

Alternativ folkemedisin?

Om røter og nye skot på det sørvestlandske, holistiske helsefeltet

English abstract

Some practitioners within the field of holistic health in Norway could be considered both “folk” and “alternative” practitioners (CAM-practitioners). In this article I point to the categories of alternative- versus folk medicine as to some extent complicating the possibilities of seeing “hybridization”, “creolization” and entrepreneurship as more illuminating for the South-Western Norwegian, field of holistic health practices. What perspectives might provide insights into the dynamics of intersecting and overlapping practices and discourses here? I analyze life stories from two alternative therapists from the South-Western region of Norway in order to answer this question. The informants “Åsa” and “Jorunn” share the traits of both the folk and the alternative practitioner, that is to say, display inherited healing abilities, clairvoyance, a practical, not theoretical, outlook on life, felt proximity to nature and a variously employed, Christian faith – which account for their folk identity. They still employ several perspectives, backgrounds and practices that indicate their alternative, “New Age” belonging: they’re educated and trained in several, CAM practices, impart several alternative spiritual views, and they demand payment, although one of them doesn’t admit it. I point to a seemingly unreflected passing on of emic and/or normative dichotomies between the folk and alternative health care practices in some of the scholarly literature, and argue for a more empirically based labeling of what seem to be profoundly mixed categories and identities, at least in a South-Western, Norwegian, urban setting, and in so doing seek to add to the growing bulk of present research in this field, which has had a predominantly north-norwegian empirical basis.

Key words: *folk healing, complementary and alternative health care practices, wise women, urban healing*

Innleiing¹

Nokre aktørar innan det holistiske helsefeltet i Noreg kan oppfattast som både ”folkelege” og ”alternative”.² Gjennom fokus på slike behandlarar eller terapeutar, ønsker eg å visa korleis overlappingar og forskyvingar mellom innovasjon og tradisjon blir forhandla, fortolka og gjeve mening i ein pågåande prosess, der terapeuten drar vekslar på eit stort reservoar av kunnskap og erfaringar. Såleis kan ho i denne samanhengen fungera som ein god representant

¹ Eg vil retta ein stor takk til redaktør Tove Ingebjørg Fjell og to anonyme fagfellar for konstruktive tilbakemeldingar til tidlege versjonar av denne artikkelen.

² Eg nyttar ”holistisk helsefelt” og ”alternativfelt” som tilnærma synonym, det vil seia uttrykk for førestillingar og praksis vedrørande sjukdom og helse utanfor det etablerte (skolemedisinske) helsefeltet. Holisme tyder her heilskapstenking der også åndelege, eller ikkje-materielle, dimensjonar eller strukturar blir rekna med. ”Alternativfelt” også kan skildra førestillingar og praksisar av alternativspirituelt slag som ikkje er direkte retta inn mot helse.

for korleis spirituelle og ”postsekulære” praksisar spelar seg ut i ein seinmoderne situasjon.³ Eg kontrasterer m.a. denne måten å vurdere det holistiske helsefeltet på, med nyare forskning frå England og Irland (Moore og McClean 2010a). Ved å framstilla og tolka nokre livshistorier og fråsegner frå alternative terapeutar i ein urban, sørvestlandsk kontekst, viser eg at kategoriane alternativ- *versus* folkemedisin i utgangspunktet kan gjera det vanskelegare å sjå overlapping, ”hybridisering”, ”kreolisering” og entreprenørskap som meir illustrerande for det som skjer på feltet, i Sør-Noreg som i andre geografiske område. Slik ønsker eg å bidra med funn til dagens forskning på alternativ- og folkemedisindiskursar, som i overvegande grad har vore basert på nordnorske forhold, med Nord-Trøndelag som ei førebels sørleg ”grense”, i og med forskinga på Snåsamannen og hans virke.

Materialet som blir nytta er hovudsakleg intervju frå doktorgradsprosjektet mitt innan religionsvitskap *Åndeleg helse. Ein kulturalanalytisk studie av menneske- og livssyn hos alternative terapeutar* (Kalvig 2011). Her intervjuar eg ni alternative terapeutar, seks kvinner og tre menn. Eg handsama dei som viktige bidragsytarar i ein kulturell ”samtale” om kva eit menneske er, om kva dei forstår sjukdom og liding som, og om den terapeutiske praksisen kan ha tyding for ei alternativ framtid.⁴ Fokus i avhandlinga var analyse av terapeutane sine refleksjonar rundt viktige, kulturelle begrep og aktuelle sosiokulturelle diskursar, til dels illustrert med terapeutiske praksisdøme. Analyse av dei einskilte terapeutane sine ulike livshistorier og personlege utviklingsvegar blei ikkje vektlagt i den ferdige studien, sjølv om det i nokon grad er med for å kontekstualisera intervjupersonane og -fråsegnene, men det biografiske og sjølvframstillande er del av det innhenta materialet, m.a. til seinare bruk. Det er slike forteljingar frå to av intervjupersonane som vil bli nytta til drøfting av forholdet mellom det folkemedisinske og alternativmedisinske eller -terapeutiske her.

³ Her er det viktig å nemna at overlappingar og forskyvingar mellom det folke- og alternativmedisinske så vel som det vitskapleg medisinske ikkje er eit ”nytt” felt særmerkt for dagens seinmodernitet. Historikaren Roberta Bivins viser i *Alternative Medicine? A History* (2007) korleis dette har vore stoda på ulike kontinent, opp gjennom århundra, der eit startpunkt like gjerne kan settast med overføring av medisinsk kunnskap frå oldtidens Egypt til oldtidens Hellas. Like fullt gjev det meining, hevdar ho, å også omtala alternativ medisin som eit nyare fenomen, av di ”alternativ”-kategorien fordrar at noko anna innehar det kulturelle hegemoniet og blir vurdert som medisinsk ortodoksi, ein situasjon ho tidfestar til 1800-talet i vestleg kontekst.

⁴ Metoden var djupintervju med ein diskursorientert analyse, der anna alternativterapeutisk eller tilliggande materiale blei nytta for å rekontekstualisera fråsegnene til terapeutane, i historisk og særleg aktuelt perspektiv. Spørsmål om den menneskelege konstitusjon, om kropp, helse, sjukdom og helbreding er spørsmål og samtaleemne som er høgt på den offentlege, sosiokulturelle agendaen, og av den grunn noko eg ønska å gå djupare inn i og presentera til same offentlegheit.

Innholdsbestemming av folkemedisin versus alternativmedisin

NOU 1998:21 *Alternativ medisin* (Aarbakke-utvalet) framheld at den alternativmedisinske situasjonen i Noreg er eit resultat av kulturkomparative og historiske faktorar, der røtene til både alternativmedisin og skulemedisin ligg i folkemedisinen, som er det eldste av desse tre etnomedisinske systema (NOU 1998:21, 4.1-4.3). Folkemedisinen er knyta til bestemte folkegrupper (men viser store fellestrekk på tvers av etniske skiljelinjer), drar særleg vekslar på natur og magi, er ofte forstått som medfødde evner og har blitt kopla med religiøse vekkingar av ulike slag i vårt land, hevdar same NOU (ibid.). Alternativmedisin blir her og elles i norsk samanheng definert som det som til ei kvar tid er utanfor den offisielle ”skulemedisinen”, som blir praktisert av autoriserte utøvarar. Dette vil jo også gjelda for folkemedisinen, og illustrerer at skiljet mellom alternativmedisin og folkemedisin er uskarpt. Aarbakkeutvalet føreslår eit skilje her ved *undervisningsmetode/ utdanning*: ”i alternativ medisin er det systematisk undervisning. Folkemedisinere er enten naturbegavelser, selvlærte, har fått sine kunnskaper gjennom familietradisjon eller har gått i lære hos en anerkjent utøver” (NOU 1998:21, 3.1). Ein noterer i utgreiinga at begrepsstilfanget og -bruken på feltet ikkje er tilfredsstillande, men det har ikkje skjedd store endringar i eller presiseringar av begrepsbruken sidan dengong.

