

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 61

MAGI

INDHOLD

FORORD	3
Inger Sjørslev PÅ GENBESØG I MAGISKE VERDENER Et essay	5
Maria Louw AT OVERGIVE SIG TIL, ELLER MANIPULERE, MED SKÆBNEN? Drømmevarsler og hverdagsmagi i Kirgistan	31
ENQUETE: Kirsten Rønne: Grøn magi – på Trobrianderne og i Dronningmølle	53
Vibeke Steffen TIL KONSULTATION HOS ÅNDERNE Om klarsyn, energier og magi i Danmark	59
Hanne Bess Boelsbjerg KRÆFTPATIENTERS BRUG AF REIKI-HEALING SOM MAGISK PRAKSIS	79
Karen Lisa Salamon ERHVERVSMAGI? Om charlatanisme og værdiskabelse ud af den blå luft	97
POSITION: Poul Pedersen: Edward Said og orientalism in memoriam	119
ANMELDELSER	
Marita Eastmond & Lisa Åkesson (red.): <i>Globala familjer. Transnationell migration och släktskap</i> Anmeldes af Marianne Holm Pedersen	135
Julia Paley (ed.): <i>Democracy: Anthropological approaches</i> Anmeldes af Kenneth Bo Nielsen	137
Richard Sennett: <i>Håndværkeren – arbejdets kulturhistorie: Hånd og ånd</i> Anmeldes af Jonathan Matthew Schwartz	140
Virinder Kalra (ed.): <i>Pakistani Diasporas. Culture, conflict and change</i> Anmeldes af Mikkel Rytter	143

REDAKTIONEN HAR MODTAGET	147
FORFATTERLISTE	149
ENGLISH SUMMARIES	151
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	155

FORSIDEN

Illustrationen er hentet fra W. Dreyer *Naturfolkenes Liv*. 1898. Figur 207.
„Sygebehandling i Vestafrika. Præst og Præstinde danser om deres 'Fetisch' for ved dens Hjælp at jage Trolddommen ud af Patienten.“

FORORD

Antropologer har studeret magi, siden faget trådte sine barnesko. I dag, hvor antropologien er blevet en gammel dame, er indsigterne fra de første skridt stadig væsentlige. Det viser dette særnummers artikler med al tydelighed.

I nummerets indledende essay samler Inger Sjørlev op på sit mangeårige arbejde med magi og religion og viser, hvordan den klassiske teori vedblivende kan give inspiration til teoretisk nytænkning. Der er stadig nye stier at betræde i udforskningen af specielt fetichen og offeret, mener hun.

De klassiske tekster om magi kan bidrage til fascinerende analyser af nutidens fænomener, hvilket Karen Lisa Salamon illustrerer i en veloplagt belysning af en aktuell erhvervs- og finansskandale. Et indblik i den historiske charlatanisme, skriver Salamon, tydeliggør erhvervssvindelsens performative karakter og dens historisk nære relation til både gadegøgl, folkemedicin, komedie og magiske forestillinger om hurtig helbredelse og rigdom. Det er for godt til at være sandt – og deri ligger hele tiltrækningskraften.

Antropologien har taget magien med sig ind i et af nutidens helt centrale genstandsfelter: hverdagslivet. Magien udgør her ikke blot et eksotisk fremmedartet fænomen, men bidrager til nye indfaldsvinkler og forståelser af vores omgivelser. Maria Louw viser i sin artikel fra Kirgistan, hvordan magi indgår som en eksperimenterende måde at leve med social kompleksitet, eksistentiel usikkerhed og moralsk tvetydighed på.

Vi møder desuden magien overraskende forskellige steder i hverdagslivet: I det livsbekræftende havebrug, der beskrives af Kirsten Rønne gennem en forfriskende sammenligning af Malinowskis trobriandere og antroposofiske praksisser. Vi møder også magien i åndeseancer, der, som Vibeke Steffen viser det, kan fungere som en særlig instrumentel og socialt orienteret måde at reflektere og handle på. Endelig møder vi magien ved livets korsvej. I Hanne Bess Boelbjergs artikel vises det, hvordan kræftpatienter bruger magien i reiki-healing i deres forsøg på at forson sig med og finde mening med en livstruende situation.

Magien er overalt og lige uden for døren – god læselyst!

Redaktionen



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 insistensen. 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 udstillingsbesøg¹ 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.² 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 opvoksende 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.³

Jeg gengiver i øvrigt lidt af Malinowskis detaljerede udredninger af magien hos trobrianderne (i *Coral Gardens and 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).⁴

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 lurer 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.⁵ 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 spør 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 ensprogede, 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? (Sjørølev 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 betydningssystem, 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).⁶

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.⁷

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).⁸ 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.⁹ 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 omgang¹⁰ 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* (*lwa*) 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.¹¹ 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.¹²

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.¹³ 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 stofligheden 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. Sjørsløv 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.¹⁴ 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.¹⁵ Når man ser på voodooudstillingens bizangofigurer, er det påfaldende, at de med deres udstoppede tykke ben og arme¹⁶ 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 Sjørslev & 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.¹⁷ 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 meningsskabelsen 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 vodun 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 lêtre. 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.
- Sjørsløv, 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.
- Sjørsløv, 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. Sjørsløv (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.



AT OVERGIVE SIG TIL, ELLER MANIPULERE, MED SKÆBNEEN?

Drømmevarsler og hverdagsmagi i Kirgistan¹

MARIA LOUW

Aruuke² havde haft en drøm. Vi sad ved morgenbordet: Aruuke, der var 17 år, gymnasieelev og datter i min værtsfamilie i Kirgistan's 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 Kirgistan⁴ 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 manifesterede 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 selvtets



grænser – og som en udfoldelse eller åbenbaring af latente muligheder i det kendte.⁵ 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.⁶

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 toiletet, 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 toiletet? 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,⁷

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,⁸ var det områderne med fastboende befolkningsgrupper⁹ – 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 202:311; 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,¹⁰ 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 postsovjjetiske 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 suspekterede 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 svinestregere. 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. Måneden efter opdagede myndighederne nogle „uregelmæssigheder“ på hendes gamle arbejdsplads, og hendes tidligere kolleger blev anklaget for korrupsion.

Men Gulmiras 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 historieboerne 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.¹¹ 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 karrieredrømmene.

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,¹² 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 fremtidsscenerier: 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 fremtidsscenario 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 dīynōlik“.
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 postsovjjetiske 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 top-pet 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, Tokun
2007 Islam exerts growing influence on Kyrgyz politics. 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 (Kyrgyzchyluk and Musulmanchyluk). 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.



ENQUETE

KIRSTEN RØNNE

GRØN MAGI - PÅ TROBRIANDERNE OG I DRONNINGMØLLE

I denne enquete skal der peges på nogle ligheder mellem den havemagi, som skildres af Malinowski fra datidens trobriandere i Melanesien, og den magi, som i vore dage kan opleves i et biodynamisk (antroposofisk) landbrug i

Dronningmølle, Nordsjælland. Tilsyneladende to meget forskellige kontekster, der dog på magiplanet har nogle ligheder, som vi skal se.

Antroposoffen Rudolf Steiner (1861-1925), biodynamikkens guru, fremstår her som magikeren og Bronislaw Malinowski (1884-1942) som kilden til vor viden om trobriandisk magi. Begge har en naturvidenskabelig baggrund, men hvor Steiners bestræbelse går på at tilføre videnskaben en kosmisk betinget åndelig dimension, ser Malinowski sig som en, der videnskabeliggør antropologien i positivistisk retning.

De trobriandiske *argonauter* gør andet end at sejle i udliggerkano og udveksle værdigenstande i kularinge. Malinowski opdager

... at trobrianderen mest af alt er en gartner, der graver med glæde og samler med stolthed, for hvem den dyrkede føde giver en følelse af tryghed og glæde, for hvem yamsens rige bladhang eller taroblade er et direkte udtryk for skønhed (Malinowski 1935, vol. I:10, min oversættelse).

Derfor kan Malinowski også skrive to tykke og meget detaljerede bøger: *Coral Gardens and their Magic* (1935), der fulgte den kanoniserede *Argonauts of the Western Pacific* (1922).

Magien er omdrejningspunktet i bøgerne, som den også synes at være i havearbejdet som sådan. Malinowski pointerer, at magien spiller en „systematiserende, regulerende og kontrollerende rolle i forbindelse med havearbejdet“, man kan måske lige frem tale om magien som havearbejdets motor (Malinowski 1922: 62). For hvert nyt skridt i havedriften, fra indvielse til høst, finder et magisk ri-



tual sted. Central er her havemagikeren, som er initiativtageren, den, der besidder den fulde viden om procedurer og formularer.

Malinowski understreger, at magien ikke gør et stort væsen af sig. Han regner med, at en fremmed kunne være lang tid blandt trobrianderne, observerende deres havearbejde, uden at lægge mærke til, at der faktisk foregik noget magisk. Magien er dog ikke specielt hemmelighedsfuld eller i særlig grad tabubelagt. En del udføres endda af menigmand som privat magi. Kendskabet til formularerne, som havemagikeren reciterer, er udbredt, men ingen vil vove at sige dem, da det er havemagikerens gebet. Havemagien er dagligdags, almindelig og falder naturligt for folk. Den hører sig til ved dyrkningen af haven lige såvel som fysisk arbejde og jordbrugsmæssig viden og kunnen. Ingen kan forestille sig at dyrke have uden magien. Adskillelsen mellem magi og arbejde er dog ikke implicit og udtalt. Den ene kan ikke erstatte det anden, man kan for eksempel ikke luge ukrudt med magi!

Vi skal følge trobrianderne i de indledende aktiviteter i forbindelse med dyrkningsperiodens begyndelse, hvor det er havemagikeren, der er eksperten og bestemmer, hvornår den ene aktivitet skal følge den næste. Det første, der skal ske, er, at jorden skal fordeles imellem mændene, og at den skal rengøres, hvilket i første omgang sker ved nedhugning og senere afbrænding af de tørrede vækster. Derefter følger en minutiøs rensning, hvor der efterluges, og småpinde og -sten fjernes.

Den store magiske indvielsesrite hedder at „slå jorden“. Den betinger udveksling med nabolandsbyen af mad til det magiske fiskemåltid, som Bagido’u, som havemagikeren hedder, skal spise, og som også skal ofres til forfædrene, indsamling og tilberedning af de urter, der skal anvendes, og indvielse af økserne. Bagido’u udsiger masser af formularer. Magien består i høj grad af ord.

Jeg vil påpege nogle signifikante detaljer i forhold til indholdet og tilberedningen af den magiske mikstur, der indgår i indvielsesritualet. Malinowski fortæller, at han selv har været til stede, ja, endda givet en *hjælpende hånd*, når Bagido’u og hans hjælpere gjorde urterne i stand. Det foregår foran Bagido’us hus på to måtter. Urterne m.m. bliver lagt på den ene måtte og hen ad vejen sigtet over på den anden, efterhånden som de er blevet tilpas findelte. Miksturen er kompliceret, bestående af 13 dele. Ud over forskellige blade og urter indgår klumper af jord fra den vilde hønes rede, stykker af hvepsere der og afskrab fra koralklokker. Fremstillingen foregår ifølge Malinowski „med megen ceremoni“. Malinowski giver os opskriften på, hvad han ironisk kalder „en salat“, hvor de findelte blade og urter overdrysses med den pulveriserede koralkalk, høne- og hvepserede, så det ligner „en let peberdrysses salat, før den tilsættes olie og eddike“ (Malinowski 1935, vol. I: 94).





Den magiske mikstur skal blandt andet anvendes i forbindelse med forberedelserne af mændenes økser. Alle mændene har bragt deres økser til Bagido'us hus, hvor de lægges enkeltvis på en måtte sammen med hvert sit store stykke bananblad. Bagido'u siger en indledende formular over økserne, hvorefter bananbladet foldes ind over hver økse, som først er strøet med noget af miksturen. En lille åbning efterlades, så havemagikerens formular kan trænge ind sammen med lyden af hans stemme.

Senere lægges en måtte over alle økserne, igen med en lille åbning, så Bagido'us stemme med den magiske formular kan finde vej ind. Ordene, som siges, drejer sig i dette tilfælde om ønsket til forfædrene, om at man via økserne skal finde vejen ned i jorden, så *havens mave* kan komme til at bugne af store rodknolde. Denne magiske formular med mange gentagelser tager det Bagido'u cirka tre kvarter at fremsige. Malinowski nævner, at jo vigtigere anliggende, jo længere tid tager det at sige formularen.

Efter formularen er til ende, fjernes den øverste måtte fra økserne, og hver enkelt økse tages frem, og den sidste åbenstående flap i indpakningen foldes og lukkes. Da det er gjort, pakkes den øverste måtte forsvarligt omkring igen.

Dette er en lille flig, som jeg har åbnet ind til den trobriandiske havemagi. Jeg har befundet mig på det jordnære konkrete plan, hvor meget af magiens væsen træder tydeligt frem: sansningen, ordenes og åndens betydning, sammenhængen af remedierne, havemagikerens ekspertise og menigmands forholdet sig og deltagelse.

Nu flyttes scenen til Dronningmølle, hvor nogle af de samme forståelser af jorden og dens vækspotentiale gør sig gældende.

Mit kendskab til den biodynamiske gård Thorshøjgård i Dronningmølle er ikke så forfærdelig indgående. Det stammer fra slutningen af 1980'erne, hvor min datter, der var omkring 20 år, boede og arbejdede på gården. Jeg kom der nu og da i weekenderne og gav en hånd med. Det var aldrig ment som feltarbejde, så det meste af, hvad jeg skal fortælle, har jeg læst mig til, men der er altså en kerne af noget selvoplevet.

For at være et anerkendt biodynamisk landbrug skal man som minimum benytte Rudolf Steiners metoder, og det gør man bestemt på Thorshøjgård. Den skriftlige kilde, som de biodynamiske landmænd stadig forholder sig aktivt til, er bogen *Bidrag til fornyelse af landbruget på åndsvidenskabeligt grundlag*. Den indeholder en række foredrag, som Rudolf Steiner holdt i pinsen mellem den 7. og den 16. juni 1924 for en kreds af antroposofisk interesserede landmænd og godsejere (Steiner 1976).

Jeg vil her, hvor Rudolf Steiner skal fremstå som magiker, fokusere på nogle af hans opskrifter på efter sigende meget virksomme præparater, som det bio-



dynamiske landbrug gør brug af. Først skal det dreje sig om et kohornspræparat. Steiner forklarer koens horn ud fra deres funktion som en slags modtagere af de astralt æteriske kraftstrømme, der stråler i verdensrummet. Hovene for deres del sørger for, at disse kræfter bliver i koen. For at tilberede præparatet tager man noget kogødning, stopper det i hornene og graver dem ned i jorden i en dybde på cirka en halv meter. Herved konserveres de kræfter inde i hornet, som ellers var i koens selv, en tilbagestråling af det „belivende og astrale“ (op.cit.124).

Kohornene tages op igen om foråret, og gødningen tages ud. Den er holdt op med at lugte. Gødningen fortyndes med almindeligt vand, et kohorn til en spand vand. Dette skal røres godt sammen. Først hurtigt, så det hele hvirvles i uorden, siden rundt i kanten, så der dannes en tragt i midten, næsten helt ned til bunden. Derefter vender man hurtigt rundt, så det hele roterer den modsatte vej. Dette gøres en time, hverken mere eller mindre. Spandens indhold skulle række til over 1.000 kvadratmeter. Steiner betoner det fornøjelige ved denne røring og foreslår, at gårdens børn kan deltage. Han mener, at det, at gødningspræparatet undervejs igen udvikler en svag duft, gør, at der er mulighed for at erhverve en dybere forståelse af naturen.

I januar i år (2010) hørte jeg en udsendelse i radioen fra den biodynamiske gård „Kiselgården“, hvor en kvinde fortalte om den glæde og forventning, hun følte, når hun vidste, at hun den næste dag skulle røre et præparat ud i vand. Det er en stor glæde at observere væsken i karret, når det for eksempel går fra kaos til at danne et fint krater i midten, ligesom den lange time, hvor der røres, fornemmes som givtig.

Steiner lancerer endnu en kohornsopskrift, hvor man tager 18 kohorn og fylder dem med pulveriseret kvarts eller kisel, som er rørt til en grød. Denne gang lader man hornene oversomme og tager dem op om efteråret. Efter at præparatet har ligget til næste forår, blandes det som det forrige, med den forskel, at der skal bruges meget, meget lidt af det: en klump på størrelse med en ært til en spand vand. Omrøres en time. Dette præparat understøtter kohornsgødningen, når det oversprøjtes grøntager eller kornet på marken.

Steiner har andre præparater på menuen: rølliker i kronhjorteblerer eller som små pølser i oksetarme, egebark i hovedskal og mælkebøtte i oksekrøs.

Men lad os lige se på den såkaldte musepeber, som kan bekæmpe plagen med mus i en mark. Man tager et antal markmus og flår skindet af dem. Brænder dem til en fin aske. Det er vigtigt, at afbrændingen finder sted, medens Venus står i Skorpionen. Man skal gerne have cirka en suppetallerken fuld af aske til en mark. Strøs fint ud. Denne mikstur virker, ved at det, der er tilbage i asken, er musens negative forplantningskraft, som vil fordrive musene fra marken. For at blive i den kulinariske sigte Steiner selv, at ved hjælp af sådanne midler kommer det „at

drive landbrug til at smage, ligesom en ret kan komme til at smage, når man har givet den lidt peber“ (Steiner 1976:72).

Når Steiner skal forklare, hvilken viden hans antroposofiske landbrugsideer bygger på, kan han godt se, at den kan beskyldes for at være overtro. Det anses for eksempel som overtroisk at regne med kosmisk indflydelse og stjernevirkninger. Steiner forklarer, at dette skyldes, at det, der engang var viden, udviklede sig til overtro. Skal man således vende tilbage til denne oprindelige viden (som han også kalder instinktiv videnskab), må den helt og holdent (gen)erhverves „på en åndelig måde, og ikke blot på en fysisk-sanselig måde“ (op.cit.124).

Jeg har her ønsket at fremdrage konkrete handlinger i forbindelse med (grøn) magi, gerne helt ned på opskriftplanet. I denne bestræbelse har både Malinowski og Steiner selv bidraget til analogien til „køkken“. Vore smagsløg er blevet stimuleret selv ved beskrivelser af gødningspræparater. Denne forbindelse mellem magisk miks og det, der smager/nærer, får mig til at foreslå, at vi kan anskue vor egen tid/kulturs stærke fokus på kost, og hvad kosten kan, som en opfordring til magisk handlen! For er det ikke sådan, at vi igen og igen bringes til at tro på, at det, vi spiser, har uanet potentiale? Nogle bliver slanke, andre kureret for gigt eller kræft, og Skipper Skræk fik store muskler! Til dette er der masser af „forklaringer“, mere eller mindre videnskabelige, men mest af alt drejer det sig om ønsker og tro.

Litteratur

Malinowski, Bronislav
1966 [1935] Coral Gardens and their Magic. I og II. London: George Allan & Unwin Ltd.

Steiner, Rudolf
1976 [1924] Bidrag til en fornyelse af landbruget på åndsvidenskabeligt grundlag.
København: Antroposofisk Forlag.



TIL KONSULTATION HOS ÅNDERNE

Om klarsyn, energier og magi i Danmark

VIBEKE STEFFEN

Begrebet magi forbindes i daglig tale med fortryllelse, overtro eller fup og svindel, og det er også til disse domæner, mange umiddelbart vil henvise fænomener som klarsyn og kommunikation med afdøde. Ikke desto mindre viser etnografiske beskrivelser, at mennesker i alle typer samfund undertiden forholder sig til deres omgivelser på måder, der kan betegnes som magiske. I antropologien er der tradition for analyser af magi som en indgang til at forstå grundlæggende sociale forhold i et givent samfund. Fremstillingen af den afrikanske sandsiger, der med rasle, horn og muslingeskaller konsulterer forfædre for at finde svar på sine klienters spørgsmål, er velkendt, mens beskrivelser af klarsyn og spiritistiske mediers kontakt med afdøde, som er emnet for denne artikel, er knap så udbredte. Og mens førstnævnte især i de strukturfunktionalistiske studier forbindes med løsning af sociale konflikter og opretholdelse af samfundets orden (Evans-Pritchard 1937; Turner 1967), tolkes sidstnævnte typisk som individuelle måder at komme overens med sorg og afsavn på og skabe meningsfuldhed i tilværelsen (Anderson 2005; Skultans 2007). I begge tilfælde er magi associeret med håndtering af kriser og genetablering af orden.

I sin monografi *Questioning Misfortune* fra 1997 udfordrer Susan Whyte disse tolkninger af magi og vælger en mere pragmatisk tilgang til de måder, hvorpå folk i det østlige Uganda benytter sandsigere – en tilgang, som har inspireret til andre studier, der ligeledes sår tvivl om magiens rolle i forhold til at håndtere uvished, løse konflikter og skabe mening. I stedet for svar, løsninger og mening viser det sig, at bestræbelser på at skabe kontrol over livsbetingelser og få vished om fremtiden ofte leder til nye spørgsmål og uvisheder (Steffen, Jenkins & Jessen 2005).

Hovedantagelsen i denne artikel er, at magi ikke er noget ekstraordinært, som udløses af påtrængende kriser, men indgår i hverdagen som en særlig instrumentel og socialt orienteret måde at reflektere og handle på. Udgangspunktet er klas-

sisk og inspireret af Evans-Pritchards berømte værk *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* fra 1937. Evans-Pritchards beskrivelse af, hvordan død og vanskæbne rejser spørgsmål om menneskelig aggression i form af hekseri, og hvordan orakler konsulteres for at søge svar på disse spørgsmål, for siden at kunne lede til handling med magiske modtræk, illustrerer det samspil af refleksioner og handlinger i forhold til sociale relationer, som også udgør kernen i denne artikel. Skønt det langt fra altid er død og ulykke, der bringer folk i kontakt med spiritistiske medier, spiller refleksioner over og håndtering af sociale relationer en helt central rolle, og forsøg på efterfølgende at rede trådene ud involverer ofte magiske tiltag som besværgelser og forsøg på at manipulere med energier. Magien er således kun det ene ben i en trekant, hvor klarsyn og energier udgør de to andre. Evans-Pritchards definition af sandsigelse som „en eksperimenterende og logisk metode til at afsløre det ikke-kendte og ofte det, som ikke kan kendes“ beskriver fint klarsyn, som jeg har erfaret det, ligesom hans beskrivelse af mediets rolle som „instrumentet“ i sandsigelse: „et menneske, der arbejder ved hjælp af magiske genstande og via kontakt med ånder“ (Evans-Pritchard 1976:228, min oversættelse).

Artiklens empiriske genstandsfelt er afdødekontakt og klarsyn, som det praktiseres i nutidens Danmark – et fokus, som udspringer af en mere grundlæggende interesse i de tilsyneladende modsatrettede tendenser, som præger mange moderne samfund: på den ene side en optagethed af overnaturlige og uforklarlige fænomener og på den anden side et krav om videnskabelig evidens og rationel agens. Skønt de to tendenser forekommer paradoksale i deres samtidighed, er de fælles om bestræbelsen på at sætte sig ud over hverdagens og livets trivielle begrænsninger og ønsket om at finde nye metoder til at opnå viden om og kontrol med det ellers ukendte og ukontrollable.¹ Det er her, begrebet magi med sin instrumentelle karakter som en teknik til at opnå bestemte mål ved brug af uortodokse midler forekommer relevant.

Artiklen bygger på etnografisk feltarbejde foretaget i efteråret 2007 og foråret 2008, hvor jeg regelmæssigt har deltaget i klarsynsdemonstrationer og clairvoyant rådgivning, mystik- og sundhedsmesser samt foredrag og studiegrupper, hvor medier har fortalt om deres metoder og har formidlet budskaber til de tilstedeværende. Jeg har selv modtaget budskaber og har interviewet medier og deres klienter om deres afsøgning af og erfaringer med „den åndelige verden“. Endelig har studerende ved Institut for Antropologi bidraget til undersøgelsen med daitindsamling i forbindelse med undervisningen i temakurser om magi.²

Spiritismen mellem mystik og videnskab

Det okkulte forbindes i det moderne samfund typisk med uvidenhed og sættes i modsætning til den rationelle og sunde fornuft.³ At interessen for det okkulte alligevel trives side om side med det moderne samfunds bureaukrati, teknologiske udvikling og krav om rationalitet, har fået samfundsforskere til at revurdere Max Webers klassiske antagelse om det moderne samfunds gradvise affortryllelse og i stedet foreslå en model for samspillet mellem fortryllelse, affortryllelse og genfortryllelse (Jenkins 2000).

Spiritismen, der kan ses som en fælles inspirationskilde for det ellers ganske uoverskuelige marked med tilbud om klarsyn, afdødekontakt og medieskab i Danmark,⁴ er et godt eksempel på samspillet mellem mystik og modernitet. Med sin storhedstid i perioden 1880-1950 var spiritismen kendetegnet ved en blanding af offentlig interesse for okkulte fænomener og en tilsvarende videnskabelig interesse i at undersøge og forklare disse fænomener. Spiritisterne repræsenterede både et opgør med den kristne tro og med den naturvidenskabelige materialisme i deres forsøg på at skabe et legitimt alternativ med en fast forankring i tilliden til den moderne udvikling og fremskridtet. Troen skulle videnskabeliggøres og forhold som opstandelsen og det evige liv udsættes for udforskning. Spiritismen placerede sig dermed i et felt mellem eksperimentel videnskab og religion og formåede at tiltrække ansete borgere og videnskabsfolk, samtidig med at den nød stor folkelig appel som populærvidenskab og slet og ret underholdning. I flere lande opstod der selskaber for „psykisk forskning“, og i København dannedes det stadig aktive Selskabet for Psykisk Forskning i 1905 med medlemmer som blandt andre grundlæggeren af den danske psykologi Alfred Lehmann, der selv forskede i spiritismen (Lehmann 1968). Her videreføres traditionen med at drøfte og efterforske psykiske eller parapsykologiske fænomener (Kragh 2003; Claudewitz & Rønsby 2005).

Spiritismens vigtigste budskab er, at der er liv efter døden, og at det er muligt at få kendskab til dette liv via kommunikation med de afdøde. I forsøgene på at tilvejebringe beviser for disse antagelser kom de såkaldte materialisationer, hvor medierne under trance frembragte teleplasma – et gazelignende stof, der strømmede fra mediernes mund, næse eller fingre – til at spille en betydelig rolle. I Danmark bliver medier som Einer Nielsen og Anna Melloni kendt for deres evner til under seancer at fremkalde åndeskikkelser af teleplasma. De vækker ikke kun forundring, men udsættes også for omfattende kontrol og eksperimenter, der for begges vedkommende leder til anklager om bedrageri, og som skaber stor offentlig debat og strid mellem forskere om fænomenernes sande karakter (Kragh 2003:181).

Einer Nielsen havde blandt andet sin gang i Danielkirken, som indtil sin lukning med udgangen af 2008 var den ene af to tilbageværende spiritistiske kirker, der siden bevægelsens storhedstid har været aktive i Danmark. Bygningen på Nørrebro i København fungerede oprindeligt som kaffelager for Java Brænderiet, men blev i 1932 opkøbt af parret Emilie og Alfred Nielsen og indviet som spiritistisk kirke.⁵ Imidlertid dalede interessen for spiritismen i kølvandet på anklagerne om svindel og den negative offentlige omtale af de danske medier, og kirken sygnede langsomt hen, indtil den i 1982 blev opkøbt af magnetisøren Frank Munkø, som i en periode formåede at genoplive interessen for spiritismen.

Munkø var født i et arbejderhjem med interesse for spiritismen og havde allerede som barn erfaringer med afdødekontakt (Jensen 2004). Han var uddannet gørtler og arbejdede i en årrække som rørsmed på B&W-skibsværftet i København, hvor han blev kendt blandt sine kolleger for sine helende hænder. I 1972 åbnede han sin egen klinik for magnetisk healing i Hellerup og fik efterhånden en stabil kundekreds. Med sin optræden i programmet „Åndernes Magt“ på TV2 Zulu i 2000 blev Frank Munkø og Danielkirken ikke blot kendt ud over spiritistiske kredse men ligefrem „rendyrket kult“ (www.Danielkirken.dk). Fire år senere døde han som 63-årig af halskræft, og hans enke Käte Munkø overtog ejerskabet og ledelsen af kirken, som hun drev sammen med sønnen Tim og en kreds af frivillige frem til slutningen af 2008, hvor arbejdet blev for stort og opbakningen for lille, og Käte Munkø valgte at trække sig tilbage. Gennem en årrække indbød kirken imidlertid hver tirsdag aften til klarsynsdemonstrationer med danske og lejlighedsvis engelske medier. Mod betaling af 85 kroner kunne man deltage i en seance på halvanden time efterfulgt af kaffe og mulighed for at tale med medierne i krypten under kirken – en af de muligheder, jeg har benyttet mig af under mit feltarbejde.

Klarsynsdemonstrationer

En klarsynsdemonstration i Danielkirken starter almindeligvis med musik, når dørene åbnes, og folk begynder at indfinde sig en halv time før selve seancen. Kendte sange af den svenske gruppe Abba som *I have a dream* eller *Dancing Queen*, tyske slagere og James Last-fortolkninger af populære sange er ofte på repertoireet sammen med meditativ new age-musik. Mange medier mener, at musik og sang giver god energi og tiltrækker ånder. Klokkeren 19.30 lukkes dørene, og Käte Munkø byder velkommen med en bøn til skaberånden om beskyttelse af medierne og de øvrige tilstedeværende. Imens har medierne indfundet sig og taget plads på podiets plysstole, hvor de forbereder sig på mødet med den åndelige verden gennem meditation, bøn og indtagelse af vand – endnu et middel til at få

energiene til at flyde. Efter bønnen træder det første medium frem og indleder aftenen med at forhøre sig om, hvor mange blandt publikum der er til klarsyn for første gang. Det drejer sig som regel om cirka en fjerdedel. Afhængigt af svaret informerer mediet om fremgangsmåden i en klarsynsdemonstration og understreger betydningen af deltagernes positive indstilling og aktive medvirken for en vellykket seance.

Selve afdødekontakten foregår gennem medierne og består typisk af tre dele: en identifikation af den afdøde kaldet *bevisførelsen*, en forhandling af den pågældendes *relation* til en eller flere af de tilstedeværende og en formidling af afdødes *budskab* fra „den anden side“. I praksis kan det foregå som ved denne seance i april 2008, hvor to kvindelige medier optrådte for 50 deltagere, heraf 10 mænd (hvilket afspejler den normale kønsfordeling ved møderne):

Det første medium går veloplagt frem og tilbage på trinnene til podiet, mens hun taler lidt for sig selv og siger så henvendt til publikum: 'Der er en mand her, han har sådan en rund mave, han har dårlige ben, de er ligesom svulmet op, måske har han vand i benene, huden virker spændt i det. Jeg fornemmer, at det er en far, og at han er gået over på grund af sin sygdom. Han er mørkhåret og har fuldskæg. Er der nogen, der kender ham?' Oplysninger kommer hurtigt og uden tøven. En kvinde i venstre side af kirken markerer usikkert og sige: 'Ja, altså jeg kan genkende det meste undtagen det med de opsvulmede ben ... min far havde meget tynde ben, men alt det andet passer.' En anden kvinde i højre side melder sig, men her er det fuldskægget, der ikke passer. 'Nej, jeg fornemmer det er herovre i venstre side,' siger mediet bestemt, 'vi kan vende tilbage til dig, men det er ret vigtigt med fuldskægget – han viser mig sådan et meget mørkt fuldskæg med lidt grå hår indimellem. Passer det med dig?' spørger hun henvendt til den første kvinde, som bekræfter oplysningen om skægget. 'Vi fortsætter med dig – det med benene kan have haft noget med hans sygdom at gøre, måske noget med kredsløbet?' 'Han døde af cancer,' siger kvinden, 'og måske kan der godt have været noget med benene til sidst – det var over det hele.' 'Ja, jeg fornemmer også noget med halsen,' fortsætter mediet, 'han er hæs og har svært ved at tale, der er noget med hans hals – er det rigtigt?' 'Ja, han døde af halskræft,' bekræfter kvinden overrasket. 'Og så er der sådan en lidt pudsigt ting her. Han har nogle lidt robuste sko med rågummisåler, kan du genkende det?' lyder spørgsmålet. 'Tja, han gik med sådan nogle helt almindelige Ecco-sko, lidt kedelige ...' svarer kvinden. 'Ja, men altså ikke sådan nogle fine herresko, men lidt robuste sko,' samler mediet op. 'Jeg fornemmer også, at han bar briller.' 'Ja, det er også rigtigt,' nikker kvinden. 'Og at sygdommen til sidst også gik ud over hans ryg?' 'Ja, det var overalt til sidst,' gentager kvinden. 'Han var en meget rar mand,' fortsætter mediet, 'og du var tæt på ham, du var med til det sidste. Døde han på hospitalet? Jeg ser ham i sådan en hospitalsseng.' 'Nej, han døde hjemme,' lyder svaret. 'Var det i en hospitalsseng, der stod midt i rummet?' 'Nej, det var bare i en dobbeltseng, hvor der var lagt en ekstra madras ovenpå.' 'Nå, så tager jeg fejl omkring det med sengen. Men du var ikke den eneste, der var der, fornemmer jeg. Jeg ser jer ligesom hele familien

omkring sengen. Og du har tit tænkt på, om han nu kom godt af sted. Men det gjorde han, siger han, og han ved godt, at I var der, og han synes, det var hyggeligt og dejligt, det er sådan, han beskriver det. En af jer kyssede ham på panden, er det dig?’ ’Ja, det gjorde vi vist alle,’ bekræfter kvinden rørt. ’Der var sådan en hyggelig stemning, og I sad og talte hen over ham, som når I ellers var sammen, og det gjorde ham rolig og tryk. Han har det rigtig godt, og han siger, at det gjorde ham tryk, at I var der. Overvejer du for tiden at skifte erhverv?’ springer mediet pludselig i emne. ’Jaah ...’ tøver kvinden. ’Du er god til at have med mennesker at gøre. Tænker du på noget alternativt?’ spørger mediet. ’Jaah ...’ svarer kvinden igen tøvende. ’Du burde være sygeplejerske, siger han.’ ’Ja, det sagde han altid!’ udbryder kvinden tydeligvis imponeret. ’Ja, og det kan så være, du bliver det i en lidt anden forstand. Det glæder ham! Så får han alligevel lidt ret! Du skal selvfølgelig ikke gøre det for hans skyld, men det vil glæde ham. Du er også god til børn, siger han.’ ’Nå!’ svarer kvinden nu forbavset. ’Og du er klar til at ændre retning nu! Han skal nok støtte dig, han er stadig omkring jer sådan indimellem. Tag hans kærlighed!’ slutter mediet, og kvinden svarer: ’Tak.’

