

Masteroppgave i religionshistorie (60 sp)

Universitet i Oslo

Bård Kjøge Rønning

Veileder: Anne Stensvold

Vår 2010

Ayahuasca-seremonier i Europa

-søramerikansk sjamanisme i vestlig, nyreligiøs kontekst

Takk til:

Takk til Anne Stensvold for god veiledning selv om jeg sjelden befant meg i Norge.

Takk til Guillermo Arévalo for imøtekommenheten. Takk til Metsavima for hjelpen.

DEL 1: Ayahuasca, kult og sjamanisme

Kapittel 1: Innledning

Intensjon

Problemstilling

Begreper

Litteratur og forskning på ayahuasca

Feltarbeid, kilder og metode

Kapittel 2: Ayahuasca-kulten

Kortversjon av ayahuascaens historie

Den sjamanledede ayahuasca-seremonien

Etymologi

Ingredienser og fremstilling

Sjamanen Guillermo Arévalo og hans kosmologi

Diett og restriksjoner

Hva skjer i møtet mellom sjamanen og vestlige deltagere/pasienter

DEL 2: Feltarbeid, Peru, Østerrike og Norge, februar-oktober 2008

Kapittel 3: Peru, februar 2008

Cusco, februar 2008 – ayahuasca-seremonien i nyreligiøs kontekst

”Oscar”, 37 år, fra England

”Mona”, 27 år, fra Norge

”Leo” 28 år fra Frankrike

”Paco”, 39 år, fra Peru

Kapittel 4: Østerrike, juni 2008

”Schlagenberg”, Østerrike, juni 2008

Ankomst og workshopens begynnelse, 12. juni 2008

Intensjonsmøtet, 12. juni 2008

Første seremoni, 12. juni 2008

Andre seremoni, 13. juni 2008

Tredje seremoni, 14. juni 2008

Fjerde seremoni, 15. juni 2008

Femte seremoni, 16. juni 2008

Kapittel 5: Religiøs motivasjon

Religiøs motivasjon – individuelle eksempler

”Marc”

”Tim”

”Gustav”

”Bettina”

Oppsummering av mine erfaringer med ayahuasca i Østerrike

Kapittel 6: Norge, oktober 2008

Norge, 20. oktober 2008 – seremonikveld med Guillermo Arévalo

Norge, 21. oktober 2008 – felles frokost morgenen etter seremonien

Økonomi og organisering

Oppsummering av mine inntrykk etter ayahuasca-seremonien i Norge

DEL 3: Teoretiske diskusjoner

(Teori og analyse)

Kapittel 7: Religiøs erfaring

Ayahuasca og den personlige, spirituelle opplevelsen

Religiøs erfaring – løftet om primalopplevelsen og mytenes funksjon

Jakten på mening: synd, angst og reisen fra ”terryfying emptiness”

til ”blissful nothing”

William James og Charles Taylor – personlig religion

”The twice-born”

Kapittel 8: Institusjonalisert religion versus religiøs lengsel

”Charisma” og begrepene ”sjaman” vs. ”profet”

Ritens liminalfase, ”communitas”-begrepet og religiøs motivasjon

Organisering og struktur

Organiseringen av ayahuasca-seremoniene i Østerrike og Norge

Kapittel 9

Det juridiske aspektet

Kapittel 10

Oppsummering

Litteraturliste

Internettadresser

Sammendrag

DEL 1: Ayahuasca, kult og sjamanisme

Kapittel 1: Innledning

Intensjon

Innfallsvinkelen til denne masteroppgaven fikk jeg i februar i 2008, mens jeg gjorde eksperimenterende feltarbeid i Cusco, Peru. Ideen var å skrive om den tradisjonelle og mangefasetterte sjamanismen i Peru, om hvilke mytologier som måtte ligge i bunn og hvordan den utspilte seg fysisk i nåtidens Peru. Det som skjedde i Cusco, var at jeg plutselig oppdaget hvor mange europeere og nordamerikanere som valfartet høylandet og jungelen i det gamle Inka-riket på jakt etter spirituelle opplevelser, personlig fornyelse og eksotiske tradisjoner. Turistene var like mye, eller mer, ute etter å oppleve sjamanistiske seremonier som de ivret etter å oppsøke Machu Picchu.