Ein nyare og aktuell antologi, *Folk Healing and Health Care Practices in Britain and Ireland: Stethoscopes, Wands and Crystals* (Moore og McClean 2010a), er del av ein serie innan medisinsk antropologi kalla *Epistemologies of Healing*. Her noterer ein at “much of the writing on complementary and alternative medicine (...) makes little or no mention of folk medicine or folk healing” (Moore og McClean 2010b:4).⁵ I samtidsorienterte og kulturanalytiske ordelag framstiller Moore og McClean forholdet mellom folkemedisin og alternativmedisin slik:

[W]e retain a more fluid, flexible and contextual model and definition of folk medicine, in which the knowledge, discourses and practices of various healing modalities interact and intersect at both pragmatic and symbolic level (Moore og McClean 2010b:5)

⁵ Nokre sjukepleievitenskaplege bidrag handsamar folkemedisinens relasjon til skulemedisin og moderne sjukepleie (Wing 1998, Easom 2006). Desse fokuserer i og med sjukepleie-etoset på *pasienten* sin bruk av ulike spirituelle teknikkar og folkemedisinske tilnærmingar, og skal gje sjukepleiarane kunnskap slik at ho kan utøva sin profesjon på mest mogleg konstruktivt og fordomsfritt vis. I ei doktoravhandling i sjukepleievitenskap frå 2006, *Sykepleiere i alternativ behandling*, handsamar Berit Johannessen holistiske perspektiv som del av sjukepleievitenskapen og sjukepleiarane si delvise omfamning av nyreligiøse, new age-strøymingar, men ho refererer ikkje til folkemedisinske praksisar eller førestillingar her (jmf. også Heelas 2008:68).

Sjølv om ein legg opp til ein diskursorientert og prosessuell måte å forstå folkemedisin på, blir alternativmedisin (Complementary and Alternative Medicine, CAM) i same antologi (m.a. Lee-Treweek 2010) framstilt som ein stor trussel mot folkemedisinens helbreddarar og behandlarar. Alternativmedisinen blir spissformulert kategorisert som ikkje-organisk, annekterande, knyta til moderniteten og som funnen opp (Moore og McClean 2010b:17). Ei slik fagleg dikotomisering av folkemedisin versus alternativmedisin kan synast noko forsert og mindre treffande for norske forhold.⁶ Snåsamannen nyt høg status i mange ulike krinsar,⁷ medan nyåndelegheita ofte er meir generelt kulturelt kritisert. Det rurale, naturlege, enkle, tradisjonelle, ”autentiske” og ”opphavlege” er kanskje i større grad felles, positive identitetsmarkørar innan norsk majoritetskultur enn innan britisk og irsk, og gjev ”det folkelege”, herunder folkemedisin a la handspålegging i rural, kristeleg kontekst, ein legitimitet som manglar for det nyåndelege alternativfeltet sin del. Inntrykket ein får frå Moore og McClean 2010a, er derimot at marginalisering av folkemedisinen krev normativ stillingstaking frå forskarhald til fordel for dei folkelege behandlarane. I alle høve problematiserer den irsk-britiske antologien alternativmedisinen sin rolle og relasjon til folkemedisinen, tilsynelatande med mest ”sympati” for sistnemnte. Især Lee-Treweeks artikkel ”Born To It and Then Pushed Out of It: Folk Healing in the New Complementary and Alternative Medicine Marketplace” er tydeleg på differensiering, dikotomisering og konfliktperspektiv kva gjeld alternativmedisin og folkemedisin, og eg skal i det følgjande vera i dialog med denne og andre tekstar frå antologien.

Religion er lite vektlagt i Moore og McClean 2010a. Det blir fortrinnsvis vist til eldre, klassisk litteratur om emnet (Moore og McClean 2010c:25-28), medan eit nyare kulturvitskapeleg syn på religion som eit integrert aspekt av kulturen og prega av kommunikasjon, er lite vektlagt (ingen av bidragsytarane er religionsvitarar). Me skal sjå at kristendom og gudstru er ein faktor i materialet mitt, og det kan vera grunn til å følgja Alver og Selberg (1992) si inndeling (etter Kleinman 1980) av helsesektoren i lek-, profesjonell og

⁶ Men tendensen finst også i norsk samanheng, der ein romatiserande og essensialiserande framstilling av samisk kultur og medisin sett seg igjennom hos t.d. Nergård 1999 og Seljelid 1999, jmf. Kraft 2006

⁷ Brukarar av tenestene hans er mellom anna toppolitikarar og folk i leiande stillingar innan embetsverk, som har funne det naudsynt å uttrykka si støtte til han offentleg, medan talspersonar for Foreningen Skepsis, Human-etisk Forbund sin kampanje ”Ingen liker å bli lurt” og einskilde konvensjonelle legar har uttrykt misnøye med Snåsamannen sitt virke, og hevda at han er ein bedragar. Jmf

http://nrk.no/nyheter/distrikt/nrk_trondelag/1.8027712 (lesen 22.03.12) og

<http://www.abcnyheter.no/nyheter/110302/nordmenn-er-naive> (lesen 22.03.12).

folkeleg sektor (1992:54ff.).⁸ I den folkelege sektoren finn me dei alternative behandlarane, hos Alver og Selberg 1992 kalla naturlegar, og dei kloke, altså dei folkelege behandlarane. Dei kloke kan delast inn i tre hovudgrupper som også kan overlappa: dei som overfører gudskraft gjennom ord, tanke og berøring, dei som overfører universelle energiar gjennom tanke og berøring og dei som overfører naturens kraft gjennom plantemedisin (Alver og Selberg 1992:64).

Norske forskingsbidrag

Forskinga på folkemedisin har tradisjonelt vore folkloristikken (i dag kulturvitskapen) sitt arbeidsfelt. Sentrale representantar er folkloristane Bente Gullveig Alver og Torunn Selberg som tok doktorgraden i fellesskap på dette emnet i 1990, med avhandlinga ”*Det er mer mellom himmel og jord*”. *Folks forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling* (1992). I avhandlinga fokuserer dei på ”den kloke”, som er ein folkeleg helbredar eller behandlar, kvinne eller mann, og dei gjev portrett av både den kloke og av klientane eller brukarane hennar/hans, med desse personane si sjølvframstilling og eigne forteljingar som utgangspunkt. I seinare tid har mellom andre nordnorske forskingsmiljø, inkludert religionsvitarar, undersøkt sambandet mellom folkemedisin og alternativ medisin, med fokus både på samisk og nordisk tradisjon (Altern og Minde 2000, Kraft 2006) og også forholdet mellom nordnorsk folketru, samisk religion, kristendom og alternativ spiritualitet (Alver 1999, Lunestad 2000, Mathisen 2002-2003, Andreassen og Fonneland 2002/2003, Fonneland 2006, Kraft 2009, Myrvold 2011). Brot og kontinuitet innan folkelege og nyare tradisjonar er fellesnemnarar her. Forsking på alternativ medisin eller terapi har i større grad vore religionsvitskapen sitt felt når det har dreidd seg om førestillingar og praksis med meir eller mindre tydelege koplingar til new age, nyåndelegheit eller alternativ spiritualitet.⁹ Alternativmedisin/-terapi-forskinga er elles hovudsakleg utført innan rammene av medisin, medisinsk antropologi og samfunnsmedisin (jmf. NAFKAM si lokalisering innan Helsevitskapleg Fakultet ved UiT og forskingsoversikta deira).

⁸ Leksektoren, med basis i individ, familie og lokalsamfunn, er der folk definerer sjukdom for seg sjølve og tar avgjerder om kor vidt dei skal nytta profesjonelle eller folkelege behandlarar. Den profesjonelle sektoren er området for vårt konvensjonelle, offisielle helsesystem (sjølv om dette har integrert langt meir av alternative behandlingsmetodar nå enn på 1990-talet).

⁹ McGuire 1988, Hammer 1997, Hedges og Beckford 2000, Kraft 2000, Löwendahl 2002, Mikaelsson 2004, Partridge 2006, Kalvig 2011. Innan religionssosiologien har ein sett på utbreiing av og tilslutning til ulike praksisar, som t.d. Heelas og Woodhead 2005 og Ahlin 2007.