Seancen fortsætter på samme uhøjtidelige vis og ligner til forveksling de øvrige seancer, jeg har deltaget i. Ofte synes ånderne at stå i kø for at komme til med deres budskaber, og i de fleste tilfælde lykkes det medierne at etablere en meningsfuld dialog med publikum. Mod min forventning – men helt i overensstemmelse med klassiske etnografiske beskrivelser af magi (f.eks. Malinowski 1948:70) – foregik seancerne altid i samme prosaiske ånd og med en bevidst nedtoning af rituelle og symbolske referencer, for som et medium lakonisk udtrykte det: „Det her er mystisk nok, som det er!“

Relationer og budskaber

Klarsynsdemonstrationer er en videreførelse af spiritismens bestræbelse på at dokumentere livet efter døden, og i løbet af en seance vil hvert medium typisk formidle kontakt til mellem fem og ti afdøde. Bevisførelsen spiller en helt afgørende rolle i demonstrationen, fordi det er her, mediet skal sandsynliggøre for publikum, at de døde stadig lever, omend „på den anden side“. Beviset er selvsagt afgørende for troværdigheden i forhold til publikum, og i Danielkirken tilbydes medierne træning i blandt andet at optræde overbevisende. Bortset fra de allerede erfarne og anerkendte medier skal man for at optræde til klarsynsdemonstrationer have gennemgået en uddannelse på en anerkendt skole for medieskab og siden udvælges gennem deltagelse i en „audition“, hvor et ekspertudvalg tager stilling til mediets evner. Ud over sine mediumistiske evner skal mediet kende til fagets genre og etiske retningslinjer, kunne formulere sig klart og præcist om de meddelelser, der modtages fra den åndelige verden, og ikke mindst kunne underholde et publikum.

I eksemplet fra klarsynsdemonstrationen i Danielkirken gør mediet sig umage med at beskrive, hvordan hun *ser* den afdøde, som viser hende sit fuldskæg, *fornemmer* noget med halsen og *hører* ham sige, at han følte sig tryk i familiens selskab. Hun benytter sig med andre ord af både klarsyn, klarfølelse og klarhørelse, når hun „trækker den afdøde ind“. Nogle medier beskriver kontakten med den åndelige verden som en overskygning, hvor den afdøde tager plads i dem. Mediet inkorporerer med andre ord den anden og erfarer via egne sanser den afdødes tilstedeværelse i verden. Undertiden overtager mediet ligefrem den afdøde persons måde at udtrykke sig på og stiller dermed sin krop til rådighed for en direkte formidling af den afdødes følelser, sanser og udsyn. Sammensmeltningen med den afdøde kan ses som en form for mimisk empati (Willerslev 2007:106), hvor mediet ikke nødvendigvis går i trance og besættes af den afdødes ånd eller blot efteraber en forestilling om den afdødes ageren i verden, men snarere indtager en position, der tillader en direkte erfaring af verden fra den afdødes perspektiv. På den måde overskrides og sløres grænserne ikke blot mellem levende og døde, men også mellem ellers adskilte individer.

Bevisførelsen i klarsynsdemonstrationen følges af en forhandling om afdødes relation til en eller flere af de tilstedeværende blandt publikum gennem bekræftelse og afkræftelse af mediets oplysninger. Hun gør det indledningsvis klart, at der er tale om en far, og fastholder særlige dele af sin beskrivelse af ham som en person med mørkt fuldskæg, mens hun lader andre kendetegn som de opsvulmede ben og kredsløbssygdommen falde i forsøget på at afklare den rigtige relation, da flere melder sig som mulige døtre. Relationen bygges yderligere op med beskrivelser af og forhandlinger om kendetegn ved personen, sygdomsforløbet, dødsprocessen og karakteren af forholdet til de pårørende. At der er tale om en nær slægtning, er ikke tilfældigt. Langt de fleste ånder, der dukker op til klarsynsdemonstrationer, er slægtninge med en overrepræsentation af mormødre. Kommunikationen er ofte præget af trøstende eller forsonende udsagn og forsikringer om, at den afdøde har det godt på den anden side, som Robert Anderson også har bemærket det i sit studie af spøgelse i Island (Anderson 2005). Men dertil kommer en særlig forbundethed, med Janet Carstens udtryk (Carsten 2000) eller et identitetsfællesskab mellem den afdøde og den nulevende. Der kan være tale om særlige evner eller færdigheder, som den afdøde ønsker videreført, særlige ejendele og gøremål, der skal tages hånd om, eller om navnefællesskab og eventuelt reinkarnation. Dermed glider relationsafklaringen over i budskabet fra den afdøde, som det er tilfældet i eksemplet, da mediet pludselig springer fra scenen ved dødslejet til spørgsmålet om kvindens karriereveje. Den afdøde får det sidste ord med udsigten til, at han alligevel får ret hvad angår karrierevalg, og kvinden forsikres om, at han glæder sig over hendes valg og støtter hende i dem.

Dermed deler klarsynsdemonstrationen kendetegn med den afrikanske sandsiger og Evans-Pritchards beskrivelse af azandefolkets orakler, der ligeledes formidler budskaber med handlingsanvisende karakter fra en hinsides verden.

Fra afdødekontakt til rådgivning

Ud over klarsynsdemonstrationerne benytter mange medier deres klarsyn til at tilbyde individuel rådgivning. Af en pjece fra Clairvoyant Foreningen i Danmark fremgår det, at „en clairvoyant kan hjælpe andre mennesker i deres liv via rådgivning fra dette menneskes åndelige vejledere eller guider“. Den clairvoyante er altså kanal for en formidling af budskaber, som ikke er umiddelbart tilgængelige for klienten selv, og som ikke nødvendigvis kommer fra afdøde slægtninge. Formidlingen foregår ved en såkaldt „sitting“ og varer typisk en time. Ifølge samme pjece kan klienten her „få oplysninger om, hvordan du kan arbejde med at ændre følelsesmæssige problematikker, din personlige udvikling, muligheder i fremtiden“ (Clairvoyant Foreningen). Den clairvoyante rådgivning ligner på mange måder andre dyadiske konsultationer, som vi kender dem fra almen lægepraksis, psykolog eller psykoterapeutisk praksis, dog med den væsentlige forskel, at klienten forholder sig relativt passivt og ikke forventes at give oplysninger om sig selv. Mange clairvoyante foretrækker slet ikke at vide noget om klienten for mere fordomsfrit at kunne fortolke de oplysninger, de får fra den åndelige verden. En sitting forløber derfor ideelt set sådan, at den clairvoyante taler ud fra de budskaber, hun modtager, og med jævne mellemrum beder klienten enten be- eller afkræfte det genkendelige eller meningsfulde i udsagnene. Klienten har mulighed for at stille uddybende spørgsmål, men kan ikke afkræve den åndelige verden svar. Seancen optages på bånd eller cd, som klienten får med hjem til senere aflytning.⁶

Klarsynsdemonstrationer benyttes af nogle medier til at markedsføre sig som clairvoyante rådgivere eller healere og ofte med held. Den kollektive og underholdende form giver mulige klienter en uforpligtende lejlighed til at danne sig et indtryk af mediernes evner. Katrine,⁷ der bor med sin familie i en sjællandsk provinsby, beskriver, hvordan en klarsynsdemonstration blev hendes indgang til clairvoyant rådgivning:

Det begyndte med en veninde, som havde set nogle af fjernsynsudsendelserne med ham fra Danielkirken. Hun havde selv mistet sin far og var meget ked af det. Så var der et arrangement i noget, der hedder Lotushuset, hvor de har alt muligt med alternativ behandling, og hvor de også arrangerer foredrag. De havde inviteret to medier, og vi var tre veninder, der havde aftalt at tage derhen. Vi grinede jo lidt af det – hvad laver vi her? – men vi tog altså derhen, og selv om vi grinede lidt af det hele i starten, fik jeg hurtigt respekt for deres arbejde. De virkede faktisk fagligt

kompetente i den måde, de fortalte om det på. Og så siger de jo det der med, at nu har jeg én igennem, og jeg kunne ikke lade være med at sidde og tænke, hvem har jeg mistet? På et tidspunkt siger mediet, at hun har haft en ældre dame med sig hele vejen herop. Det er sådan en pæn dame, meget rundrygget med gråt hår og en glat nederdel med bælte. Det er en meget klog gammel dame, men også lidt naiv på en måde. Er der mon nogen, der kender hende? Jeg tænker, at det kunne da godt passe på min mormor, men der er jo så mange gamle damer, der passer på den beskrivelse, så jeg siger ikke noget. Så går hun videre og fortæller, at der står en lille lyshåret pige ved siden af denne dame, og at hun hele tiden retter på hendes rottehaler. Så tænker jeg straks: min mor! Min mor har altid klaget over, at min bedstemor hele tiden rettede på hendes hår og hev i hendes rottehaler.

For publikum kan bevisførelsen ved klarsynsdemonstrationer minde om en gætteleg, som uvilkårligt engagerer dem i en fælles bestræbelse på at identificere mediets kontakt med ånden. Gennembruddet sker, når en pludselig følelse af genkendelse opstår blandt en eller flere af deltagerne, og selv om genkendelsen kun vedrører nogle få, formår medierne ofte at udbrede denne fornemmelse af at ramme plet til hele forsamlingen. Erindringen om mormoren får Katrine til at melde sig som slægtning til den identificerede ånd og sammen med mediet, der uddyber med flere detaljer, forhandler de sig frem til relationens karakter. Katrine synes, beskrivelsen passer godt på mormoren, og budskabet til hende vækker også resonans. Senere ved samme arrangement bliver der trukket lod om et gavekort til en sitting hos et af de to medier, og Katrine vinder gavekortet, og dermed er vejen banet for hendes første konsultation hos en clairvoyant.

Det er altså hverken kriser eller personlig ulykke, som bringer Katrine til klarsyn i første omgang – snarere nysgerrighed og udsigt til underholdning. Konsultationen bringer imidlertid uventede problemstillinger op, som leder til yderligere rådgivning – ikke blot hos den clairvoyante, men også en healer, en astrolog og en hypnotisør – og rådgivningen medfører samlet set, at hun året efter vælger at skifte job til en helt anden branche. Det sker efter endnu en klarsynsdemonstration, hvor hun spørger, om hun skal sige sit nuværende job op, og mediet helt spontant og uden forbehold svarer: „Ja, du gi’r alt for meget af dig selv og får alt for lidt igen!“ Denne udtalelse bekræfter Katrines egen følelse af ubalance i hendes sociale relationer, og fornemmelsen af at blive drænet for energi af kræfter, som hun ikke selv er herre over, får et mere generaliseret udtryk, da hun senere fortæller om en ferierejse:

Her i sommer var vi i London hele familien, og så kommer vi sådan gående på gaden. Jeg har jo haft det med at få nogle angstanfald, og så der på gaden kommer der en kvinde mod os. Hun er klædt i brunt tøj og helt almindelig, og idet hun passerer mig, mærker jeg angsten komme ind over mig. Åh nej, tænker jeg, ikke nu og hvorfor lige her? Men så tænker jeg, at det var, som om det kom fra den

kvinde, og måske har jeg bare suget hendes ulykke til mig. Jeg fungerer jo som sådan en svamp for andres smerte. Og det gav pludselig god mening for mig, og det lykkedes faktisk at overvinde det, og lidt efter passerede vi hende igen fra den anden side. Jeg har sådan en empati i mig, så jeg let tager over fra andre.

Katrines karriereskift bliver ikke det eneste udfald af kontakten med den åndelige verden: Efterfølgende kommer hun til at reflektere nærmere over forholdet til mormoren, relationerne til moren og den nære families sociale liv generelt. Hun skaber røre ved at bringe emnet op i familien, hvor overbringelsen af budskabet giver god mening for moren, men vækker voldsom vrede i den folkekirkeligt orienterede far. Moren fortæller, at mormoren var optaget af spirituelle emner, og at en faster plejede at spå i kort, når familiens kvinder var samlet. Katrine fortæller også sin mand og sine to teenagedøtre om seancen, og mens manden ligesom faren reagerer med afstandtagen, fortæller den ældste datter, at hun tit føler sin oldemors tilstedeværelse i badeværelset. Datteren har i øvrigt sin oldemors navn til mellemnavn, og der har altid været en fornemmelse i familien af forbundethed mellem de to, skønt oldemoren døde, da datteren kun var otte år.⁸

Historien udvikler sig således i tiden efter den første klarsynsdemonstration: Katrine deltager sammen med sin datter i nye klarsynsdemonstrationer og clairvoyante sittings, og forholdet til den afdøde mormor og andre slægtinge bliver et tilbagevendende tema, som styrker hendes fornemmelse af slægtens kontinuitet og den særlige forbundethed med mormoren som en støtte i hverdagen. Hun får sat ord på sin fornemmelse af ubalance i forhold til andre mennesker og kommer til at forstå den som en udvidet empati og manglende beskyttelse mod andres problemer, og hun bliver opmærksom på situationer, som udfordrer følsomheden, og bliver dermed bedre i stand til at håndtere problemerne.

Relationelle afgrænsninger

Fælles for medierne og deres klienter er den udvidede empati eller følelse af gennemtrængelighed i forhold til omgivelserne, som Katrine beskriver i eksemplet ovenfor. Den gængse vestlige forestilling om en autonom og velafgrænset person, der agerer ud fra sin frie vilje, deles med andre ord ikke af medierne og deres klienter. De emner, som bringes op under klarsynsdemonstrationer og rådgivning har oftest med håndtering af sociale relationer og afgrænsning i forhold til omverdenen at gøre. På samme måde, som Katrine føler sig invaderet af andre menneskers smerte og ulykke, beskriver mange medier, hvordan de har følt sig invaderet af ånder, som henvender sig til dem i tide og utide, og hvordan den vigtigste del af deres uddannelse har bestået i at lære at kontrollere denne kontakt ved „at lukke op og ned“ (Kvist 2002).

Langt de fleste medier er ligesom deres klienter kvinder, der defineres og definerer sig ud fra deres sociale relationer og optræder som hovedaktører i spørgsmål vedrørende slægtskab (Tjørnhøj-Thomsen 2004). Af mediernes biografiske oplysninger på blandt andet internethjemmesider og af mine interviews med såvel medier som klienter fremgår det, at mange befinder sig midt i livet med sociale forpligtelser over for både forældre, børn og de ægtefæller eller kærester, som ikke altid er til stede. Ofte har de en karriere som ansatte (eller tidligere ansatte) i omsorgs-, undervisnings- og servicefag, hvor deres primære opgave er at løse problemer eller få tingene til at glide for andre. Det kommer blandt andet til udtryk i de overvejelser om karriereveje, som bringes op i kontakten med ånderne, og som typisk har at gøre med følelser af at blive opslugt af andre og andres problemer og behov.

Relationsforhandlingen i klarsynsdemonstrationerne foranlediger et nedslag i nogle af de forpligtende sociale relationer, som spiller en central rolle i kvindernes hverdag, enten direkte ved at forholde sig til en afdød slægtning eller indirekte ved at igangsætte generelle overvejelser om sociale relationer og positioner. Der kan som sagt være tale om forsoning og tilgivelse og i den forstand en værdig afslutning på en relation, eller der kan være tale om at bekræfte en fortsat forbundethed mellem døde og levende. I begge tilfælde rækker relationen ud over dødens umiddelbare adskillelse, og grænsen mellem liv og død bliver mindre absolut. Overskridelsen af denne grænse har dog både positive og negative sider: I Katrines tilfælde bliver forholdet til den afdøde mormor bekræftet, og en følelse af identitetsfællesskab og kontinuitet på tværs af generationer giver styrke til at overkomme forhold i hverdagen. Omvendt ser hun sig nødsaget til at skifte job til et mindre socialt krævende område og søger fortsat hjælp til at afgrænse sig fra en invaderende omverden. De flydende grænser mellem selv og andre gør individet sårbart for social aggression på samme måde, som vi kender det fra etnografiske beskrivelser af hekseri (se f.eks. Favret-Saada 1980), og koblet med en oplevelse af kontinuitet mellem krop og bevidsthed, som beskrevet i mediernes mimiske empati når de overskygges af ånder, sløres tillige grænserne mellem fysisk og åndelig invasion, som vi skal se i det næste eksempel.

Gennemtrængelige kroppe

I alle former for sandsigelse er det den åndelige verden, der via mediet har autoriteten til at udtale sig. Det gælder også i kommunikationen mellem klient og rådgiver i en sitting, hvor der ofte dukker helt uforudsete problemstillinger op. Relationer, man ikke før har sat spørgsmålstejn ved, eller oplevelser, man for længst havde glemt. Og når noget først er sagt, kan det som bekendt ikke



gøres usagt igen. Den slags uventede budskaber kan igangsætte en hel lavine af spekulationer og handlinger hos klienten, som det har været tilfældet for Louise, der er selvstændig erhvervsdrivende og bor med sin datter i en lejlighed i København:

Jeg har erfaringer med ånder, helt fra jeg var barn. Jeg er vokset op i sådan en almindelig familie med far og mor og en søster. Mine forældre blev skilt, da jeg var ti år, og jeg kom til at bo hos min far, og min lillesøster kom til at bo hos min mor. Min far arbejdede meget, og jeg kom tit alene hjem fra skole, og der ser jeg indimellem nogle mennesker i stuen i vores lejlighed. Jeg er egentlig ikke bange for dem, og jeg fortæller heller ikke nogen om dem. Det er sådan nogle sortklædte fiskere, der står og snakker sammen for enden af stuen. Jeg har det ikke så godt, og jeg er meget alene i de år, så det ender med at min farmor kommer og bor hos os for at se efter mig. Jeg begynder også at se meget uhyggelige ting om natten, som gør mig bange, så jeg springer ind til min far og op i sengen hos ham. Og når jeg er alene, bli'r jeg rigtig bange. Sådan har jeg det stadig, og nu er jeg 49 år – jeg har sovet med lys om natten i ti-tolv år, og så siger de endda, at det bare gør det endnu værre, fordi lys netop tiltrækker ånder!

Louises forhold til ånderne er ambivalent. Helst var hun fri for dem, og derfor søger hun også hjælp til at slippe af med dem. Men hendes søgen efter hjælp bringer hende paradoksalt nok i kontakt med en lang række af clairvoyante, healere og spøgelsesudrivere, som kommer til at bekræfte og forstærke hendes engagement med ånderne, for som hun siger: „En læge ville jo aldrig tro på det der med ånder – der ville jeg jo blive helt til grin!“ I rækken af konsultationer fortæller en clairvoyant, at Louise har problemer omkring halsen og spørger, om hun har været misbrugt som barn:

Det har jeg aldrig tænkt på, men jeg kan jo ikke rigtig huske noget fra mine første ti år. Jeg får så anbefalet en dame på Sydsjælland – det er vel syv-otte år siden nu – og jeg tager derned. Hun sætter sig foran mig og trækker vejret dybt ind og lukker øjnene. Så siger hun noget med, at jeg jo har alt for meget fart på, og at jeg må passe bedre på mig selv. Og så begynder hun at sige sådan noget med åh nej og puh ha og andre lyde. Hun fortæller, at jeg er blevet misbrugt som barn, og hun kommer med en masse ubehagelige detaljer og siger, at der er noget med halsen. Det er meget ubehageligt og alle de der lyde til – det lyder rigtig grimt. Hun siger, at det har stået på, fra jeg var tre til otte år, og at det er min far, der har gjort det. Pyh, det satte sig virkelig i mig, og jeg kan jo slet ikke tænke på andet i lang tid efter. Jeg søger hjælp i Grevinde Danner Stiftelsen, og de henviser mig til en kropsterapeut. Hun mener nok, at det kan være rigtigt, at jeg har været misbrugt, og jeg går hos hende i et halvt år, men uden at der dukker noget op i min egen erindring om det. Det koster mig omkring 7.000 kroner, men jeg får ikke noget ud af det, andet end at det har ødelagt forholdet til min far.





Trods konsultationer hos både autoriserede og ikke-autoriserede behandlere forsvinder ånderne og angsten ikke, og Louise vender efter en årrække tilbage til Sydsjælland med spørgsmålet:

'Hvad vil de ånder? Jeg vil have dem til at gå væk, kan du ikke hjælpe mig?' 'De vil dig ikke noget ondt,' siger hun så. 'Det er nogen, du kender, du kan bare tænke på det som en onkel eller sådan noget, de vil gerne hjælpe dig.' 'Hvad så med det med min far?' spørger jeg hende, 'kan de have noget med det at gøre?' 'Din far?' spørger hun så. 'Hvad er der med ham?' 'Ja, altså misbruget og det der?' 'Jamen, der er da ikke noget med din far,' siger hun så, og jeg tænker bare, fuck dig! Det var jo det helt modsatte af, hvad hun sagde for syv år siden!

Louise får ikke megen hjælp til at håndtere sit forhold til faren hverken hos de clairvoyante eller de terapeuter, hun konsulterer gennem årene, og sagen om misbrug forbliver uafklaret. Alligevel lærer hun sig – blandt andet inspireret af selvhjælpsbøger – efterhånden nogle simple teknikker, som hjælper hende i hverdagen:

Jeg er begyndt at sætte salt i hjørnerne – det kan de ikke lide! – det var hende på Sydsjælland, der sagde det. Det gør hun selv. Og hvis der kommer nogen, så beder jeg dem om at forsvinde. Jeg taler højt til dem, og det hjælper. Det er, som om jeg er blevet bedre til at indtage mit eget hjem, for det er jo mit hjem og ikke deres! En aften, hvor jeg var nødt til at arbejde, selv om jeg var rigtig træt, begyndte jeg at se nogle lysende ringe på bordet ved siden af mig. Men jeg skulle have denne opgave færdig, og jeg blev så irriteret, at jeg råbte stop og bankede i bordet. Gå væk med jer! Nu er det nok! Og så forsvandt de også. En anden gang havde jeg en censoropgave, og jeg blev usikker på, om jeg kunne gøre det godt nok. Men så læste jeg en bog, der handler meget om, at du selv må tage ansvaret for dit liv og ikke overlade det til alle mulige clairvoyante, og hvad ved jeg. Det er jo envejskommunikation, det, der foregår hos dem. Man behøver ikke gøre noget selv, det er jo dem, der taler hele tiden! I stedet kan man lære at bruge forskellige teknikker som at tænke den samme tanke for sig selv igen og igen og dermed tvinge sig selv til at tænke noget på en bestemt måde. Da jeg for eksempel ikke kunne sove i nat, tvang jeg mig selv til at gentage sætningen: 'Alt er godt, alt er godt.'

I Louises beretning får problematikken omkring personlig afgrænsning en helt særlig fysisk karakter, da spørgsmålet om seksuelt misbrug bringes op. Kontakten med den åndelige verdens ubudne gæster, der trænger ind i hendes hjem i form af mørkklædte mænd, associeres med den clairvoyantes mellemkomst uundgåeligt med mistanken om misbrug i barndommen. Dermed åbnes uoverskuelige psykologiske og sociale problemfelter med omfattende konsekvenser for Louises hverdag. Mens rådgivning af forskellig art ikke leder til en løsning af hendes problemer, men snarere rejser nye spørgsmål og overvejelser, formår hun grad-



vist – og fortrinsvis ved egen hjælp – med besværgelser og magiske handlinger at få en vis kontrol over ånderne og dermed sig selv.

Energiernes flow og selvets afgrænsning

I den clairvoyante rådgivning indgår forskellige bud på metoder og teknikker, som klienten selv kan arbejde videre med, og en del klienter engagerer sig ydermere i disse former for praksis ved at uddanne sig på kurser og ender måske selv med at udvikle clairvoyante evner. Betegnende for disse teknikker er, at håndteringen af problemer foregår ved en eksternalisering og en instrumentalisering af det, som umiddelbart forekommer som sociale problemer eller indre psykologiske konflikter. Problemerne placeres uden for personen og kan dermed gøres til genstand for direkte handling (Steffen & Tjørnhøj-Thomsen 2004). Metoderne er håndgribelige redskaber i en magisk praksis, hvor forholdet mellem årsag og virkning ikke lader sig etablere ud fra anerkendte rationelle kriterier. Ofte er der tale om simple teknikker, som når Louise strør salt i hjørnerne af sin lejlighed, højt og tydeligt beder ånderne om at forsvinde eller fremsiger besværgelsen „alt er godt“ for at falde i søvn om aftenen, men teknikkerne virker og hjælper hende til at generobre sit hjem, sin personlige integritet og sin nattesøvn.

De magiske teknikker udgør den mere håndgribelige del af en sammenhængende teori om selvets forbindelse med og afgrænsning i forhold til omverdenen, hvor forestillinger om energier og energiernes cirkulation i mennesker, mellem mennesker og mellem mennesker og deres fysiske omgivelser spiller en central rolle.

I pjecer fra Clairvoyant Foreningen kan man finde anvisninger på energiøvelser, man selv kan lære sig, og som blandt andet praktiseres af Bente, der jævnligt benytter sig af clairvoyant rådgivning og tillige arbejder med egne clairvoyante evner. Hun forklarer det således, da jeg spørger, hvordan man skal forstå energi i denne sammenhæng:

Ja altså, det er svært at sætte ord på, og så er der på den anden side også skrevet tykke bøger om det. På en måde er det alting, alting er jo energi. Vi er alle født med en vis livsenergi. Den kan så stagnere hen ad vejen, ofte fordi vi bli'r forhindret i at udfolde den. Men man kan også få energi udefra, og det er vigtigt, at man sørger for at blive fyldt op og nogle gange også for at beskytte sig ved at styrke sin aura, især når man arbejder med mennesker. Det kan jeg da mærke, når jeg arbejder her i klinikken. Jeg har sådan en energiøvelse, som jeg laver hver dag for at fylde mig op med lys fra universet. Så forestiller jeg mig, hvordan lyset strømmer ned gennem mig og fylder mig med energi. Hvis jeg har brug for særlig beskyttelse, så bliver jeg ved, til jeg ser det som guldlys, der flyder ned og strømmer ud og lægger sig i auraen som en æggeskal omkring mig. Nogle mennesker er energiædere – de

lever af at tære på andres energi, og dem møder jeg jo her i min klinik. Så derfor kan det være nødvendig at beskytte sig. Man kan også gå en tur i naturen for at blive fyldt op, for eksempel har gamle træer meget æterisk energi, som man kan have gavn af. Jeg plejer at vaske mine hænder og sidde lidt, når jeg har haft en klient, og så glatter jeg også sådan lige om kroppen for at rense min aura. På en måde er det jo noget, vi alle gør automatisk – altså beskytter os – det er også det, der sker, når vi træder ind i en bus, så lukker vi af for andre, fordi vi jo ikke kan gå og bære rundt på alles bekymringer eller lade os fortære af andre ... Når jeg behandler, så går energien gennem mine hænder og ind i kroppen på klienten. Jeg overfører energi til dem, og deres traumer går ind i mig. Og hvis man ikke får fyldt sig op med energi, så føler man sig jo træt – man mærker det som træthed ... Det har også noget med afgrænsning at gøre. Man skal lære at sætte grænser og beskytte sig selv.

Energiøvelsen og de øvrige magiske metoder indebærer ikke direkte konfrontation med andre mennesker eller konkret indgriben i omgivelserne. De er et forsvær af individets egen integritet og kræver en fortløbende indsats, som retter sig mod social afgrænsning og social forbundethed: på den ene side at beskytte sig mod dem, som øver negativ indflydelse ved at optræde invaderende og dræne for energi, og på den anden side at søge tilknytning til dem eller det, som bidrager med positiv indflydelse og ny energi.

Nærhed og distance

I sin monografi om håndtering af vanskæbne og uvished i Uganda fremhæver Susan Whyte det pragmatiske aspekt af sandsigelse hos både sandsigerne og deres kunder. Skønt de fleste henvendelser til en sandsiger har karakter af helbredsmæssige, økonomiske eller sociale problemer, er det langt fra sikkert, at sandsigeren formår at give konkrete anvisninger endstige løse problemet med henvisning til sin esoteriske viden. Der er snarere tale om en dialog med klienten, hvor problemer udforskes og løsningsmodeller afprøves gennem spørgsmål, be- eller afkræftende udsagn, tøvende forslag, forsigtig forhandling og forsøg på at holde situationen åben for nye fortolkninger og muligheder. Whyte advarer derfor imod, at vi forveksler intentioner med resultater, når vi beskæftiger os med sandsigelse: Selv om både sandsiger og klient nok ønsker at skabe større vished omkring et givent problem, er de ikke naive i forhold til opgavens udfordringer. At skabe overblik og orden i menneskers relationer til såvel levende som døde med deres forskelligartede intentioner, motiver og normer er en kompleks opgave, som ikke kan løses en gang for alle, og den viden, som fremskaffes under en sandsigelse, kan i sagens natur kun være delvis og betinget af omstændighedernes omskiftelighed (Whyte 1997:81-2).

Tilsvarende forventer hverken medier eller deres klienter i mit studie, at kontakten til de afdøde og den åndelige verden skal løse alle deres problemer eller give dem svar på livets store spørgsmål. De benytter snarere det magiske rum, der stilles til rådighed under en klarsynsdemonstration eller en individuel konsultation, som en mulighed for at reflektere over deres situation og håndtere hverdagens konkrete udfordringer. Og ligesom konsultationerne hos sandsigere i Uganda siger os noget om de problemer, folk der er optaget af, fortæller klarsynsdemonstrationer og konsultationer hos clairvoyante i Danmark noget om de vanskeligheder, danske kvinder tumler med. Som vist i eksemplerne er der ofte tale om relationelle problemer, hvor mere subtile og diffuse former for udnyttelse eller overtrædelse af personlige grænser får kvinderne til at føle sig fortæret, udsuget og drænet for energi. Og netop problemer, der vedrører selvets afgrænsning og håndteringen af følelsesmæssige styrkeforhold, genfindes i andre studier af spiritisme og magi i moderne samfund.

I en artikel om healing og empati baseret på feltarbejde i Wales i 1970'erne beskriver Vieda Skultans, hvordan fysisk og emotionel smerte i spiritistiske kredse ikke blot er private anliggender, men noget, som formes og deles i fællesskab, og som dermed gøres mere udholdeligt for den enkelte. Også her udgøres flertallet af kvinder, og den enkeltes problemer deles, ved at andre deltagere kan tage en tilstand på sig, som formuleret i udtrykket „taking on a condition“. Hermed opløses de isolerende grænser omkring individet, som mere konventionelle vestlige opfattelser af selvet foreskriver, og det bliver muligt for andre at genfortolke den enkeltes private bekymringer i et fælles sprog. Ikke blot medier, men også andre sensitive personer kan mere eller mindre frivilligt tage andres tilstande på sig, ligesom man kan dele visuelle eller auditive indtryk, og dermed gøre problemer til et fælles objekt (Skultans 2007:24).

Hvordan sandsigere forsøger at kontrollere denne modtagelighed over for andres tilstande, beskriver antropologen Galina Lindquist i sin monografi om healing og magi i nutidens Rusland. Den karismatiske russiske *magus* arbejder ud fra en tosidet strategi: På den ene side handler det om at aktivere alternative sociale og kulturelle kanaler for styrke og handling, og på den anden side gælder det om at kunne lukke grænserne omkring sit eget selv for ydre påvirkninger (Lindquist 2006:133). Denne optagethed af selvets grænser som gennemtrængelige eller semigennemtrængelige, hvor balancen mellem at give og modtage kræver konstant opmærksomhed, og hvor det er altafgørende at kunne kontrollere gennemtrængeligheden ved at lukke op og ned for de rigtige kanaler, genfinder jeg hos de danske medier og deres kunder. At kunne kontrollere de kræfter, man arbejder med, og dermed forholde sig aktivt til selvets grænser, er simpelthen bestemmende for mediets mentale sundhed.

I verdener, hvor selvet er konstrueret uden faste grænser, som adskiller det fra andre, og hvor bevidsthed opfattes som en forlængelse af kroppen, bliver mennesker som hekse for hinanden og det sociale liv i udgangspunktet magisk, skriver Lindquist med henvisning til Sartre og Kapferer (op.cit.229). Det er en sådan verden, mange medier og deres kunder befinder sig i. Med begrebet „energier“ forsøger de at beskrive og konkretisere disse gensidige påvirkninger mellem mennesker og deres omgivelser, som på en gang er usynlige og immaterielle og samtidig erfares som fysiske realiteter. Konkretiseringen gør det muligt at handle. Ved at konsultere medier investerer klienterne i en mulig forvaltning af deres personlige sociale energiregnskab, eller de lærer sig metoder til selv at håndtere det.

Konklusion

Mange forestiller sig, at det at opsøge rådgivning hos sandsigere eller søge kontakt med afdøde slægtninge er forbundet med dyb krise eller store eksistentielle spørgsmål, men i lighed med etnografiske beskrivelser fra andre dele af verden viser dette studie, at det ofte er ganske dagligdags problemer, der trænger sig på. Samtidig viser de to forløb, som henholdsvis Katrine og Louise gennemgår, at små problemer meget vel kan vokse sig store i mødet med den åndelige verden og de mennesker, der formidler kontakten dertil. Blandt de danske kvinder, jeg har mødt til klarsynsdemonstrationer, drejer problemerne sig først og fremmest om håndteringen af sociale relationer – nærmere betegnet forhold, der vedrører grænser mellem levende og grænser mellem levende og døde. Forhandlingen af disse relationer optager tilsyneladende oftere kvinder end mænd, måske fordi kvinder i både arbejdsliv og privatliv i højere grad beskæftiger sig med og er defineret i forhold til deres sociale relationer. Det er i første omgang de nære sociale relationer i familien og blandt de nærmeste slægtninge, der tages under behandling ved konsultationer med den åndelige verden, men de trækker ofte spor til mere generelle problemstillinger omkring håndtering af personlig integritet. Mens kontakten til den åndelige verden ved hjælp af klarsyn ofte er det, der i første omgang bringer spørgsmål om nærhed og distance i sociale relationer op til overvejelse, bliver begrebet „energi“ det mellemlid, som gør det muligt at benytte sig af magisk manipulation og dermed forholde sig konkret til håndteringen af sociale grænser. Magi tilføjer så at sige praksisdelen til det reflektoriske og begrebmæssige rum, der åbner sig ved kontakten til den åndelige verden, og gør det dermed muligt at handle på områder, hvor handling ellers har været udelukket – enten fordi de afdøde ikke er sådan at handle med, eller fordi alt i livet ikke umiddelbart er til forhandling.