Jeg ble overrasket og interessert i denne søken etter noe opprinnelig og genuint i en annen kultur, på et fremmed kontinent. Det første innledende feltarbeidet ble å intervju disse "alternative" europeiske og nordamerikanske turistene. Tilbake i Norge begynte jeg å søke etter søramerikanere som holdt workshops/seremonier/seminarer i Europa om den indianske urbefolkningens kunnskaper, hva livssyn, filosofi og sjamanistiske teknikker angikk.

Slik kom jeg i kontakt med franske Metsavima som var lærling hos Shipibo-stammen i områdene langsmed Ucayali-elven i det nordøstlige Peru. Hans læremester var stammens medisinske og religiøse overhode, Sr. Guillermo Arévalo. Han fortalte meg om hvordan Guillermos kurs i sjamanisme var i ferd med å eksplodere – i grad av popularitet og antall deltagere – i Europa. Særskilt, sa han, er europeere ivrige etter å lære de sjamanistiske teknikkene forbundet med en planteekstrakt han kalte *ayahuasca*.

Jeg begynte å lese om Shipibo-folkets medisinske og åndelige tradisjoner, og fant etter hvert ut at Guillermo Arévalo er en av de mest anerkjente sjamanene eller *curandero*, medisinmann, som han selv foretrekker. *Shaman* er et ord hentet fra det sibirske språket *tungu*.¹ Lenger ut i kapittelet kommer jeg tilbake til dette.

¹ Det etymologiske opprinnelsen fra *tungu* regnes som den mest sannsynlige. Andre forslag til tolkninger er hentet fra det kinesiske ordet "sha-men" (heks), samt ordet "sramana" fra sanskrit (munk). Se: Jeremy Narby, *The Cosmic Serpent*, (Tarcher/Penguin 1998), s. 166

Guillermo var også aktiv i arbeidet med å dokumentere ulike planters medisinske effekter, dessuten hadde han et bredt, verdensomspinnende nettverk (av forfattere, filmfolk, politikere, leger) som han gjennom de siste tiårene hadde bygd opp for å spre kunnskapene sine.

Etter hvert ble det klart for meg at jeg ønsket å bruke arbeidet med masteroppgaven til å få innsikt i hvordan en eldgammel indiansk tradisjon - medisinsk, spirituell og filosofisk tradisjon - er i ferd med å spre seg i Vesten. Målet med denne oppgaven er å jobbe meg fram til en forståelse på *hva* det er som er så tiltrekkende, og *hvordan* dette oppfattes av folk i Vesten.

Feltarbeidets fase to besto av en ukelang workshop i Østerrike i regi av Guillermo og hans europeiske hjelpere, med deltagere fra Østerrike, Frankrike, Tyskland og Norge. Her oppdaget jeg i hvilken grad den såkalte *ayahuascaen* sto sentralt i Guillermos teori og virke. *Ayahuasca* er en drikk laget av to planteekstrakter som ved oralt inntak kan forårsake en lettere hallusinogen virkning. Jeg overvar seanser hvor Guillermo helbredet deltagere/pasienter, jeg intervjuet ham om hans virke som sjaman, om Peru, om Shipibo-stammens sosiale vilkår, om fortid og framtid. Jeg intervjuet deltagerne og forsøkte å ta pulsen på miljøet.

Guillermo holdt kurs i Norge en langhelg i oktober 2008 for første gang. Dette ble feltarbeidets fase tre. Jeg var til stede i en lavvo i skogen et sted i Østfold hvor Guillermo ledet *ayahuasca*-seremonier for interesserte nordmenn.

Så vidt jeg vet, er jeg den første som skriver masteroppgave i Norge om denne formen for sjamanisme. Håpet mitt er å gjøre rede for innholdet i Guillermos verdensanskuelse, lære og virke, samt gi et bilde av hvordan dette benyttes og videreformidles i en europeisk kontekst og ved hjelp av europeiske tilhengere/hjelpere.