Dei seinaste åra har også den såkalla Snåsamannen, Joralf Gjerstad, vore gjenstand for ein del faglege utgreiingar om forholdet mellom det folkelege og det alternative i norsk kontekst, mellom lekmannskristendom og lærd eller offisiell kristendom, og om mediestrategiar nytta av Snåsamannen og apparatet rundt han (forfattarar og bokbransjen) (Kraft 2010a,b, Nøtvik Jacobsen 2010, Wasa Hoff 2008, 2009). Den gamle, landsens mannen med dei varme hendene er blitt noko av eit nykelsymbol for folkeleg, kristeleg og ”autentisk alternativitet”. Prinsesse Märtha Louise er som ”symbol” kanskje nyåndelegheita sitt svar på Snåsamannen. Hennar *allmenne* popularitet synast dog nærmast omvendt proposjonal med Snåsamannen sin, av ei mengd ulike grunnar. Men folk flest innan felte folkemedisin og alternativmedisin/terapi opererer i det store og mindre kjendisprega rommet mellom Snåsamannen og prinsessa, og det er slike meir anonyme aktørar som vil bli trekte fram her.

Folkelege, alternative og urbane ”hekser”?

Eg kjenner ikkje til behandlarar i min region som i dag blir ”allment” rekna som ”kloke” eller folkelege helbredarar, snarare enn som alternative behandlarar eller terapeutar. Men eg veit om fleire kvinner som arbeider som alternative terapeutar, som hovudsakleg nyttar seg av folks (positive) snakk framfor annonsering, og ein fellesnemnar for desse kvinnene, er at dei kan ”sjå”. Utover at dei kan ”sjå”, altså er klarsynte, og er middelaldrande kvinner, er bakgrunnane og teknikkane deira ulike, og det er eit ope spørsmål om det er tilstrekkeleg grunn til å gruppera dei i saman. Der er sannsynlegvis eit større kulturelt atterhald i den sørvestlandske regionen, i forhold til å tolka desse aktørane som ”kloke” eller ”lesarar”, samanlikna med t.d. ein nordnorsk kontekst. ”Lesar” er heller ikkje eit ord som er i vanleg bruk her. Ikkje desto mindre har eg registrert ein felles tendens i det folk har fortelt meg om slike terapeutar/helbredarar. Desse terapeutane blir omtalte som (”akkurat som”) ”hekser”, ”heksete”, ”synske”, til dels ”skumle”, ”forbløffande” og som (”akkurat som”) ”kloke koner”, som folk som ser rett igjennom deg, ser kva problema er, som kvinner som ”les deg som ei open bok”, som ”bare skjærer rett igjennom”. To av desse er ”Åsa” og ”Jorunn”. Dei representerer ulike inngangar til det folkeleg-alternative feltet, ulike livssituasjonar og gjev ulike tolkingar av det dei driv med. Det at dei talar om medfødde evner, at dei ”ser”, overfører kraft, oppfattar sjukdommen som ein ”komponent” i kroppen og delvis tematiserer (kristen) gudstru, gjer at eg har valt ut desse to som ”grenseproblematiserande” døme kva gjeld folke- og alternativmedisinen.

Sørvestlandet og det folkemedisinske og alternativmedisinske

Der forskinga frå Nord-Noreg har kunna peika på interessante samspel, vekselspel og brytingar mellom folkemedisin og alternativmedisin og tilliggande religiøse og spirituelle synsmåtar, må andre tradisjonar enn nordnorsk og samisk religiøsitet og kultur forventast å ha tyding for den eventuelle eksistensen av folkemedisin i sørvest, og for forholdet mellom folkemedisinen og alternativterapien.¹⁰ I denne landsdelen står kristendommen relativt sterkt, ikkje minst i form av lekmannskristendom og karismatikk, som også i Nord-Noreg, men i annan utforming enn t.d. læstadianisme, nemleg som arv frå haugianisme, ”bedehuskristendom” (indremsjon og ytremsjon), pinserørsløse og visse andre kristne sekter (Fossåskaret 2003, Langhelle 2006, Veia 2009). Me har ikkje her ein stadeigen, før-kristen tradisjon som gjer seg gjeldande i livssynssamanheng, slik tilfelle er med samisk religion, og har heller ikkje hatt nær kontakt med Nord-Noreg gjennom handel, slik tilfellet tidlegare var for Bergen (Rydvig 2000:95).

Helbreiding ved hjelp av bøn og handspålegging har vore og er eit viktig innslag i det lokale, lekmannskristne og karismatiske truslivet (sjå t.d. Monsen og Storm 1915 (nyutgåve ved Lode 1993)). Dette har eg m.a. fått eksemplifisert når lokale religionsstudentar ved Universitetet i Stavanger stundom vil drøfta healing (helbreiding) også som del av deira karismatisk-kristne livsverd, og til og med utøva helbreiding overfor andre studentar. I forhold til lærd kristendom og teologiske læremiljø, gjev det meining å kalla slike praksisar for folkelege. Men har me kjende eller mykje nytta folkelege helbedarar med kristen eller annan bakgrunn på Sørvestlandet eller Vestlandet? Me har hatt det, det er t.d. den kloke ”Martha” hos Alver og Selberg (1992) døme på, og godt vaksne folk i mitt nærmiljø kan ennå hugsa ”Viste-maen” på Randaberg (Vistnes), eigentleg to menn, far og son Bertrand A. S. og Alv Vistnes. Særleg Alv Vistnes var kjent som naturlege og for evna til å ”sjå”. Han avslutta offisielt verksemda si som naturlege i 1976. Han blei i 2009 kalla ”Rogalands snåsamann”,¹¹ og er omtalt hos forfattarane Alfred Hauge (1979) og Alf Saltveit (1999). Både far og son Vistnes blei tiltalte for kvakksalveri. Dei var bønder og smålåtne, kristne menn, og tok seg ikkje betalt for tenestene sine, men Alv Vistnes ville gjerne ha nokre kroner for urteavkoket sitt (Saltveit

¹⁰ Samisk religion har hatt noko innverknad også her, men då truleg avgrensa til meir rurale strøk, som Ryfylke/Lyseheiane og knyta til einskildpersonar. Den vidgjetne ”Pilt-Ola” (Ole Olsen Sangesand, 1779-1858) frå Songesand i Lysefjorden gjekk til fots til Finnmark for å kjøpa tamrein. Dagens tamreinstamme i Ryfylkeheiane stammar frå dette kjøpet. Den gong var samar med sørover for å gjeta dyra, og Pilt-Ola budde i lag med samar ei tid i nord. Pilt-Ola fekk ord på seg for å kunne skifta ham (til bjørn og orm), og for å kunna mana og ganna. (Moe 1972)

¹¹ Oppslag i Stavanger Aftenblad 31.01.2009: <http://www.aftenbladet.no/lokalt/Vistemannen-var-Rogalands-snsamann-2013104.html>, (lesen 22.03.2012).

1999:59). Farmor til Alv Vistnes, Berta Helena Johannesdotter Vistvik, var klok kone og fødselshjelpar (Saltveit 1999:76).

For tider lengre tilbake gjev Alver (2008) ei drøfting av magi og hekseprosessar med utgangspunkt i trolldomssaker i Rogaland og Hordaland, som er eitt av tyngdepunkta for overleverte rettsprosessar (jmf. også Løyland 2010a, b og Sødal 2010). Ryktet – folkesnakket – er fellesnemnar for etableringa av både den fortidige hekse og den kloke sin status, med overvegande negativt eller positivt forteikn. Men i dag er folkelege helbredarar, som Lee-Treweek (2010) poengterer for Englands del, lite synlege i lokalsamfunna vestpå, eller i alle fall ikkje kjende utover ein engare krins, motsett t.d. Snåsamannen, som jo er blitt eit nasjonalt ikon.

I det følgjande får me del i livshistorier og refleksjonar frå to kvinner, kalla Åsa og Jorunn, som er såkalla ”heksete” terapeutar som er intervjuar i samband med doktorgradsprosjektet mitt. Åsa kjem frå Nord-Sverige, Jorunn er norsk. Dei nyttar ulike teknikkar, som akupunktur, akupressur, homeopati (Åsa), healing, handling og sjamanistiske teknikkar (Jorunn), i tillegg til at bae nyttar klarsyn i møte med klienten.