Noter

1. Undersøgelsen er en del af projektet „Fornuftens grænseflader – nye perspektiver i antropologiske studier af magi, social teknologi og usikkerhed“, som udføres i samarbejde med Sidsel Busch, Steffen Jöhncke, Kirsten Marie Raahauge og Tine Tjørnhøj-Thomsen med støtte fra Forskningsrådet for Kultur og Kommunikation (<http://antropologi.ku.dk/magi/>).
2. Tak for hjælp til dataindsamling til studerende ved Institut for Antropologi på magiholdene efterår 2006: Mia Agerskov, Lisbeth Albinus, Janne Andersen, Nanette Andersen, Dorte Arnum, Sarah Berggren, Anders Clausen, Pia Fallentin, Jørgen Frichke, Signe Gammeltoft, Birgit Hamming, Birgitte Holst, Karen Iversen, Karina Jensen, Mie Klarsø, Mette Kristensen, Linda Munkbøl, Sofia Pecorelli, Moira Perrier, Anna Rasmussen, Nadia Rasmussen, Mette Skamris, Louise Thomasen, Jacob Thorsen. Og forår 2009: Ilaria Chierchini, Mia Due, Lise Høj, Sara Iacopini, Lotte Kibsgaard, Maria Kold, Helle Nielsen, Anna Pedersen, Lærke Pålsson, Alice Quine, Anne-Marie Rasmussen, Anne Scherrebeck-Jørgensen, Anne Sidenius, Agnete Suhr, Trine Thygaard-Nielsen, Martina Visentin, Sarah Zak, Pernin Prune, Anissa Tisani, Maria Holten-Andersen, Hannah Dolman og Lars Rømer.
3. En Gallup-undersøgelse foretaget for Berlingske Tidende i marts 2008 viste, at hver tredje voksne dansker, heraf forholdsvis flere kvinder end mænd, tror på spøgelse og på clairvoyantes evner til at skabe kontakt til afdøde. I kommentarerne til undersøgelsen udtrykkes der skuffelse over kvindekønnet og forargelse over, at mennesker i vor højteknologiske og videnskabeligt funderede samfund stadig bekender sig til gammel folkeovertro, som vi for længst burde være kommet ud over.
4. Clairvoyant Foreningen, stiftet i 2001, arbejder for at oplyse om clairvoyance og sikre et højt etisk niveau hos clairvoyante rådgivere. De 125 medlemmer repræsenterer en del af – men dog langt fra alle – de medier, som tilbyder rådgivning i Danmark (www.clairvoyantforeningen.dk).
5. Tak til Nina Schomacher, Leah Holbek og Kåte Munkø for oplysninger om kirkens historie og virke.
6. Se Bammeskov (2006) for en analyse af mediers arbejde med ånder og Bendiksen 2008 for en analyse af uddannelsen af clairvoyante på danske clairvoyanceskoler.
7. Alle navne på klienter er opdigtede. En særlig tak til Katrine, Louise og Bente, som har stillet deres personlige fortællinger til rådighed.
8. Der er flere eksempler på denne type navneslægtskab i mit materiale – somme tider koblet til forestillinger om reinkarnation. For en tilsvarende praksis omkring navne og identitetsfællesskab, se Heijnen (2005) om drømmes betydning i Island, hvor videregivelse af navne fra afdøde slægtninge ofte er foranlediget af disses optræden i drømme.

Nøgleord: Spiritisme, sociale relationer, selvets grænser, kvinder.

Litteratur

- Anderson, Robert
2005 The Ghosts of Iceland. Belmont: Wadsworth.
- Bammeskov, Lene
2006 En undersøgelse af det spirituelle mediums oplevelse af at være i kontakt med ånder. Speciale ved Institut for Psykologi, Københavns Universitet.

- Bendiksen, Ida Marie Behr
2008 Et åndehul. En antropologisk analyse af clairvoyantes tro, tolkning og tale. Specialerækken nr. 484. Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Carsten, Janet
2000 Introduction: Cultures of relatedness. I: J. Carsten (ed.): Cultures of Relatedness. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clairvoyant Foreningen
2009 www.clairvoyantforeningen.dk
(ingen dato) Guide til den åndelige verden.
- Claudewitz, Kaare & Gert Rønsby
2005 Selskabet for psykisk forskning 100 år, 1905-2005. En del af dansk kulturhistorie. Jubilæumsskrift november. København.
- Danielkirken
2008 www.Danielkirken.dk
- Evans-Pritchard, Edward Evan
1976 [1937] Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.
- Favret-Saada, Jeanne
1980 Deadly Words. Witchcraft in the Bocage. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heijnen, Adriënne
2005 Dream Sharing in Iceland. Ph.d.-afhandling. Afdeling for Antropologi og Etnografi. Århus Universitet.
- Jenkins, Richard
2000 Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment. Max Weber at the millenium. Max Weber Studies, vol. 1:11-32.
- Jensen, Ann Lund
2004 Åndernes vidne: mennesket, mediet og magnetisøren Frank Munkø. Hals: Svanur.
- Kragh, Jesper Vaczy
2003 Overtro og trolddom. Selskabet for Psykisk Forskning 1905-1930. Fortid og Nutid 3.
- Kvist, Dorte
2002 Clairvoyance. 10 samtaler. København: Aschehoug.
- Lehmann, Alfred
1968 Overtro og trolddom. København: Thaning & Appel.
- Lindquist, Galina
2006 Conjuring Hope. Healing and magic in contemporary Russia. Oxford: Berghahn Books.
- Malinowski, Bronislaw
1948 Magic, Science and Religion. New York: Anchor Books.
- Skultans, Vieda
2007 Empathy and Healing: Aspects of spiritualist ritual. I: V. Skultans: Empathy and Healing. Essays in medical and narrative anthropology. Oxford: Berghahn Books.

- Steffen, Vibeke & Tine Tjørnhøj-Thomsen
2004 Teknologi, selvdisciplinering og magi. *Socialmedicinsk tidsskrift* 6:520-30.
- Steffen, Vibeke, Richard Jenkins & Hanne Jessen (eds.)
2005 *Managing Uncertainty. Ethnographic studies of illness, risk and the struggle for control.* København: Museum Tusulanum Press.
- Tjørnhøj-Thomsen, Tine
2004 *Slægtskab. I: K. Hastrup (red.): Viden om verden.* København: Hans Reitzels Forlag.
- Turner, Victor
1967 *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu ritual.* Ithaca: Cornell University Press.
- Whyte, Susan Reynolds
1997 *Questioning Misfortune. The pragmatics of uncertainty in Eastern Uganda.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Willerslev, Rane
2007 *Soul Hunters. Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs.* Berkeley: University of California Press.

KRÆFTPATIENTERS BRUG AF REIKI-HEALING SOM MAGISK PRAKSIS

HANNE BESS BOELSBJERG

Normalt foregår healingen ligesom i dag: Jeg ligger ned, og min healer siger ikke noget før bagefter, hvis hun har oplevet et eller andet specielt. Men her sidste gang gik der ikke mere end, ja, få øjeblikke, så tog hun det lommestørklæde, der lå hen over øjnene, af mig, og så sagde hun: 'Jeg bliver altså nødt til at sige det til dig nu!' Jeg kunne høre, hun var begejstret, og jeg tænkte, hvad sker der? Hun havde set, at der var et spirende træ et eller andet sted på min krop, hvor hun healede mig. Det var hun så glad for, for det var et tegn på, at det ville give mig mere liv og mere energi [...] Måden, hun fortalte det på, og hele stemningen gjorde, at jeg egentlig blev enormt positiv og tænkte: 'Yes! Så hjælper det!' Så er der et eller andet beviseligt på, at det her er godt, ikke?

Brugen af alternative behandlingsformer er generelt stigende i Danmark og andre vestlige lande (Ahlin 2007; Eisenberger et al. 1998). Blandt kræftpatienter anvender næsten halvdelen en eller flere alternative behandlingsformer sideløbende med den konventionelle behandling (Damkier 2000). Det er specielt kosttilskud og kostændringer, der præger billedet, i samspil med zoneterapi, akupunktur og biopati. Reiki-healing er et af de behandlingstilbud, der anvendes, om end i mindre udstrækning. Reiki-healing kan ifølge behandlernes udsagn styrke personens energisystem og ad den vej lindre de fysiske eller psykiske problemer, som har fået personen til at opsøge healeren. Det sker efter sigende via en energioverførsel, som reiki-healeren stiller sig til rådighed for (Doi 2003). Ad den vej trækker både healeren og til en vis grad den person, der bliver behandlet, på en spirituel forståelse af mennesket, der indebærer en meget anderledes opfattelse af sammenhænge end den, der er til stede i det biomedicinske behandlingssystem.

Men de fleste kræftpatienter, der benytter sig af alternativ behandling, modtager samtidig enten strålebehandlinger eller kemoterapi. Derfor bliver de nødt til at forholde sig til to vidt forskellige sygdomsforståelser eller virkelighedsopfattelser. De kræftframte, der opsøger reiki-healing, bliver således præsenteret for

en sygdomsforståelse, hvor deres følelser og tanker påvirker kroppens tilstand. Derigennem kan bestemte hændelser i tilværelsen anses som den dybereliggende årsag til, at de har fået kræft. Brugen af en behandlingsform, der trækker på ikke-logiske forklaringsmodeller og spirituelle årsagssammenhænge, bliver her i artiklen anskuet som en form for magisk praksis. Det står i relation til, at flere af de kræftramte, der opsøger reiki-healing, ikke trækker på den samme virkelighedsforståelse som healeren.

Hermed kan der opstå en konflikt mellem den virkelighedsforståelse, man primært orienterer sig efter (f.eks. en naturvidenskabelig), og at man vælger en behandlingsform, der beskriver menneskekroppen ud fra forskellige energibaner og -legemer, som betegnes chakraer, meridianer og aura (Ahlin 2007:29). Denne konflikt mellem at forstå sin sygdom ud fra et biomedicinsk paradigme og at tillade eller at sandsynliggøre, at den reiki-behandling, man nu har opsøgt, har en indvirkning, illustreres ved det indledende citat. Udtalelsen er fra en af deltagerne i forskningsprojektet „Kræftpatienters oplevelser af reiki-healing“,¹ som empirien i artiklen stammer fra.

Kvinden, der her kommer til orde, er kronisk kræftpatient i begyndelsen af 50'erne. Hun fortæller, at hun har valgt at deltage i projektet, fordi det foregår under Københavns Universitet. Hun har ikke specielt meget erfaring med alternativ behandling, men opfatter det som en form for videnskabelig garanti, at reiki-behandlingen foregår i universitetets regi. Tilsammen med sit behov for lindring af de smerter og den træthed, hun døjede med, får det hende til at gå på kompromis med den naturvidenskabelige sygdomsforståelse, som hun har i kraft af sin faglige baggrund. Men det at opsøge en, for hende at se, irrationel behandlingsform bevirker, at der opstår en konflikt i hende mellem gerne at ville tro på, at behandlingen virker, og at bibeholde et grundlæggende naturvidenskabeligt syn på sygdom og helbredelse. Konflikten viser sig, ved at hun forsøger at berettiggere reiki-behandlingen ved at referere til behandlerens reaktion og udsagn som et bevis på, at det virker. Herved giver hun behandleren en særstatus som en, der udøver en bestemt (magisk) handling, der har indflydelse på hendes tilstand.

Det er et træk, som er kendetegnende ved det, der af religionssociologen Jesper Sørensen betegnes som et magisk ritual. Her tillægges bestemte elementer i ritualen en særlig kraft og betydning. Om det er en person eller en genstand, er underordnet. Det interessante er, at det er ganske særlige elementer, som deltagerne påstår er virksomme. Man refererer til dette forhold som „magisk agens“. Det, at noget har en magisk agens, er en nødvendig ingrediens i ritualen. For det er det element, der skaber rammen for, at ritualen potentielt set er virksomt (Sørensen 2008). I tilfældet med reiki-healing tilskriver flere af deltagerne i forskningsprojektet healeren en særlig kraft, det vil sige en magisk agens. På spørgsmålet om,

hvordan de tror, at healing virker, svarer de fleste, at healeren har en særlig evne, som de ikke selv har. At det er healeren, der har den udslagsgivende effekt på, om behandlingen indvirker på deres tilstand eller ej.

Artiklen vil se på de måder, hvorpå kræftramte benytter sig af reiki-healing, som en magisk praksis. Det er artiklens antagelse, at reiki-healing anvendes som en magisk praksis, når den bruges af personer, der ikke tror på den virkelighed, som healeren arbejder ud fra. De giver for eksempel undvigende forklaringer som, at „der er mere mellem himmel og jord“, når der spørges ind til deres forståelse af healing. Denne holdning kan naturligvis forandre sig undervejs. Specielt når de grundet deres egne erfaringer begynder at indoptage healerens forståelse af energi som forklaring på deres kropslige oplevelser under reiki-healingen. Men som udgangspunkt er der ingen overensstemmelse mellem deres kausalitetsopfattelse eller virkelighedsforståelse og de handlinger, der foregår hos healeren. Handlingen søges berettiget ved at lave parentes omkring personens sædvanlige forståelse af tingene, for eksempel ved at referere til, at der er mere mellem himmel og jord, eller ved at henvise til, at sygdommen tvinger en til at være åben over for alternative behandlingsformer for at få hjælp.

Men artiklen ser også på brugen af reiki-healing som en måde at skabe mening med sygdommen på. For som nævnt tilbyder reiki-healing en menneske- og sygdomsforståelse, der adskiller sig væsentligt fra den, der findes inden for det etablerede sundhedssystem. Flere af deltagerne beskriver forskellen, ved at de hos reiki-healeren bliver set som hele mennesker, mens de oplever, at de mest bliver set som en diagnose på hospitalet. Det viser sig blandt andet, ved at reiki-healeren tager udgangspunkt i de problemstillinger, som den kræftramte kommer med, og dermed ikke udelukkende fokuserer på symptomer og fysisk ubehag. Det kan være, at personen er meget bekymret for udsigten til at dø af sin sygdom og tænker meget på sine pårørende. Så er det dette tema, som behandleren tager afsæt i.

Det er kendetegnende for det at blive ramt af kræft, at det i de fleste tilfælde udløser en krise, hvor personen spørger til meningen med sygdommen (Jacobsen et al. 1998). Her kan reiki-healeren medvirke til at skabe en mening med den situation, den kræftramte befinder sig i. Det sker ved at tilbyde en fortolkningsramme at forstå sygdommen ud fra (Ostenfeld-Rosenthal 2007). Reiki-healing kan på den måde støtte personen i at få et nyt perspektiv på sin livssituation og nærme sig en dybere accept af sin tilstand. Gennem det at orientere sig ud fra reiki-healing som et meningssystem kan behandlingen medvirke til en bedre håndtering af de eksistentielle udfordringer, der kan opstå i forbindelse med kriser eller ved alvorlig sygdom (Jacobsen 2000). Derved muliggør behandlingen det, der inden for religionspsykologien betegnes som *religiøs coping* (Pargament 2001).



Religiøs coping anskues i artiklen som den mere fortolkende del af den magiske praksis, altså det at skabe en meningsfuld forståelse af sygdommen for at opnå en sammenhængende fortælling i personens livsforløb (Antonovsky 2000). Religiøs coping ses stadig som en del af den magiske praksis, der består i at deltage i en handling, hvor et bestemt element tillægges en magisk agens. Men når brugen af reiki-healing betegnes som religiøs coping, indebærer det, at den kræft-ramte har en tilgang til behandlingen, der indbefatter healerens virkelighedsforståelse. Deltagerens egen måde at opfatte virkeligheden på kommer derfor til at ligge i forlængelse af det, der foregår i behandlingslokalet. Er der en sådan åben og medlevende indstilling til stede, kan healere og den kræft-ramte etablere et meningsfællesskab, hvor den kræft-ramte oplever at modtage fysisk omsorg, få følelsesmæssig støtte og at føle anerkendelse for sine valg og sin tilværelsesforståelse. På denne måde nærmer det at modtage reiki-healing for disse personer sig en religiøs praksis, hvor der er overensstemmelse mellem ens virkelighedsforståelse og den rationalitet, der ligger bag de handlinger, man foretager sig.

Kræftpatienters oplevelser af reiki-healing

Empirien, der ligger til grund for artiklen, stammer som nævnt fra forskningsprojektet „Kræft-ramtes oplevelser af reiki-healing“. Formålet med undersøgelsen var at belyse deltagerens erfaringer med behandlingen, herunder hvilke sensoriske forandringer de registrerede, hvad de tillagde betydning i behandlingsforløbet, samt hvad de opfattede som virkninger afstedkommet af reiki-healingen. Hver deltager var i et behandlingsforløb over otte gange. De 15 deltagere blev fordelt mellem tre healere, der supplerede healingen med enten aromaterapi, lydhealing eller clairvoyance. De elementer, som deltagerne tillagde betydning ved behandlingen, kan derfor ikke alene tilskrives reiki-healing. Men da det inden for alternativ behandling er et udbredt fænomen at blande behandlingsteknikker, var vi indforstået med, at healere benyttede sig af deres vante arbejdsform, og anså det som et vilkår for den måde, reiki-healing praktiseres på. Deltagerne blev interviewet fire gange undervejs, og 14 dage efter behandlingen var afsluttet. De blev desuden iagttaget under halvdelen af deres behandlinger, såvel de indledende som de afsluttende.

De oplevelser, deltagerne refererer til, spænder vidt. Der er flere, der betoner det velgørende i at få lejlighed til at slappe af fra sygdommen og opleve, at deres identitet er andet end at være patient. De fortæller, at reiki-healing er et sted, hvor de kan lade op og få energi til at håndtere det udmattende i at være i et behandlingsforløb med for eksempel kemoterapi. En kvinde med tarmkræft, der er i midten af 50'erne, siger:



Når jeg har fået kemo, så er jeg blevet banket helt ned i bunden af den dybeste sorte mørke kælder, og så kan jeg have det rigtig, rigtig svært med at få kravlet lidt op ad trapperne. Med det her healing så er det ligesom om ... så bliver man lige løftet op på næste (trappe)repos, og der er trinene nemmere at gå på.

Andre beretter, at behandlingen berører dem mere eksistentielt. Disse deltagere betoner, at de gennem healingen får arbejdet med følelsesmæssige aspekter, som de selv forbinder med det at være blevet ramt af kræft. Det kan være smertefulde barndomsoplevelser eller uhensigtsmæssige adfærdsmønstre, der bliver tematiseret. Ofte er der hos deltageren en fornemmelse af at få indsigt i sig selv og sit følelsesliv, og flere betegner det som forløsende, og at de får ryddet op i „den psykiske skraldespand“. En kvinde i slutningen af 40'erne, der er blevet opereret for brystkræft og efterfølgende har fået stråler, fortæller:

De første fem gange blev nok brugt til at rydde meget op i min rygsæk, livets rygsæk. Og siden der er blevet ryddet op igen, så synes jeg kun, at der har været meget lys for enden, og det er gået fremad, rigtig meget.

Atter andre betegner indholdet af det, de oplever, som en mere meditativ proces, hvor de ved hjælp af healeren skifter bevidsthedstilstand. En kvindelig brystkræftpatient beskriver det i sin evaluering af behandlingsforløbet:

[Healingen] gik ind på nogle andre måder end det andet (psykologen). [Det var] en anden form for støtte [...] helt klart mere fysisk og så også, jo mere jeg tænker over det, som en form for meditation faktisk, det var sådan en hjælp til det.

Samlet set har alle deltagerne haft kropslige oplevelser af varme, kulde eller det, de betegner som „energi“, og flere har sanset berøringer på kropsdele, efter at healerens hånd har flyttet sig. Mange beskriver også oplevelser af farver eller lys, følelser og erindringsbilleder. Alle deltagere siger, at det overordnet har været behageligt og for de flestes vedkommende også meget afslappende at modtage reiki-healingen. Undersøgelsens konklusion lyder, at flere af de kræftramte oplever at få forbedret deres almentilstand gennem det at modtage reiki-healing, det vil sige, at de får mere energi, sover bedre, har færre smerter. Flere oplever også det at modtage reiki-healing som en støtte til de eksistentielle udfordringer, der opstår som følge af at have fået kræft. Hvorvidt reiki-healing har en specifik indvirkning på kræftsvulstens størrelse eller udbredelse, har undersøgelsen ingen mulighed for at udtale sig om.



Reiki-healingens oprindelse og udbredelse

Reiki-healing er en behandlingsform, som oprindeligt stammer fra Japan. „Reiki“ er derfor et japansk ord, der består af to ord eller skrifttegn: „rei“ og „ki“, der betyder henholdsvis „universel“ og „livsenergi“. „Ki“ står for det samme som det kinesiske „chi“, der dækker over en kraft, der lever og virker i alt (Ostenfeld-Rosenthal 2005). I reiki-traditionen beskrives denne energi som en vibration af kærlighed „udstrålet fra den højeste bevidsthed fra en eksistens i den højeste dimension“ (Doi 2003:31).

Ifølge sin egen beskrivelse er reiki-healing en metode, der anvender håndspålæggelse til at heale krop, sind og ånd. Metoden er indstiftet af dr. Mikao Usui (1865-1926). Han studerede i Europa, USA og Kina, hvor han interesserede sig for medicin, psykologi og religion. Han vendte derefter hjem til Japan og begyndte at praktisere zenbuddhisme. Under en faste på bjerget Kurama blev han bevidstløs, og da han vågde op igen „var hans hoved fyldt med en fornemmelse af friskhed, som han aldrig havde kendt tidligere“ (Doi 2003:48). Han var blevet fyldt med energi og „svingede dermed fuldstændigt i samklang med reiki overalt i kroppen“ (ibid.). Efter dette var han efter sigende oplyst og benyttede sine evner til at heale ved at overføre reiki-energien til andre. Hermed var reiki grundlagt som en metode til „at skabe et sundt sind og en sund krop baseret på universel reiki“ (Usui citeret fra op.cit.28). Reiki vandt stor udbredelse i Japan, og efter Mikao Usuis død videreførte hans arvtager Hawayo Takata metoden i USA, hvorfra den spredte sig til store dele af verden. I 1980'erne vendte metoden tilbage til Japan, hvor interessen for reiki genopstod og senere blev forenet med den oprindelige metode. Både den amerikanske og den moderniserede japanske retning er repræsenteret i Danmark, og i forskningsprojektet er der healere med fra begge.

Som reiki-healer er man „kanal“ for reiki-energi. Den japanske grundlægger af den moderne form for reiki-healing, Hiroshi Doi, beskriver det at være kanal som „... at modtage vibrationen af kærlighed, i kraft af at du forener dig selv med universets bevidsthed og rytme, og at du renser dig selv, så du kan videregive vibrationen, som den er“ (Doi 2003:29). Dette lærer man gennem en indvielse fra en reiki-mester, som åbner den kanal, man transmitterer energi igennem. Rent praktisk består det af to kurser: reiki 1 og 2. Her lærer man en grundlæggende forståelse af energiarbejde, håndpositioner samt de symboler og mantraer, der anvendes under healingen (Ostenfeld-Rosenthal 2005). Herefter kan man blive reiki-mester, men det kræver et større engagement. Som reiki-mester kan man undervise og åbne andres kanal for reiki-energien.



Til behandling hos reiki-healeren

I hvert forløb blev halvdelen af behandlingsgangene overværet, hvilket også inddrager de indledende og afsluttende samtaler mellem behandler og klient. Derved bemærkede jeg, at måden at give behandling på adskilte sig en anelse mellem de tre healere og fra gang til gang. En behandler var for eksempel meget grundig i sin introduktion til healingen, hver gang der mødte en ny klient op, mens de andre forklarede det hen ad vejen. Behandlingerne varierede også på den måde, at alle tre healere havde hver deres kompetencer, som de benyttede sig af som supplement til reiki-healingen. Som nævnt blev det accepteret, at healerne kombinerede reiki-healingen med andre metoder for ikke at lave om på deres behandlingsform.

Selve behandlingen påbegyndes, ved at klienten modtages ved døren. Behandlingen foregår enten i behandlerens hjem eller i en klinik, der er lyst indrettet. Der bydes på vand eller te, og man indleder samtalen med at spørge til, hvordan det er gået siden sidst, eller hvis det er første gang, hvilke symptomer eller problemer klienten kommer med.

Den healer, der benytter sig af clairvoyance,² supplerer dette med en såkaldt kropsscanning. Hun forklarer det med, at hun sanser klientens krop gennem sin egen og mærker, hvilke områder der har behov for at blive arbejdet med. Konkret sidder hun på en stol over for klienten og starter med at lukke øjnene. Når hun er klar, åbner hun øjnene og beskriver sine fornemmelser og får dem korrigeret eller bekræftet af klienten.

Efter at have fulgt op på, hvad der er aktuelt for klienten, indledes behandlingen. Klienten lægger sig til rette oppe på briksen, og healeren indstiller sig ved hjælp af teknikkerne lært ved indvielsen, hvilket bevirker, at healeren kan „trække reiki-energien ned i sig“. Det er ikke synligt hos alle tre behandlere. Den ene, der praktiserer den japanske form for reiki, er meget eksplicit, når hun gør det. Hun starter med at rense sig med tre strøg hen over armene og hen over brystet, hvorefter hun strækker begge arme op i vejret og trækker vejret dybt et par gange. Hos de andre to er det ikke at bemærke, da de anvender en indre praksis.

Så lægger healeren hænderne på klientens krop. Som ofte startes der ved hoved eller skulder. Selve behandlingen foregår mest i stilhed. Klienten er blevet instrueret i, at der kan komme forskellige følelser eller fornemmelser op, og at hun skal give dem plads. Hvis klienten giver sig til at græde, tørrer healeren tårene væk med et lommestørklæde og fortsætter behandlingen. Der bliver af og til udvekslet kommentarer omkring symboler eller følelser, der dukker op under behandlingen, ellers venter man til senere.

Healeren bevæger sig hen over kroppen, oppefra og ned. Det varierer, hvor lang tid det tager – både fra behandling til behandling og mellem healerne. Den første behandling er som regel den, der varer længst tid. Den ene healer beder



klienten om at vende sig halvvejs i behandlingen, så hun får healing på bagsiden. Healerne mener ellers, at energien løber derhen, hvor der er brug for den. En af healerne bruger de symbolske håndtegn, der fungerer som en gestus, som efter sigende forstærker en bestemt kvalitet ved energien. En anden bruger en teknik, der involverer lyd, hvilket hun mener er effektiv mod kræftcellerne i kroppen.³ To af healerne bruger desuden også visualisering i forbindelse med healing. Den ene beder klienten forestille sig sin sygdom, hvordan den ser ud, hvilken konsistens den har, og eventuelt hvad den vil fortælle. Så tjekker hun, om den forandrer sig i forbindelse med behandlingsforløbet. Den anden anvender visualisering som en form for guidet meditation til at understøtte afslapning hos enkelte klienter.

Som afslutning holder healeren klientens fødder. Klienten er på det tidspunkt enten meget afslappet eller faldet i søvn, hvad der ifølge healerne er fint, fordi healingen så får lov at virke dybere. Så laves der større strøg uden om kroppen for at rense auraen eller hvirvelbevægelser nede ved fødderne. Den ene healer anvender dufterapi eller aromaterapi som del af aurenensningen. Hun vælger en flaske med en kombination af udtræk af forskellige blomster, som skal have en bestemt psykisk effekt. Når hun tager det på hænderne, medvirker det til at rense auraen for det, der er kommet op under healingen. Klienten får lov til at ligge og komme til sig selv, mens healeren går ud af rummet, vasker hænder og renser sig selv ved hjælp af mentale billeder.

Derefter fortæller begge parter om deres oplevelser under healingen. For klienten drejer det sig ofte om erindringer, følelser eller fornemmelser, mens det for healeren er symboler eller intuitive fornemmelser, der bliver refereret. Så prøver parterne at afstemme betydningsindholdet af deres oplevelser ved at diskutere, hvordan disse eventuelt passer til hinanden. Det kan for eksempel være, at healeren fornemmede en følelse af forladthed, da hun healede på skulderen, og at klienten supplerer dette med et billede, hun fik under healingen, af sin mor, der rejste bort, da hun var syv. Det kan også dreje sig om farveoplevelser, som når healeren siger, hun har lagt en masse orange ind i halschakraet, og klienten svarer, at hun havde en oplevelse af et varmt lys, der dækkede hende over brystet og op til halsen. Sådan samarbejder klient og behandler omkring at finde en fælles forståelse af healingen. Det sker naturligvis også, at det, healeren fortæller, ikke vækker genklang, og så bliver der som regel forsøgt at finde en forståelse, der imødekommer klientens opfattelse. Det kan dreje sig om, at healeren oplever, at klienten sidder fast i en vrede eller har en giftig grøn energi siddende i auraen. Billedet kan så blive omformet til en mere spiselig udgave, men hvis klienten ender med at afvise det helt, lader healeren det ligge og går videre til noget andet. På den måde er der tale om en forhandlingssituation, som også antropologen Ann Ostenfeld-Rosenthal (2007) gør opmærksom på i forbindelse med sin forskning



i healing. Samtalen afsluttes eventuelt med en aftale om næste behandlingsgang. Der siges farvel med et håndtryk eller et knus, og klienten forlader lokalet.

Reiki-healing - et helbredelsesritual

Der er flere elementer ved en reiki-healing, der får den til at fremstå som et helbredelsesritual. Det, der betegner et helbredelsesritual, er, at det formidler en „... helbredelse, der ikke baserer sig på fysiske eller farmakologiske behandlinger i forhold til effekt, men på sprog, ritual og manipulation af kraftfulde kulturelle symboler“ (Ostenfeld-Rosenthal 2005:4). Ritualer er overordnet set en forberedt handling, der skal bevirke noget bestemt. Humphrey & Laidley (1994) kalder dette for ritualets arketypiske script, en slags underliggende dagsorden. Det gør det muligt at skelne mellem en rituel handling og almindelig handling. Det særlige ved ritualer består i deltagerens indstilling til den handling, der foregår. På en måde fungerer ritualer som fastlagt og som noget, deltagerne ikke har indflydelse på. Men da det er deltagerne, der erfarer ritualer gennem krop og følelser, giver de ritualer dets betydning. Der er således et fortolkende forhold til stede mellem deltagerens intentioner med handlingen og den betydning, som ritualer tillægges (Rubow 2000:44). På den måde mener Humphrey & Laidley, at deltagerne i et ritual på den ene side fungerer som forfattere til handlingen, og at de på den anden side netop ikke gør! (Humphrey & Laidley 1994).

Ritualer kan ligeledes være mere eller mindre ritualiserede. De mest ritualiserede er de såkaldte liturgiske ritualer, hvor former er meget fastlagt, og hvor det vigtigste er nøjagtigt at overholde de konventioner, der gør sig gældende for ritualer. De performative ritualer, hvorunder reiki-healing kan kategoriseres, er det vigtigste, ikke selve formen på ritualer. Det vil sige, at der kan improviseres med de forskellige komponenter. Men her er selve succeskriteriet for ritualer, at det virker! (Rubow 2000).

I forhold til at engagere sig i et ritual, der er performativt, eller magisk, som Jesper Sørensen ville beskrive det, er der stadig tale om, at deltagerne forventer en bestemt form for effekt (Sørensen 2008). Denne forventning er tegn på, at der er en instrumentel tankegang til stede ved at benytte sig af et magisk eller performativt ritual. Man vil med andre ord have, at det virker. Hvordan det virker, er underordnet, hvorved man kan vælge at se bort fra, at det, der foregår, ikke stemmer overens med ens egentlige virkelighedsopfattelse.

I forhold til at se på reiki-healing som et helbredelsesritual lægges der vægt på intentionen med handlingen, nemlig at den skal virke forvandlende. Det kan involvere kroppen, sindet og eventuelt det verdensbillede, man orienterer sig ud fra. Det, at et ritual kan virke forvandlende, bygger på dets iboende paradoks:

at det kan rumme social eller kulturel orden og uorden på samme tid. Det transformerende potentiale ligger i denne sociale eller betydningsmæssig uorden. Når den kommer til udtryk, kan en ny orden etableres. Til dette formål anvender reiki-healeren flertydige symboler. Symbolerne forbinder følelser og subjektive erfaringer med kulturel mening. At de er flertydige bevirker, at der kan finde en forhandling sted mellem healer og klient, hvor de laver en fælles fortolkning af symbolerne. Den mening, de knytter til symbolerne, er forbundet med en kognitiv pol, der relaterer til erkendelse, og med en sanselig pol, der relaterer til følelser, ønsker og krop (Ostenfeld-Rosenthal 2007). På den måde er et helbredelsesritual, i dette tilfælde illustreret ved reiki-healing, en fysisk handling, der ikke kun involverer erkendelsen, men hele kroppen.

Brugen af reiki-healing som en magisk praksis

I forbindelse med forskningsprojektet kunne vi som nævnt konstatere, at alle deltagerne havde valgt at tage imod de konventionelle behandlingstilbud. Flere var sideløbende begyndt at eksperimentere med alternative behandlingstilbud, til trods for at de ikke havde anvendt alternativ behandling, før de blev syge. Men de fortalte, at de efter at have fået kræft havde følt det nødvendigt at prøve andre behandlingsformer af, fordi de håbede, at der var hjælp at hente. De følte, at de ikke havde råd til at lade være. Det er denne åbenhed for at indgå i en behandlingssammenhæng, der trækker på en anden virkelighedsforståelse end ens egen, som her i artiklen forstås som at gribe til en magisk praksis.

I det følgende eksempel illustreres brugen af reiki-healing som en magisk praksis. Heidi er studerende, og midt i 30'erne. Hun har haft meget travlt med studierne og fik efter sit udenlandsophold konstateret brystkræft. Efter diagnosen er hun startet med alternativ behandling. Ud over at melde sig til reiki-healing gennem forskningsprojektet tager hun til akupunktur og får misteltenbehandlinger.⁴ Hun fortæller:

Jamen, mit forhold generelt til alternativ behandling, det er sjovt, det er først nu, jeg overhovedet reflekterer over det, jeg har ikke reflekteret over det tidligere i mit liv. Der har jeg egentlig mest haft det sådan, at jeg har været meget skeptisk over for alternativ behandling. Jeg har haft det sådan, at akupunktur har jeg haft fidus til og zoneterapi i og for sig også, men ellers har jeg haft det sådan lidt, at det er noget hokuspokus. Og så læste jeg en eller anden græsrød, som havde skrevet en bog om kræft, og hvordan han ligesom sagde: 'Jeg har ikke råd til at være skeptisk! Jeg bliver nødt til at være åben', hvor hans horisont åbnede sig på en helt anden måde, ikke?



