&s=f&o=338768&apc\\_state=henirca2007](http://www.iwpr.net/?p=rca&s=f&o=338768&apc_state=henirca2007).
- Nazpary, Joma  
2001 Post-Soviet Chaos: Violence and dispossession in Kazakhstan. London: Pluto Press.
- Northrop, Douglas  
2004 Veiled Empire: Gender and power in Stalinist Central Asia. Ithaca: Cornell University Press.
- Pedersen, Morten & Lars Højer  
2008 Lost in Transition: Fuzzy property and leaky selves in Ulaanbaatar. *Ethnos* 73:73-96.
- Ramet, Pedro  
1987 Cross and Commissar: The politics of religion in Eastern Europe and the USSR. Bloomington: Indiana University Press.
- Ro'I, Yaacov  
2000 Islam in the Soviet Union. London: Hurst and Company.
- Saroyan, Mark  
1997 Minorities, Mullahs, and Modernity: Reshaping community in the former Soviet Union. Berkeley: International and Area Studies.
- Sartre, Jean-Paul  
2001 The Emotions: Outline of a theory. New York: Philosophical Library.
- Steinberg, Mark D. & Catherine Wanner  
2008 Introduction: Reclaiming the sacred after communism. Religion, morality, and community in post-Soviet societies. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Styers, Randall  
2004 Making Magic. Religion, magic & science in the modern world. Oxford: Oxford University Press.
- Toktogulova, Mukaram  
2007 Syncretism of Religious Beliefs (Kyrgyzchylyk and Musulmanchylyk). I: G. Aitpaeva (ed.): Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and practitioners in Talas. Bishkek: Aigine Cultural Research Center.
- Werner, Cynthia  
2000 Gifts, Bribes and Development in Post-Soviet Kazakhstan. *Human Organization* 59(1):11-22.
- Whyte, Susan Reynolds  
2002 Subjectivity and Subjunctivity: Hoping for health in Eastern Uganda. I: R. Werbner (ed.): Postcolonial Subjectivities in Africa. London: Zed Books.