Åsa – klok kone og alternativ terapeut

Åsa blir omtalt av folk som har vore hos ho, som ”heks” (”hekse-liknande”) og som ”sjåande”. Ho ser hendingar i fortida som har skapt problem for klienten i nåtida, eller ”ser” kor sjukdomen eller ”den sjuke komponenten” sit i kroppen. Eg skal referera Åsa sin veg frå eit ruralt område i Sverige til urbane område i den sørvestnorske regionen, slik ho sjølv formidlar det som svar på kva ho driv med som terapeut, og kva ”reise” ho har føretatt i forhold til der ho er nå som alternativ behandlar. Eg utforskar strukturar i hennar narrativ om denne reisa og erfaringsbakgrunnen, og kva som kjenneteiknar verksemda hennar her ho nå er. Med bakgrunn i utgreiinga om ulike faglege perspektiv på folkemedisinen versus alternativmedisinen, kor skal me plassera Åsa? Speler kristendommen og regionen sin ”kristne koloritt” ein viktig rolle i hennar framstilling, og kva med det faktum at ho ikkje er herifrå? Gjev det meining å nytta kristendom som variabel for å få meir grep om den faglege ”plasseringa” av Åsa? Kva med sorteringskriteria som utdanning og pengetransaksjonar?

Akupunktøren, homeopaten og fotsoneterapeuten Åsa er i femtiåra, og oppvaksen på landsbygda, i eit skogsområde. Ho fortel at både foreldra og besteforeldra var helbredarar, i

tydinga kunne stoppa blod, laga medisinar, finna vassårer. Ho omtalar ikkje seg sjølv som ”klok” eller ”helbredar”, men innleiar bakgrunnsforteljinga med å presisera at ”du veit, eg er jo ikkje norsk”. Foreldra er heller ikkje kalla helbredarar, det er mine ord, basert på praksisen deira. Åsa kallar dei i staden ”sikkert veldig åndelege og esoteriske, men dei gjorde ikkje noko stort nummer ut av det”. ”Alle laga alt heime”, fortel ho når eg spør om ho budde midt i skogen, etter at ho hevda å knapt ha opplevd ein butikk i oppveksten. Oppvekstmiljøet har altså i sterk grad vore prega av det rurale og av sjølvberging. Når eg spør ho korleis kristendommen arta seg der heime, synast denne å ha vore ein positiv og lite problematisert faktor: ”dei praktiserte han, dei snakka ikkje om det, dei song og dansa, dei hjelpte andre”. Samstundes var ein type folkeleg, naturorientert religiøsitet eller livsinnstilling sterkt til stade: ”Dei trudde på naturen og det gode i mennesket”, som Åsa svarer når eg spør om ”overtydinga” til foreldra var ein annan plass enn i kyrkja. Åsa synast å ha hatt driftige foreldre, ho fortel at dei bygde skular, og ”sette i gong alt mogleg”.

Når ho skal skissera si eiga utvikling eller ”reise” som behandlar, legg ho vekt på at det også var tungt å komma frå ein slik familie: ”så ja, eg har sikkert arva alt dette, som eg må bala med, håper det snart blir ferdig!”. Eg følgjer opp med å spør om ho synst det er slitsamt, og ho svarer at ja, det er ”veldig slitsamt å ha på andre sine sokkar”. Ho drog frå bygda til meir urbane miljø for å utdanna seg, med foreldra som medverkande drivkrefter. Ho blei forelska i ein mann frå den sørvestnorske regionen, og kom hit på midten av 70-talet, ”med eit lite barn på armen”, og opplevde ein krise:

Då eg sto framfor kyrkja, tenkte eg: koss i alle dagar skal eg kunna leva her? Det var så tungt. Det regna, ikkje dråper, det var gamle damer som kom ut av himmelen, så svære var dråpene. Eg hugsar eg spurte, viss det finst ein Gud, ver så snill og kom, fortel meg kva eg skal gjera! Det tok ei tid før eg fekk svar: du har ein jobb å gjera. Så fekk eg tre barn, og sa: her er eg, ennå! Då eg fekk siste barnet, eg arbeidde jo med terapi då, men eg fekk veldig sterkt klarsyn, då eg var 30 kanskje. Eg har nok alltid hatt det, men eg visste det ikkje, det var ikkje ”alternativt”, men naturleg for meg. Så fekk eg ei veldig sterk oppleving av kva eg skulle gjera, kva som var min misjon.

Hadde du drive med terapi heile denne tida?

Ja, heile tida. Dei kom jo til meg frå heile verda, eg forsto ikkje kva som var så spesielt med meg. Dei kom for massasje, terapi og rettleiing og slikt. Men eg har aldri vore, det har bare vore ”meg”.

I nokon grad gjev det meining å plassera Åsa i Alver og Selberg (1992) sin ”klok”-kategori som ”De som overfører ”guddomskraft” gjennom ord, tanke og berøring”: ho ber Gud om hjelp til å finna sin ”misjon”, som er det uttrykket ho nyttar aller fyrst i intervjuet : ”alle har

ein misjon her, uansett kva dei vil gjera med livet sitt, så følgjer oppgåva dei”. Ho får denne oppgåva, langt om lenge, sjølv om ho eigentleg ”alltid” har hatt både evnene og praksisen. Men trykk (berøring) og nåler, ikkje ord eller tanke, er Åsas metode. Trusaspektet er også på mange måtar lite framme, slik også Selberg (1995) viser i ei historie om Ingrid og far hennar som oppsøker ein kristen helbredar som nedtonar tydinga av tru hos klientane, samstundes som ”the concept of healing is woven into the whole fabric of Christian tradition” (Selberg 1995:37). Åsa som klagar si naud framfor kyrkja, medan ho malar eit bilete av regn av mytiske dimensjonar, er likeeins høgst kreative, men også kristent farga, forteljingsgrep.

Tap, vendepunkt og naturleggjorte praksisar

Åsa er ei som både i liten grad framhever seg sjølv, i nokre setningar, som ovannemnte der ho seier ho ikkje forsto kva som var så spesielt med henne, samstundes som ho følgjer eit typisk narrativ i forhold til det å framhalda etterspørsla etter tenestene hennar som ”bevis” på kvaliteten eller det spesielle ved henne sjølv som aktør (jmf. Lee-Treweek 2010). Elles i intervjuet seier ho også at ho burde leva på kundane si barnetrygd, fordi dei har fått barna på grunn av hennar hjelp, og ho hevdar også at ho er så ettertrakta at det er slitsamt å bevega seg ute blant folk, sonen hennar skal ha foreslått at ho burde gå kledd som ”ei muslimsk kvinne, med bare hol til auga i drakta”. Ho framheld at ho er ”bare ein kanal”, og at det heile er slitsamt. Ikkje på noko tidspunkt i intervjuet fortel ho eigentleg at ho er glad for og nøgd med det ho driv med, men det kan ha med særlege forventningar til intervjusituasjonen å gjera. Framstillinga av at dei tidlegare barnlause sine barn på eit vis er ”hennar”, gjennom tilvising til dette med kven barnetrygda eigentleg burde tilfalla, kan tolkast som bare ein spøkefull merknad som illustrerer suksessraten hennar, men det kan også visa til at ”den kloke” sin pasientkrins blir som ein storfamilie å rekna, slik Alver og Selberg tematiserer det (1992:82).

Åsa er altså ei som er oppofrande i si eiga forståing, og ho distanserer seg frå andre meir ”nyåndelege” kanalar slik: ”dei som kanaliserer, dei tar mykje pengar, halvanna tusen per time, eg tar jo ingenting!”. Både påstandar her er utanfrå sett ”usanne”, eller i det minste sanningar med modifikasjonar: folk som kanaliserer bodskap tar knapt 1500 kr timen etter kva eg kjenner til, og sjølv tar ho, så langt eg veit, vanleg timebetalt for tenestene sine, ho betaler skatt og leiger eit lokale som jo også skal betalast. Men sjølvforståinga hennar er slik at ho nok snarare kan plasserast i helbredarkategorien kva gjeld det underkommuniserte ved eigen forteneste.

Ho mista eit barn då ho var i 30-åra, og det var då klarsynet til fulle ga seg til kjenne, fortel ho. Tapet av barnet, og klarsynet som blei aktivisert etterpå, minner om samiske Mari si tolking av sine søners død i Alver (1999) si skildring om ”det magiske mennesket”. I denne forteljinga blir også døds- og tapserfaringa knyta til løynd kunnskap og vendepunkt (Alver 1999:158). Åsa har dermed opplevd opptil fleire kriser som ho sett i samanheng med evnene sine. Om sitt siste barn fortel ho at ho ikkje fekk hår, ho var to år og ennå heilt skalla, og Åsa var oppsett på å finna ut korfor, og helbreda henne. Då dei var i Tyskland, der Åsa også har tatt naturmedisinsk utdanning, såg ho at: ”der var ein bitte liten ”ert” inne i hjernen eg ikkje klarte å finna. Så fekk ho hår, etter to-tre månader!” Eg spør kva ho gjorde for å få til dette, og ho fortel ”eg trykte bare på dei punkta i hjernen” – som altså var punkt under føtene til jenta, ikkje på hovudet. Denne framstillinga av sjukdom som nærmast eit konkret ”objekt”, samsvarer med andre framstillingar av sjukdomsforståinga innan folkemedisinen.