Heidi beskriver, hvordan hun måtte overvinde sin egen skepsis og fordomme over for reiki-healing, hvilket er et træk, der optræder hos flere af informanterne. Om sine forventninger til sin første behandling siger hun:

Ja, altså det er frygteligt! Jeg har haft sådan en forestilling om, at behandleren stod og sagde mærkelige lyde og [pruster] skulle ryste den her energi ud igen, alt det der, som hun sugede til sig. Jamen, det er stort set det rene plattenslageri, det billede, jeg har haft af det!

Hendes forestilling om reiki-healing minder mest om en beskrivelse af en shaman, der fjerner onde ånder! Efter at være startet med behandlingerne forandrer hun sin opfattelse af reiki-healing. Hun begynder således at sandsynliggøre, at healingen kan have en indvirkning på hendes tilstand.

Jeg tror, det har en helbredende effekt, ikke forstået som, at det skal helbrede min sygdom. Men jeg tror, kroppen på sigt fungerer på en meget bedre måde. Altså, jeg tror mere, det kan skabe en balance eller ligevægt.

Hermed er der sket en glidende overtagelse af reiki-healerens sygdomsforståelse, hvor fokus på kroppen bliver, at den skal være i balance eller ligevægt. Det kan være, at denne stille overtagelse af en ny indstilling til krop og sygdom er et udtryk for, at magien virker! At hun har fundet en måde at beskrive på, hvad det er, hun kan bruge reiki-healing til, så hendes magiske praksis kan siges at have en effekt. En af de forandringer, hun selv tillægger betydning under behandlingsforløbet, er netop, at hun pludselig ser på sin sygdom på en ny måde:

Det revolutionerende var at få vendt billedet af de her kræftceller, som skulle bekæmpes, og som blev fuldstændig grønne og blå i hovederne og lå og brækkede sig, det billede har jeg haft blandt andet med kemoterapien, at få vendt den til, at de ville kommunikere noget til mig og var sådan lidt: 'Nå, men var det bare det?!' Og så har vi talt om, at hvis du har en konflikt i en hvilken som helst henseende, og hver part står og bekriger hinanden, så er der en konfliktoptrapning. Og her var det ligesom, man gik i dialog, og det er meget konfliktløsning. De der kræftceller begyndte også at glide ud og blive til sæbebobler, der bare blev puffet ud, i stedet for det her voldsomme dramatiske billede af, at de skulle kvæles, og det synes jeg var enormt fedt.

Heidis tilgang til reiki-healing er udtryk for en magisk praksis, hvor hun prøver lykken for at se, om der er noget, der hjælper mod kræften. Indledningsvis er hendes forventning til behandlingen præget af skepsis, illustreret ved de billeder, der tyder på, at healing er en meget fremmedartet praksis. Alligevel giver hendes åbenhed plads til at etablere en tillid til en behandlingsform, der forklarer sygdom ud fra en anden forståelse end hendes egen. Under behandlingsforløbet befinder



hun sig i en ligeværdig og fortolkende dialog med healeren omkring de erfaringer, hun gør sig undervejs. Derfra finder de i fællesskab frem til, hvordan sygdommen skal forstås som en del af hendes liv. Gennem denne proces sker der også en gradvis overtagelse af healerens forklaringer og begreber. Det bevirker samtidig, at hun ændrer sin forståelse af sit problem. Selv om hendes intention med ritualet eller behandlingen har været rettet mod noget specifikt, nemlig hjælp til at blive rask, så drejer det sig nu i højere grad om at være i balance og kunne tackle de udfordringer, der kommer. Ved at ændre kursen en smule vil reiki-healing også have den efterspurgte effekt som en magisk praksis. Virkningen, som Heidi fortolker som den effektive del af ritualet, bliver, at hun ser på sygdommen på en ny og mere forsonende måde. Altså, at hun forholder sig anderledes til det at have kræft. Det er et kendetegn ved den religiøse coping, hvor det er oplevelsen af at finde en mening med tingene, der er central.

Reiki-healing set som religiøs coping

Som kræftramt mister man noget af sit liv. Flere aspekter af tilværelsen bliver besværliggjort efter sygdommens udbrud, og personen bliver eksistentielt udfordret ved udsigten til at dø. Visse forskere mener, at den mest hensigtsmæssige måde at håndtere de eksistentielle udfordringer på er gennem religiøs coping (Musick et al. 1998; Grosseholtforth et al. 1996). Copingbegrebet, der har vundet indpas inden for flere fagdiscipliner, hører oprindeligt til inden for stressforskningen. Her bliver begrebet brugt til at beskrive de fysiologiske aspekter, der optræder, når mennesker befinder sig i under stress (Zachariae & Mehlsen 2004). Coping defineres i denne sammenhæng som en kognitiv og adfærdsmæssig bestræbelse på at mestre såvel ydre som indre krav, der vurderes at kunne overskride personens kapacitet. Coping betragtes som et forsøg på at reducere og tåle stress – og genoprette ligevægt. Begrebet er blevet overtaget af den tidlige kognitive psykologi til at beskrive de handlingsstrategier, mennesket benytter sig af i belastende livssituationer (Lazarus & Folkman 1984). Ud fra dette er der opstået en religionspsykologisk interesse for de specielle copingstrategier, der er af religiøs karakter. Det kan for eksempel være at bede eller meditere, når man er i en vanskelig situation. Eller ved at gå til reiki-healing som kræftramt.

Religiøs coping er en måde at håndtere belastende situationer på ved at skabe mening med dem. Det sker ved at trække på en religiøs eller spirituel forståelsesramme (Pargament 2001; Ahmadi 2003). Ved reiki-healingen optræder coping som en måde at komme overens med sygdommen på eller de andre udfordringer, man har, gennem meningsdannelsen. Den proces kan blive synlig under den gensidige fortolkning, der finder sted under samtalen. Her tilpasser healeren som



nævnt sine udsagn deltagerens forståelse og engagement. Men deltageren har også mulighed for at ændre sin forståelse af tingene i dette forløb og give mening til de kropslige fornemmelser eller følelser, som personen er kommet i kontakt med i forbindelse med behandlingsforløbet.

Empirien fra forskningsprojektet peger på, at det gør en forskel i forhold til coping, hvilken indstilling man har til reiki-healing som behandlingsform. Det viste sig, at det at anvende reiki-healing som en måde at håndtere sygdommen på, eller cope med den, var mere udtalt blandt deltagere, der fra starten forholdt sig meget åbent til behandlingen, enten fordi de havde stiftet bekendtskab med healing tidligere, eller de var i færd med at genopfriske eller opbygge en relation til alternativ behandling. Der kan også være tale om, at de har en beslægtet form for spirituel praksis og derfor tilslutter sig den forståelse, som healeren arbejder ud fra.

Charlotte er et eksempel på denne tilgang. Hun er et sted i 40'erne og har et tilbagefald med brystkræft. Så det er anden gang inden for en kort årrække, at hun har kræft. Hun er uddannet som sygeplejerske. Derfor er hun vant til at arbejde ud fra den biomedicinske tilgang til sygdomme. Hun har en religiøs eller spirituel indstilling til livet, der blev vakt, første gang hun havde brystkræft. Hun beskriver, hvordan hun havde det under sit forrige sygdomsforløb:

Jeg kan huske første gang, hvor jeg var syg, hvor jeg faktisk fik det sådan en periode, at jeg græd og græd og græd. Det var ikke, fordi jeg var ked af det, men jeg havde bare sådan en kærlighed til livet. Det er det eneste, der er i verden, der er ikke andet. [...] Jeg blev skideforskrækket over det på mange måder. Jeg kan huske, jeg tænkte, jeg må ud og snakke med den præst ude på Herlev, han kan nok forstå det, og så gjorde jeg det ikke alligevel. [...] Jeg kan huske, jeg følte mig fuldstændig alene med det og blev skidebange for at være ved at blive religiøs på en eller anden måde, og det ville jeg i hvert fald ikke være. Så jeg undertrykte det.

Hun beskriver de følelser, som kræften fremkalder, som noget, der udfordrer hende, og som hun har svært ved at håndtere selv. Hun oplever at have brug for støtte, hvilket viser sig som et behov for at blive mødt af en, der kan tematisere hendes religiøse følelser.

Hvorfor skulle man ikke have nogen, der støtter en i det undervejs, når det pludselig kommer til en på nogle andre måder? Netop fordi man er blevet syg, så tror jeg, man har brug for det. Jeg havde brug for det første gang, det har jeg virkelig tænkt over, men det havde jeg ikke dengang, jeg blev skideforskrækket over det. Jeg havde ikke en præst, der kunne hjælpe mig eller healer eller et eller andet, der kunne sige til mig: Jamen, bare tag det roligt og giv dig hen til det!

Kvinden vælger under sit første behandlingsforløb at lægge afstand til de religiøse følelser, fordi det i hendes opvækst har været ilde set at være kristen, og det umid-





delbart er den form for religiøsitet, hun relaterer dem til. Hun finder efter det første kræftforløb frem til en spirituel praksis ved at udøve en meditationsform kaldet „The Work“. Her indarbejder hun en teknik til at undersøge sine tanker for at se anderledes på tilværelsen. I forbindelse med sit andet kræftudbrud og en smertefuld skilsmisse tænker hun, at hun må se mere på de temaer, der dukker op. Hun anvender reiki-healing som en støtte til at få sat sin sygdom ind i en forståelsesramme, som giver mening i forhold til hendes livssituation.

Det at modtage reiki-healing leder hende til en ny forståelse af livet, som rækker ud over døden. I hendes behandlingsforløb er hun flere gange i kontakt med sin krop på en anden måde, end hun er vant til. Det beskriver hun således:

Jeg har haft sådan en fornemmelse af bare at være, altså, at kroppen ligesom ikke var kroppen, men bare noget energi, som gik igennem mig [...] og bare flød frem og tilbage og på den måde dannede kroppen, ikke?

Den kropsfornemmelse minder hun sig selv om imellem behandlingerne, og senere får hun en erkendelse, som hun refererer til som noget afgørende:

Jeg ved ikke, om der lyder åndssvagt, men jeg fik den forståelse, at det liv [...] det vil altid være der til den dag, jeg dør, og så bliver det til noget andet liv. Men uanset hvor syg jeg er, eller hvis jeg nu bliver gammel og totalt nedslidt, så er det den samme slags liv, der er der. Det er lige præcis det samme, der er i alle sammen, også en lille baby, det er hverken mere eller mindre, forstår du, hvad jeg mener? Så det var meget fredfyldt på en måde at se det. At sådan er det, indtil man dør. At uanset hvornår man dør, så er det liv, indtil man dør. [...] Det kan man godt sige: Man lever, indtil man dør.

Hendes tilværelse som enlig mor under kemobehandling og med en nylig skilsmisse i bagagen sættes i perspektiv med denne erkendelse af, at der er liv trods alle udfordringerne. Og at livet bliver til noget andet liv, den dag hun dør. Ud over at være en erkendelse, hun gør sig under en reiki-healing, er det også en måde at forholde sig til, at hun måske snart skal dø. Det betydningsfulde ved oplevelsen er, at hun føler, at der er liv, indtil man dør. Det er en begivenhed, hun vender tilbage til. Den får særlig betydning, ved at den er udsprunget af en kropsligt funderet oplevelse af energi, der for hende er lige så virkelig som ord eller tanker. Oplevelsen har dermed en særlig virkelighedskarakter for hende, som fænomenologien peger på, at der er tale om ved kropsliggjorte erfaringer (Merleau-Ponty 1965). Derved bliver det, der foregik under reiki-behandlingen, til en erfaring, hun tager med ud af behandlingslokalet og anvender til at håndtere de eksistentielle overvejelser, som dukker op i forbindelse med hendes sygdomsforløb. På denne måde ser vi tydeligt at hun har anvendt reiki-healing som religiøs coping.



Konklusion

Som kræftramte trækker man på forskellige strategier, der har det sigte at minimere angstelse og forbedre tilværelsen. At benytte sig af reiki-healing er en strategi, der kan anvendes for at opnå en fysisk eller psykisk bedring. Det er i artiklen beskrevet som en magisk praksis, hvor det magiske ved handlingen består i, at man tillægger et andet menneske (eller en genstand) en magisk agens. Men at benytte sig af reiki-healing kan også være en længsel efter at forstå den livssituation, man er havnet i. I så fald anvendes reiki-healing til at skabe mening og identitet i en svær tid. Den finder sted som en kropsligt funderet praksis, der samtidig tilbyder deltageren at etablere eller bekræfte det virkelighedsbillede, som healeren tilslutter sig. Accepteres dette virkelighedsbillede, får personen mulighed for at se sin sygdom som del af en meningsfuld sammenhæng. Det at tro på, at der er en mening med den situation, man befinder sig i, styrker ens evne til at håndtere de udfordringer, man står over for. En sådan tilgang til reiki-healing er at sammenligne med religiøse copingstrategier som for eksempel bøn eller meditation, der ligeledes anvendes for at hente styrke, og som samtidig bekræfter det virkelighedsbillede, man er tilhænger af.

Artiklen konkluderer, at når kræftramte bruger reiki-healing, kan det ses som en magisk praksis, der indeholder elementer af religiøs coping. Magisk praksis optræder derfor som et overordnet begreb, mens religiøs coping kun gør sig gældende, når deltageren tolker sin sygdom ind i den forståelsesramme, som reiki-healing tilbyder den kræftramte. Men fælles for begge tilgange er, at de er et forsøg på at fastholde en indflydelse på egen tilværelse og krop, som ellers ligger uden for ens rækkevidde.

Men fra at betegne brugen af reiki-healing som en magisk praksis til at kalde brugere af reiki-healing for religiøse eller magikere, er der et spring. Måske er der tale om, at de forskellige former for virkelighedsbilleder, man trækker på, er tæt tilknyttet de forskellige behandlingsformer, man benytter sig af. Derfor opfatter de fleste kræftramte det ikke nødvendigvis som en personlig konflikt, at lægen opererer med et naturvidenskabeligt verdensbillede og herunder en biomedicinsk opfattelse af kroppen, mens healeren orienterer sig ud fra en holistisk og energi-baseret forståelse af mennesket. Der er fra den kræftramtes synsvinkel behov for flere tilgange til sygdommen. Derfor opleves behandlingsformerne måske ikke som modstridende af den kræftramte, men kun af udøverne, for hvem virkelighedens karakter er afgørende for deres behandlings berettigelse.

At modtage reiki-healing giver de kræftramte mulighed for at se deres livssituation i en særlig menings- og forståelsesramme, som de kan fortolke og bearbejde deres tilværelse ud fra. På denne måde kan reiki-healing blive et senmoderne bidrag til det, der er en af religionens opgaver, nemlig at finde mening med lidelse.

Noter

1. Projektet er et kvalitativt studie finansieret af Kræftens Bekæmpelse. Det er udført af cand.psych. Jakob Skov Knudsen og undertegnede under ledelse af professor Bo Jacobsen i tilknytning til forskningsnetværket KUFAB på Københavns Universitet.
2. „Clairvoyance“ betyder klarsyn og bruges som betegnelse for de mennesker, der tillægges ekstra sensoriske evner som at kunne se et menneskes udstråling, kaldet „aura“, fremtiden, afdøde eller spirituelle væsner.
3. Healeren, der også er uddannet sanger, mener, at lydhealing får cellerne til at komme tilbage til deres rette svingningsgrad. Kræftceller er kommet ud af svingning og opfører sig derfor anormalt.
4. Misteltenbehandling består af en direkte injektion af et planteudtræk fra misteltenen. Dette menes at få kræftknuden til at svinde. Der er ingen videnskabelig evidens for behandlingen.

Nøgleord: Healing, reiki, magi, religiøs coping, helbredelsesritual, kræft.

Litteratur

Ahlin, Lars

2007 Krop, sind – eller ånd? Alternative behandlere og spiritualitet i Danmark. Højbjerg: Univers.

Ahmadi, Fereshteh

2006 Religion and Spirituality in Coping. The example of cancer patients in Sweden. Stockholm: Uppsala University Press.

Antonovski, Aron

2000 Helbredets mysterier. København: Hans Reitzels Forlag.

Damkier, Anette

2000 Kræftpatienters brug af alternativ behandling. Ph.d.-afhandling. Odense: Syddansk Universitet, Det Sundhedsvidenskabelige Fakultet.

Doi, Hiroshi

2003 Reiki: En vej til selvudvikling og healing. Den traditionelle japanske reiki-metode tilpasset nutiden. Valby: Borgen.

Eisenberg, David Miles et al.

1998 Trends in Alternative Medicine Use in the United States, 1990-1997: Results of a follow-up national survey. JAMA 280(18):1569-75.

Groscholtforth, Martin et al.

1996 Medical Illness, Religion, Health Control and Depression of Institutionalized Medically Ill Veterans in Long-Term Care. International Journal of Geriatric Psychiatry, 11(7):613-20.

Humphrey, Caroline & James Laidlaw

1994 The Archetypal Actions of Ritual: An essay on ritual as action illustrated by the Jain worship. Oxford: Oxford University Press.

- Jacobsen, Bo
2000 Eksistenspsykologi. En introduktion. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jacobsen, Bo et al.
1998 Kræft og eksistens: Om at leve med kræft. København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Lazarus, Richard S. & Susan Folkman
1984 Stress, Appraisal and Coping. New York: Springer Publishing Company Inc.
- Merleau-Pony, Maurice
1965 Phenomenology of Perception. London: Routledge.
- Musick, Marc A. et al.
1998 Religious Activity and Depression among Community-Dwelling Elderly Persons with Cancer: The moderating effect of race. *Journals of Gerontology (Series B). Psychological Sciences and Social Sciences* 53(4):218-27.
- Ostenfeld-Rosenthal, Ann
2005 Healerne Univers. Spirituel healing i Danmark: Opfattelser af sygdom og helbredelse – et antropologisk pilotprojekt. Århus: Århus Universitet og Århus Sygehus.
2007 Symbolsk healing 'embodied'. *Krop, mening og spiritualitet i danske helbredelsesritualer. Tidsskrift for Forskning i Sygdom og Samfund* 6:129-50.
- Pargament, Kenneth
2001 The Psychology of Religion and Coping. Theory, research and practice. New York: Guildford Press.
- Rubow, Cecilie
2000 Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdner. København: Forlaget Anis.
- Sørensen, Jesper
2008 A Cognitive Theory of Magic. Plymouth: Altamira Press.
- Zachariae, Bobby & Mimi Y. Mehlsen
2004 Kræftens psykologi: Psykologiske og sociale aspekter ved kræft. København: Hans Reitzels Forlag.



ERHVERVSMAGI?

Om charlatanisme og værdiskabelse ud af den blå luft

KAREN LISA SALAMON

Ikke alene Farverne og Mønstret var noget usædvanligt smukt, men de Klæder, som blev syede af Tøiet, havde den forunderlige Egenskab at de blev usynlige for ethvert Menneske, som ikke duede i sit Embede, eller ogsaa var utilladelig dum (H.C. Andersen: Keiserens nye Klæder. 1837).

Med jævne mellemrum rapporterer massemedierne om voldsomme erhvervsskandaler og stor økonomisk og social svindel begået af en enkelt mand eller ganske få personer over længere tid. Når sagerne optrævles, fremgår det, at velanskrevne borgere og samfundsinstitutioner ofte har været forbløffende blinde for bedraget og nogle gange ligefrem uvidende har medvirket til dets fremme. Medierne forsøger efterfølgende at forklare blændværket med psykologiske, økonomiske eller juridiske analyser og begreber (Elkær 2008; Kjær 2008). Nogle gange beskrives bluffet også med magiske metaforer, for eksempel når offentligheden undrer sig over, at bedrageren kunne have succes i så lang tid uden at blive afsløret. Det er derimod sjældent, at kulturvidenskabelige analyser inddrages, når finanssvindleres langvarige bedrag skal forklares. Det vil denne artikel bidrage til at råde bod på.

Magi i erhvervslivet

Den amerikanske børshandler Bernard L. Madoff svindlede for omkring 65 milliarder amerikanske dollars og blev i 2008 afsløret som historiens måske største finansielle bedrager. I massemedierne beskrives Madoff efterfølgende med metaforer hentet i tryllekunstens eller okkultismens verden som „kryptisk“ (Pedersen 2008), „mysterøs“ og „anset af alle i New York som en absolut magiker“, der viste sig at bedrive „sort magi“ og hemmeligholde, „hvad der var i hans sorte boks“ (Forbes.com 2008, redaktør Robert Lenzner 12.12.08 i tv-interview).

Tidsskriftet Antropologi nr. 61, 2010

97

Erhvervsøkonomisk anvendelse af magisk retorik og metaforik sker ikke alene i forbindelse med afsløringen af svindel. Den erhvervsøkonomiske litteratur om management, marketing og strategi omtaler ofte ledelse og værdiskabelse med magiske eller på anden vis metafysiske betegnelser (Berg et al. 1998; Berg 2003; Löfgren & Willim 2005:4ff.; Salamon 2005b). Magiske og metafysiske metaforer knyttes her til dagligdagens økonomiske værdiskabelse, for eksempel i omtalen af ekstraordinær arbejdsindsats, indtjening, profit eller produktudvikling (Mikaelsson 2001).

Med inspiration fra især nordamerikanske massemedier og managementkultur indgår magiske og andre metafysiske metaforer og forestillinger i dansk erhvervsjournalistik og erhvervsliv (Salamon 2000a,b, 2001a,b). I nogle sammenhænge indgår de magiske metaforer i en egentlig spirituel forståelse af ledelse og forretningsliv, med dertil knyttede værdiforståelser, ledelsesideologier og åndelige praksisformer (Salamon 2002, 2003, 2004, 2005a). Metafysisk eller spirituelt orienterede erhvervsfolk taler i disse sammenhænge eksempelvis om virksomheders karma, lederes spirituelle intuition eller erhvervslivets åndelige bevidsthed (Magaard 2010).

FT.com FINANCIAL TIMES **MARKETS Wizards**
FT Home > Markets > Wizards

Wizards

Gone are the days when you only needed to know about stocks, bonds and cash. With derivative instruments allowing hedge funds and proprietary traders to devise ever more sophisticated cross-asset class strategies, the FT will guide you through the latest advances in today's financial wizardry.

New instruments that call the tune

In a dramatically transformed investment world, ever greater innovations not only spread the risk but also drive change. Derivatives and structured instruments have evolved particularly quickly in the worlds of credit, equities and commodities. - Oct 19 2006

Pushing back the frontiers

Calpers is leading the way for investment managers as it seeks to capitalise on a new strategy allowing it to harness, to some extent, the power of short selling. - Oct 10 2006

ALPHAVILLE
instant market insight

mergermarket

Skærbillede fra Financial Times hjemmeside (<http://www.ft.com/markets/wizards>).

Denne artikel handler dog ikke om dagligdagens erhvervsmagiske sprog eller åndelige subkulturer, men om en ekstraordinær erhvervspraksis, der tidligere har været omtalt som „magisk“, men nu er afsløret som bedrag og i medierne beskrives som erhvervslivets „sorte magi“.

Ved at fokusere på bedrageriet og den normative overskridelse i det „sorte“ vil det måske også blive muligt at se og beskrive hverdagens „hvide“ normalitet tydeligere.

Artiklen undersøger, hvorvidt kulturvidenskabelig teori om magi og charlatanisme kan bruges til at forstå finansielt storbedrageri som et moderne, sociokulturelt fænomen. Artiklen vil dermed bidrage til en dybere, etnografisk funderet forståelse af erhvervslivet som kulturelt – og måske magisk – univers.¹

Svindel og intimidering kræver ingen magi. Det interessante spørgsmål er, hvordan det går til, at bedraget alligevel beskrives og opfattes som magisk af omgivelserne.

Danmarksmester i vækst

I november 2008 blev virksomheden IT Factory kåret som årets bedste danske vækstvirksomhed. I Bella Center uddelte revisionsfirmaet Ernst & Young prisen, og efterfølgende skrev det digitale IT-nyhedsbrev *ComOn*: „På trods af massive rygter om, at virksomheden IT Factorys vækst består af varm luft, så blev IT Factory i går kåret som danmarksmester i vækst“ (Karkov 2008).

Det viste sig, at de massive rygter havde talt sandt: IT Factorys værdivækst var fiktiv. Direktør Stein Bagger blev varetægtsfængslet og et halvt år senere idømt syv års fængsel for dokumentfalsk og bedrageri „af særlig grov karakter“ for omkring 1 milliard kroner. I dommen indgik, at Stein Bagers kriminalitet var af en art og et omfang, der kunne svække almen tillid til såvel revisorers praksis som finansielle virksomheders kreditvurderinger (Mynderup 2009). Stein Bagger blev med andre ord dømt for ikke alene at bedrage og bryde loven, men også for at ryste finanssektorens normative grundlag. Bagger-sagen blev „nyere tids suverænt mest omtalte svindelsag“ i Danmark (Bendtsen 2009). Fire måneder efter bedrageriets første afsløring var der udkommet seks bøger om Bagger (Andersen 2009).² Offentlighedens interesse var ikke kun rettet mod selve finanssagen og bedrageriets karakter, men også mod hovedpersonens biografi, personlige fremtoning og adfærd: Bagers privatforbrug, sociale netværk og kriminelle kontakter tiltrak en offentlig nyfgenhed, som normalt gælder internationale celebriteter. Berlingske Nyhedsmagasin rapporterede således om personen Stein Bagger fra retssagen:

Inden han forlod retssalen, sagde han pænt tak og farvel til de betjente, der har mandsopdækket den svindeldømte direktør gennem det sidste halve år. TV-værten Bubber, der laver et program om og med Bagger, nåede også lige at få et kram, inden den bedrageridømte direktør tog af sted (ibid.).

Medierne berettede også om Stein Baggers hustrus smykker til 3-5 millioner kroner, hans kontakter i rocker- og fitnessmiljøer og hans flippede barndom. Det vakte fascination, at velrenommerede pengeinstitutter i flere år var fortsat med at låne bedrageren hundreder af millioner, selv om hans virksomhed var under ransagning for muligt momssvig, og han selv blev undersøgt for manglende betaling af afgifter på luksusbiler, offentligt blev kritiseret for tvivlsom forretningspraksis og allerede havde været involveret i en tidligere konkurssag (Bendtsen 2009b; Hansen 2009; Rohde-Brøndum 2008; Toft 2008). Trods kritikken fortsatte banker og medier fejringen og udlånene, indtil hovedpersonen selv dramatisk forsvandt og blev meldt savnet under en luksusferie i november 2008.³

Charlatanisme og performance

Stein Bagger er måske den socialt og økonomisk mest grænseoverskridende af en række danske storsvindlere i nyere tid – af pressen beskrevet som „endog meget dreven i retorik, skyggespil og marionetteater“ – og i klasse med „andre danske fantaster a la Peter Brixtofte, Anna Castberg, Klaus Riskær Pedersen og Kurt Thorsen“ (Andersen 2009).

Beskrivelsen kunne ligne et billede på moderne charlatanisme.⁴ I en omfattende analyse af charlatanismen som historisk fænomen påviser historikeren David Gentilcore, at charlatanfiguren i sin oprindelse har en nær forbindelse med netop skyggespil og marionetteater – nærmere bestemt den italienske *commedia dell'artes* og gadegøglets „performancestrategier“ og kommercielle optræden i 1500-tallet (Gentilcore 2006:322).⁵ Charlataner var i det tidlige, moderne Italien nødtørftigt tolererede og certificerede, omrejsende, performative folkelæger uden formel uddannelse. De trak tænder ud, demonstrerede lægemidler på egen krop og solgte modgift, plastre og folkemedicinske remedier med overbevisende retorik og ved spektakulære forestillinger i byens offentlige rum. Så langt blev de tålt af datidens autoriteter. Accepten var mindre, når de påberåbte sig mod betaling at kunne behandle dårligdomme, som hverken kirken eller datidens uddannede medicinere kunne kurere, eller når de solgte forfalskede versioner af apotekernes dyrebareste universalmiddel, *theriak* (op.cit.; Koefoed 1927:327). En italiensk lægemunk definerede i 1600-tallet charlataner som gadesælgere, nipshandlere og spøgefugle klædt i maske eller kostume, der stillede sig frem på

en tribune, til hest eller i en anden iøjnefaldende markedsplacering på torvet og fortalte løgne, snød jævne folk og solgte dimser og andre ubetydelige varer foruden „medicin, pulvere, miksturer og olie til behandling af forskellige sygeligheder, mens de prædiker med tusind eder og løgne om deres varers tusind vidunderer“ (Mercurio i Gentilcore 2006:13, min oversættelse). Torvenes øvrige gadehandlere og gøglere anså de omrejsende charlataner for fantastiske og uautoriserede svindlere, der dominerede handelens lydbillede og tog kundernes opmærksomhed, mens de generelt svækkede tilliden til markedet. Disse gadens universalhelbredere var altså konstant mistænkt for uretmæssigt at krydse grænsen til både lægevidenskabens, kirkens, markedsføringens og teatrenes territorier, for at drive bondefangeri og for at bedrage eller forgifte kunderne (Gentilcore 2006). Samtidig blev de alligevel af masserne på byernes torve opsøgt for underholdningsværdien, tilgængeligheden og magien. Blandt befolkningerne i 1500-1700-tallet blev charlatanerne konsulteret som billige folkehelbredere, magikere og kopimedicinere (op.cit.152ff.). For jævne folk var her et håb om adgang til helbredelse – sågar måske bedre, hurtigere og for færre penge end hos byens privilegerede, uddannede, bofaste og organiserede læger og apotekere. Charlatanernes optræden leverede forjættelser om en universalkur mod datidens store rædsler: pest og forgiftning (op.cit.66ff.).⁶ Befolkningerne forbandt charlatanisme med magi, trylleri, troldom og snyderi, og disse gadens mirakeldoktorer vedligeholdte deres magiske markedsværdi ved at markedsføre produkterne ved storstilede gadeforestillinger med tryllekunst og magisk retorik (ibid.). Man kan altså sige, at der for charlatanerne lå en performativ strategi i hele tiden at befinde sig på grænsen mellem letforståelig, konkurrencedygtig markedsfornuft og løfter om lykke og overnaturlig, hastig og magisk helbredelse for få penge.

Som jeg ser det, er charlatanisme blandt andet defineret ved notorisk at love mere, end den kan holde, for den lever netop *af at være for god til at være sand*. Økonomisk set kan man også sige, at charlatanens ydelser per definition er for billige til prisen: Hvis noget var så sjældent og virksomt, ville det ikke være så billigt på markedet. En skeptisk finanskollega kommenterede i 2003 Bernard L. Madoffs resultater på følgende måde: „Hvorfor skulle en dygtig forretningsmand dog ville udøve sin magi for småpenge?“ (O’Mahony 2008, min oversættelse). At charlatanens magi er for billig til prisen og for god til at være sand, betyder ikke, at den er virkningsløs. Men dens virkemåde er på en eller anden måde uautoriseret, forkert og bedragerisk. Den skyder magisk genvej, men dens resultater står aldrig helt mål med dens retorik og performative forjættelser. Afsløringen, der kan være social (forfalsket titel eller navn) eller fysisk (giftig medicin), lurer hele tiden. En autoriseret læge kan også afsløres for uredelig praksis og dermed blive omkategoriseret til charlatan. For 1500-tallets læger „var det ikke altid

lige tydeligt, hvor lægevidenskaben endte, og charlatanismen begyndte. 'Dårlig' lægepraksis kunne blive hånet som charlatanisme og dens udøvere sværtet med 'charlatan'børsten' (Gentilcore 2006:61, min oversættelse).

Stein Baggers svindel har, ligesom Bernard L. Madoffs, mange af charlatanismens karakteristika. I min optik består disse bedrageres særlige performative kunststykke i, at de får omverdenen til at tro på og blive ved med at investere i deres påståede produkt. Her er ikke tale om H.C. Andersens vævende charlataner, hvis fiktive klæde sælges som universalmiddel til afsløring af undersåtters dumhed, men ender med at afsløre magthaverens egen uduelighed. Her er derimod tale om salget af en anden utopisk version af den *overnaturlige genvej til magt*, her som økonomisk profit helt ude af proportioner med investeringen. Madoffs og Baggers produkter er i sagens natur *for gode til at kunne være sande*, men det lykkes dem alligevel at sælge produktet til høj og lav. Disse drevne erhvervs-svindlere mestrer en performance, der i lang tid kan overbevise offentlighed og pengeinstitutter om, at man uden anstrengelse eller indgåelse af særlige sociale forpligtelser kan fremtrylle store konkrete resultater af fast, varig værdi – hvis blot man tager netop deres „medicin“ (Salamon 2005a:140). Den medicinske metafor er en rammende reference til charlatanens verden, og det er desto mere forunderligt, at offentligheden fortsat køber medicinen, når netop referencerne til magi og mirakeldoktorer ordret bruges af både journalister, kunder og kolleger. Det blev de faktisk flere gange i forbindelse med medieomtale af Stein Bagger, inden han forsvandt og blev afsløret. Den medicinske metafor blev netop anvendt, da to journalister fra magasinet *Computerworld* så sent som i september 2008 fejrede „turnarounddoktores opskrift“, som de kaldte Baggers indsats:

[Han] har netop fulden sit mesterværk. IT Factory er vendt fra konkurs til regnskabstal, der sender selskabet helt til tops som Danmarks bedste it-firma 2008. [...] Det er ikke mere end fem år siden, at IT Factory balancerede på randen af endnu en truende konkurs i kølvandet på it-boblen i starten af årtusindskiftet (Jensen & Hansen 2008).

Hele denne henførte beskrivelse har charlatanismens karakteristika. Der er tale om en fuldkommen og hastig omvendning og helbredelse, en overnaturlig doktors mesterværk. Stein Bagger beskrives med ordet *turnaround*, der både indholdsmæssigt og som sproglig trylleformel (på erhvervslivets magiske sprog amerikansk) beskriver og spejler den fuldkomne og naturstridigt hastige forvandling fra syg til rask.

Den ukritiske fejring af det, der er for godt til at kunne være sandt, er meget udbredt og begrædes først, når bedraget afsløres som afmagt og konkurs. Ligesom den italienske charlatan var afhængig af sit publikum af tilstrømmende og opmærksomhedsskabende menneskemasser på torvet, er erhvervs-

svindleren afhængig af næsegrus beundrende erhvervsmedier og kunder, som vil købe en magi, der er for billig til prisen. Trods de verserende rygter om forretningsmæssige uregelmæssigheder kårede *Computerworld* IT Factory til at være Danmarks bedste it-virksomhed på Top 100. I samme forbindelse fortalte tidsskriftets journalister detaljeret om Stein Baggers flotte CV og mange titler, herunder en ph.d. i rationalisering, som senere viste sig at være opspind (ibid.). I den lovprisende artikel fortalte Stein Bagger om en særlig strategi, han kaldte „IT Factory Application Framework“ Den gik ud på, at firmaet var holdt op med at sætte sit navn på varenne:

Vi leverer ikke længere færdige standardløsninger og brander heller ikke mere sådanne løsninger med navnet IT Factory. Vi koncentrerer os derimod om at lave fundamentet til nye løsninger, som indeholder cirka 80 procent funktionalitet, som softwareproducenter eller systemintegratorer herefter selv færdiggør og tilretter til forskellige industrier (ibid.).