Problemstilling

Min hypotese er at sjamanledede ayahuasca-seremonier er et tilskudd til det nyreligiøse feltet i Europa. Den tiltrekker seg folk som leter etter mening og som bærer på en åndelig lengsel de ikke får utløp for gjennom tradisjonelle religioner. De blir tiltrukket av den eksotiske kunnskapen, av mystikken rundt den hallusinatoriske plantedrikken og av sjamanens enigmatisk figur. Deres søken preges mer av åndelig eventyrlyst enn religiøst trykksbehov.

Hva betyr ayahuasca-opplevelsene for europeiske deltagere? Hvorfor søker de disse opplevelsene, hva er hensikten, personlig og religiøst? Blir de forandret av møtet med ayahuasca og sjamanen? Hvordan, eventuelt, forandrer opplevelsene dem? Søker de - og oppnår de - spirituelle eller religiøse opplevelser, personlig og/eller i gruppe?

Begreper

I denne masteroppgaven bruker jeg begrepet nyreligiøsitet som fellesbetegnelse på den religionsformen ayahuasca-kulten tilhører når den opptrer i en vestlig kontekst. Det er ingen enighet blant religionsforskere om begrepsbruken. Den anerkjente religionsforskeren Wouter Hanegraaff benytter New Age som overordnet kategori, mens Gilhus og Mikaelsson foreslår å begrense betegnelsen New Age til de som tror på en ny tidsalder. Jeg følger Anne Stensvolds begrepsbruk og benytter nyreligiøsitet som fellesbetegnelse for hele det feltet ayahuasca-kulten, blant vestlige tilhengere, tilhører.²

Et annet begrep som er viktig for min forståelse av de europeiske ayahuasca-deltagerne, er "kultisk miljø". Begrepet ble introdusert i en artikkel skrevet av Colin Campbell i 1972. Her hevder han at den enkelte kult ofte har kort levetid, eventuelt transformeres av de nyreligiøse tendensene i tiden, og at medlemmene kontinuerlig hopper fra kult til kult. Kultisk miljø blir en slags parallell til "menighet" og gjør at det nyreligiøse feltet, kvantitativt, forblir en relativt konstant størrelse, uavhengig av hvordan de enkelte kultene endres.³

Kultbegrepet er også omstridt, men når jeg analyserer Guillermos sjamanvirksomhet i en vestlig nyreligiøs kontekst og kaller det for "kult", bygger jeg på klassisk religionssosiologisk typologi. Meredith McGuire karakteriserer, med bakgrunn i Beckers kultdefinisjon fra 1932, en kult som en liten religiøs gruppe med åpent medlemskap, subjektive religionsperspektiv og et positivt eller apolitisk forhold til samfunnet: "Participants sought personal intentions, and the desired religious experience was not expected to bind members into any long-lasting sense of community."⁴

Begrepet sjaman og sjamanisme er imidlertid så omdiskutert at det krever en egen forklaring. Her vil jeg ikke gå inn på forskningsdebatten hvor blant annet Jonathan

² Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, *Kulturens Refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*, (Universitetsforlaget 1998)

Anne Stensvold, *Nyreligiøsitet*, i *Norges Religionshistorie*, Arne Bugge Amundsen (red.), (Universitetsforlaget 2005)

Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, (Leiden, Brill, 1996)

³ Colin Campbell, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, i *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, (SCM Press 1972)

⁴ Meredith McGuire, *Religion – The Social Context*, (Wadsworth 1992), s. 135

Z. Smith er en viktig debattant.⁵ Den debatten angår muligheten for å bruke sjamanisme som et universelt forskningsbegrep når begrepets opprinnelse er hos en bestemt folkegruppe. Den debatten faller utenfor mitt felt. Når jeg velger å bruke sjamanbegrepet, er det fordi "det kultiske miljøet" gjør det. Blant mine informanter var Guillermo "sjaman", selv om han selv sjelden kaller seg det - men det skyldes helt andre ting enn uenighet blant forskere.

Eliades brede fenomenologiske analyse av sjamanen (*Shamanism - Archaic techniques of ecstasy* (1951) har jeg benyttet i liten grad. Den blir for vidløftig for å kunne fungere som teoretisk rammeverk for oppgaven min. Han ser på sjamanisme som en egen form for religion, basert på "det hellige" som bærende teoretisk element, og ser på sjamanisme i en bred komparativ kontekst. Jeg har et mer konkret utgangspunkt og mål for oppgaven min; å se hva som skjer når en indiansk-peruviansk sjaman utfører seremonier i Vesten.