Åsa vekslar stadig mellom å visa til sine medfødde, ”naturlege” evner, og tillærte teknikkar og behandlingsmetodar ho har utdanna seg i. Ho problematiserer ikkje dette. I Lee-Treweek (2010) si framstilling, som også i NOU 1998:21 om alternativ behandling, blir systematisk utdanning og profesjonalisering innan alternativfeltet kontrastert med folkemedisinsk praksis. Lee-Treweek sine informantar, som gjerne gjev behandling utan å ta betalt dersom klienten er i naud, problematiserer korleis folk utdannar seg til reikimeistrar ”etter nokre helgekurs” og får fulle kundelister, medan dei sjølve blir akterutsegla (Lee-Treweek 2010:219-220). Ein større grad av ”naturleg entreprenørskap” eller fortrulegheit med rolla som *bricoleur* pregar Åsa si innstilling, sjølv om me ser at ho distanserer seg frå dei påstått pengegriske nyåndelege. Samstundes er bricolage noko Lee-Treweek noterer hos sine informantar også, og eigentleg liknar dei i stor grad på dei alternative behandlarane i form av kva behandling dei tilbyr (krystallterapi, energiterapiar, hypnose), fortel ho – men dei har altså ei annleis innstilling til dette med pengar, og Lee-Treweek vedvarar med å framhalda at dei ”work completely in the private sphere as individuals and without training or any external monitoring” (Lee-Treweek 2010:216). I høve desse kategoriseringane, framstår Alver (1999) si skildring av samiske og sjamanistiske Mari som inkluderer nyreligiøse perspektiv og praksisar i løpet av livet, som eit varare og meir nyansert narrativ. Dette er ei formidling av eit døyande menneske si historie, der rolla som brubyggjar og bindeledd er vektlagt av Mari sjølv, og der heilskap og kontinuitet i eit avsluttande perspektiv kanskje blir viktigare enn konflikt og dissonans. Alver sett merkelappen ”magi” og ”det magiske mennesket” på denne

livsforteljinga. I eit magisk perspektiv, kan sorteringa av folke- versus alternativmedisinsk fortona seg som mindre avgjerande.

Åsa forholder seg til gode og vonde krefter i tilværet. Når eg spør om ho har hatt erfaring med sjamanisme, fordi eg tolka delar av det ho sa i den retninga, svarer ho med atterhald, nesten engsting:

Eg må sei at eg har ein slik... nokre burde ikkje bruka dette (...) du kan reisa, men eg er veldig redd for å fortelja dette, alle folk har jo sin, me har våre mørke og våre lyse sider. Og viss den som driv med dette, ikkje er heilt i lyset, kan han føra menneske for langt. Me må ikkje svelja alt.

Av indikatorar som tilseier at Åsa er ein ”klok”, snarare enn alternativ terapeut, er dermed oppsummert følgjande: ho kjem frå ein tradisjonell helbredarfamilie, ho er fødd med evner, ho har alltid hatt, men har særleg fått utløyst, klarsyn og evner frå kriser, ho tar ikkje betalt (i eiga forståing), ho overfører kraft og blir tappa, der er altså eit element av sjølvoffer, ho blir blant folk omtalt som ”spesiell”, ”heksete”, som ei som ”ser”.

Men samstundes er der ei lang rekke grunnar til å omtala Åsa som alternativ terapeut, og mellom dei viktigaste er profesjonalisering, ho er jo utdanna i, og praktiserer, ei mengd tillærte, ”moderne” terapiar, som homeopati, fotsoneterapi og akupunktur. Ho tar betalt for tenestene sine, og i refleksjonane ho tilkjenner i dei meir antropologi- og kosmologiutspørrande delane av intervjuet, ausar ho rikeleg, om enn i originale samanstillingar, av teosofisk og meir allment ”new age” eller alternativspirituelt førestillingsstoff. Ho vil også ha seg fråbeden å bli tillagt meir makt enn kva ho har, som då ho truga ein mann som kom og klaga på at kona alltid blei gravid når ho hadde vore hos Åsa, med at ho skulle knyta eit band rundt ein viss del av han, så fekk han ikkje gjort meir gale, og ho konkluderer: ”eg var ikkje med på det, at han skulle skulda så mykje på meg”. For øvrig kan dette tolkast som ein forståeleg indignasjon over at ein mann kan uttrykka utakknemlegheit over eit barn, i den grad at han oppsøker Åsa for å ”klaga”, noko som også indikerer ei ”magisk” forståing av Åsa sine evner.

Åsa kan tolkast som ei ”urein” røyst, i likskap med den samiske healaren Randi Irene Losoa, som Kraft tematiserer (2006). Losoa er tydeleg inspirert av og har integrert nyåndelege førestillingar og praksisar i tillegg til tradisjonell samisk medisin og sjamanisme, men

oppfattar seg sjølv som tradisjonell og understrekar at ho ikkje tar betalt for det ho gjer. Mindre negativt lada enn "urein" er uttrykket "tradisjonalisering" som Kraft avsluttar sin artikkel med – eit uttrykk som problematiserer ein romantiserande og essensialiserande framstilling av samisk tradisjon og folkemedisin (Nergård 1999, Seljelid 1999) og som poengterer korleis verken religion, kultur eller tradisjon kan vera "reine" og statiske storleikar. Men t.d. "kreative tradisjoniseringsagentar" blir ein nokså kronglete kategori eller merkelapp. Åsa, med sin relasjon til nordisk folkemedisin og -praksis, uttrykker elles nettopp den harmoniserande, romantiserande og essensialiserande tendensen som Kraft åtvarar mot, og som også Fonneland (2006) og Andreassen og Fonneland (2002-2003) problematiserer, men då stadig med utgangspunkt i nordnorsk empiri. Me såg at Åsa uttrykte motvilje mot sjamanisme, og det er noko uklart om ho då meinte tradisjonell sjamanisme eller nysjamanisme, men ho er elles opptatt av røter, tradisjon og at der er noko som bind "urfolk" i saman.¹² Åsa fortel:

Dei siste åra, livet fører deg til røtene dine, seier dei. Eg traff ein maori (...) ho var slik eg har tenkt at folk egentleg er, med enkle reglar, like reglar, inst inne, og den same trua. Eit slik samfunn kom eg og frå. Slik har me alltid levd. Så drog eg til Hawaii og fann ut at der var eit samband med Norden, den gamle... filosofien, du kan ikkje kalla det religion, egentleg. Det var veldig enkelt, me hadde det same. Den enkelheita, slik me alle er.

Jorunn – handlesar, sjaman og healer

Når ein vurderer og problematiserer historiske og stadeigne tradisjonar og prosessar som handlar om blanding, overlapping, forskyvingar og refortolkingar, kan t.d. globalisering fungera som analytisk kategori. Magi og magisk praksis kan som vist hos Alver 1999 vera andre innfallsvinklar for å få grep om sider ved feltet. Siktemålet i hverande tekst har imidlertid vore å utforska dei etablerte kategoriane folkemedisin versus alternativmedisin meir konkret, med utgangspunkt i ein lite utforska del av feltet, nemleg folkelege eller folkeliknande behandlarar innan ein urban, alternativ, sørnorsk kontekst. Forteljinga til ein annan terapeut frå mitt materiale, Jorunn, kan gje fleire haldepunkt til ei vurdering av dei analytiske kategoriane folkemedisin og alternativmedisin. Ho illustrerer kanskje særleg den globaliserte

¹² Her er det uklart om Lena oppfattar seg som "same" (urfolk), men det var aldri ei nemning ho brukte om seg sjølv. Der finst samar på sørvestlandet som opererer som alternative terapeutar og sjamanar, men då er det i sterk grad med nettopp det samiske som markør, eller med ei god blanding av samisk og andre urfolksmarkørar, som hos samene Nityo Uglefot, eit namn som signaliserer austleg reiki-tilhøyrse, nordamerikansk indianar-tilhøyrse samt det samiske som viser seg i at han offentleg opptre i samedrakt.

diskursen på alternativterapi-feltet, og viser også ei anna haldning til den materielle sida ved praksisen sin enn Åsa, men ein gjenkjenner like fullt folkelege element i hennar historie.