Turnarouddoktorens opskrift handlede altså blandt andet om at gøre selve varemærket eller brandet usynligt, men desto mere virksomt. Det, man solgte, havde ikke noget navn, men var desto mere værdifuldt, det var et universalmiddel, der kunne bruges til alt og overalt i softwareuniverset, det tog radikalt mindre tid end andre løsninger og var tilpasset ethvert behov. Desuden var det billigere end alle andre løsninger på markedet. Her solgt med turnarouddoktorens egne ord:

Det betyder, at uanset hvilket softwareprogram eller løsning, man har udviklet, og stort set uanset hvilken teknologi programmet eller løsningen er udviklet med, og uanset hvor i verden man befinder sig, så kan IT Factorys Platform as a Service sørge for, at programmerne eller løsningerne kan anvendes fra en browser via internettet [...] Med IT Factorys PaaS-løsning tager det kun op til to timer at gøre eksisterende software tilgængelig via en browser over nettet. Til sammenligning tager det typisk mellem halvandet og tre år at omkode eksisterende software, så alle funktioner og værktøjer er fuldt funktionsdygtige på nettet. Hertil kommer, at man selv kan vælge, hvilke teknologier man ønsker at arbejde med. Det betyder, at softwareproducenter, konsulenthuse og kunder ikke behøver at investere i hardware eller software og ikke selv behøver at bruge tid på etablering af udviklings-, test- og produktionsmiljøer. Tiden kan i stedet bruges på at tjene penge (ibid.).

Baggers retorik og performance virkede, og påstanden om at kunne levere enestående resultater uden for konkurrence imponerede selv etablerede autoriteter i dansk erhvervsliv. TV2 Finans sammenlignede begivenheden med en Oscar-uddeling og skrev (Mort 2008):

Foran omkring tusind gæster i Bella Center i København modtog IT Factory prisen, der hvert år gives til en fremstormende virksomhed, som har imponeret inden for

vækst, innovation og entreprenørskab [...] Entreprenøren og hans medarbejdere har udviklet en forretningsmodel næsten helt uden for konkurrence, og siden starten for få år siden er virksomheden bare vokset og vokset med mangedoblinger på næsten alle parametre, lød det videre fra juryen med Axcel-direktør Christian Frigast og dagbladet Børsens chefredaktør Leif Beck Fallesen i spidsen [...] Som samlet dansk vinder går IT Factory nu videre til konkurrencen om verdensmesterskabet i vækst – World Entrepreneur Of The Year, der sidste år blev vundet af det canadiske cirkus Cirque du Soleil.

Bagger kunne nu håbe på at overtage verdensmesterskabet fra et cirkus og dermed fra performansens og illusionismens mestre par excellence! Medierne kunne uden nølen koble Baggers „mangedoblinger på næsten alle parametre“ sammen med gøgl og tryllekunst uden mindste spor af ironi eller tvivl og uden at bemærke en dybere sammenhæng ... Det interessante spørgsmål er igen, hvordan det kunne gå til, at bedraget og illusionismen virkede, til trods for at IT Factory var for godt til at kunne være sandt. Ligesom det gælder for tryllekunstneren i cirkus, kunne Baggers svindel kun virke med publikums aktive eller passive deltagelse. Netop publikums rolle i charlatanbranchen var utroligt nok allerede et halvt år tidligere blevet diskuteret i en klumme i det tidsskrift, *Computerworld*, der senere fejrede Bagger som turnaroundedoktor:

Mange individer uden baggrund tjener penge i charlatanbranchen i disse år. De siger coaching, lifestyle, teambuilding, storytelling, BS & Bubber, HR og 'vær smukkere næste år', men de mener 'charlatan'. De bedste lærer deres (betalende) publikum, at hvis man tror på noget, så sker det (Nørgaard 2008).

Der er her en pointe i, at netop publikums vilje til at tro både er afgørende for charlatanens fortsatte autoritet som mirakeldoktor og for selve mirakelmedicinens virkning: Det er, som om en tavs kontrakt binder publikum til at anerkende (og betale for) charlatanens ekstraordinære evner, mod at publikum herefter sikres produktets ekstraordinære virkning.

Charlatanfiguren er her interessant, fordi den historisk illustrerer en forbindelse mellem handel og marked, illusionistisk performance og publikums delagtighed og værdiskabelse, som også gælder for de store finanssvindlere. Grænsen mellem moderne brandkommunikation og charlatanens performative kraft kan generelt være vanskelig at sætte. Hverken nutidens reklamekommunikation eller charlatanens retorik opfattes i udgangspunktet som decideret fup, men de opererer med begærsreaktioner og værdiforskydninger. Den historiske charlatan beskrives som en charmerende sælger, der hæver sig over den gemene svindler, tyv og røver. Han benytter netop ikke banalt fup og forsøger heller ikke at skabe en særlig, personlig relation til sine kunder. Han er derimod som regel en tilrejsende, maskeret ukendt, der imponerer ved sin overbevisende optræden, retorik og mar-

kedsperformance. Hans appel er ikke personlig, men rettes mod publikums almene drømme om magt og vinding. Hans bedrag er heller ikke personligt, men et resultat af publikums aktive vilje til at tro på det, der er for godt til at kunne være sandt. Hans varer er heller ikke personlige, men præsenteres som en særlig teknik eller universalløsning, der trækker på kulturelle kapital- og prestigeformer, såsom pseudovidenskabeligt sprog og elegant fremtræden. Stein Baggers „turn-arounddoktor“ med den helt særlige, transformative universalløsning gjorde netop dette. At Baggers charlatanfigur ikke er unik, kan illustreres med eksistensen af en anden doktor, nemlig Dr. Mike Teng med titlerne DBA (UNISA), MBA (NUS), BEng, FIMechE, FIEE, CEng, PEng, FCIM, FMIS, SMSCS, der under finanskrisen 2008-2009 tilbød at levere lynhurtig og fuldkommen „corporate turnaround“ ved hjælp af en særlig strategisk metode – „ultimate corporate turnaround and transformation methodology™“ – der ifølge Dr. Teng selv bevidst bygger på „medicinsk analogi“ med en proces fra „kirurgisk operation“ via „genoplivelse“ til „sygepleje“ for firmaet, der er „patient“, mens lederen eller konsulenten leverer „diagnose“ og „terapi“ (Teng 2009). Anvendelsen af pseudomedicinsk analogi med løfter om ultimativ transformation til det bedre har sin parallel hos den historiske charlatan og hans magiske midler.

Magi?

Da Bernard L. Madoffs storsvindel blev afsløret, blev han omtalt som bedriver af „sort magi“. Også før da var hans investeringer indimellem blevet omtalt som magiske – men uden det sorte islæt. Kan turnarounddoktorens virkemåde begribes yderligere ud fra social- og kulturvidenskabelige teorier om magi som socialt fænomen? Er han at forstå som en moderne magisk doktor?

I sin bog om religionens grundlæggende former⁷ hævder en af antropologiens fædre, Émile Durkheim, at magi (som socialt fænomen) adskiller sig fra religion (qua socialt fænomen) ved at være langt mere individualiseret. Mens religion altid har en institutionaliseret, fællesskabsorienteret form, er det helt anderledes med magien:

Der eksisterer ikke nogen magisk kirke. Mellem magikeren og de individer, der konsulterer ham, er der ingen varige bånd, som gør udøvere af den samme kult til medlemmer af en fælles moralsk enhed svarende til den, som udgøres af de troende, der har en fælles gud. Magikeren har et klientel – ikke nogen kirke – og hans klienter kan udmærket undgå nogen som helst form for kontakt indbyrdes, til en grad hvor de undgår overhovedet at forholde sig til hinanden. Selv de relationer, som de har med magikeren, er generelt set tilfældige og midlertidige, og svarer fuldstændig til dem, som en syg kan have med sin læge (Durkheim 1925:61-62, min oversættelse).⁸

Durkheims magiker fremstår altså som en professionel, der yder en service, svarende til lægen – eller turnarouddoktoren. Magikeren har ingen menighed af troende, men derimod en række klienter eller kunder, måske svarende til charlatanens publikum. Dog kan det se ud til, at magikerens relationer til klientellet kan være længerevarende og gentagne, mens charlatanens performance til dels lykkes i kraft af dens flygtighed. Charlatanens forhold til kunderne kan dermed siges at være præget af en endnu mere tilfældig og midlertidig social karakter end magikerens forhold til sine klienter. Charlatanens kunder bør næppe kende hinanden til en grad, hvor de begynder at udveksle erfaringer og lægge to og to sammen, men de kan til gengæld samles i et ganske kortvarigt fællesskab som publikum omkring charlatanens optræden, helbredelser og charmerende retorik. Magikerens klienter er mere end blot et anonymt publikum, om end de ikke udgør en samlet socialitet. Durkheims udlægning af magien svarer på disse punkter til det moderne industrisamfunds individualiserede, fragmenterede og forbrugsorienterede produktionsformer og værdier og til storsvindlernes faldbudte produkter: universalmidler til ethvert behov i branchen, der leveres uden indgåelsen af personlige relationer, virker med det samme og fører til fundkommen, men uforklarlig, positiv transformation. Anskuet som rent socialt fænomen – altså som en relationsform mellem klient og magiker – kan Durkheims magibegreb dermed bidrage til analysen af erhvervssvindlerens bedrag som socialt fænomen. Durkheims begreb kan måske forklare, hvordan det kan lade sig gøre at vedligeholde bedraget i længere tid: Der er ingen egentlig social kontrakt og intet forpligtende moralsk fællesskab mellem magiker og klient, turnarouddoktor og kunde. Bernard L. Madoff var kendt for at være socialt reserveret, ikke at give interviews om sine investeringsmetoder og for at udføre de særligt indbringende investeringer fra „en særlig etage i et værelse, hvortil kun tre personer havde adgang, og hvor algoritmerne styrede pengene i dette særlige *black box*-format“ (Serwer 2008). Anonymiteten og den fragmenterede klientrelation muliggør blandt andet en fastholdelse af magikerens særlige, autoritative position.

Mens Durkheim holder sig til magiens sociale implikationer, diskuterer en anden af antropologiens fædre, Sir James George Frazer, også magiens særlige karakteristika, her med fokus på dens logik eller rationale snarere end dens sociale form:

Hvis min analyse af magikerens logik er korrekt, så viser dens to store principper sig blot at være to forskellige fejlanvendelser af idéassociation. Homøopatisk magi bygger på associeringen af ideer gennem lighed: Smitsom magi bygger på associeringen af ideer gennem berøring. Homøopatisk magi begår den fejl, at den antager, at ting, som ligner hinanden, er af samme støbning: Smitsom magi begår den fejl, at den antager, at ting, som engang har været i berøring med hinanden,

altid er forbundne. Men i praksis er de to grene ofte kombineret, eller, for at være mere præcis, mens homøopatisk eller imitativ magi kan praktiseres separat, vil smitsom magi generelt tendere til at indbefatte anvendelse af det homøopatiske eller imitative princip (Frazer 1922:III, §1, min oversættelse).

Ifølge Frazers magiforståelse kan man sige, at den historiske charlatan bedrev magi. Han solgte remedier, hvis virkning skulle hidrøre dels fra deres lighed med den autoriserede lægevidenskabs og apotekernes lægemidler, dels fra deres berøring med charlatanens egen performative kraft, der blandt andet blev udtrykt i hans overbevisende retorik og optræden, valget af varemærker og produktnavne samt fra berøringen med særlige substanser (Gentilcore 2006:230ff.). Kan dette også gælde den moderne turnarounddoktor? Jeg vil mene, at dette er tilfældet. Selv om Frazers magianalyse i dag må rejse flere teoretiske og videnskabsmetodiske forbehold, og han næppe selv ville have anvendt den i en moderne kontekst, mener jeg, at hans karakteristik af „magikerens logik“ kan bidrage til yderligere at belyse erhvervssvindlernes succes. Stein Baggers beskrivelse af IT Factorys særlige „løsninger“ blev stort set ukritisk modtaget af et bredt publikum. Det fremgår af interviewet i *Computerworld*, at Stein Bagger i sin salgstale for IT Factorys særlige „løsninger“ netop vælger at associere og referere til nogle af de globalt mest anerkendte computerfirmaer og softwareprodukter. For eksempel fremgår det af *Computerworlds* artikel, at IT Factory planlægger at åbne „den første onlineshop for Lotus-produkter“ og at „administrerende direktør Lars Mikkjelgaard-Jensen fra IBM i Danmark er imponeret over IT Factorys bedrifter“, og at dette ifølge IT Factory også er „en af grundene til det tætte samarbejde, der er i dag mellem IBM og IT Factory“. Artiklen rummer også et par direkte citater fra IBM-direktøren, men disse er langt mere forsigtige og forbeholdne og handler mest om, at IT Factory nu forhandler IBM's produkter: „IT Factory har udviklet sig rigtig fint. Selskabet er kreativt og visionært«, siger Mikkjelgaard-Jensen, mens han forbeholdende nævner, at han dog ikke indgående kender til „personerne bag selskabet“ (Jensen & Hansen 2008).

Frazer beskriver magi som baseret på associeringen af ideer gennem lighed eller berøring. IT Factorys „løsninger“ tillægges ubeset en særlig værdi, når de associeres med IBM og Lotus-produkter, fordi publikum godtager, at produkter, der formelt ligner hinanden og har været i kontakt med hinanden, må være af samme støbning og værdi. Endnu tydeligere er magikerens logik i Stein Baggers egen beskrivelse af „IT Factory Application Framework-strategien“, der skal være „fundamentet til nye løsninger, som indeholder cirka 80 procent funktionalitet, som softwareproducenter eller systemintegratorer herefter selv færdiggør og tilretter til forskellige industrier“, mens „stort set alle løsninger, der var brandet med navnet IT Factory, i dag [er]overtaget af partnere“ (ibid.). En skeptisk og

nøgtern læsning af dette citat ville kunne lede til den konklusion, at Stein Bagger er ved at indskrænke virksomheden eller tømme IT Factory-brandet for værdi, mens en læsning ud fra magikerens logik får en ganske anden konklusion: Her handler turnarounddoktores opskrift om at gøre selve varemærket eller brandet usynligt, men desto mere funktionelt og virksomt. Produktet har ikke noget navn, men er desto mere virksomt og værdifuldt. Derimod har turnarounddoktores egen opskrift eller strategi et navn, og det er nu denne strategi, der markedsføres. Strategiens værdi forøges tilsyneladende, ved at dens koncept til udvikling af fremtidige værdier har været i berøring med IT Factorys varemærke og ved at blive associeret med IBM og Lotus-produkter.

Det var denne type drømme om fremtidig værdi, som også 1990'ernes dot.com-boble var fyldt med. Fremtidsværdi indgik også i Baggers nye løsninger, som indeholdt „cirka 80 procent funktionalitet“ – engang i fremtiden. Tidsskriftet *Computerworld* og Ernst & Young var så overbeviste af IT Factory og Stein Bagger, at de satte anseelse og værdi på spil ved at uddele priser – trods offentlige rygter om tidligere konkurser og finansielle uregelmæssigheder. Så længe smitten i den smitsomme magi var kraftfuld og positiv, affandt investorer og medier sig tilsyneladende med eksistensen af uregelmæssigheder og inkongruens. Denne smitsomme og homøopatiske magi nåede tydeligvis gennem flere år at skabe store værdier for Stein Bagger og hans kolleger i virksomheden – ud af den blå luft.

Alkymistisk værdiskabelse?

Mens *transformation* er et begreb fra turnarounddoktores verden, er *transmutation* et begreb fra alkymiens verden. Ordene er beslægtede og handler begge om forandring eller forvandling. Transmutation bygger på den alkymistiske forestilling, at alle stoffer kan omdannes til hinanden, og at man en dag vil finde frem til metoder, hvormed mindre værdifulde stoffer kan transmutes til guld. Transmutation drejer sig altså om at ændre „fra en tilstand til en anden – fra én værensform til en ganske anden – så resultatet kan være et identitetsskift, et værdiskift eller antagelsen af en helt ny form“ (Salamon 2008). Alkymiens logik er tilsyneladende hverken smittens eller imitationens, men den radikale forandrings – ændringen fra én tilstand til en helt anden, for eksempel fra mørk materie til lyst guld (Ahern 1983; Hammer 1997). I forlængelse af Frazers kategorisering kunne man sige, at alkymismens logik handler om at kunne skabe „noget“ varigt og værdifuldt ud af „ingenting“ – penge ud af retorik, guld ud af simple metaller. Alkymismens logik handler om at skabe den fuldkomne transmutation – det totale turnaround – med henblik på værdioptimering. Midlet til

denne transmutation skal findes i „de vises sten“ (Estrup 1922:769), hvormed værdiskrivninger bliver til venturekapital, idérigdom bliver til hård valuta og „syge“ virksomheder „genoplives“ med et snuetag og bliver til fremstormende virksomheder med mangedoblinger på næsten alle parametre. Den alkymistiske logik, der knytter sig til erhvervslivets storsvindlere, handler netop om deres magiske evne til at overbevise omverdenen om, at de transmutterer „ingenting“ om til værdi, og at profitten netop er for god til at kunne være sand: „På kun to måneder har vi opnået en overskudsgrad på over ti procent“, fortalte Stein Bagger således få måneder efter IT Factorys første kollaps i 2001 (Jensen & Hansen 2008). Alkymismens logik kan måske belyse „publikums“ forståelse af Baggers fald, hvor den tidligere så magiske transmutation nu forbindes med kunstighed og varm luft – eller ligefrem med „den mørke side“:

Hovedanklagen er, at IT Factory har en meget begrænset indtægtsgivende forretning, men puster selskabets aktiver kunstigt i vejret. [...] Det er en ofte anvendt strategi i dot.com-økonomien at opskrive værdien af sit selskab, så det kan sælges til overpris eller generere den nødvendige venturekapital for at blive en reel succes (Karkov 2008).

Han er en igangsætter og primus motor, han er højt begavet på forretningsudvikling og salgssiden. At han så vælger at bruge sine evner på den mørke side af Darth Wader-tankegangen, det er utilgiveligt. Men han er god at sparre med. Han er god på idérigdommen (Christian Samsø, adm. direktør i Skandiaweb, Børsen TV, januar 2009).

Kunderne, massemedierne og det offentlige publikum har vilje til at tro på det mulige og sandsynlige i transmutationen: At det er muligt på systematisk vis at skabe rigdom og vækst ud af ideer og retorik, og at dette kan gøres relativt hurtigt, stort set uden risici og med meget lille indsats. Storsvindlere som Stein Bagger lykkes langt hen ad vejen, fordi deres publikum anser alkymismens logik for naturlig og forventelig under den moderne finanskapitalisme og blot opfatter svindleren som en ekstraordinært kompetent transmutator.⁹

Trickster?

Det er klart, at man skal være varsom med at overføre begreber fra antropologi og religionssociologi til studier i modernitetens erhvervspraksis og merkantile logikker. Jeg mener dog, at sådanne eksperimentelle overførsler – ja, ligefrem imitation eller smitte mellem analytiske universer – kan være frugtbar inspirerende, så længe man holder sig klart, at disse begreber og forestillinger løbende må gentænkes og defineres som historisk og kulturelt indlejrede forestillinger.

I en analyse, hvor snyd, bedrag, magi og alkymisme har været diskuteret, vil der i antropologisk sammenhæng også blive tænkt på tricksterfiguren.¹⁰

Pressens beskrivelser af Stein Bagers personlighed, med konstante regelbrud og grænseoverskridelser, hjertelige knus blandet med chikane og intimideringer, kernefamilie og rockermiljø, vil i en psykologisk optik tolkes som personlighedsforstyrrelser. I en antropologisk optik vil de derimod kunne tolkes ind i tricksterfigurens habitus – for eksempel sådan som erhvervslivets risikoopsøgende entreprenøridealer „jokeren“ og „playeren“ ofte unuanceret repræsenterer den (Salamon 2007:40ff.). Storsvindleren og erhvervsfantasten benytter sig uhæmmet af bedrag, gøgl og lovløshed og markerer og udnytter qua sin grænseoverskridelse netop reglernes og grænsernes eksistens og realitet for omgivelserne. I sine forsøg på omkostningsfrit at skyde genvej til værdioptimerende transmutation tydeliggør og karikerer storsvindleren finanskapitalismens vækstidealer og funktionaliteter (jf. note 9). For så vidt kan turnarounddoktorer momentant optræde som en slags kapitalismens tricksterfigur.

Det vil føre for vidt i denne artikel at diskutere de analytiske og teoretiske implikationer ved at lægge en sådan optik på den moderne finansbedrager, ligesom jeg i denne sammenhæng vil undlade at afgøre, om finansbedragerens succes forstås bedre i lyset af tricksterskikkelsen. Jeg vil begrænse mig til blot at nævne, at der i storsvindlerens adfærd indgår en særlig omgang med magtinstitutioner, magten som mål og middel og med sociale normer, som måske kan udredes nærmere ved inddragelse af tricksterteori.¹¹

Publikums, massemediernes og offentlighedens fascination af den afslørede finansbedrageres afvigende, beskidte og grænseoverskridende karakter – men også hans grotesk morsomme, charmerende, kaotiske og karnevaleske sider – bringer minder om andre tricksterskikkelser og de sociale kategoribrud og kaosorden-kompleksiteter, der omgiver dem (Cox 1989). Den finansielle storsvindler har en tidløs og universel episk appel og får hurtigt mytiske dimensioner. Hertil bidrager hans grænseløse, ordensforstyrrende adfærd, konstante klassifikationsbrud – skift mellem selvoptaget ensomhed og generøs fællesskabsånd, høj og lav social status og hans konstante, fysiske aktivitet („Jeg arbejder vel 75-80 timer om ugen, så fritiden bliver brugt sammen med familien [...] Der er dog også tid til at motionere indimellem – squash, fitness, havkajak og løb er de foretrukne discipliner“, fortalte Bagger til Jensen & Hansen i 2008). Ligesom tricksterfiguren er storsvindleren i det lange løb ude af stand til at beherske eller tæmme trangen til radikal grænseoverskridelse og kaosadfærd, og hans sociale spil og afvig bliver dermed synligt for publikum. Hermed mister han sin (forfalskede) sociale position og (tiltuskede) rigdom, men han mister ikke sin mytiske status eller emotionelle appel, der snarere styrkes ved afsløringen. At Stein Bagger, kort efter at

have modtaget sin fængselsdom i retsbygningen, takker betjentene og giver tv-værten Bubber et kram, bliver hermed endnu en kaosfaktor, endnu en emotionel appel til publikum – og endnu en grænseoverskridelse, selv efter at den finansielle storsvindler er afsløret og inddæmnet af ordensmagten.

Charlatanens kunst: For godt til at være sandt & for billigt til prisen

Jeg har hermed argumenteret for relevansen i, at benytte kulturvidenskabelig teori om magi, tricksteri og charlatanisme i analysen af finansielt storbedrageri som moderne, sociokulturelt fænomen. I mit argument indgår også den antagelse, at fænomener som magi, charlatanisme og tricksteri i en eller anden modificeret form indgår i den moderne finanskapitalismes værdiproduktion, og at videre analyse af disse fænomener kan bidrage til en dybere forståelse af erhvervslivet og markedet som samfundsinstitutioner, ligesom en sådan videre analyse kan afdække de kulturelle tilgange, der betinger offentlighedens – eller publikums – omgang hermed.

Et indblik i den historiske charlatanisme tydeliggør blandt andet erhvervssvindlens performative karakter og dens historisk nære relation til både gadegøgl, folkemedicin, komedie og magiske forestillinger om hurtig helbredelse og rigdom. Den historiske charlatanisme illustrerer, at bedrageren må have et velvilligt publikum og relativt anonyme klientforhold for at kunne operere, ligesom han på et performativt niveau må kunne mestre feltets professionelle formsprog, habitus og kulturelle koder. Charlatanens kunst er, at han surfer på et socialt paradoks: Hans retoriske evner, gavmilde varetillbud og charmerende optræden skaber illusionen om social og økonomisk udveksling, samtidig med at han hele tiden undgår eller overskrider denne udveksling til egen fordel. Dermed har han meget til fælles med kapitalens logik omkring abstraktionen af udvekslingsværdier, men han overskrider eller karikerer denne logik ved hverken at anerkende dens roller, grænser eller autoriteter, mens han hævder, at hans egen rolle, abstraktion og varme luft udgør en kapitalform.

Inddragelsen af klassisk, antropologisk teori om magi kan blandt andet belyse, hvordan storsvindleren formår at overbevise klienter og publikum. Ved elegant anvendelse af associative teknikker kan svindleren simulere anerkendte evner eller prestigøse egenskaber og derigennem skabe sig en status hos en række klienter. Illusionen vedligeholdes og cementeres af den manglende solidaritet og erfaringsudveksling blandt klienterne, der netop ikke udgør noget samlet kollektiv, men blot socialt fragmenterede individer, der hver især ønsker at optimere egne fordele og muligheder (uden skelen til andres omkostninger) gennem en ek-

sklusiv adgang til magikerens evner. Dermed har den meget til fælles med kapitalismens individualiserede markedsprincipper.

Henvisningen til den historiske alkymisme kan øge indsigten i den særlige sociale kraft, som opstår, når en organisation eller person fremstår med evner til alkymistisk at transmutere – eller magisk at *performe* – „overnaturlige“ resultater. Juryen i Bella Center belønnede netop Stein Bagger, fordi han havde „udviklet en forretningsmodel næsten helt uden for konkurrence“, der på usandsynligt kort tid var „vokset og vokset med mangedoblinger på næsten alle parametre“. Pointen er her, at denne præstations overskridelse af naturens rammer i sagens natur egentlig ikke er mulig, men forbliver et effektivt, performativt postulat, som virker desto stærkere hos publikum og klientel. Det alkymistiske trick består i at kunne levere en stor værdi, der er for billig til prisen og for god til at være sand. Hvis tryllekunstneren virkelig kunne have ti fede, hvide duer under hatten, ville publikum ikke blive duperet, når de fløj ud, og hvis alle og enhver kunne transmutere kviksølv om til guld og retorik om til dollarmilliarder, ville guldet og dollaren miste deres værdi. Alkymismens logik er netop sekterisk, okkult og eksklusiv, fordi den bygger på opretholdelsen af en stærkt begrænset adgang til den hemmelige viden og de vises sten ... Uden eksklusiviteten mister værdierne deres værdi. Dermed har den meget til fælles med markedets udveksling og prisregulering og disses forhold til udbud og efterspørgsel.

Svindlerfiguren er kompleks. Drømmen om erhvervsmagi handler om troen på risikofrit og unaturligt hurtigt at kunne skabe store faste og varige værdier ud af uforholdsmæssigt små investeringer og at kunne transmutere økonomisk nytteværdi ud af den blå luft. Svindleren er en illusionist og trickster, der påstår at kunne virkeliggøre denne drøm for publikum. Tricksterens konstante regelbrud og charmerende forførelser og grænseoverskridelser muliggør den erhvervsmagiske performance. Erhvervsmagikerens kunst består også i at kunne omgå og lukrere på det sociale paradoks, som opstår, når man på samme tid både vil indgå i samfundets kollektive udvekslingsforhold og også selv vil opsuge og sidde på merværdierne: Kunsten at fremstå gavmild, mens man selv ophober kapitalen. Den erhvervsmagiske drøm ligger dermed ikke så langt fra kapitalismens almindelige virkemidler.

Fraværet af et samlet socialt fællesskab hos publikum muliggør, at erhvervsmagikeren fortsat appellerer til nye kunder, ligesom det var tilfældet hos den historiske charlatan og hos Durkheims magiker. Erhvervsmagikerens performative greb, der trækker på mimesis og symbolsk afsmitning fra allerede kendte firmaer, erhvervssucceser og samfundsinstitutioner, vækker og fastholder kunders og publikums tillid – ligesom Frazer beskriver det hos sine magikerfigurer. Disse forhold muliggør at en turnarounddoktor, moderne charlatan og finansiel storsvindler kan

overskride socialt og økonomisk naturlige og mulige grænser, uden at publikum eller klienter gennemskuer ham, og uden at de forstår, hvordan denne unaturlige værdiskabelse har kunnet lade sig gøre. Erhvervsmagi er for god til at være sand og for billig til prisen, men det lykkes den alligevel nogle gange at skabe værdi ud af den blå luft. Derfor kan det være svært at se forskel på erhvervsmagi og almindelig værdiproduktion. I hvert fald så længe magien virker ...

Noter

1. Artiklens analytiske udgangspunkt – at kulturvidenskabelige og sociologiske teorier også har relevans for en forståelse af erhvervsøkonomiske og juridiske problemstillinger – er muligvis en selvfølge for antropologisk skolede læsere og for læsere af teoretiske mastodoner som Karl Marx (f.eks. varefetichisme, abstrakt arbejde og udvekslingsværdi, jf. Marx 1992) og Jean Baudrillard (f.eks. det hyperreelle og simulakret, jf. Baudrillard 1983), men ikke nødvendigvis for de mange erhvervsøkonomisk skolede skribenter, der ellers skildrer værdiskabelse og udveksling med reference til matematisk logik eller filosofisk transcendens. Men det er altså med blandt andet Baudrillard og Marx i baghovedet, at jeg i det følgende benytter antropologisk teori om magi og studier af historisk charlatanisme til at forstå, hvordan erhvervsøkonomisk storbedrageri socialt lader sig gøre. Inden jeg går videre, vil jeg imidlertid lige tage det forhold, at erhvervssvindlere selvfølgelig først og fremmest blot er svindlere.
2. Stig Andersen & Erik Ove (2009): Stein Bagger & inderkredsen. People's Press. Kristian Hansen (2009): Fupfabrikken. Forlaget Myll.dk. www.fupfabrikken.dk. Bo Elkjær, Annelise Pedersen, Thomas Gösta Svensson, Niels Pinborg, Steen Larsen & John Mynderup (2009): Fantasten. Ekstra Bladets Forlag. Dorte Toft & Henrik Tüchsen (2009): Bedrag. Gyldendal Business. Sanne Udsen (2009): Stein og drømmefabrikken. L&R/Børsens Forlag. Niels Ole Qvist & Morten Nøhr Mortensen (2009): Stein. Gyldendal.
3. En vedholdende kritiker var it-journalist Dorte Toft, se Toft (2008).
4. I Fremmedordbogen fra 1878 oversættes charlatan med „markskriger, kvaksalver, praler, skryder“ (Meyer 1878:131).
5. Begrebet „performance“ bruges i dag også på dansk i erhvervssammenhænge, for eksempel i forbindelse med revision. Mens ordets henholdsvis teatraliske og økonomiske betydninger sprogligt tidligere er blevet adskilt på dansk: 1) at *optræde* eller fremføre en optræden og 2) at *præstere* økonomisk gevinst, er der i dansk erhvervsliv tilsyneladende sket en overførsel fra den amerikanske dobbeltbetydning, sådan at man i begge tilfælde „performer“. Noget tilsvarende ses i sportssproget. Er der her også tale om en kulturel forandring i retning af større fokus på netop den performative fremførelse på markedet, eller er der blot tale om en tilbagevenden til charlatanismens verden, hvor grænserne mellem gøgl, markedsføring og handel var flydende, og hvor det gav stor mening, at antikkens Hermes både er gøglernes, tyvenes og handelens gud?
6. I Nordeuropa blev disse gadesælgere af salve kaldt kvaksalvere og havde lavere status end Italiens charlataner, der mod betaling til kirke eller fyrste kunne opnå privilegiebrev og tilladelse til at sælge gademedicinen inden for bestemte rammer (op.cit:26ff.).
7. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1925).
8. „Il n'existe pas d'Eglise magique. Entre le magicien et les individus qui le consultent, comme entre ces individus eux-mêmes, il n'y a pas de liens durables qui en fassent les membres d'un même corps moral, comparable à celui que forment les fidèles d'un même dieu, les observateurs

d'un même culte. Le magicien a une clientèle, non une Église, et ses clients peuvent très bien n'avoir entre eux aucuns rapports, au point de s'ignorer les uns les autres; même les relations qu'ils ont avec lui sont généralement accidentelles et passagères; elles sont tout à fait semblables à celles d'un malade avec son médecin" (Durkheim 1925:61-62).

9. Igen med reference til Marx og Baudrillard er det sandsynligt, at den ganske udbredte tro på en nærmest alkymistisk forvandlingslogik, hvor stor værdi forventes at opstå af små investeringer og uden risiko, eksisterer i et mimetisk, spejlende forhold til moderne finanskapitalismes værdiproduktion, der netop har et virtualistisk præg (jf. Carrier & Miller 1998). Salg af varm luft, simulationsmodeller og tredjeordenssimulakra er ikke længere forbeholdt svindlere eller alkymister, men spejler den moderne finanskapitalismes virtualistisk-abstrakte værdiproduktion som helhed (jf. Baudrillard 1983:98ff.). Problemstillingen er blandt andet tydelig i forbindelse med den akutte finanskrisen på Island i 2009-2010 og diskussionerne om udenlandske investorers tab i islandske banker: „Alle, der satte penge i disse banker, var (eller kunne have været) vel vidende om risikoen [...] Hvis du gambler, risikerer du at tabe penge“, skrev en blogger i debatten til avisen *The Guardian* (Thames76 2010, min oversættelse).
10. I dette antropologiske tidsskrift antager jeg, at læseren er bekendt med tricksterfiguren og dennes grænseoverskridende liminal karakter, kaos og kreativitet (f.eks. Turner 1969). Jeg har i anden sammenhæng sat trickster i forbindelse med moderne erhvervsliv og produktion (Vu 2009).
11. En managementteoretisk diskussion af forholdet mellem „hofnar“ og magtinstans, der dog ikke direkte trækker på tricksterteori, kan ses i Sevón & Välikangas (2009).

Nøgleord: Ledelsesantropologi, finansbedrageri, magiteori, værdiskabelse, charlatanisme, trickster.

Litteratur

Ahern, Geoffrey

1983 Esoteric "New Religious Movements" and the Western Esoteric Tradition. I: E. Barker (ed.): *Of Gods and Men. New religious movements in the West. Proceedings of the 1981 Annual Conference of the British Sociological Association Sociology of Religion Study Group*. S. 165-76. Macon, GA: Mercer University Press.