Sjaman ("chaman" på spansk) og "curandero" er to titler som trenger en nærmere forklaring.⁶

Som nevnt innledningsvis, anser Guillermo seg selv mer som curandero enn som sjaman, selv om han også. En viktig grunn til dette er at tittelen curandero er innarbeidet i peruviansk-spansk og har generelt større troverdighet enn tittelen sjaman. Forventingene lokalbefolkningen har til Guillermo i Peru, er å bli kurert for sykdommer og andre problemer de anser som helse relaterte. I Peru, og særlig i innlandet, hvor befolkningen består av en høy andel urinnvånere, spiller natur og magi viktige roller i folks syn på helse, sinn og kropp. Det man kaller forkjølelse i Norge har utallige navn og forklaringer i dette området. Feber er et fenomen som omtales i mystiske termer. Som et resultat av manglende medisinske institusjoner er det to muligheter man tradisjonelt har hatt ved eventuelle helse relaterte problemer: Curanderoen eller sjamanen.

En "curandero" er en medisinmann/kvinne som behandler ulike helse relaterte tilfeller, en medisinsk allrounder med et arsenal av planter og kjerringråd som han/hun benytter i sitt virke. En sjaman er en åndelig og medisinsk lederskikkelse som meget vel kan utfylle "curandero"-rollen, slik Guillermo gjør, men som også er "sertifisert" – i kraft av sitt rykte og sin opplæring – til å anbefale plantekurer og lede riter som noen

⁵ Jonathan Z. Smith, *The bare Facts of Ritual*, i *History of Religions*, Vol. 20, No.1/2, (the University of Chicago Press 1980), s. 112-127

⁶ *Curandero* er et spansk ord avledet av verbet "curar" (kurere/helbrede). Curandero/a = en som kurerer/helbreder

ganger medfører bruk av visse psykoaktiva (ayahuasca anses som den kraftigste og beste). I perifere strøk i Peru behandles gjerne mindre alvorlige sykdommer av en "curandero", mens mer alvorlige og gjerne mer diffuse sykdomstilfeller tas med til sjamanen. Eksempelvis er betente mandler en jobb for "curanderoen"; et tilfelle av schizofreni er en jobb for sjamanen. Alvorlige sykdommer med tung konvensjonell medisinerings (som HIV, kreft, lungebetennelse) faller også hovedsaklig innenfor sjamanens behandlingsdoméne. Sykdomstilfellene folk bringer til sjamanen er i all hovedsak av mer komplisert art enn forespørslene curanderoen mottar. I forhold til Arthur Kleinmans teoretiske dikotomi "Disease" – "Illness" tar "curanderoen" seg av tilfellene som faller innenfor den første kategorien, mens sjamanen tar seg av den siste.⁷

Sentralt er oppfattelsen av hva som ligger bak sykdommen. Anser man sykdommen som resultat av kjente, alminnelige faktorer som kulde, fuktighet eller støv etc., er involvering av sjamanen ikke nødvendig. Anser man derimot sykdomsårsaken som ukjent, mystisk eller komplisert er det sjamanen som utgjør det vanligste alternativet.⁸ Sjamanen anses også som i stand til å kurere alle de sykdomstilstandene folk vanligvis bringer til curanderoen.

Grunnen til at Guillermo foretrekker å kalle seg curandero framfor sjaman, ligger trolig i at førstnevnte uttrykk har folkelige undertoner, mens sjamanbegrepet i visse sammenhenger forbindes med megalomani eller humbug. Det er nok av sjarlataner i området der han bor og i resten av Peru (for ikke å nevne USA og Europa!) som kaller seg sjamaner uten å ha gått gjennom den grundige opplæringen som han har gjort. I bunn og grunn er den autoriserte sjamanen en medisinmann med *mer omfattende opplæring og virkefelt* enn curanderoen. Det geografiske aspektet her er også av avgjørende betydning: Curanderoer finnes over hele Peru, og autorisasjonen disse behøver for å kunne opprettholde en respektert praksis består kun av et godt rykte. Sjamanens troverdighet derimot, hviler på tyngre faktorer som at folk vet hvem som har opplært vedkommende, og dessuten i hvilken (sjamanistisk) tradisjon, og hvilken familie vedkommende kommer fra, i tillegg til hvilke "meritter" sjamanen kan skilte med i form av vellykkede resultater etc.