Jorunn vaks opp på ein tettstad på sørvestlandet og er i 50-åra. Ho driv i dag ein mangslungen praksis, som involverer eit titals ulike behandlingsformer, terapiar og tradisjonar, mellom anna handlesing, healing og sjamanisme. Ho fortel at ho har vore synsk sidan barndommen og at ho allereie som barn las i hendene til folk. Mora er også klarsynt, fortel ho. Jorunn har reist mykje rundt omkring i verda, og har gått på kurs og i lære hos meistarar i mange ulike land, parallelt med ein lang næringslivskarriere, som nå er avslutta. Boklærdom har imidlertid aldri ligge for henne:

Eg får ikkje til det med lesing, viss eg får ei bok av nokon, så forsvinn boka, eg finn ho aldri, heilt til eg har lært meg det ho handlar om, eg las fyrst om sjamanisme etter å ha halde på med det i 10 år! Eg må ha det den vegen, erfaring fyrst.

Som treåring opplevde Jorunn å sjå kor onkelen hennar låg i sjøen, han hadde drukna og heile familien leita etter han. Ingen hørte på treårige Jorunn som græt og ville fortelja kor dei kunne henta han opp, og etter dette stengde ho mykje av for klarsynet. Minnet om denne opplevinga kom i ein regresjon (tilbakeføring til tidlegare liv) i India i vaksen alder, fortel Jorunn, ho hadde sjølv gløymt det. Foreldra kunne stadfesta då ho spurte dei, at ho hadde sprunge fram og attende på stranda den gong og prøvd å formidla noko, men alle hadde vore for oppskaka til å lytta til det vesle barnet. Som tolvåring var ho ute og fiska nettopp over staden der onkelen til sist var funnen, og då brast ho i hylande gråt, men verken ho eller dei andre i båten skjønnte korfor eller kopla dette til hennar (tidlegare) klarsyn. I ungdommen og i ung vaksen alder blei ho sterkt kristen, for ho hadde i fjortenårsalderen ein lysvisjon som ho tolka som Jesus. Indremisjonen dominerte som trusalternativ i oppvekstmiljøet, men familien hennar var ikkje kristne, og mora var bekymra då Jorunn blei ”frelst”.

Etter kvart forlot ho til ein viss grad kristendommen. Når eg spør korleis ho kom i kontakt med dei ulike alternative terapiane ho har utdanna seg i, etter å ha vore i eit kristent-aktivistisk miljø (”det ramla vel ikkje plutselig på deg, at du nå ville meditera?”), svarer ho:

Nei, men eg var så mykje i naturen, eg var så mykje aleine, då blei eg sittande og ha kommunikasjon med plantane, med dyra, det var veldig sterke opplevingar. Eg låg aleine i snøstorm på Snøhætta, i sovepose ute (...). Då kom ein ravn ned og sette seg nesten ved hovudet mitt, dette sette i gang ei rekke ting. Eg elskar gravstader, eg

kunne legga meg på graver, då skjedde der alltid noko, eg var så trekt til dette utan at eg veit korfor, eg har alltid gjort ekstreme ting. Eg overnatta på gravene.

Med denne forteljinga er det freistande å sei at Jorunn presenterer eit typisk (ny)sjamanistisk narrativ, snarare enn eit folkeleg helbredar-narrativ. Å bli sett på prøve ute i naturen, motta bodskap frå dyr og ha kontakt med underverda er nemleg berande element i fråsegna over. Den særlege kontakten med døde-verda har også resonans til barne- og ungdomserfaringane. Ulike variantar av (ny)sjamanisme er som nemnt ein del av hennar terapeutverksemd, og mellom dei tradisjonane ho skildrar mest inngåande i intervjuet. Ho fortel m.a. at ho i starten av sjamanismeutprøvinga blei ”besatt” av ei indiansk ånd, og snakka indianarspråk i transe, før ho lærte seg å kontrollera krafta. Men Jorunn relaterer seg også positivt til kristentru og til dei bibelske forteljingane, som ho ofte elles i intervjuet viser til når ho skal gjera greie for komponentar i sitt menneske- og verdssyn.

Der er likevel gode grunnar til å omtala Jorunn si livshistorie som også prega av det folkemedisinske. Ho har medfødde evner, ho stoler på erfaringa snarare enn boklærdom, ho har (hatt) ei sterk gudstru, ho overfører kraft på ulike vis og ho omtalar også sjukdom som noko som gradvis ”sett seg” i kroppen: ”huda er ytst i det fysiske laget, denne held energifeltet, viss ein er sjuk, så har ein hol i dette laget, eller dette laget er tynt. Sjukdom sett seg fyrst i auraen, i eterkroppen, i form av mentale blokkeringar”, og Jorunn kan då gje sjamanistisk healing, ”slik at ein får løyst opp ting, ein får dratt ut ting”. Men igjen er der, som i tilfellet med Åsa, ei lang rekke forhold som gjer den folkelege behandlar/helbredar-kategorien for trong eller misvisande i tilfellet Jorunn, i alle fall jamført med kva ein tradisjonelt har definert inn i kategorien. Aura- og energiutgreiinga ovanfor er t.d. ikkje det ein tradisjonelt tillegg den folkemedisinske førestillingsverda, men framstår som ei blanding av teosofisk arv/alternativspirituell ”common sense” og meir folkelege sjukdomsoppfatningar (”å dra ut sjukdom”). Den utprega omfamninga av alternative, ”new age” behandlingsformer, slik også Åsa til dels representerte (då med mindre uttalt spirituelle teknikkar enn healing og nysjamanisme), sprengjer også rammene for ein ”rein” folkeleg behandlar-kategori. Jorunn har også fått opplæring av meistrar og tatt ei mengd ulike kurs opp igjennom åra. I motsetning til Åsa, er dessutan ikkje betaling noko Jorunn forsøker om- eller utdefinera:

Ja, der er mykje skuldkjensle i forhold til å ta betalt for healing eller massasje, fordi energien er gratis, seier dei. Men eg synst det er veldig bra me er over byttehandelstadiet, eg er glad det er pengar som er byttemiddelet, eg synst det er eit

vidunderleg byttemiddel! Velsigne pengane, det er ein del som røynda har gitt oss! Eg har jo kurs, eg er litt amerikanisert kanskje, i "overflod"! Altså ikkje bare kjærleik og så vidare, men overflod av pengar! Folk opplever at det flyt mykje betre rundt dei etter kursa, dei gjev meg stadig tilbakemeldingar om dette.

Jorunn føreslår sjølv at ho er "amerikanisert". Spørsmålet er kanskje også om ikkje den folkemedisinske og alternativmedisinske diskursen og aktørane her er pluraliserte, mangetydige og i endring på meir levedyktig vis enn kva t.d. Lee Trewick (2010) sitt bekymra varsko for dei folkelege helbredarane tydar på? Eller er det den vestlandske entreprenøranda som sett seg igjennom på våre kantar, der den tidlegare smålåtne, kristne helbredarbonden nyleg har bukka under? Eit viktig atterhald her, er at eg har samla inn materiale i urbane kontekstar. Det kan altså henda der er folkelege helbredarar i distriktet som bare er kjende for ein liten, bestemt krins, men i stor grad høyrer nok dette til Vistemaens forne generasjon.

Det kan også noterast at der i dei urbane kontekstane finst kvinner med heilt lokal familiebakgrunn, som representerer mykje av det same som Åsa og Jorunn, men som ikkje har deltatt i intervjuinnsamlinga i denne samanhengen. Det gjeld kvinner med mødrer eller bestemødrer som kunne "sjå", hadde kunnskap om naturlegemiddel, helbreding og liknande, og som dei sjølve har vidareført arven i frå – i tillegg til å ha integrert og blanda "det nedarva" med typiske, alternativspirituelle eller nyåndelege praksisar og perspektiv, gjerne med eit tydeleg islett av kristentru.