Andersen, Hans Christian

1837 Eventyr 9: Keiserens nye Klæder. København: Det Kongelige Bibliotek. <http://www2.kb.dk/elib/lit//dan/andersen/eventyr.dsl/hcaev009.htm>. Hentet 16. februar 2009.

Andersen, Jens

2009 Stein Bagger-bøger: Dansen om guldkalven. *Berlingske Nyhedsmagasin*. <http://www.business.dk/article/20090327/nyhedsmagasin/90326080/>. 27. marts, kl. 06.30. Hentet 15. juli 2009.

Baudrillard, Jean

1983 *Simulations*. New York: Semiotext[e].

Bendtsen, Simon

2009a 7 år til Bagger. *Berlingske Business*. <http://www.business.dk/article/20090613/ittele/706120093/>. 13. juni 2009, kl. 05.45. Hentet 15. juli 2009.

- Bendtsen, Simon
2009b Bagger-diamant findes ikke. Berlingske Business. <http://www.business.dk/article/20090402/ittele/704020079/&template=print>. 2. april, kl. 10.59. Hentet 16. juli 2009.
- Berg, P.O.
1998 Transplant Surgeons, Magicians or Interpreters. Change strategies among management consultants. Upubliceret konferencepaper i samarbejde med F. Poulfelt og G. Sevón.
2003 Magic in Action: Strategic management in a new economy. I: B. Czarniewska & G. Sevón (eds.) *The Northern Lights: Organization Theory in Scandinavia*. S. 291-315. Malmö: Liber.
- Børsen TV
2009 Andre selskaber ramt af Baggers cirkus. Podcast. <http://borsen.dk/webtv-tip/3886>. Interview med Christian Samsø. 29. januar. Hentet 29. januar 2009.
- Carrier, James G. & Daniel Miller
1998 *Virtualism: A new political economy*. Oxford: Berg.
- Clausen, Claus
2002 Ledere skæver til religion og mystik. *Månedsmagasinet Lederne* 9:14-24.
- Cox, Jay
1989 Dangerous Definitions: Female tricksters in contemporary native American literature. *Wicazo Sa Review* 5(2):17-21. <http://www.jstor.org/stable/1409399>.
- Durkheim, Émile
1925 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie. Deuxième Édition Revue*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Elkær, Mads
2008 Psykolog: IT Factory-direktør kan være psykopat. *Computerworld*. <http://www.computerworld.dk/art/49175>. 1. december, kl. 12.01. Hentet 15. februar 2009.
- Estrup, K.
1922 *Kemi: Alkemi. Salmonsens Konversationsleksikon*, bind 13. København: J.H. Schultz.
- Forbes.com
2008 Madoff's Magic Revealed. Interview med redaktør Robert Lenzner. http://video.forbes.com/fvn/topstory/bl_madoff121208_er?partner=whiteglove_google. 12. december. Hentet 27. juli 2009.
- Frazer, Sir James George
1922 *The Golden Bough*. <http://www.bartleby.com/196/5.html>. Hentet 28. januar 2009.
- Gentilcore, David
2006 *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*. Oxford: Oxford University Press.
- Hammer, Olav
1997 På spaning efter helheten. *New Age en ny folketro?* Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hansen, Kristian
2009 Stein Bagger svindlede for næsen af politiet. *Computerworld*. <http://www.computerworld.dk/art/51953?a=recommend&i=51953>. 17. juli, kl. 10.56. Hentet 26. juli 2009.

- Jensen, Thomas & Kristian Hansen
2008 Her er Danmarks dygtigste it-virksomhed. Computerworld. <http://www.computerworld.dk/art/47637?page=1>. 24. september, kl. 17.00. Hentet 15. februar 2009.
- Karkov, Rasmus
2008 Omstridte IT Factory danmarks mester i vækst. Comon.dk. http://www.comon.dk/news/omstridte.it.factory.danmarks.mester.i.vækst_38753.html. 28. november, kl. 10.36. Hentet 28. januar 2009.
- Kjær, Christian
2008 Stein Bagger kan være psykopat. TV2 Finans. <http://finans.tv2.dk/nyheder/article.php?id=18683422>. 1. december, kl. 15.08. Hentet 15. februar 2009.
- Koefoed, E.
1927 Thériak. Salmonsens Konversationsleksikon, bind 13. Anden udgave. København: J.H. Schultz.
- Löfgren, Orvar & Robert Willim (eds.)
2005 Magic, Culture and the New Economy. Oxford: Berg.
- Magaard, Tina (red.)
2010 Ledelse og spiritualitet. En antologi om nye veje i arbejdslivet. København: Gyldendal Business.
- Marx, Karl
1992 [1873] Marx's Capital. A student edition. C.J. Arthur (ed.). London: Lawrence & Wishart.
- Meyer, Ludvig
1878 Charlatan. Fremmedordbog eller Kortfattet Lexikon over fremmede, i det danske Skrift- og Omgangs-Sprog forekommende Ord, Kunstudtryk og Talemaader. København: Forlæggerne Dahl & I.H. Schubothes Boghandel.
- Mikaelsson, Lisbeth
2001 Homo accumulans and the spiritualization of money. I: M. Rothstein (ed.): New Age and Globalization. Århus: Renner Publications & Aarhus University Press.
- Mort
2008 IT-virksomhed blev danmarks mester i vækst. TV2 Finans. <http://finans.tv2.dk/nyheder/article.php?id=18539069>. 27. november, kl. 22.30, opdateret 28. november, kl. 10.06. Hentet 29. januar 2009.
- Mynderup, John
2009 Baggerdommen – sådan blev den. Ekstrabladet. <http://ekstrabladet.dk/112/article1180980.ece>. 12. juni, kl. 20.59. Hentet 15. juli 2009.
- Nørgaard, Mogens
2008 Hjælp os med at skrive om IT, verden og alting. Computerworld.dk. <http://www.computerworld.dk/art/47497?page=1>. 22. august, kl. 10.00. Hentet 15. februar 2009.
- O'Mahony, P.
2008 Warnings on Madoff's methods were being flagged as far back as 1999. IrishTimes.com. <http://www.irishtimes.com/newspaper/finance/2008/1220/1229725700666.html>. 20. december. Hentet 21. juli 2009.
- Pedersen, Keld L.
2008 Han svindede for 50 milliarder dollars. Jyllandsposten. <http://jp.dk/arkiv/?id=1542037&e&eExpr=madoff%22%20%3E&e&eArchive=o>. 12. december, kl. 13.34. Hentet 24. juli 2009.

Rohde-Brøndum, Jakob

2008 Stein Bagger tæt på rockere. Ekstra Bladet. <http://ekstrabladet.dk/112/article1092406.ece>. 2. december, kl. 07.18.. Hentet 16. juli 2009.

Rose, Nikolas

1992 Governing the Enterprising Self. I: P. Heelas & P. Morris (eds.): The Values of the Enterprise Culture. The moral debate. S. 141-64. London: Routledge.

Salamon, Karen Lisa

2000a Faith Brought to Work. A spiritual movement in business management. *Anthropology in Action. Journal for Applied Anthropology in Policy and Practice* 7(3): 24-29.

2000b No Borders in Business: The management discourse of organisational holism. I: T. Bewes & J. Gilbert (eds.): *Cultural Capitalism: Politics after New Labour*. S. 134-57. London: Lawrence & Wishart.

2001a Going Global from the Inside Out. *Spiritual globalism in the workplace*. I: M. Rothstein (ed.): *New Age and Globalization*. Århus: Renner Publications & Aarhus University Press.

2001b Organisationskonsulenter i åndelighed. *Tidsskriftet GRUS* 65: 26-45.

2002 Beåndet ledelse. En antropologisk analyse af managementkonsulenters nyåndelige diskurs og netværker. Ph.d.-afhandling. Handelshøjskolen i København. København: Samfundslitteratur. Kan hentes på www.etnograf.dk.

2003 Prophets of a Cultural Capitalism: An ethnography of romantic spiritualism in business management. *FOLK Journal of the Danish Ethnographic Society* 44:89-115.

2004 Åndelighed i arbejde? *Kritisk forum for praktisk teologi* 96:39-56.

2005a Et nyt verdensbillede? Om realisering af selvet som aktie. I: S. Brinkmann & C. Eriksen (red.): *Selvrealisering – Kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur*. S. 129-57. Århus: Klim.

2005b Possessed by Enterprise. Values and value-creation in Mandrake Management. I: O. Löfgren & R. Willim (eds.): *Magic, Culture and The New Economy*. S. 47-55. Oxford: Berg.

2006 Two papers on Governance and Self-Management. Workingpaper fra Danmarks Designskole & CDF. København. Kan hentes på www.etnograf.dk.

2007 Selvmål – det evaluerede liv. København: Gyldendal.

2008 Transmutations. I: S.J. Johnsen (ed.): *European Glass Context 2008. Exhibition Catalogue*. S. 10-12. Bornholms Kunstmuseum.

Serwer, Andy

2008 Madoff investors burned by SEC, too. *Fortune Magazine*. <http://money.cnn.com/2008/12/15/magazines/fortune/madoff.fortune/>. 15. december. Hentet 24. juli 2009.

Sevón, Guje & Liisa Välikangas

2009 Of Managers, Ideas and Jesters. SSE/EFI Working Paper Series in Business Administration 1. Stockholm: Stockholm School of Economics.

Teng, Mike

2009 Corporate Turnaround Centre. <http://www.corporateturnaroundcentre.com/>. Hentet 11. februar 2009.

Thames76

2010 If I remember correctly the Icelandic banks operating in the UK all stated ... Blogindlæg. *The Guardian*. <http://www.guardian.co.uk/business/2010/jan/05/iceland-president-blocks-icesave-compensation?showallcomments=true#CommentKey:e0881522-1848-4701-9567-42cef364efa>. 5. januar.

- Toft, Dorte
2008 Efter mange lig i grøften skabte IT Factory rigmænd. Berlingske Bizzen – IT & Business. <http://bizzen.blogs.business.dk/2008/08/11/efter-mange-lig-i-gr%C3%B8ften-skabte-it-factory-rigm%C3%A6nd/>. 11. august, kl. 07.50. Hentet 15. februar 2009.
- Turner, Victor
1969 The Ritual Process: Structure and anti-structure. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vu, Trin
2009 Designeren som trickster. Interviewartikel. Mind Design 24. Center for Designforskning, København. <http://www.dcdr.dk/dk/Menu/Aktuelt/Netmagasin/Artikelarkiv/Designeren+som+trickster>.

POSITION

EDWARD SAID OG ORIENTALISM IN MEMORIAM

POUL PEDERSEN

Den fremtrædende amerikanske mellemøstforsker, Malcolm Kerr,¹ anmeldte i 1980 Edward Saids *Orientalism*. På sin egen friske måde karakteriserede han bogen således: „This book reminds me of the television program ‘Athletes in Action,’ in which professional football players compete in swimming, and so forth. Edward Said, a literary critic loaded with talent, has certainly made a splash, but with this sort of effort he is not going to win any major races“ (Kerr 1980:544). Kerr fejlbedømte fuldstændig Saids vinderchancer, for *Orientalism* blev en megasejr for ham. Ifølge *Encyclopedia Britannica* er den blandt det 20. århundredes mest indflydelsesrige bøger, oversat til 36 sprog og efter 30 år i handelen stadig godt sælgende. Den norske, verdensberømte antropolog, Thomas Hylland Eriksen, som er en meget, meget stor beundrer af Said, hævder, at „Edward Said var en af de vigtigste skikkelser i verden i de sidste to tiår af det 20. århundrede“ (Eriksen 2003:10).

For ti år siden skrev jeg, at Saids indflydelse var vigende, og at vi var på vej ind i en post-Saidsk æra (Pedersen 1998). Det er jeg ikke så sikker på nu, for de sidste fem-seks år har budt på en idelig lovprisning af *Orientalism* og Said, så man skulle tro, det var en helligkåring. Det begyndte efter Saids død den 25. september 2003 og gled umærkeligt over i markeringerne af 30-året for bogens udgivelse. I Danmark deltog *Dansk Sociologi* i hyldesten med et temanummer, „30 år med *Orientalism*“ (*Dansk Sociologi* 3, 2009), og jeg blev inviteret til at bidrage hertil med en artikel om *Orientalism* og antropologien.² Eftersom Saids liv og arbejde, hans biografi og bibliografi, var tæt forbundne, ønskede jeg, at mit bidrag skulle omfatte disse to aspekter, men temanummerets redaktører befalede mig alene at fokusere på bogen. Derfor måtte jeg udelade et stort materiale, som belyser en side af Saids virksomhed, som sjældent kommer for en dag. Redaktørerne af *Tidsskriftet Antropologi* er anderledes opmærksomme, og jeg er meget taknemmelig for den „position“, de har givet mig. Jeg beklager de mange

og lange citater i artiklen. De tjener et højere formål end den friktionsfrie læsning, nemlig dokumentationens.

Said og antropologien: Geertz og Fabian

Man skulle tro, at *Orientalism* lige var noget for antropologerne. Den handler – sagt i brede termer – om viden, magt og repræsentation i forholdet mellem Vesten og Orienten. Antropologerne var (er) meget optaget af viden og magt vedrørende Vesten og Resten (Marshall Sahlins' ord for den ikke-vestlige verden). I årevis havde der været en intens debat i antropologien om de emner, som Said kredsede om. Allerede i 1950 tog den franske antropolog Michel Leiris emnet op i *L'ethnographie devant le colonialisme* (1989). Her pegede han på, at antropologer, som studerede koloniale befolkninger, var en del af kolonialismen, uanset om de ville det eller ej. Antropologen havde derfor, hævdede han, et ansvar over for de folk, han eller hun studerede – et ansvar, som bød dem at medvirke til deres frigørelse (Leiris 1989). Med de hel- eller halvkoloniale krige i Afrika og Asien i 1950'erne og 1960'erne fulgte en intens selvransagelse og fagkritik, som markant løftede antropologiens faglige og politiske bevidsthedsniveau. Det var især Vietnamkrigen, som skabte en bred mobilisering af antropologer i den vestlige verden, hvor ikke mindst amerikansk antropologi tidligt spillede en væsentlig rolle. I et nyligt interview fortæller Marshall Sahlins (2008), hvordan han i marts 1965 på University of Michigan fik ideen til den første „teach-in“ om Vietnamkrigen (op.cit.220). Teach-in'erne blev modellen for tidens oppositionelle undervisning på universiteterne i USA og Europa, hvor der åbnedes for diskussioner om kolonialisme og imperialisme, om antropologiens og andre discipliners medansvar for opretholdelsen af det kapitalistiske verdenssystem etc. Den antropologiske litteratur om disse emner var blandt de første væsentlige bidrag til udforskningen af dem (Asad 1973; Hymes 1969; Leclerc 1972; Maquet 1964).

Selv om der var dette sammenfald af interesser hos antropologerne og Said, giver *Orientalism* ikke indtryk af, at Said havde noget dybere kendskab til antropologi, og det er måske ikke så mærkeligt. Men det er påfaldende, at antropologerne synes at have det samme forhold til *Orientalism*. Bogen vakte kun ringe opmærksomhed blandt dem, da den udkom. En søgning i 40 antropologiske, engelsksprogede, internationale tidsskrifter finder kun én anmeldelse i perioden 1978-1983. Det var i *American Anthropologist*, hvor Roger Joseph skrev en kort, men anerkendende anmeldelse (Joseph 1980:948). Hertil kom at nogle få antropologer anmeldte bogen i ikke-antropologiske tidsskrifter som *History*, *History and Theory* og *Comparative Studies in Society and History* m.fl. Hvad vi end måtte lægge i dette, så tyder det ikke på nogen større kontakt mellem

Said og antropologien og omvendt. I sammenligning med andre humanistiske og samfundsvidenskabelige universitetsdiscipliner har *Orientalisms* indflydelse på antropologien været begrænset. Det skyldes formodentlig, at antropologer længe før Said havde rejst kritiske spørgsmål om kulturbegrebet og om repræsentationen af fremmede kulturer (Lindholm 1995). Jeg husker, at jeg læste et reviewsymposium om *Orientalism* i *Journal of Asian Studies* i 1980 (vol. 80(3)). Det fik mig til at tro, at interessen for bogen var større i historikerkredse end blandt antropologer.

Den amerikanske litteraturprofessor Timothy Brennan hævder, at *Orientalism* „is a profoundly American book [that] could not have been written anywhere else“ (Brennan 2000:560). Det er ikke helt klart, hvad Brennan mener, men i det omfang hans påstand har noget på sig, bekræftes den af, at USA er det land, hvor der har været den største opmærksomhed om bogen og Said, og kun i amerikansk antropologi har *Orientalism* og dens forfatter været genstand for en betydelig debat (Varisco 2004:94, note 3). Det er den, jeg forholder mig til i det følgende.

Selv om der i *Orientalism* stort set ikke står noget om antropologi i almindelighed eller om antropologiens dækning af Orienten i særdeleshed, finder Said alligevel anledning til meget rosende at omtale antropologen Clifford Geertz. Vi var dengang nogle, som studsede over det. Geertz var godt nok den berømteste og mest indflydelsesrige antropolog i USA, om ikke i hele verden, men han og hans arbejde lå så langt fra Suids synspunkter, at hans begejstring for Geertz vakte undren. Said nævned ham for det gode eksemplets skyld, for efter Suids mening repræsenterede Geertz en lødig, ikke-orientaliserende forskning. Imidlertid skiftede Said mening få år efter, og Geertz faldt i unåde. Hvad var der sket? I *Orientalism* hævdede Said, at han kun havde været i stand til at skrive bogen, fordi ikke al forskning var så korrump eller så blind for den menneskelige virkelighed som den, han især havde fokuseret på, og her nævned han Geertz som et fremragende positivt eksempel: „[A]n excellent recent instance is the anthropology of Clifford Geertz, whose interest in Islam is discrete and concrete enough to be animated by the specific societies and problems he studies and not by the rituals, preconceptions, and doctrines of Orientalism“ (Said 1978:326). Fem år senere havde Said ændret opfattelse, thi i „Orientalism Reconsidered“, skrev han, at Geertz blot leverede „the standard disciplinary rationalizations and selfcongratulatory clichés about hermeneutic circles“ (Said 1985:94). Mange har spekuleret på, hvorfor Geertz fik den behandling. Robert Irwin (2006:298) antyder i *For Lust of Knowing: The Orientalists and their enemies*, at det skyldtes, at Said bar nag til Geertz, fordi han i en anmeldelse i 1982 i *New York Review of Books* havde udtrykt sig mindre pænt om Suids *Covering Islam* (1981), blandt andet ved at pege på hans „easy way with the evidence“ og hans „tone of high

moral panic“ og ved at sige, at bogen efterlod „a bad taste in the mind“ (Geertz 1982:28).³

Det er nyttigt at se Saids kritik af Geertz i sin helhed og sammenhæng. I 1985 skrev Said:

As primitivity, as the age-old antetype of Europe, as a fecund night out of which European rationality developed, the Orient's actuality receded inexorably into a kind of paradigmatic fossilization. The origins of European anthropology and ethnography were constituted out of this radical difference, and, to my knowledge, as discipline anthropology has not yet dealt with this inherent political limitation upon its supposedly disinterested universality. *This, by the way, is one reason Johannes Fabian's book, Time and the Other: How anthropology constitutes its objects [1983] both is so unique and so important; compared, say, with the standard disciplinary rationalizations and self-congratulatory cliches about hermeneutic circles offered by Clifford Geertz, Fabian's serious effort to redirect anthropologists' attention back to the discrepancies in time, power, and development between the ethnographer and his/her constituted object is all the more remarkable.* In any event, what for the most part got left out of Orientalism was precisely the very history that resisted its ideological as well as political encroachments, and this repressed or resistant history has returned in the various critiques and attacks upon Orientalism, which has uniformly and polemically been represented by these critiques as a science of imperialism (Said 1985:94, kursiv tilføjet).

Her får Geertz en kold skulder og Fabian en varm hånd. For at forstå den fulde betydning heraf må man vide, hvad Fabian havde skrevet om Said i 1983 i forordet til *Time and the Other*:

As could be expected, many of the questions I raise occupied other writers at about the same time. This work came to my attention after these essays were completed (in 1978), too late to be commented on at length. Most important among these writings is undoubtedly Edward Said's *Orientalism* (1979 [1978]). Similarities in intent, method, and occasionally in formulations between his study and mine confirmed me of my ideas. I hope that my arguments will complement and, in some cases, elaborate his ideas. Quite possibly, M. Foucault's influence explains why there is so much conversion between our views. There may also be deeper analogies in our intellectual biographies, as we found out in later conversations. I believe we both straggle to restore past experiences, which were buried under layers of 'enculturation' in other societies and languages, to a kind of presence that makes them critically fruitful (Fabian 1983:xiii).

I 1983 siger Fabian nogle rigtig pæne ord til Said. To år senere svarer Said med en overstrømmende ros af Fabian og sværter samtidig Geertz til.

Dirks og Said

Nicolas B. Dirks er antropolog og historiker og en meget indflydelsesrig person. Han er Vice President og Dean for Faculty of Arts and Science og har det prestigefyldte Franz Boas-professorat i antropologi på Columbia University i New York, hvor Said arbejdede fra 1963 til sin død. Columbia University er Saidismens højborg. Dirks var Saims kollega, nære ven og politiske fælle. I sin nekrolog over Said udtrykte han forventeligt sin store beundring for ham, men brugte i øvrigt megen plads på at polemisere mod hans kritikere og på at bortforklare forskellige mærkværdigheder i Saims arbejde. Det gælder blandt andet Geertz-sagen. Her hævdede Dirks, at Said med sin overraskende kritik af Geertz „was not recanting his earlier comments so much as giving vent to his more troubling sense that anthropologists were repeating the political delusions of philosophical and literary theories and preoccupations that emphasized meaning and interpretation over the clamorous demands of politics and history“ (Dirks 2004:41). Dirks' påstand er meningsløs og udtalt mod bedre vidende. Saims udfald mod Geertz har givetvis, som Irwin antyder, at gøre med hans nag over Geertz' kritik af *Covering Islam*, men der er mere i det end som så. Da Said skrev *Orientalism*, kendte han så lidt til antropologien, at han ikke vidste, at Geertz aldeles ikke var populær i de kredse, som Said i øvrigt appellerede til. Hans meget positive udtalelser om Geertz var derfor en alvorlig blottelse af hans uvidenhed. Da Said midt i 1980'erne havde fået afstemt sin opfattelse af Geertz med ånden i *Orientalism*, var han nødt til offentligt at lægge luft til Geertz på en måde, som ikke svækkede folks tillid til hans (Saims) dømmekraft eller afslørede hans manglende kendskab til det, han skrev om. Det er dette *faux pas*, som Dirks forsøger at dække over.

Her er mere fra Dirks' nekrolog: „Orientalism is in some ways profoundly Foucaultian“ (Dirks 2004:46). Dette er utvivlsomt en voldsom overdrivelse. Det er mere retvisende at sige, at på trods af at Foucault var en stærk inspiration for Said, er bogen „profoundly un-Foucaultian“. Dirks forsøger her at feje Saims største intellektuelle skandale ind under gulvtæppet: hans opportunistiske omgang med Foucault. Det var antropologen James Clifford, som først henlede opmærksomheden på den. Han skrev i 1980 en af de første dybtgående og lodige anmeldelser af *Orientalism*.⁴ Her påpegede han, at Said havde en anden opfattelse af diskurs end Foucault. Clifford skrev:

The problem with the book, at least from a theoretical standpoint, is its title. In attempting to derive a 'discourse' directly from 'tradition,' Said abandons the level of cultural criticism proposed by Foucault and relapses into traditional intellectual history. Moreover, in portraying the discourse as based on essentially nineteenth-century modes of thought, Said gives himself too easy a target. He does not question anthropological orthodoxies based on a mythology on fieldwork

encounter and a hermeneutically minded cultural theory – orthodoxies he often appears to share (Clifford 1988:268).

At Said gør diskurs til tradition, må være hans egen sag, men det er altså ikke „profoundly Foucaultian“. Clifford var ikke overrasket over, at Said i sin diskussion af tradition og diskurs valgte, hvad Said kaldte „a hybrid perspective“, et „blandingssyn“, som både omfattede det diskursive og aktørcentrerede felt. Said skrev: „Foucault believes that in general the individual text or author counts for very little; empirically, in the case of Orientalism (and perhaps nowhere else) I find this not to be so“ (Said 1978:23). Hertil siger Clifford:

This doggedly empirical and curiously qualified assertion separates Said sharply from Foucault. What is important theoretically is not what Foucault’s author counts for very little but rather that a ‘discursive formation’ – as opposed to ideas, citations, influences, references, conventions, and the like – is not produced by authorial subjects or even by a group of authors arranged as a ‘tradition.’ This methodological (not empirical) point is important for anyone involved in the kind of task Said is attempting. One cannot combine within the same analytic totality both personal statements and discursive statements, even though they may be lexically identical. Said’s experiment seems to show that when the analysis of authors and traditions is intermixed with the analysis of discursive formations, the effect is a mutual weakening (Clifford 1988:269).

Man kan, med andre ord, ikke i det ene analytiske åndedrag bruge Foucaults diskursbegreb og i det næste føre et aktørorienteret begreb i felten. Cliffords kritik var på sin plads, for Said åbenbarede et betydeligt ukendskab til elementær samfundsvidenskabelig analyse. Det er passende her at nævne Roger Owens pinligt underlødige anmeldelse af sin nære vens bog: „Edward Said is no Orientalist himself and has never taught in a department of Middle Eastern studies. This gives him all the advantages of an outsider who can go straight to the heart of the matter and say at once what is wrong“ (Owen 1979:61). Mon Owen søger den slags kvalifikationer, når han vælger tandlæge og mekaniker? Said yndede at spille amatørens rolle, men ikke sjældent blev resultatet dilettantisk. Varisco peger på ganske mange tilfælde af graverende fejl og mangler i *Orientalism* og skriver:

Said cites historical information, often errantly, but nowhere does he apply the wide range of methodologies available within Western historiography or the social sciences. Said’s geographical expertise is Near-East-sited; he shows a distinct lack of understanding of other parts of the Orient. Said’s use of sociological and anthropological concepts has never developed beyond that of an undergraduate student; nor does he care to engage with the swirling theoretical and reflexivist debates in these formal disciplines (Varisco 2007:282). (Se desuden Teitelbaum & Litwak (2006); Warraq (2007)).

To syn og to tunger

Said kunne i *Orientalism* udtrykke sig med blændende tvetydighed om alvorlige emner. Ovenfor har jeg nævnt det „hybridperspektiv“, som gjorde ham i stand til det ene øjeblik at følge Foucault med diskursen for det næste at gå imod ham med traditionen. Først er orientalismen en struktur, som former menneskenes adfærd, siden er det menneskene, der præger orientalismen, således som han udtrykker det i den berømte dissens: „Yet unlike Foucault, to whose work I am greatly indebted, I do believe in the determining imprint of individual writers upon the otherwise anonymous collective body of texts constituting a discursive formation like Orientalism“ (Said 1978:23). Vi ser den samme dobbeltstrategi i mange af hans generaliseringer og i hans forståelse af „sandhed“ og ikke mindst i hans selvforståelse som intellektuel. Der er også hans berømte påstand om, at alle europæere var imperialister: „It is therefore correct that every European, in what he could say about the Orient was consequently, an imperialist, and almost totally ethnocentric“ (op.cit.204). Umiddelbart er det absurd. Hvis det skulle være sandt, at Maren i Mosen var imperialist, hvad skulle vi så kalde Cecil Rhodes? Orientalismen er et system af „sandheder“, siger Said. Det er dog ikke sandhed, som vi almindeligvis forstår det. Det er „sandhed“ i Nietzschesk forstand:

... a mobile army of metaphors, metonyms, and anthropomorphisms – in short, a sum of human relations, which have been enhanced, transposed, and embellished poetically and rhetorically, and which after long use seem firm, canonical, and obligatory to a people: truths are illusions about which one has forgotten that this is what they are (Nietzsche 1954:46-7, cit. i Said 1978:204).

Kun hvis vi accepterer Suids kneb med at bruge ord i idiosynkratiske betydninger, giver hans påstand mening. Men hvorfor skulle vi acceptere det her, når han andre steder ikke påberåber sig private betydninger? Dette opportunistiske „hybridperspektiv“ er ikke blot karakteristisk for *Orientalism*. Det findes i mange andre af Suids værker og, vil jeg påstå, er en del af hans personlighed.

I 1993 overgik der Said den ære at blive bedt om at holde BBC's Reith Lectures. Emnet for forelæsningerne var „Representations of the Intellectual“, hvilket også var titlen på den bog, som fulgte efter forelæsningsrækken (Said 1994b). Emnet syntes at passe Said godt, for han opfattede utvivlsomt sig selv som en intelligent person med en mission i livet, og han blev gerne hyldet som „Mr. Speaking-Truth-to-Power“, manden, der med sandheden udfordrer magten og dens løgne (Karsh & Miller 2008; Karsh 2005). Said skildrede i bogen forskellige typer af intellektuelle og redegjorde for, hvordan han selv forstod den intellektuelles rolle og ansvar. Han stillede blandt andet dette spørgsmål: „Does the fact of nationality commit the individual intellectual [...] to the public mood for reasons of sol-

idarity, primordial loyalty, or national patriotism?“ Hans svar var: „Never solidarity before criticism, is the short answer. The intellectual always has a choice either to side with the weaker, the less well-represented, the forgotten or ignored, or to side with the more powerful“ (Said 1994b:24). Den intellektuelle kan med andre ord vælge at holde med de afmægtige eller med magthaverne. Næppe det svar, som de fleste havde regnet med. Mon de ikke havde forventet, at den intellektuelle skulle holde med sandheden? Den britiske historiker, Stefan Collini, studsede over Saids svar:

The first of these sentences might seem an admirable motto for those genuinely committed to subjecting themselves to the ceaseless obligations of criticism [...], but it is immediately betrayed by the second sentence, which is precisely to opt for ‘solidarity’ over ‘criticism’. Choosing to ‘side with’ is the reflex of identification: the weaker, right or wrong. This is a choice that anyone, intellectual or not, may choose to make and it has a certain emotional and political logic. But ‘criticism’ is precisely what it is not, since it is in effect to prejudge that the weaker is always right, or at least that their need for support overrides the question of whether they are, in this instance, right or not (Collini 2006:428).

Collini havde ikke meget til overs for bogen og undrede sig over, hvordan en så begavet og sofistikeret person kunne skrive en så dårlig og forvirret bog (op.cit.430-1).

Det er interessant, at vi også finder hybridperspektivet i Saids selvbiografiske arbejder. I „My Encounter with Sartre“ (2000) beretter han om sit møde med blandt andet Sartre, de Beauvoir og Foucault. I januar 1979 inviterede Sartre og de Beauvoir ham til Paris for at deltage i et seminar om fred i Mellemøsten. Seminaret fandt sted i Foucaults lejlighed, og da Said ankom om morgenen og fik hilst på Foucault, meddelte denne ham, at han ikke havde noget at bidrage med til seminaret, og at han var vej til Bibliothèque Nationale. „Although we chatted together amiably, it wasn’t until much later (in fact almost a decade after his death in 1984) that I got some idea why he had been so unwilling to say anything to me about Middle Eastern politics“ skriver Said og fortsætter:

In their biographies, both Didier Eribon and James Miller reveal that in 1967 he had been teaching in Tunisia and had left the country in some haste, shortly after the June War. Foucault had said at the time that the reason he left had been his horror at the ‘anti-semitic’ anti-Israel riots of the time, common in every Arab city after the great Arab defeat. A Tunisian colleague of his in the University of Tunis philosophy department told me a different story in the early 1990s: Foucault, she said, had been deported because of his homosexual activities with young students (Said 2000, kursiv tilføjet).

Said understreger, at han ikke vidste, hvilken af forklaringerne der var sand. Det kan derfor ikke være i sandhedens interesse (Said „speaking truth to power“), at han udsprede homofobiske rygter om Foucault. Said kunne have andre motiver end at søge sandheden. Karlis Racevskis taler om Sairs „growing disenchantment with Foucault“, og om at den hænger sammen med palæstinaspørgsmålet (Racevskis 2005:85). Said kommer selv ind på det i sin beretning om mødet med Sartre. Han fortæller, at Gilles Deleuze i slutningen af 1980'erne havde nævnt, at „he [Deleuze] and Foucault, once the closest of friends, had fallen out over the question of Palestine, Foucault expressing support for Israel, Deleuze for the Palestinians“ (Said 2000). Der er et næsten ubegribeligt mentalt og moralsk svælg mellem den beundring Said viser for Foucault 1970'erne og den dæmonisering, som han udsætter ham for i 2000, da han stempler ham som homoseksuel zionist. Sairs ondsindede og politisk motiverede handling får en særlig betydning, når man ved, hvordan nogle af Israels islamiske fjender behandler homoseksuelle. Det var tilfældigvis på Columbia University (1. oktober 2007), at Irans præsident Ahmadinejad fortalte, at der ikke fandtes homoseksuelle i Iran. Siden 1979 er der i Iran blevet henrettet omkring 4.000 mennesker anklaget for at være homoseksuelle (Spencer 2007).

Said og Arafat

I 1988 havde Said en artikel i New York-magasinet *Interview*. Den hed „Meeting With the Old Man“ og var et portræt af Yasser Arafat. *Interview* blev grundlagt af Andy Warhol i 1969 som et bohème-mondænt kulturmagasin. Said havde kendt Arafat siden 1973, og fra 1977 var han uafhængigt medlem af Det Palæstinensiske Nationalråd. I august 1988 rejste Said til Tunis, hvor Arafat og PLO befandt sig i eksil efter deres fordrivelse fra Libanon i 1982. Sairs artikel om besøget hos Arafat følger sig glimrende ind i rækken af andre intellektuelles beretninger om deres møde med blodige ledere som for eksempel Stalin (Medvedev 2004; Hollander 2006). Den indgyder samme fornemmelse af uvirkelighed og bedrag. Sairs skildring af Arafat er fuld af beundring, men er samtidig selvpromoverende. Jo mere han priser Arafat, des større bliver hans egen betydning, thi han er „the Old Man’s“ ven. Der er talrige surrealistiske indslag: „You never lose the sense that Arafat speaks authentically“, skriver han (Said 1988:115). Det var almindelig kendt, at Arafat kunne have svært ved at tale sandt. Said selv havde oplevet det og kunne ikke have glemmt, at Arafat i 1979 løj ham lige op i ansigtet – men måske var det en autentisk løgn, han serverede.⁵ Dette følges op af den fantastiske påstand, at „today he is the only Arab leader who needs no guards when he is among his people“ (ibid.). Højdepunktet er denne konstatering: „Arafat has a microscopic

grasp of politics, not as grand strategy, in the pompous Kissingerian sense, but as daily, even hourly movement of people and attitudes, in the Gramscian or Foucaultian sense“ (op.cit.194). Fri fantasi, løgne, ønsketænkning, bedrag. Said var blot én stemme i et stort kor af internationalt kendte Arafat-tilhængere. En anden var ovennævnte Gilles Deleuze, som under overskriften „The Grandeur of Arafat“ („Le Grandeur d’Arafat“) puster sig vældig op:

How the Palestinian people learned to resist and are resisting; how a people of ancient lineage became an armed nation; how they gave themselves a body which didn’t simply represent them but embodied them, outside their territory and without a state: all these events demanded a great historical character, one who, we might say from a Western point of view, could have stepped out of Shakespeare, and that was Arafat (Deleuze 1998:32).

Dhimmi

Under Yom Kippur-krigen (6.-26. oktober 1973) bragte *New York Times* en artikel af Said med overskriften „Arab and Jew: ‘Each Is the Other’“. Han berettede, at han et par år tidligere deltog i et offentligt møde om Mellemøsten, og at taleren før ham var en israeler, „who, I thought then, had the lack of irony to say that it was the Arabs that had always seen themselves as the chosen people. Obviously this heedless remark was a later embarrassment to him as a Jew, and it was easy to mock him with his own observation“ (Said 1973). Said ville nok vide at komme efter „israeleren-som-jøde“, som han siger, men det skal ikke opholde os her, hvor spørgsmålet er, om israeleren var så ubetænksom, som Said antager.

I slutningen af 1960’erne udførte den amerikanske antropolog Paul Rabinow feltarbejde i Marokko. Hans beretning herfra, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Rabinow 1977) er en antropologisk nyklassiker, og den rummer blandt andet nogle overvejelser over forholdet mellem muslimer, jøder og kristne. Det er en af de mest bevægende passager i moderne antropologi, og jeg citerer den derfor på trods af dens betydelige omfang:

Despite the myriad divisions which fragment Moroccan social life, there is one cultural conviction on which I never found either hesitation or disagreement: the world is divided into Muslims and non-Muslims. Islam does provide a mediating category for the ‘peoples of the book,’ Christians and Jews. They, too, have received a divine revelation, but it is incomplete. Mohammed is sovereign among the prophets, for his revelation combines those of the Jews and the Christians and completes them. These people have the right under Islam to practice their religion so long as they acknowledge their inferior role by paying special taxes and by accepting a variety of symbolic and material burdens. That this can be a relatively workable, if onerous, arrangement is attested to by Muslim-Jewish

relations in Morocco for the last thousand years. It is workable, however, only as long as Muslim dominance is clear. My religion did not interest them at all. They never questioned me on my assertion that I was a Christian. After all, they had the truth. A pervasive malaise, however, was symbolized by the widespread fear that I was a missionary. This persisted throughout my stay, even to the very last day. By then it should have been clear that I had not interfered with, denigrated, or tried to alter anyone's religious beliefs. Yet, cries of *messihi*, missionary, still rang out from a group of *drari* [skoledrenge]. Although it was annoying such a tenacious identification was significant.

There was a dormant fear of Christianity. The villagers knew that the Christian lands were now more powerful than the Islamic countries. This led to a lingering anxiety that this political and military power would be converted into an attempt at religious dominance, which was, after all, the most important sphere of life in villagers' eyes.

This seemed to be the only possible reason why a rich young American (me) would leave the comforts of home in order to live with them. I must be after something crucially important. The subversion of their religion was one of the few things they could imagine to be worthy of such a sacrifice. That I did not try to interfere in religious matters, I now understand, was irrelevant. The constant expression of pure and noble intentions is a rhetorical art which Moroccans have raised to the level of cultural performance, and they ever take such professions of purity at face value. I did my best to assuage these fears during my stay. I stressed time and again that my interests were historical and social, but I doubt that I was very convincing. Still, a *modus vivendi* was worked out. Their anxieties were never totally absent, but I managed, for the most part, to keep them at bay (op.cit.90-2).

Da feltarbejdet nærmede sig sin afslutning, fik Rabinow lejlighed til at drøfte disse emner med en af sine nærmeste informanter, ben Mohammed. Rabinows tanker kredsede om forholdet mellem religionerne:

... there was one further question to ask: Are we all equal, ben Mohammed? Or are Muslims superior? He became flustered. Here there was no possibility of reformist interpretation or compromise. The answer was no, we are not equal. All Muslims, even the most unworthy and reprehensible and we named a few we both knew, are superior to all non-Muslims. That was Allah's will. The division of the world into Muslim and non-Muslim was the fundamental cultural distinction, the Archimedean point from which all else turned. This was ultimately what separated us (op.cit.147).

Jøder og kristne i muslimske lande levede på et slags „tålt ophold“, hvor de var pålagt en særlig skat („beskyttelsespenge“) og måtte udstå en række nedværdigende, symbolske og materielle prøvelser. De blev kaldt *dhimmi*, folk, som stod under den muslimske herskers beskyttelse (Ye'or 2005). Said og hans familie var kristne og dermed *dhimmi*, men rige, som de var, mærkede de intet dertil. For

fattige kristne og jøder i Mellemøsten og Nordafrika var det anderledes. De måtte fra deres ydmyge position se de herskende muslimer fremstå som det udvalgte folk. Da „israeleren-som-jøde“ – dhimmi'en – prøvede at forklare dette, mente Said, at han manglede ironi. Men han fandt det let at gøre nar af ham.

Arven fra Said: Perversion eller videnskabelig (u)redelighed

Dansk Sociologis temanummer „30 år med *Orientalism*“ udkom i slutningen af oktober 2009 med Jakob Egholm Feldt og Morten Valbjørn som gæsteredaktører. For at skabe opmærksomhed om udgivelsen skrev de i *Dagbladet Information* en kronik med overskriften „Den uafsluttede 30-års-krig“ (Feldt & Valbjørn 2009). Her udtrykte de en voldsom kritik af bogen og gjorde gældende, at det „er vigtigt at få gjort op med den teoretiske og ideologiske perversion, som Said og andre proponenter for populistisk diskursanalyse har gjort relativt almindelig“ (op.cit.22). „Teoretisk og ideologisk perversion“ er stærke sager, der lyder som venstrefløjsskældsord med 30-40 år på bagen, både vulgære og opstyltede. Mærkeligt nok var det, de skrev i avisen, meget forskelligt fra det, de skrev i *Dansk Sociologi*, hvor de holdt salontonen. Her kritiserede Valbjørn Said, men han sagde ikke noget om perversioner, og det gjorde Feldt heller ikke i sit bidrag, tværtimod, Said kunne ikke siges noget på:

Jeg har den holdning til forskeres personlige engagement og deltagelse i deres emne, at det ikke i udgangspunktet er et problem, nærmest det modsatte. Det kan naturligvis også føre til en banal politisering og ensidighed. Det mener jeg, hverken det har gjort for de fleste toneangivende forskere inden for jødiske studier eller for Said (Feldt 2009:91, note 1).

Det ligner næsten historien om Said og Geertz: den ene dag en guttermand og den næste en proponent for teoretisk og ideologisk perversion og populistisk diskursanalyse. Historien gentager sig. Første gang optræder den som tragedie, næste gang som farce.

Noter

1. Malcolm Kerr var professor på University of California. I 1982 blev han udnævnt til præsident for American University of Beirut. To år senere blev han myrdet uden for sit kontor af to terrorister fra Islamic Jihad (van den Venn 2008).
2. Pedersen (2009).
3. Irwin er i *For Lust of Knowing* overordentlig kritisk over for *Orientalism*. Det er bemærkelsesværdigt, at hans anmeldelse af den i 1982 var meget positiv (Irwin 1981-2).

4. Se også Boon (1982:234, 280, note 10). Tak til Jonathan Schwartz for denne henvisning.
5. Said (1994a).

Litteratur

- Asad, Talal (ed.)
1975 Anthropology and the Colonial Encounter. London: Ithaca Press.
- Boon, James A.
1982 Other Tribes, Other Scribes: Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brennan, Timothy
2000 The Illusion of a Future: 'Orientalism' as traveling theory. *Critical Inquiry* 26:558-83.
- Clifford, James
1988 On Orientalism. I: J. Clifford: The Predicament of Culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art. S. 255-76. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Først publiceret som: Edward Said (1980): Orientalism. History and theory 19:204-23].
- Collini, Stefan
2006 Absent Minds: Intellectuals in Britain. Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles
1998 [1984] The Grandeur of Yasser Arafat. *Discourse* 20(3):30-3.
- Dirks, Nicholas B.
2004 Edward Said and Anthropology. *Journal of Palestine Studies* 33(4):38-54.
- Eriksen, Thomas Hylland
2003 Edward Said – en intellektuel kosmopolit. *Dagbladet Information*, 2. oktober, s. 10. Hentet 27. oktober 2008. <http://www.information.dk/86218>.
- Fabian, Johannes
1983 Time and the Other: How anthropology makes its object. New York: Columbia University Press.
- Feldt, Jakob Egholm
2009 Orientalisme og Israel. Tre skabeloner for orientalismereceptionen i jødiske studier. *Dansk Sociologi* 20(3):77-91.
- Feldt, Jakob Egholm & Morten Valbjørn
2009 Den uafsluttede 30-års-krig. *Dagbladet Information*, 5.-6. december, s. 22.
- Geeertz, Clifford
1982 Conjuring with Islam. *New York Review of Books* 29, 27. maj. Hentet 20. marts 2008. <http://www.nybooks.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/articles/6582>.
- Hollander, Paul
2006 The End of Commitment: Intellectuals, revolutionaries and political morality. Chicago: Ivan R. Dee.

- Hymes, Dell (ed.)
1969 Reinventing Anthropology. New York: Random House.
- Irwin, Robert
1981-2 Writing about Islam and the Arabs: A review of Edward W. Said 'Orientalism'.
I & C 9:103-12.
- Irwin, Robert
2006 For Lust of Knowing: The Orientalists and their enemies. London: Allen Lane.
- Joseph, Roger
1980 Review of Orientalism by Edward Said. American Anthropologist 82:948.
- Karsh, Efraim
2005 Columbia and the Academic Intifada. Commentary, July-August:27-32.
- Karsh, Efraim & Rory Miller
2008 Did Edward Said Really Speak Truth to Power? Middle East Quarterly, Winter:
13-21.
- Kerr, Malcolm
1982 Edward Said, Orientalism. International Journal of Middle Eastern Studies 12:544-
7.
- Leclerc, Gérard
1972 Anthropologie et colonialisme. Paris: Fayard.
- Leiris, Michel
1989 [1950] The Ethnographer Faced with Colonialism. I: M. Leiris: Brisées: Broken
Branches. S. 112-31. San Francisco: North Point Press.
- Lindholm, Charles
1995 The New Middle Eastern Ethnography. Journal of the Royal Anthropological
Institute 1:805-20.
- Maquet, Jacques
1964 Objectivity in Anthropology. Current Anthropology 5:47-55.
- Medvedev, Roy
2004 European Writers on their Meetings with Stalin. Russian Politics and Law 42:78-
92.
- Nietzsche, Friedrich
1954 On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense. I: W. Kaufmann (ed.): The Portable
Nietzsche. New York: Viking Press.
- Owen, Roger
1979 The Mysterious Orient. Monthly Review 31:58-63.
- Pedersen, Poul
1998 After 'Orientalism': Prisoners of Shangri-La and Kierkegaard Made in Japan.
Folk: Journal of the Danish Ethnographic Society 40:171-92.
2009 Orientalisme, Said og amerikansk antropologi. Dansk Sociologi 20(3):97-111.
- Rabinow, Paul
1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.

- Racevskis, Karlis
2005 Edward Said and Michel Foucault: Affinities and dissonances. *Research in African Literatures* 36(3):83-96.
- Sahlins, Marshall
2008 Interview with Marshall Sahlins. *Anthropological Theory* 8(3):319-28.
- Said, Edward
1973 Arab and Jew: 'Each is the other'. *New York Times*, 14. oktober. Hentet 13. december 2008. <http://www.nytimes.com/books/99/10/03/specials/said-other.html>.
1978 *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
1981 *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the test of the world*. New York: Pantheon.
1985 *Orientalism Reconsidered*. *Cultural Critique* 1:89-107.
1988 Meeting with the Old Man. *Interview* 18:112-5, 194.
1994a *The Pen and the Sword: Conversations with David Barsamian*. Edinburg: AK Press.
1994b *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. London: Vintage.
1995 *Orientalism: Western conceptions of the Orient*. London: Penguin Modern Classics.
2000 My Encounter with Sartre. *London Review of Books*, 1. juni. Hentet 5. december 2008. <http://lr.b.co.uk/v22/n11/prin/said01.html>.
- Spencer, Robert
2007 Islamic Bigotry: The slaughter of 4,000 gays. *FrontPageMagazine*, 2. oktober. Hentet 13. december 2008. <http://frontpagemagazine.com/Articles/Read.aspx?GUID=FBC2142D-4A38-4B4C-9C0B-4B0AA4CF3822>.
- Teitelbaum, Joshua & Meir Litvak
2006 Students, Teachers, and Edward Said: Taking stock of Orientalism. *Middle East Review of International Affairs*. Hentet 29. oktober 2008. <http://www.campus-watch.org/article/id/2493>.
- van de Ven, Susan Kerr
2008 *One Family's Response to Terrorism: A daughters memoir*. New York: Syracuse University Press.
- Varisco, Daniel Martin
2004 Reading Against Culture in Edward Said's *Culture and Imperialism*. *Culture, Theory & Critique* 45(2):93-112.
2007 *Reading Orientalism: Said and unsaid*. Seattle: University of Washington.
- Ye'or, Bat
1985 *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*. Rutherford: Farleigh Dickinson.
- Warrag, Ibn
2007 *Defending the West: A critique of Edward Said's 'Orientalism'*. Amherst: Prometheus Books.



ANMELDELSER

MARITA EASTMOND & LISA ÅKESSON (red.): Globala familjer. Transnational migration och släktskap. Hedemora: Gidluns förlag 2007. 319 sider. ISBN 978-91-7844-743-5. Pris: 235 kr.

Transnational migration er et forholdsvis nyt forskningsfelt, der meget hurtigt er kommet til at spille en stor rolle i migrationsforskningen generelt. Det er dog stadig kun en lille mængde bøger, der har belyst familierelationer og hverdagsliv i et transnationalt perspektiv. Bogen *Globala familjer. Transnational migration och släktskap* forsøger at råde bod på denne mangel ved at kombinere en transnational tilgang til migration med antropologiske perspektiver på familie og slægtskab. Formålet er dermed at undersøge, hvordan familierelationer skabes, vedligeholdes og forhandles i det transnationale rum. Som redaktørerne påpeger, skaber migration nye forudsætninger for familierelationer, som kan give mange muligheder, men som også kan lede til konflikt og modsætninger.

Bogen består af en indledning og 10 etnografiske bidrag, der hver tager fat i en bestemt flygtninge- eller migrantgruppes transnationale forbindelser mellem Sverige og deres oprindelsesland. Eastmond & Åkessons indledning giver et fint overblik over grundlæggende spørgsmål i forskningen om transnational migration, og de to redaktører uddrager en række temaer, der går på tværs af bogens kapitler. De efterfølgende etnografiske studier er ikke opdelt i undertemaer, men den underliggende logik synes at være, at bogens første halvdel primært fokuserer på indholdet i slægtskabsrelationer, mens de senere kapitler lægger mere vægt på forskellige aspekter af det transnationale liv.

Der findes mange forskellige forståelser af, hvem familien inkluderer, men *Globala familjer* viser, at uanset familieformen indebærer familierelationer en høj grad af forpligtelser og ansvar over for hinanden. Bogens tilgang til slægtskab er i høj grad inspireret af Janet Carstens arbejde om forbundethed. Som blandt andre Maria Eriksson Baaz påpeger, skal familiebånd bekræftes praktisk såvel som symbolsk, og dette sker blandt andet igennem fordelingen af ressourcer. Flere kapitler understreger, at dette kan være en stor byrde, især når sparsomme økonomiske ressourcer skal fordeles blandt mange familiemedlemmer. Charlotte Melander illustrerer i sit studie af svensksomalieres transnationale familienetværk, at det sågar kan lede til store konflikter i ægteskabet, når partnerne ønsker at prioritere forskelligt.

Kløften mellem migranternes egne opfattelser af familien og de familieforståelser, der er udbredte i værtssamfundet, er også et emne, der står centralt i flere kapitler. Blandt andet tager Sara Johnsdottir fat i en meget politisk diskussion, når hun undersøger, hvorledes svensksomaliske børn kan opleve at blive opfostret af familiemedlemmer i flere forskellige lande. Sociale konstruktioner af familie og moderskab varierer mellem Somalia og Sverige, og det, der i én sammenhæng forekommer som en logisk fordeling af ansvar blandt slægtninge, betragtes i en anden sammenhæng som misrøgt af børn.

Familiemodeller udøves dog ikke kun forskelligt i forskellige lande, men også inden for den samme familie. Karin Normans grundige studie af kosovoalbanske familierelationer giver et eksempel på, hvorledes positioner og forventninger inden for familien varierer, alt efter om familiemedlemmerne er sammen i Kosovo eller Sverige. På nogle måder vedligeholdes bestemte ideer om familien uafhængigt af sted, men hvorledes for eksempel relationen mellem svigermor og svigerdatter udøves i praksis, varierer mellem familiens hverdag i Sverige og deres besøg i Kosovo.

Et tilbagevendende tema i studier af migranter er spændingen mellem her og der. Hvor har man hjemme, og hvor skal tilværelsen ideelt tilbringes? Erik Olssons kapitel om tilbagevenden blandt svensk-chilenske familier udgør et spændende perspektiv på dette emne. Olsson beskæftiger sig med svensk-chilenernes „post-eksil“, det vil sige perioden, hvor tilbagevenden til Chile igen er blevet mulig. Mange familier beslutter at rejse til Chile, men opdager, at det i praksis er meget svært at genetablere sig i oprindelseslandet. Dette er en klassisk problemstilling, men Olsson beskriver, hvordan flere familier ender med at pendle mellem Sverige og Chile i en konstant søgen efter forsørgelsesmuligheder. Erfaringer med det politiske eksil kommer til at spille en stor rolle for, hvorledes de orienterer sig i det transnationale felt.

Globala familjers styrke er så absolut dens etnografiske bidrag. Indlæggene tager det transnationale perspektiv alvorligt og demonstrerer dybdegående kendskab til de sociale og kulturelle forhold i såvel oprindelsesland som værtsland. Bogens dynamiske forståelse af slægtskab medvirker i høj grad til at belyse, hvordan familierelationer skabes og praktiseres på mange forskellige måder i forskellige kulturelle kontekster. De mange kapitler illustrerer meget tydeligt, hvorledes migranter må forholde sig til konflikten mellem familien som idé og familien som social praksis. Ligeledes er det få studier af migration, der formår at belyse relationer inden for kernefamilien så tæt på.

Den typiske kritik af en antologi er, at den stritter i for mange retninger. Det er bestemt ikke tilfældet her. Samtlige artikler forholder sig til slægtskab i en ramme af transnational migration, og de understøtter på mange måder hinanden.

Ironisk nok leder dette dog til mit primære forbehold, nemlig at bogens artikler til tider ligger for tæt op ad hinanden. Især i bogens første del leder dette til en række gentagelser, ligesom det transnationale perspektiv flere gange præsenteres i kapitlerne. Det er i og for sig relevant nok i hver enkelt artikel, men når man læser bidragene i ét stræk, bliver det lidt for meget.

Det skal nu ikke ligge redaktørerne til last, at de har samlet et hold forfattere, der faktisk arbejder med relaterede emner. Det er heller ikke deres skyld, at migrationsforskning i Skandinavien primært fokuserer på flygtninge og indvandrere fra Mellemøsten og Afrika. Ikke desto mindre kunne det have været interessant at supplere bogen med andre komparative perspektiver. Hvis migranter fra Congo, Pakistan eller Chile alle beskriver slægtskabsrelationer i Sverige (Skandinavien) som kolde og uden indhold, hvilken betydning har familierelationer så for svenskere i udlandet? Hvordan ser de forskellene mellem familien „her“ og „der“? På samme vis kunne det være interessant at undersøge, hvorvidt familieforpligtelser spiller den samme rolle blandt mere privilegerede migranter, hvis familie i oprindelseslandet ikke nødvendigvis har brug for deres hjælp til at overleve. Hvilke forventninger indebærer familierelationer i den situation?

Globala familjer kan anbefales til studerende og forskere, der interesserer sig for slægtskab og transnational migration. Den, som endnu ikke kender meget til transnational migration, vil få en grundig introduktion til de problematikker, der vedrører familierelationer på tværs af grænser. En læser, som allerede er godt inde i feltet, vil primært have udbytte af bogens etnografiske bidrag. Begge vil dog givet finde bogen interessant.

Marianne Holm Pedersen
Forsker, ph.d.
Dansk Folkemindesamling
Det Kongelige Bibliotek

JULIA PALEY (ed.): Democracy: Anthropological approaches. Santa Fe: School for Advanced Research Press 2008. 263 sider. ISBN 978-05-2011-7682. Pris: £ 16.95.

Der blæser nye, friske vinde over den politiske antropologi i disse år, og med udgivelsen af Julia Paleys antologi får demokratiet nu tilsyneladende også sin egen antropologi. Det er værd at bemærke, at *School for Advanced Research*, som står bag bogen, indtil for nylig hed *School of American Research*. Hvorvidt navneskiftet var foranlediget af en gennemgribende krise i De Forenede Staters globale antropologiske hegemoni, er ikke denne anmelder bekendt. Til gengæld virker det overvejende sandsynligt, at de mange problemer, den amerikanske

demokratiexport til Irak og Afghanistan er løbet ind i, er et symptomatisk bevis for, at amerikansk politisk hegemoni ikke er, hvad det har været. Dels har USA vist sig ude af stand til – selv med magtanvendelse – at eksportere sin politiske grundidé. Og dels er der mange rundt om i verden, som ikke finder den amerikanske variant af, hvad David Nugent i sit bidrag kalder „normativt demokrati“, specielt interessant og attråværdig. For selv om den demokratiske *form* tilsyneladende har en universel appel, sætter man uden for den vestlige kultursfære spørgsmåltegn ved demokratiets *substans*. Her eksperimenteres der livligt med diverse alternative og lokalt tilpassede demokratiske former, hvad enten det er „funktionelt demokrati“ i Peru (Nugent) eller „demokrati med kinesiske karakteristika“ i Folkerepublikken. Tiden er således moden til både politiske og antropologiske refleksioner over demokratiets natur og væsen, og derfor er Paleys antologi et kærkomment bidrag.

Det var Julia Paley selv, som tog de første spæde skridt på vejen mod en demokratiets antropologi i 2002 med udgivelsen af en artikel om temaet i *Annual Review of Anthropology*, og med *Democracy: Anthropological Approaches* er der kommet mere form på projektet. Antologien har analyser af Peru (D. Nugent), Indien (M. Banerjee og A. Gupta), Mozambique (H.G. West), Bosnien (K. Coles), Ecuador (J. Paley), USA (C.J. Greenhouse) og Colombia (J. Schirmer), og alle bidrag har både empirisk og analytisk tyngde. Alligevel må projektet demokratiets antropologi langt hen ad vejen siges forsat at være en umoden frugt, og dette skyldes paradoksalt nok bogens grundlæggende antropologiske præmis, nemlig at bidragsyderne gik til opgaven og felten uden forudfattede meninger om, hvilke empiriske fænomener der hørte demokratiets antropologi til. Dette er for så vidt en styrke, idet forfatterne dermed undgår at lade sig indfange af eurocentriske og normative forestillinger om, hvilke handlinger, institutioner og værdier der er konstituerende for demokratiet. I stedet lader Paley sine medforfattere relativt frit definere deres analytiske objekt ud fra egne felt- og forskningserfaringer. Men her bliver styrke til svaghed, for selv om debatten om demokrati ledes ad nye og interessante stier, sker det på bekostning af en gennemgående rød tråd. Så selv om man er veludrustet med en antropologisk interesse for komparation og variation i bredest mulige forstand, efterlades man hurtigt med det indtryk, at bidragene stikker lidt vel rigeligt i alle retninger. En mere ærlig og dækkende titel på bogen havde nok været „contemporary explorations in political anthropology“, for selv om alle artikler på nær én har ordet „democracy“ i deres titel, har indholdet ofte i bedste fald en tangentiell relationen til fænomenet. Så her skal følge et par ord om de artikler, denne anmelder mener bedst og mest eksplicit formår at tage fænomenet demokrati under antropologisk behandling.

Mukulika Banerjees studie af demokrati og valgdeltagelse i den indiske del-

stat Vestbengalen kan med fordel læses af både regionalister og generalister. I Vestbengalen stemmer rig som fattig med entusiasme og i stort tal, og siden 1977 har de kontinuerligt genvalgt en regering under ledelse af det indiske marxistiske kommunistparti. Men på trods af entusiasme fra vælgernes side sker der i praksis fra valg til valg kun marginale forbedringer i levevilkårene for folk flest. Banerjee gør dette paradoks til sit hovedspørgsmål: Hvorfor bliver folk ved med at stemme med entusiasme og deltagelse, når de konkrete resultater deraf er så ubetydelige? En del af svaret finder hun ved at anskue valghandlingen som et ritual. Banerjee argumenterer for, at valghandlingen foregår i det substantielt samme rum som religiøse festivaler, overgangsriter og hellige handlinger, som folk flest netop deltager i med glæde og engagement. Frivilligt at ekskludere sig fra dette rum – ved for eksempel ikke at afgive sin stemme, når den demokratiske højtid og dermed lejligheden byder sig – bryder med al social anstændighed og anses for så excentrisk og asocial en handling, skriver Banerjee, at kun de færreste kunne drømme om det. Det svarer nærmest til at nægte at fejre sit eget barns bryllup. Men lige så vigtigt som det rituelle og hellige i valghandlingen er handlingens evne til, omend kun for en kort periode, at etablere et egalitært politisk rum i et ellers stratificeret samfund, hvor kaste og økonomisk ulighed præger sociale relationer og magtforhold. For under valgkampem såvel som på selve valgdagen skabes (i bedste fald) en kortvarig politisk antistruktur, hvor selv den fattigste og ubetydelige bengalske bonde af politikere, kandidater, valgtilfornede og andre vælgere tages alvorligt som en vælger og statsborger med rettigheder og politisk indflydelse. For i valglokalet er alle lige. Derfor bliver det at afgive sin stemme nærmest et mål i sig selv frem for et middel til materiel velstand.

I sin analyse af internationalt demokratifremmende arbejde i Bosnien undersøger Kimberley Coles, hvad det *egentlig* er, der foregår under navnet „demokratifremme“ – hvad laver de mænd og kvinder, der går rundt og „fremmer demokratiet“, egentlig? Svaret er tilsyneladende, at de ikke laver ret meget. Coles informanter blandt internationale valgobservatører fandt nemlig deres arbejde nok så meningsløst og udtrykte ofte frustration over, at de havde så meget „fritid“ og så lidt „rigtigt arbejde“ at fylde kalenderen med. Men denne frustration betød ikke, hævder Coles, at valgobservatørernes tilstedeværelse var uden effekt og virkning. Tværtimod var det netop valgobservatørernes tilstedeværelse i sig selv, der var betydningsbærende. Denne „demokratiske tilstedeværelse“, som Coles kalder det, består af tre komponenter. Den *overvældende tilstedeværelse* (*sheer presence*) af tusindvis af internationale arbejdere legemliggjorde på meget konkret vis både det abstrakte internationale samfund og omfanget af dets dedikerede indsats for demokratiet i Bosnien. Den *blotte tilstedeværelse* (*mere presence*) er betegnelsen, som Coles bruger om valgobservatørernes på overfladen betydnings-



ningsløse „deep hanging out“ i Bosnien. For selv når en valgobservatør hænger ud på cafeen, er han med sin blotte tilstedeværelse alligevel en goodwillambassadør udsendt af et internationalt godhedsregime, som ønsker at inspirere og motivere til positiv og demokratisk forandring. Til slut er der de internationale *forbilledlige tilstedeværelse (peer presence)*: Gennem personligt eksempel fungerer de som rollemodeller for, hvad der gælder som „demokratisk opførsel“. Og det er netop selve tilstedeværelsen, som demokratifremme i bund og grund handler om, hævder Coles: Det Geertzianske „being there“ er målet, ikke midlet.

Som sagt holder de resterende artikler niveau og udgør til sammen et interessant bidrag til den samtidige politiske antropologi. Så pyt med, at de ikke alle sammen handler lige meget om demokrati!

*Kenneth Bo Nielsen
Antropolog, ph.d.-studerende
Senter for Utvikling og Miljø
Universitetet i Oslo*

RICHARD SENNETT: Håndværkeren – arbejdets kulturhistorie: Hånd og ånd. Viborg: Forlaget Hovedland 2009. 331 sider. ISBN 978 87 7070 101 3. Pris: 299 kr.



Richard Sennett (født i Chicago 1943) er en af de nulevende amerikanske sociologer, hvis bøger jævnligt og hurtigt bliver oversat til dansk. *The Corrosion of Character* („Karakterens forvitring“ 1998) udkom på dansk som *Det fleksible menneske* i 1999, og *The Culture of the New Capitalism* (2006) udkom ligeledes oversat efter et år. Her har vi så *The Craftsman* (2008) allerede oversat 2009, en monografi, som forfatteren præsenterer som den første i en projekteret trilogi. De kommende to bøger vil henholdsvis belyse ritualerne omkring „krigere og præster“ og reflektere over „den fremmede“ (s. 18-24).

Sennett er en uortodoks sociolog, en „maverick“ i utvungen Torstein Veblen- og C. Wright Mills-tradition. *Håndværkeren* vil formodentlig appellere mere til den praktiserende antropolog end til den konventionelle sociolog. Bogens stil er personlig og trækker på egne erfaringer og velvalgte anekdoter, såvel som på både ældre og nyere historiske, filosofiske, psykologiske og antropologiske studier. De ikke-sociologiske kilder overgår i antal langt de sociologiske.

Næsten alle læsere vil i bogen kunne finde stof med genklang i egne erfaringer, både hvad angår professionelt arbejde (f.eks. glaspusteri, kirurgi og snedkeri) og fritidsaktiviteter (f.eks. basketball, violinspil og madlavning). Enhver kvinde eller mand har i det mindste et anstrøg af en håndværker i sig. Sennett peger



på tegning som en af de centrale færdigheder i mange former for håndværk og kritiserer nogle former for computerprogrammering, fordi de eliminerer tegning med fri hånd. Sennett er overbevist om at „leg“, med dens glæde og intensitet, udgør en hovedmotivation i det håndværksmæssige.

Selve termen „håndværker“ har en gangbarhed i det danske daglige sprog til forskel fra *craftsman* i det engelske. Man kan spise en „håndværker“ med tandsmør, mens man drikker en varm kop kaffe under en længe ventet pause, og „håndværkersex“ er meget anbefalet i nogle cirkler. Dertil giver Sennetts bog i dansk oversættelse den ofte omtalte opposition mellem „hånd“ og „ånd“ en sjældnen mulighed for at overbevise læseren om, at „hånd“ og „ånd“ ikke kun rimer, men faktisk „går hånd i hånd“. Sennetts mål er at ophæve den hierarkiske og doktrinære relation, hvor „andsarbejde“ dominerer „håndarbejdet“. For Sennett er håndværksmæssighed både normal og normativ. Ikke alene inkorporerer det meget af den menneskelige virkelighed, det tjener også som model for social og moralsk forbedring. Den røde tråd i Sennetts argument ligger i hans definition af håndværksmæssighed:

’Håndværksmæssighed’ antyder måske en livsform, der er blegnet med industrisamfundets fremvækst – men det er vildledende. Håndværksmæssighed er udtryk for en varig, grundlæggende menneskelig impuls – ønsket om at gøre arbejdet godt for dets egen skyld. Håndværksmæssighed dækker et langt bredere område end det faglærte manuelle arbejde. Det omfatter også computerprogrammøren, lægen og kunstneren. Forældreskabet bliver bedre, når det udøves håndværksmæssigt, og det samme gælder det medborgerlige liv. På alle disse områder fokuserer håndværksmæssigheden på de objektive normer, på tingen i sig selv (s. 18-19).

I sin håndværksmæssighedens arkæologi ønsker Sennett at bringe menneskelig handlen, som i lang tid har være begravet, frem i lyset. Bogen er en fejring af materiel kultur, en håndbog om håndværk. For at gennemføre dette omfattende projekt gør Sennett brug af en analogisk, sammenlignende metode, ved hjælp af hvilken han kan skifte fra en type, eller et domæne, af håndværk til en anden. Tekniske udviklinger foregår således både inden for et specifikt håndværk samt i anvendelsen af dette håndværk i forhold til et andet.

En anden strømning i bogen er Sennetts modsætningsforhold til den moderne kritik af teknik. Sennett retter fortrinsvis sit angreb mod sin tidligere lærer Hannah Arendt, som i *The Human Condition* (1958) indordnede arbejde under kategorierne „labor animalis“ (ren og skært slid) og teknisk ingeniørarbejde, det vil sige et „rationelt“ projekt, som med holocaust-logistikeren Eichmann som eksempel ignorerer etisk dømmekraft.

I stedet for alene at udpege Hannah Arendt kunne Sennett lige så godt have rettet sin kritik imod Frankfurterskolens teoretikere i eksil, som ligesom Arendt



trak på den klassiske græske politiske teori i deres kritik af det moderne kapitalistiske og bureaukratiske samfund. Analysen af fremmedgjort arbejdskraft, eksemplificeret ved Henry Fords samleband, forsvinder dog ikke i Sennetts lovprisning af håndværkeren. For Sennett bliver håndværkeren, ikke altid, men under favorable forhold „et“ med sine redskaber og produkter. Derfor er han ikke fremmedgjort i forhold til dem.

Sennetts teori har sit eksplicitte udspring i amerikansk pragmatisme og bibeholder kun en svag afglans af europæisk filosofi, nemlig i Hegels begreb

Aufheben (ophævelse), som er betegnelsen for syntesen af kontinuitet og forandring. Det sidste kapitel i Sennetts bog med titlen „Det filosofiske værksted“ indeholder et livligt og præcist forsvar for den pragmatiske filosofi. Hvis læseren skulle have mistet bogens røde tråd igennem de første 287 sider, tilbyder de sidste ti sider en trøstende hjælp. Kronen på værket, hvad angår dette kapitel, er stoltheden i forhold til håndværkermæssig kunnen. Skønt stolthed i bibelsk forstand er en alvorlig synd, er stolthed kernen i håndværkets etik:

Håndværkere føler mest stolthed over færdigheder, der modnes. Det er grunden til, at simpel imitation ikke giver nogen vedvarende tilfredsstillelse. Færdigheden skal udvikle sig. Håndværkets langsomme tid fungerer som en kilde til tilfredshed. Praksis lejr sig i kroppen, og færdigheden bliver ens egen. Den langsomme håndværkstid muliggør også refleksions- og fantasiarbejde – hvad trangen til hurtige resultater ikke gør (s. 295-6).