Avslutning – grenser og nye landskap

Den grenseproblematiserende forskinga frå Nord-Noreg har truleg stor overføringsverdi på sørnorske forhold, men der er typiske trekk ved det nordnorske som skil empiriske funn og teoretiske implikasjonar her, frå det som fungerer mest opplysende for sørnorsk empiri. Samstundes er poenget med det pluralistiske, seinmoderne, norske samfunnet som jo framleis blir rekna som éin kultur, "den norske", noko som ikkje må mistast av syne. Snåsamannen og hans (eller andres) manøvrering mellom ulike, kulturelle "univers" eller forståingsrammer, der det beste er "litt" religion og "mykje" folkelegheit (jmf. Kraft 2010), er eit perspektiv som nok har mykje for seg på landsbasis. Informanten Åsa poengterer stadig det folkelege, men også i forhold til ein noko uavklart urfolksdiskurs, som jo ikkje Snåsamannen representerer på same måte. Og kva med den vestnorske, lekmannskristne konteksten som aktørar som Åsa og Jorunn opererer i, kva enten dei er heimfødingar eller ei? Me kan i mindre grad enn for Nord-Noreg (jmf. Andreassen og Fonneland 2002-2003) hevda at folk på desse kantar er "vande

med” helbredarar frå gamalt av med folkeleg og kristent preg, med kontinuitet fram til i dag, og at dette har verka positivt for utbreiinga av alternativterapi her. Men bedehuskristendommen bør hos oss utforskast med tanke på berøringspunkt og fellesskap, så vel som skiljelinjer, kva gjeld det meir ”typisk” alternativspirituelle i høve kropp, helse, terapi og utviklingsforståing. Dette kan kanskje også kasta meir lys over det eventuelt spesifikt sørvestlandske forholdet mellom kristenbaserte folkemedisinske praksisar og alternativmedisinske praksisar, i urban så vel som rural kontekst. I så fall må klientperspektivet tydelegare med: korleis brukarar av alternativ medisin/terapi i ein vestnorsk, kristenprega, men også pluralistisk kultur, eventuelt fortolkar og forhandlar meir eller mindre uttalte bindingar til dette i deira bruk av alternativ terapi, og korleis folkeleg/lekmannskristen helbreding fungerer for klientar som også orienterer seg innan alternativspirituelle univers.

Åsa og Jorunn demonstrerer at ein og same person kan bevega seg mellom dei alternativmedisinske og folkemedisinske områda – om enn det krevjast ein del fortolkings- og oversettingsarbeid for personen. Om dette ”personlege strevet” med plassering av eigen identitet er særleg påtakeleg, tungt eller vesentleg, framstår ikkje som overvegande sannsynleg frå dette materialet. Mitt inntrykk er at desse behandlarane ”er kva dei gjer”, at det er deira menneskemøte og praksisresultat som tel, og at det nok heller er ei utfordring for faga å plassera dei. Som religionshistorikar ser eg feltet som ein spennande vev der førestillingar og praksisar går på kryss og tvers, som i den refortrylla kulturen forøvrig. Dette skapar gjerne paradoks, spenningar og utfordringar for klassifiseringa, men blir ikkje framstilt som ”vondt og vanskeleg” i form av å dreia seg om ”hybride fenomen” for den enkelte utøvar referert her. Åsa framstiller virket sitt som tungt arbeid, rett og slett, og som press frå familien – men dét ville det kanskje vore for henne om ho hadde blitt verande på bygda også. Globetrottaren Jorunn, derimot, kan jublande erklæra at ho er rein, trygg og sikker, og gjerne vil hjelpa andre til å bli det også – ”så andre skal sleppa å gå igjennom så mykje som det eg gjorde”. Dette er bare utdrag frå to livshistorier, frå to i ”vesen” veldig ulike kvinner. Men vegval, strategiar, framstillingar og fortolkingar av hendingar hos dei, viser at dei er moderne kvinner med stor kulturkompetanse, ”tradisjoniseringsagentar” som har skapt seg arbeid og inntekt i ein sørvestnorsk kontekst. Dei representerer folkelege og alternativspirituelle røter, og folkelege og alternativspirituelle ”rotskot” eller knoppdanningar på helsefeltet. Ein kunne kanskje omtala dette som ein livskraftig, ny-folkeleg alternativmedisin, eller differensiera med ulike merkelappar og definisjonar i dei situasjonar og tolkingssamanhengar der dette synast

formålstenleg. Folkelege og alternative behandlarar i dag kan i alle fall ikkje enkelt skiljast ved å fokusera på storleikar som utdanning og økonomi, empirien her kan fortelja oss at røynda i dag er for samanblanda, dynamisk og skiftande til dét.

Litteratur

- Ahlin, Lars 2007: *Krop, sind - eller ånd? Alternative behandlere og spiritualitet i Danmark*. Univers, Højbjerg.
- Altern, Inger og Gunn Tove Minde (red.) 2000. *Samisk folkemedisin i dagens Norge: rapport fra seminar i regi av Institutt for sosiologi og Senter for samiske studier, Tromsø 26.-27. nov. 1998*. Skriftserie, nr. 9, Senter for samiske studier, Universitetet i Tromsø
- Alver, Bente Gullveig 1999: "Det magiske mennesket. Magi som perspektiv for identitetsarbejde og selvforståelse" i Alver, Bente Gullveig, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torunn Selberg 1999. *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*. Pax Forlag, Oslo, s. 147-164.
- Alver, Bente Gullveig 2008. *Mellem mennesker og magter. Magi i hekseforfølgelsesernes tid*. Scandinavian Academic Press, Oslo.
- Alver, Bente Gullveig og Torunn Selberg 1992. "Det er mer mellom himmel og jord". *Folks forståelse av virkeligheten ut fra foreslling om sykdom og behandling*. Vett og viten, Sandvika.
- Alver, Bente Gullveig, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torunn Selberg 1999. *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne*. Pax Forlag, Oslo.
- Andreassen, Bengt-Ove og Trude Fonneland 2002-2003. "Mellom healing og blå energi. Nyreligiøsitet i Tromsø", i *Din – Tidsskrift for religion og kultur* nr 4 2002 og 1 2003, s. 30-37.
- Artnsen, Arthur, Jens Ivar Nergård og Øyvind Norderval (red.) 1999. *Sin neste som seg selv. Ole D. Mjøl's 60 år*. Ravnetrykk, Tromsø.
- Bivins, Roberta 2007. *Alternative medicine? A History*. Oxford University Press, Oxford New York.
- Bore, Marie Rein 2009. "Vistemannen var Rogalands Snåsamann". *Stavanger Aftenblad* 31.01.2009: <http://www.aftenbladet.no/lokalt/Vistemannen-var-Rogalands-snsamann-2013104.html>, lesen 22.03.2012.
- Børtnes, Jostein, Siv Ellen Kraft og Lisbeth Mikaelsson (red.) 2004. *Kampen om kroppen. Kulturanalytiske blikk på kropp, helse, kjønn og seksualitet*. Høyskoleforlaget, Kristiansand.
- Easom, Linda R. 2006. "Prayer: Folk Home Remedy vs. Spiritual Practice" i *Journal of Cultural Diversity* Vol. 13, nr. 3, s. 146-151.
- Engedal, Leif Gunnar og Arne Tord Sveinall (red.) 2000. *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*. Egede Institutt Tapir, Trondheim.
- Fonneland, Trude 2006. "Eksotisk natur: Eit kulturanalytisk blikk på nysjamarar og deira forhold til naturen" i *Din – tidsskrift for religion og kultur* nr. 2-3, s. 53-65.