Det tager tid at blive en håndværker, som tommelfingerregel (læg mærke til metaforen) nævnes 10.000 timer. En svend på et dansk skibsværft arbejdede fire år på at blive udlært. Det blev, med en 40 timers arbejdsuge, til 8.000 timer. Det var rigelig tid til at begynde at udvikle forskellige færdigheder og at improvisere løsninger på problemer, efterhånden som de opstår. Inden for både individuel og holdsport og i mange kunstmedier gælder 10.000 timers-reglen. Violinspil, moderne dans, tegning og andre aktiviteter, som ofte går under betegnelsen fritidsaktivitet eller hobby, kan i virkeligheden bedst forstås som håndværk.

I sin rolle som pædagog, der præger meget af bogen, advarer Sennett imod perfektionisme. Han anbefaler i stedet værdien af det at lave fejl og at genoptage arbejdet med det samme. Reparation er en nøgle til håndværk, da man herigennem opdager, hvorledes motorer og andre ting er sat sammen og skilles ad. Igennem disse procedurer er det „fingerspidserne“, der leverer arbejderen en „foregriben“ af tingenes tilstand (s. 159-61). Termen „begreb“ refererer på samme tid til at gribe og at forstå både værktøjet og genstanden. Sennett understreger meget, hvad han kalder „læren om den minimale kraft“, hvor hans primære eksempel er kokkens færdighed i at skære kød og grøntsager. Enhver håndværker ser en dyd i at gøre



tingene på den letteste måde, ikke kun for at spare på sliddet, men også for at vise færdigheder i håndteringen af de tilgængelige materialer, når underarm og håndled styrer bevægelsen.

Det at tilegne sig øvelse og færdighed, selv til graden af rutine, resulterer ikke nødvendigvis i kedsomhed. Sennett latterliggør igen og igen dogmet om, at håndens værk er underlagt åndens værk. For at illustrere den forunderlige tese henviser Sennett til oplysningstidens filosoffer og især til *l'Encyclopédie* redigeret af Diderot og d'Alembert (1751-72). Heri publiceredes artikler med illustrationer i kobberstik af værksteder inden for forskellige fag, for eksempel silkeproduktion. Illustrationerne viste både traditionelle og nye metoder. Håndværkets historie var fremskridtets historie, og Sennett er ikke forlegen over brugen af ordet „fremskridt“.

Richard Sennetts bog kan anses som en miniencyklopædi inden for materiel kultur. Fra menneskets relative korte historie gennemgår og udvælger han de øjeblikke af aktivitet, som oftest udelades, undtagen af fagspecialister. Som antropologer har feltarbejdet typisk og ideelt bragt os i selskab med håndværkere, hvis arbejde vi observerede og, hvis vi var heldige, fik lov at deltage i. Sennett overbeviser læseren – nu og da lidt for håndfast. Han er bedst, når han bruger „minimal kraft“ i sin bestræbelse.

Jonathan Matthew Schwartz

VIRINDER KALRA (ed.): Pakistani Diasporas. Culture, conflict and change. Karachi: Oxford University Press 2009. 379 sider. ISBN 978-01-9547-6255. Pris: £ 9.99.

Pakistan er på mange måder en nationalstat skabt og formet af migrationsprocesser. Først det britiske imperiums brug af dengang indiske arbejdere samt rekruttering til militæret, siden de store folkevandringer mellem Pakistan og Indien ved delingen i 1947 og endelig den massive emigration af arbejdsmigranter og deres familier, der gennem de sidste 50 år har medvirket til at sprede pakistanere ud over det meste af kloden. Således er der i dag flere millioner mennesker med en familiehistorie relateret til Pakistan bosat mere eller mindre permanent rundt om i verden. Det er denne ekstremt differentierede gruppe af migranter og deres relationer til Pakistan som *Pakistani Diasporas* sigter mod at give os forskellige indblik i. Og at dette er rettidigt, understreger redaktør Virinder Kalra, ved i sin indledning at fremhæve antologien, som „the first to bring together the extant literature and provide both a historical and contemporary set of accounts“ (s. 1).

Antologien præsenterer 15 antropologiske, sociologiske og historiske artikler af – som det hedder på omslaget – „leading authors as well as newer researchers“.

Mange forfatternavne vil da også være genkendelige for folk, der interesserer sig for migration og migranter fra Pakistan. Antologiens bidrag favner bredt geografisk og diskuterer forhold i Holland, Østrig, Australien, Norge, Italien, Golfstaterne og naturligvis England. En enkelt artikel beskæftiger sig med migration internt i Pakistan.

Antologiens bidrag er ordnet i fire temaer, henholdsvis „Labour narratives“, „Gendered accounts“, „Transforming rituals“ og „Shifting identities“, og dækker således forskellige aspekter af hverdags- og familieliv blandt pakistanske migranter, blandt andet legal og illegal arbejdsmigration (Ballard, Nobil), interne familieproblemer med „afvigende“ teenagere (Bolognani), kønsrelationer i forandring (Harriss og Shaw), usikkerheder ved transnationale ægteskaber (Charsley), boligforhold og bosætningsmønstre (Werbner), oplevelser af diskrimination og islamofobi i kølvandet på den 11. september 2001 (Abbas, Rana, Mohammad-Arif), pilgrimsrejsens udfordringer (McLoughlin) samt de mange emotionelle og praktiske problemer, som døden rejser i migrantfamilier (Døving). Vi kommer således godt omkring fra vugge til grav, helt i tråd med antologiens ambitioner.

Antologien har flere interessante artikler, hvoraf jeg blot vil fremhæve nogle enkelte og efter min vurdering signifikante bidrag.

Ali Nobils artikel udspringer af hans ph.d.-afhandling om pakistanere i Italien, der i mange tilfælde er illegale sæsonarbejdere. Nobil skriver sig op mod en af de dominerende narrativer inden for migrationsforskning, nemlig migranternes „myth of return“, og adresserer i stedet det, han kalder „the myth of arrival“. Nyankomne migranter har meget svært ved at etablere sig på arbejdsmarkedet og i forhold til bolig og familie. Nobil gør op med noget af den optimisme, der synes at præge dele af migrationsforskningen. I hans artikel er migranter langtfra rationelle profitmaksimerende agenter i et transnationalt socialt felt, men derimod ofte tvunget af sociale og økonomiske omstændigheder til at hutle sig igennem tilværelsen i forsøg på at etablere et udholdeligt liv, en hverdag og en fremtid. Således repræsenterer migranterne i Italien på mange måder en margin i pakistansk diaspora og understreger, at det langtfra er alle migranter, som får del i de eftertragtede økonomiske goder, der forsat motiverer folk til at tage chancen og forlade Pakistan.

Sean McLoughlin tager i sin artikel afsæt i *hajj*, pilgrimsrejsen til Mekka, der som én af de fem grundpiller i islam udgør en uomgængelig pligt for praktiserende muslimer. Økonomisk velstillede pakistanske migranter i Storbritannien har ingen undskyldninger for ikke at indfri denne fordring, men i takt med at pilgrimsrejsen er blevet allemandseje, har den også ændret karakter. Hvor pilgrimsrejsen tidligere var forbeholdt de få, er den i dag blevet ét forbrugsgode blandt utallige andre. Det handler ikke længere om, hvorvidt man har gennemført hajj, men om hvor

mange gange man har gjort det. Et andet element i denne kommercialisering er de mange souvenirs, for eksempel dadler fra træer, der siges at være plantet på Profetens tid, velsignet *zamzam*-vand, bedetæpper, der har været i kontakt med selve *ka'baen* eller andre hellige steder, billeder, smykker, optagelser af koranrecitationer etc., som bringes med tilbage til Storbritannien.

McLoughlin udforsker sine informanternes pilgrimsrejseberetninger. Mange fremstiller hajj som både en kulmination og en begyndelse. Via besøget i Mekka overskrides verdslige forståelser af tid og rum. Mange beskriver det som en stor åndelig oplevelse at indskrive sig i „one of the primal scenes of Islam“ (s. 244). Ikke alle oplevelser er imidlertid lige positive. Mange britisk-pakistanske pilgrimme må sande, at deres sydasiatiske *barelwi*-inspirerede udlægning af islam ofte ringeagtes i det *wahabi*-dominerede Saudi-Arabien. Denne oplevelse strider mod idealet om den globale *ummah*, hvor muslimer er forbundne i et broder- og søsterskab på tværs af alder, køn, etnicitet, nationalitet og sprog. McLoughlin ender da også med at konkludere, at som følge af pilgrimsrejsens kommercialisering, tilgængelighed og de mange desillusionerende oplevelser er en del af den magi, der tidligere omgav hajj blandt pakistanske migranter i Storbritannien, gået tabt.

Endelig diskuterer Cora Alexa Døving, hvilke konkrete udfordringer død og begravelse skaber blandt pakistanske migranter i Norge. Migrantfamilier bosat i Oslo er del af et større transnationalt socialt felt. Døving viser således, hvordan døden – og alle de religiøse og sociale ritualer, der deraf følger – udspiller sig parallelt i Pakistan og i Norge. Som ét blandt flere eksempler diskuteres *sawab*, der betegner forholdet mellem afdøde og dennes familie. Ifølge Døving er en af de mest effektive måder at tilegne sig *sawab* at dele mad ud til fattige, der til gengæld for denne gestus fremsiger bønner for den afdøde. I den norske velfærdsstat er der imidlertid ikke tilstrækkeligt mange fattige muslimer til at videreføre denne rituelle udveksling, og derfor må ceremonien henlægges til Pakistan. En migrants død udgør derfor ikke nødvendigvis kun en afslutning, men er også med til at skabe og genforhandle sociale relationer og kulturelle fællesskaber udstrakt mellem Pakistan og Norge.

Flere andre interessante antologibidrag kunne fremhæves. Jeg hæfter mig imidlertid ved tre artikler af Rana, Mohammad-Arif og Abbas, der diskuterer betydningen af „den 11. september 2001“, en begivenhed, Kalra i sin indledning karakteriserer som „an epistemic break in the migration and settlement patterns of Pakistani Muslims“ (s. 10). Men hvordan manifesterer dette brud sig, og hvordan virker det ind på pakistanske migranternes liv i forskellige dele af verden?

Aminah Mohammad-Arifs bidrag diskuterer liv og status blandt pakistanske migranter i USA siden 2001. Qua deres migrationshistorie, relativt høje uddan-

nelser og fravær af en belastende kolonial fortid (som det f.eks. er tilfældet i Storbritannien) var pakistanske migranter på mange måder faldet godt til i USA og var i gang med at forme og udleve deres egen udgave af „den amerikanske drøm“. Diverse nationale og internationale dramatiske begivenheder har imidlertid betydet, at de pakistanske migranter i dag udpeges som „den absolutte anden“ inden for den brede og alment anvendte kategori „asiater“. De er „the usual suspects“, når det gælder terror og anden samfundsundergravende virksomhed. Dette har blandt andet bevirket, at 2.000 pakistanere siden 2001 officielt er blevet deporteret af de amerikanske myndigheder, mens tusindvis selv har forladt landet (s. 322). Alene i Brooklyn, New York, menes mellem 15.000 og 18.000 at være rejst til andre stater i USA, Europa eller Pakistan (s. 325). Og dette gælder ikke kun hidtil illegale immigranter, men også etablerede forretningsfolk, der søger tilbage mod Pakistan i håb om en lysere fremtid og mere stabile investeringer. Således er „the myth of return“ igen blevet aktuel.

Samlet giver antologien *Pakistani Diasporas* et glimrende indblik i, hvordan migranter rundt om i verden håndterer de udfordringer, som uundgåeligt følger af migrationsprocessen. Man kunne dog ønske, at redaktøren havde gjort mere for at samle ikke-britiske studier. Det kunne have været interessant i en antologi som denne at have bidrag, der indgående diskuterede forhold vedrørende pakistanske migranternes liv og status i for eksempel Mellemøsten, Sydøstasien eller Danmark.

Man undres ligeledes over, at tre af antologiens artikler er genoptryk. Her er tale om en nyere glimrende artikel om ægteskabsmigration (Charsley 2006) samt to mere klassiske tekster (Werbner 1990; Ballard 1987). Hvis genoptrykket af de to sidstnævnte etablerede, velansete og ofte citerede forskere skyldes, at de ikke har haft nyt materiale at præsentere i denne ombæring, burde redaktøren måske have bedt dem reflektere over udviklingen af de pakistanske diasporaer i løbet af de sidste tre-fire årtier, hvor de begge har arbejdet med migration og migranter fra Pakistan. Sådanne bidrag ville sammenkæde og historisere antologiens øvrige bidrag – nu må vi i stedet nøjes med et (omend glædeligt) gensyn med tekster, som mange, der arbejder med pakistansk og sydasiatisk migration, allerede vil være bekendt med.

Trods dette lille afsluttende opstød skal dog herfra lyde en anbefaling af antologien til alle, der måtte interessere sig for pakistansk migration og diasporaer!

Mikkel Rytter
Ph.d., Institut for Antropologi
Københavns Universitet

Redaktionen har modtaget

BLOK, ANDERS & TORBEN ELGAARD JENSEN: Bruno Latour. Hybride tanker i en hybrid verden. København: Hans Reitzels Forlag 2009. 278 sider. ISBN 978-87-4125-1424 (pb). Pris: 298 kr.

BORRAS, SATURNINO M., MARC EDELMAN & CRISTÓBAL KAY (eds.): Transnational Agrarian Movements Confronting Globalization. Sussex: Wiley-Blackwell 2008. 362 sider. ISBN 978-14-0519-0411. Pris: £ 19.99.

BOUQUET, MARY & NUNO PORTO (eds.): Science, Magic and Religion. The ritual process of museum magic. New York & Oxford: Berghahn Books 2005. ISBN 1-57181-521-X. Pris: £ 15.

FORTUN, MIKE: Promising Genomics. Iceland and deCODE Genetics in a World of Speculation. Berkeley: University of California Press 2008. 333 sider. ISBN 978-05-2024-7512. Pris: £ 16.95.

GREENWOOD, SUSAN: The Anthropology of Magic. Oxford: Berg 2009. 163 sider. ISBN 978-18-4520-6710. Pris: £ 14.99.

GILLIAM, LAURA: De umulige børn og det ordentlige menneske. Identitet, ballade og muslimske fællesskaber blandt etniske minoritetsbørn. Århus: Århus Universitets Forlag 2009. 479 sider. ISBN 978-87-7934-3825. Pris: 398 kr.

HASTRUP, KIRSTEN (red.): Mellem mennesker. Grundbog i antropologisk forskningsetik. København: Hans Reitzels Forlag 2009. 432 sider. ISBN 978-87-4125-3299. Pris: 425 kr.

LAUGESEN, GERD: Møder. København: Tiderne Skifter 2009. 173 sider. ISBN 978-87-7973-3657. Pris: 225 kr.

LINDQUIST, GALINA: Conjuring Hope. Healing and magic in contemporary Russia. New York & Oxford: Berghahn Books 2005. 272 sider. ISBN 978-18-4545-0939. Pris: £ 15.

ROEPSTORFF, ANNE K.: CSR. Virksomheders sociale ansvar som begreb og praksis. København: Hans Reitzels Forlag 2010. 384 sider. ISBN 978-87-4125-3497. Pris: 298 kr.

TAUSSIG, KAREN SUE: Ordinary Genomes. Science, citizenship, and genetic identities. Sussex: Duke University Press 2009. 264 sider. Illus. ISBN 978-08-2214-5343 (pb). Pris: £ 17.99.



FORFATTERLISTE

Hanne Bess Boelsbjerg (f. 1973) er cand.mag. i religionsvidenskab fra Aarhus Universitet. Siden 2006 tilknyttet Center for Forskning i Eksistens og Samfund, hvorfra KUFAB (Københavns Universitets Forskningsgruppe vedrørende Alternativ Behandling) er opstået og løbende koordineres.

Maria Louw er ph.d. i antropologi og etnografi og ansat som adjunkt på Afdeling for Antropologi og Etnografi på Aarhus Universitet.

Karen Lisa Salamon (f. 1964) er mag.scient. i antropologi, ph.d. i ledelse og etnografisk design- og ledelsesforsker. Hendes forskning har især været rettet mod krydsfeltet mellem management, kosmologi, sociale bevægelser og kulturel performance i erhvervslivet. Hun er aktuelt uafhængig forsker og rådgiver (www.etnograf.dk).

Inger Sjørlev, lektor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet. Feltarbejder i Brasilien siden 1979, feltarbejde i Benin 2003.

Vibeke Steffen er lektor ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet, og har foretaget en række feltarbejder i Danmark med fokus på sundhedsområdet herunder kræftbehandling, alkoholisme og senest magisk praksis.



ENGLISH SUMMARIES

Inger Sjørlev: Magical Worlds Revisited

In classical anthropological literature, magic has been dealt with as technologies that are related to uncertainty and control. The present essay sets out from these themes, but argues that a theory of magic, as well, has to look at the triangle between matter or substance, form and holistic images, and techniques and actions. The incentive to discuss magic in the light of newer anthropological theory of materiality derives from a visit to the exhibition at the Tropenmuseum in Amsterdam: *Vodou – a way of life*. On the basis of impressions from this exhibition, particularly the encounter with the figures of the *bizango* spirits, the article suggests that magic has to do with materiality in ways that can be further illuminated by a closer attention to fetish and to sacrifice. The elaboration of materiality into different forms is salient in both of these phenomena. Magic, then, has to do with the shaping of matter, whether in form of packages where the substance of content may be of significance, or in the form of destruction.

Keywords: materiality, structuring, technique, fetich, sacrifice, voodoo.

Maria Louw: To Surrender to, or to Manipulate with, Destiny? Dream omens and everyday magic in Kyrgyzstan

In Kyrgyzstan dreams are of great significance as sources of omens and divine revelations. In the practice of dream interpretation a complex relationship between belief in fate and belief in the free will is expressed: Through magical practices which manipulate dream omens people sometimes seek to effect what is about to happen, changing the fate that they, in other situations, claim not to have any control of. It is argued that dream omens embody peoples hopes for, and fears about, how their lives may develop. Through their interpretation of the omens and through the magical acts with which they often handle them, they enter a virtual realm where they and people who are close to them can imagine and orient themselves toward possible future scenarios and test their social resonance. With the interpretation of, and magical manipulation with, omens, a person's fate becomes a social riddle which concerns not only the directions her life might, or

ought to, take, but also the question of what she can do herself in order to bring a desired future about herself, and what she should leave in the hands of fate.

Keywords: Kyrgyzstan, dreams, magic, omens, transition, Islam

Vibeke Steffen: Consultation with Spirits. Second sight, energies and magic in Denmark

There is a long-standing anthropological tradition of studies where the concept of magic is related to crisis and the re-establishment of order, whether on a social or an individual level. The risk of this approach, however, is that we may mistake the intention with magic for its result, and thus overestimate the role of crisis, the management of problems and the construction of meaning. This article demonstrates that instead of providing answers and solutions, the engagement with magic may just as well open up for new questions and new problems. The subject of the study is spiritualism and second sight as practised in contemporary Danish society primarily by women. In this context, magic is not necessarily something extraordinary that people turn to when facing severe trouble, but rather a way of dealing with social relations in everyday life. My approach is inspired by Evans-Pritchard's classic work on witchcraft, oracles and magic among the Azande in the sense that the concept of magic forms only one leg in a triangle with energies and second sight as the other two. Second sight is provided by mediums passing on messages from deceased relatives or other spirits at platform demonstrations or in private consultations. The messages often deal with distance and proximity in social relations and how to protect yourself against feelings of being drained of energy or invaded by other human or spiritual beings. The term energy provides a sense of physical reality to these otherwise subtle feelings and makes it possible to deal with them in concrete situations through spells, invocations, and other kinds of magic manipulation.

Keywords: Spiritism, social relations, the boundaries of self, women.

Hanne Bess Boelsbjerg: Cancer Patients' Use of Reiki-Healing as Magical Practice

Almost half the number of Danish cancer patients are involved in alternative or complementary treatments while receiving conventional cancer treatment. reiki-healing is one of the alternative treatments they often seek out. It is a treatment that

has a spiritual and holistic approach to both the person and the illness, claiming to transmit energy from the hands of the healer to the one being healed. This creates a contradiction with the concurrent use of conventional treatment which rests on a biomedical understanding of cause and effect. In this context, the use of reiki-healing can be regarded as a kind of magical practice by cancer patients, who might not necessarily share the same underlying worldview as the reiki-healer. The basis for this article is a qualitative study called 'Reiki-healing as Experienced by Cancer Patients', undertaken at the University of Copenhagen and financed by the Danish Cancer Foundation. Here the cancer patients reported their experiences during reiki-healing and were asked to describe how they understood the treatment and what effects it had for them. Most of them referred to the healer as a gifted person who has the power to influence their minds and bodies or, notably, the way they conceive of themselves. These statements support the interpretation of reiki-healing as a magical practice, which is characterized by the placement of a magical agency as one of the components of a ritual – in this case, the healer. If the cancer patient shares the same holistic approach as the healer, the use of reiki-healing can turn out to be a spiritual or religious coping strategy, which helps the person to find meaning and support in times of crisis. In both examples, reiki-healing is used as a magical practise because of the opportunity it offers to influence the illness and life situation, which otherwise would be beyond the reach of conventional medicine.

Keywords: Healing, reiki, religious coping, healing ritual, cancer.

Karen Lisa Salamon: Magic Business? On charlatanism and the conjuration of value out of hot air

The author argues for the relevance of applying ethnographic theories of sociality, magic and trickster to empirical data and discourse on contemporary economic value creation and so-called “financial wizardry”. Salamon discusses contemporary cases of massive financial fraud as instances of illusionism that draw on similar social and significant mechanisms as did the performances of historical charlatans and magicians. The article draws on publicly accessible information and media coverage on two recent cases of substantial financial fraud, a historical analysis of charlatanism in medieval Italy, as well as classic ethnographic theories of magic. The argument relates the fraud cases to analyses of alchemical reasoning and occultism and points out that charlatanism, magic illusionism and grand financial fraud all profit from being “too good to be true” and “too cheap for the price”. The cases are supernatural because their price and value stem from doing

“the impossible”. They seduce their audiences by the trick of the “cure all – no risk – something out of nothing” financial performance, just as the illusionist’s audiences are seduced by his impossible trick of pulling several large doves up from one small hat. Salamon concludes that the “financial wizard’s” claim to virtual, and rather Effortless, conjuring up of economic value resembles general value creation under contemporary financial capitalism, resonating magic: The “white magic” of contemporary financial capitalism only turns out to be defined as “black magic” when it – after the fact - carries negative results for its investors, audiences – and performers.

Keywords: Anthropology of management, fraud, theories of magic, theory of value, charlatanism, trickster.

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

27. SYNSVINKLER Som kilde til uhæmmet metafordannelse er synet sandsynligvis den sans, der bærer de største billedlige byrder. Med synet afbilder vi indsigens vished og overblikkets omfang. Men af samme kilde nærer vi vores skepsis over for det oplagte, åbenbare og gennemskuelige.

28. MIGRATION fokuserer på migranternes betydning for deres oprindelsessted, migration som faktor i skabelse af samfund og kultur, såvel som på returnmigration, længsler i det fremmede og flerkulturelle kontekster.

29. KROPPE Udsolgt.

30. RUM Udsolgt.

31. METODE Det særlige ved den antropologiske analyse hævdes ofte at være dens fokus på det kvalitative, men det er ikke altid lige klart, hvilke praktiske metoder til dataindsamling, sådanne analytiske tilgange forudsætter eller betjener sig af. Dette nummer fokuserer på konkrete metodiske tilgange, som antropologer benytter sig af i praksis.

32. INDFØDTE behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4. verdens-folk inden for rammerne af de aktuelle antropologiske interessefelter kulturel identitet og kompleksitet. Indfødte folks vilkår i den moderne verden frembyder spørgsmål af både teoretisk, praktisk og politisk art.

33. DYR tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategoriseringer af omverdenen. I dette nummer bringes eksempler på, hvordan vi tænker, bruger, fremstiller og forestiller os dyr.

34. AIDS-forskningen i antropologien har udviklet sig fra en hjælpedisciplin for epidemiologien til kritiske analyser af videnskabelige og politiske „sandheder“ om hiv/aids og konstruktive undersøgelser af lokale forudsætninger for forebyggelse og omsorg.

35-36. FELTER er et festskrift med artikler om sjæleanliggender, etnografer, pornografi, repræsentation, rationalitet, identitet, kunst og verden, rum, metaforik, ceremonielle dialoger, ånder, kroppe og performance, halve mennesker, myter og kosmologi, objekter, totemisme, fysikkens erkendelseslære og menneskekulturerne mv.

37. MELLE MØSTEN Udsolgt.

38. BØRN har kun sjældent været del af det antropologiske genstandsfelt. Her belyses antropologiske perspektiver på børn og unge: Hvordan opfattes børn, hvad indebærer socialisering, og hvilke perspektiver og erfaringer har børn i forhold til deres omgivelser forskellige steder i verden?

39. MAD OG DRIKKE viser nye vinkler på de symbolske betydninger og sociale normer, som regulerer, hvad der indtages, hvornår, hvordan, sammen med hvem og i hvilke mængder.

40. OVERGANG ser på den antropologiske videnskab og den videnskabelige antropologi anno 2000. Hvilke erkendelser har overlevet 1980'ernes faglige selv-ransagelse, og hvilke epistemer hører fortiden til? Hvilke klassiske antropologiske dyder kan dårligt undværes, og hvad er forholdet mellem anvendt antropologi og grundforskning?

41. ILLUSION har ofte negative konnotationer i retning af indbildning og forvrænget virkelighedsopfattelse. Her fokuseres på illusion som et empirisk forhold, dets kreative element i sociale og kulturelle sammenhænge samt dets virkemidler og konsekvenser.

42. DANSKHED Mens antropologer og andre analytikere dekonstruerer nationale fællesskaber, egenskaber og identiteter, polemiserer dette nummer ved at undersøge, hvordan og hvorvidt danskheden faktisk *er*: danske dufte, toner, omgangsformer, filmskatten og højskolesangbogen med mere. Er der tale om særligt danske forhold eller blot om forhold i Danmark?

43-44. SAMLING undersøger samlinger og samlere og overvejer begrebernes betydning for antropologien. Kategorier bringes sammen i nye konstellationer: museale dyrekategoriseringer, frimærkesamlinger, etnografiske samlinger, komplette samlinger, plane-spottere, klunsere, jæger-samlere og kunstsamlere.

45. KRITIK sætter fokus på den engagerede videnskab og videnskabsmand. Kritisk antropologi er ikke ny, men øget forskning og deltagelse i løsning af samfundsproblemer synes at skærpe den kritiske bevidsthed og kravet om stillingtagen. Hvad betyder det for den videnskabelige erkendelse og metode?

46. VOLD undersøger, hvorledes vold indgår i menneskers forestillinger og dagligliv. Temaet præsenterer et kontinuum af vold – mellem enkelte individer til vold omfattende en hel befolkning og afspejles i artikler om vold mod kvinder, overgreb på indfødte folk, civile lynchninger, borgerkrig, befrielseskrig og statsterror.

47. BYER I undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelserne af Abomey, Hanoi, Hby, Honolulu, København, København, Marseille, Máskat, Montreal og Mumbai.

48. BYER II undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelserne af Nuuk, Paris, Rio de Janeiro, Sarajevo, Shanghai, Skopje, Sun City, Sun City, Teheran og Århus.

49. PENGE handler om fjer, muslingeskaller, medaljoner, jetoner, betalingskort, bankoverførsler, mønter, sedler og andre værdier, som vises frem, gemmes væk, øremærkes og udveksles. Penge påvirker relationer og samfund og er derfor anledning til moralske og politiske problemstillinger om fællesskab og individualitet, magt og afmagt, ulighed og hierarki, følelse og marked.

50. SLÆGTSKAB er som antropologisk forskningsfelt i de sidste årtier blevet kraftigt udfordret. Nye betingelser forårsaget af udviklingen inden for den lægevidenskabelige forplantnings- og genteknologi samt presset fra ændrede globale forhold, gamle og nye krige og sygdomsepidemier skaber rum for helt nye kreative tankegange og praksis i slægtssammenhæng.

51. ARBEJDE er et „institutionaliseret“ begreb, i den forstand at betydningen af ordet ikke er noget, vi almindeligvis tænker over, men nærmere noget, vi tænker *med*. Det giver anledning til overvejelser om og perspektiver på, hvordan arbejde skal begribes, samt hvordan begrebet tillægges mening i forskellige sociale og kulturelle sammenhænge – i en tid, hvor arbejdet synes at fylde stadig mere i vores liv og bevidsthed.

52. HUKOMMELSE er et socialt fænomen med et vigtigt politisk aspekt. Udtrykt i repræsentationer af fortiden danner hukommelse, social og kollektiv, udgangspunktet for et samfunds selvforståelse og legitimering. Et samfunds „hukommelse“ refererer ikke nødvendigvis til et verificerbart fænomen i fortiden. Den kollektive hukommelse er kreativt skabende og udtrykker sig ud over i samfundsformer i materiel kultur og i kroppe.

53. KOGNITION tager bestik af den „kognitive revolutions“ betydning for aktuell antropologisk forskning. Værdien af dette nye teoretiske paradigme demonstreres og diskuteres i antropologiske analyser af religion, sprogtilegnelse, drømme, videnskabelig viden m.m.



54. LYD Også i samfund, der vurderer synssansen som den primære, spiller håndteringen af lyd en væsentlig rolle. Både seende og blinde færdes i landskaber af lyd, i lydskaber. Men hvad gør lydene ved os? Og hvad gør vi med lyde? Hvordan er forholdet mellem sproglyde og skrifttegn? Hvornår er lyd musik? Hvad sker der, når lyd bliver til larm, og støj bliver til stress, når stilhed bliver en luksus? Hvad er akustisk komfort? Og hvad betyder det, når hørelsen hæmmes eller lyden forsvinder helt?

55. PERSON er ikke i sig selv antropologiens centrale omdrejningspunkt, det er derimod *relationen* mellem mennesker. Felten er fuld af mennesker, som vi umiddelbart identificerer som særskilte personer med egne livshistorier og -mål. Men hvad er egentlig en person? Hvordan skal vi forstå forholdet mellem individet og det sociale? Eksisterer der et „vi“ før et „jeg“ – eller forholder det sig omvendt? Hvorledes håndterer antropologien møder mellem forskellige personopfattelser? Nummeret undersøger sådanne spørgsmål og de metodiske, teoretiske og politiske udfordringer, der følger heraf.

56. KULTURMØDE bruges i stigende grad til at beskrive og forklare, hvordan personer med forskellig etnisk, kulturel eller national baggrund bringes sammen og undertiden støder sammen. Begrebet „kulturmøde“ blev fundet analytisk ufrugtbart og derfor opgivet i antropologien i 1960'erne. I de senere år har ikke-antropologiske kulturstudiefag været med til at sætte nye dagsordener for, hvilke temaer og angrebsvinkler der kan være relevante for at forstå det mudrede felt, som man – i mangel af bedre? – på ny betegner kulturmøder.

57. LOV OG RET Krav og ønsker fra individer og hele befolkningsgrupper formuleres i stigende grad inden for rammerne af et rettighedssprog, og en retlig forståelseshorisont spiller en stadig større rolle. Hvordan påvirker denne udvikling antropologiske studier af lov og ret? Dominerer rettighedsdiskursen i lige så høj grad på det empiriske plan som på det ideologiske? Er rettigheder mere tale end handling? Og hvordan spiller andre, ikke-legale forestillinger om retfærdighed sammen med retssamfundets juridiske univers?

59/60. HUS OG HJEM Hjemmet udtrykker et forhold mellem mennesker og mellem mennesker og materialitet, her især huset, som er ladet med betydning i form af bl.a. tilhørsforhold og ejendomsret. Det understøtter identitet og fællesskaber i form af familieliv, men er også platform for differentieringer mellem køn og generationer. Hjemmet er kort sagt et socialt og kulturelt fænomen, som udfoldes i form af forskellige praktikker – det er noget, man gør.

62. SKOLE Skolen vil altid være et udtryk for et bestemt samfund med dets særlige værdier og strukturer. Den vil have til hensigt at bidrage til formationen



af dette samfund ved at søge at skabe gode borgere. Derfor udgør skolen en arena, hvor der dagligt kæmpes om, hvilke kulturelle værdier, hvilken fortolkning af historien og hvilke samfundsmæssige normer der skal være gældende. Skolen bidrager dermed til komplicerede eksklusions- og inklusionsprocesser både i materiel, social og kulturel forstand og dermed til konstruktionen af forskellige former for medborgerskab.



Indkaldelse af artikelforslag

Klima

Tidsskriftet Antropologi nr. 64

Det synes i vor tid ubetvivleligt, at klimaet ændrer sig hurtigere og mere uberegneligt end tidligere. Øjeblikkets globale opvarmning ses som et resultat af menneskets aktiviteter på jorden, og klima bliver i stigende grad associeret med krise, risiko og katastrofe.

Antropologien har tidligere studeret samspillet mellem menneskelig kultur og naturgivne omgivelser, og selv før antropologien blev til en defineret videnskab, interesserede tænkere sig i det 18. og 19. århundrede for at afdække menneskets karakter og kultur som direkte funktioner af de givne fysiske omgivelser.

Siden har antropologien beskæftiget sig med økologi som kulturelt og politisk fænomen, og i det hele taget har disciplinen stadigt afsøgt grænserne eller gensidigheden mellem natur og kultur.

Klimaforandringerne tvinger endnu en gang antropologer til at udforske forholdet mellem mennesker og deres omgivelser, når ekstreme vejrbegebenheder, ændringer i årstidsmønstre, udsving i forekomster af naturressourcer og andet er blevet hverdag for mennesker kloden rundt.

Tidsskriftet Antropologi indkalder hermed forslag til artikler, der behandler klima og klimaforandringer i antropologisk belysning.

Frist for indsendelse af abstract: 1. august 2010 (maks. 200 ord)

Frist for indsendelse af artikel: 1. februar 2011 (maks. 8.000 ord)

Tidsskriftet Antropologi
Københavns Universitet, Øster Farimagsgade 5, 1353 København K