- Fossåskaret, Erik 2003. "Sigerens tap. Lokal religionshistorie skrevet som krigssøge" i Lund-Olsen, Tone og Pål Repstad (red.) 2003. *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*. Høyskoleforlaget, Kristiansand, s. 161-176.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson 1998. *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Hammer, Olav 1997. *New Age – en ny folketro?* Forlaget Fremad, København.
- Hauge, Alfred 1979. *Vistemannen og andre med han*. Dreyer bok, Stavanger.
- Hedges, Ellie og James A. Beckford 2000. "Holism, Healing and the New Age" i Sutcliffe, Steven og Marion Bowman (red.) 2000. *Beyond New Age. Exploring alternative spirituality*. Edinburgh University Press, Edinburgh, s. 169-187.
- Heelas, Paul 2008. *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Blackwell Publishing, Malden, Mass.
- Heelas, Paul og Linda Woodhead 2005. *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to Spirituality*. Blackwell Publishing, Malden, Mass.
- Helle, Knut (red.) 2006. *Vestlandets historie*. Vigmostad Bjørke, Bergen.
- Johannessen, Berit 2006. *Sykepleiere i alternativ behandling. Hvorfor velger offentlig godkjente sykepleiere å tilby alternativ behandling?* Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Kalvig, Anne 2011. *Åndeleg helse. Ein kulturalanalytisk studie av menneske- og livssyn hos alternative terapeutar*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Kleinman, Arthur 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. University of California Press, Berkeley, Cal.
- Kraft, Siv Ellen 2000. "New Age, sykdom og kroppsbilder i endring" i Engedal, Leif Gunnar og Arne Tord Sveinall (red.) 2000. *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*. Egede Institutt Tapir, Trondheim, s. 41-53.
- Kraft, Siv Ellen 2006. "Samisk folkemedisin og nyreligiøse plastikk-sjamaner: Et kritisk blikk på nyromantiske forskningsperspektiver" i *Din – tidsskrift for religion og kultur* nr. 2-3, s. 43-53.
- Kraft, Siv Ellen 2009: "Kristendom, sjamanisme og urfolksspiritualitet i norsk Sápmi" i *Chaos – Skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier* nr. 51 s. 29-53.
- Kraft, Siv Ellen 2010a: "Ja, vi elsker Snåsamannen! En analyse av mediedekningen i kjølvannet av helseminister Bjarne Håkon Hanssens telefonhealingopplevelse" i *Din – tidsskrift for religion og kultur* nr. 1-2, s. 121-141.
- Kraft, Siv Ellen 2010b: "Kjenner du varmen? – Om Kolloens snåsamann" i *Nytt Norsk Tidsskrift* nr. 3, s. 244-253.
- Langhelle, Svein Ivar 2006. "Frå religiøst fellesskap til personlege val" i Helle, Knut (red.) 2006. *Vestlandets historie*. Vigmostad Bjørke, Bergen, s. 106-146.
- Lee-Treweek, Geraldine 2010. "Born To It and Then Pushed Out of It: Folk Healing in the New Complementary and Alternative Medicine Marketplace" i Moore, Ronnie og Stuart McClean (red.) 2010. *Folk Healing and Health Care Practices in Britain and Ireland. Stethoscopes, Wands and Crystals*. Berghahn Books, New York, s. 201-225.

- Lund-Olsen, Tone og Pål Repstad (red.) 2003. *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*. Høyskoleforlaget, Kristiansand.
- Lunestad, Jorunn 2000. "Folketro i Nord-Norge" i Engedal, Leif Gunnar og Arne Tord Sveinall (red.) 2000. *Troen er løs. Bidrag til belysning av forholdet mellom folkereligiøsitet, nyreligiøsitet og kristen tro*. Egede Institutt Tapir, Trondheim, s. 177-189.
- Löwendahl, Lena 2002. *Med kroppen som instrument. En studie av new age med fokus på kroppslighet, hälsa och genus*. Doktoravhandling, Lunds Universitet, Lund.
- Løyland, Margit 2010a. "Tankar om trolldom i pietismens tid" i *Heimen*, nr 1 bind 47 s. 5-14.
- Løyland, Margit 2010b. "Om helse i spørjeundersøkinga frå 1743" i *Heimen*, nr 2 bind 47 s. 119-135.
- Mathisen, Stein R. 2002-2003. "Ganning. Mediefortellinger om samisk trolldom i dagens Nord-Norge" i *Din – tidsskrift for religion og kultur* nr 4/2002-1/2003, s. 20-29.
- McGuire, Meredith B. 1988. *Ritual Healing in Suburban America*. Rutgers University Press, New Brunswick, N.J.
- Mikaelsson, Lisbeth (red.) 2000: *Religionsbyen Bergen*. Eide forlag, Bergen.
- Mikaelsson, Lisbeth 2004. "Den holistiske energikroppen" i Børtnes, Jostein, Siv Ellen Kraft og Lisbeth Mikaelsson (red.) 2004. *Kampen om kroppen. Kulturanalytiske blikk på kropp, helse, kjønn og seksualitet*. Høyskoleforlaget, Kristiansand, s. 365-396.
- Moe, Jon 1972. *Pilt-Ola: dokumentarisk roman*. Gyldendal, Oslo.
- Monsen, Ludvig og Hakon Storm 1993 [1915]. *Mirakelet i Stavanger den 17de Januar 1915 samt andre underfulle helbredelser*. Nettutgåve ved John Kjetil Lode 1993: <http://www.mamut.net/lode/subdet9.htm>.
- Moore, Ronnie og Stuart McClean (red.) 2010a. *Folk Healing and Health Care Practices in Britain and Ireland. Stethoscopes, Wands and Crystals*. Berghahn Books, New York.
- Moore, Ronnie og Stuart McClean 2010b. "Introduction: Folk Healing in Contemporary Britain and Ireland: Revival, Revitalisation or Reinvention?" i Moore, Ronnie og Stuart McClean (red.) 2010a. *Folk Healing and Health Care Practices in Britain and Ireland. Stethoscopes, Wands and Crystals*. Berghahn Books, New York, s. 1-21.
- Moore, Ronnie og Stuart McClean 2010c. "Folk Healing and a Post-scientific World" i Moore, Ronnie og Stuart McClean (red.) 2010a. *Folk Healing and Health Care Practices in Britain and Ireland. Stethoscopes, Wands and Crystals*. Berghahn Books, New York, s. 22-54.
- Myrvold, Marit 2011. *Bare gudsord duger: om kontinuitet og brudd i samisk virkelighetsforståelse*. Doktoravhandling, Universitetet i Tromsø.
- Nergård, Jens-Ivar 1999. "Tradisjonell samisk medisin" i Artsen, Arthur, Jens Ivar Nergård og Øyvind Norderval (red.) 1999. *Sin neste som seg selv. Ole D. Mjøl's 60 år*. Ravnetrykk, Tromsø, s. 61-70.
- NOU 1998:21. *Alternativ medisin (Aarbakke-utvalet)*: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/hod/dok/nouer/1998/nou-1998-21.html?id=141407>.
Lesen 22.03.2012
- Nøtvik Jacobsen, Rolv 2010. "Call me Joralf – Frå Snåsa kailln til Snåsamannen ei litterær utviklingshistorie" i *Kirke og Kultur* nr 2, s.131-153.
- Partridge, Christopher H. 2006. *The Re-enchantment of the West. Alternative*

- Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Vol II. T & T Clark, London.
- Rydvig, Håkan 2000. "En noaidi i Bergen" i Mikaelsson, Lisbeth (red.) 2000: *Religionsbyen Bergen*. Eide forlag, Bergen, s. 95-103.
- Saltveit, Alf 1999. *Vestvarsel og vistemann*. Worum's forlag, Haugesund.
- Selberg, Torunn 1995. "Faith Healing and Miracles: Narratives about Folk Medicine" i *Journal of Folklore Research*, Vol. 32, no. 1, s. 35-47.
- Seljelid, Rolf 1999. "Mennesket og diagnosen" i Artnsen, Arthur, Jens Ivar Nergård og Øyvind Norderval (red.) 1999. *Sin neste som seg selv. Ole D. Mjøl's 60 år*. Ravnetrykk, Tromsø, s. 42-60.
- Sødal, Terje 2010. "Trolldomsprosessene på Agder" i *Heimen* nr 1 bind 47, s. 15-35.
- Sutcliffe, Steven og Marion Bowman (red.) 2000. *Beyond New Age. Exploring alternative spirituality*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Vea, Jan 2009. *To kulturer. En sammenlignende undersøkelse av det vestnorske og det nordnorske kystsamfunnet med vekt på det 19. og 20. århundret*. Høyskoleforlaget, Kristiansand.
- Wasa Hoff, Siri Jannicke 2008. "*Tro kan flytte fjell!*". *En kulturvitenskaplig analyse av folkemedisin og folkelige behandlere i moderne massemedia*. Masteroppgåve, Universitetet i Bergen.
- Wasa Hoff, Siri Jannicke 2009. "'Ja, vi tror på Snåsamannen". Fortellinger om folkemedisin i moderne massemedia" i *Tidsskrift for kulturforskning* nr 3, s. 5-19.
- Wing, Donna Marie 1998. "A Comparison of Traditional Folk Healing Concepts With Contemporary Healing Concepts" i *Journal of Community Health Nursing* Vol. 15, no. 3, s. 143-154.