⁷ For mer om Kleinmans dikotomi: se kapittel 5.

⁸ Selv om curanderos også ofte kontaktes ved tilfeller som populært kalles *susto* (frykt), hvor folketroen går ut på at et barn er blitt "skremt" eller "paralysert" av en ond person eller av onde krefter, noe som en curandero regnes kapabel til å kurere med en av sine metoder, blant annet den som kalles "pasar el huevo" (riste et egg over offerets kropp, for så å slå det ut i et glass med vann, etter at de antatt negative vibrasjonene er sugd opp i egget). Curanderoen retter gjerne en bønn/sang til Jesus, Jonfru Maria eller andre religiøse skikkelser mens seremonien utføres. (Egen observasjon/samtaler med curanderaen Susana i Huacachina, Peru, februar 2008)

Litteratur og forskning på ayahwasca

Ayahwasca er et forholdsvis ”uoppdaget” psykotropisk fenomen, sammenlignet med Peyote og diverse sopparter som har vært populære og veldokumenterte psykoaktiva i den vestlige verden i mange tiår. Castañeda-bølgen på slutten av 60-tallet og LSD-revolusjonen, etter kjemikeren Albert Hoffmanns oppdagelse av det syntetiske stoffet i 1943, bidro trolig sterkt til dette.⁹ Psykotropiske planter og hallusinogener ble nærmest over natten trendy blant alternative miljøer i USA og Europa.

Etter Spruce´s oppdagelse i 1851, skrev den ecuadorianske geografen Manuel Villavicencio om medisinsk og rituell bruk av ayahwasca i 1858.¹⁰ I kjølvannet fulgte en serie mindre akademiske noter, hvor fenomenet ble nevnt, blant annet i verk av Crevaux (1883), Simson (1886), Rivet (1905) og Koch-Grünberg (1909).¹¹ Tyskeren Tessmann publiserte i 1928 et nokså rasistisk og respektløst stykke forskning med tittelen ”Menschen ohne Gott” om Shipibo-folket ved Ucayali-elven, der han skildrer ulike riter blant de såkalte ”chamas”, som kolonialister og innflyttere kalte urbefolkningen i det nordøstlige Peru. Tessmann anså Shipibo-folket og ritene deres for å være bestialske, og konkluderte med at indianerens moral og forfatning var verre enn negerens.¹² I første halvdel av 1900-tallet var det seriøse forskningsmaterialet rundt ayahwasca i all hovedsak rettet mot å lokalisere de psykoaktive virkestoffene i plantene. Det rådet stor forvirring forskerne imellom; dette fordi ayahwasca-brygget gikk under så mange navn, og fordi den lokale variasjonen i hvilke ingredienser man brukte i brygget var stor. Hovedmotivasjonen var heller ikke av antropologisk eller religionshistorisk karakter, det var fascinasjonen rundt det å finne et banebrytende psykoaktivt stoff som veide tyngst; noe jakten på stoffene ”telepathine” og ”yageine”, (sistnevnte adoptert fra et av de mange navnene på ayahwasca, ”yagé”), vitner om. Flere hevdet å ha funnet og isolert

⁹ Carlos Castañeda var en amerikansk (opprinnelig peruansk) antropolog og forfatter som oppnådde stor populærkulturell suksess med sine bøker (sterkt kritiserte for å være oppdiktede) om sjamanen don Juan av Yaqui-folket i Mexico og hans sjamanistiske erfaringer og opplæring under denne. Albert Hofmann oppdaget det syntetiske hallusinogenet *Lysergsyre-dietylamid* (LSD) mens han jobbet på laboratoriet for legemiddelselskapet Sandoz i Basel, Sveits. Han var også den første som klarte å fremstille *Psilocybin* (hallusinogen i sopp) syntetisk.

¹⁰ Ralph Metzner, *Ayahwasca, Sacred Vine of Spirits*, (Park Street Press 1999), s. 44
Se også: kap. 1.3

¹¹ *Ibid*, s. 44-45.

¹² Rafael Karsten, *Studies in the Religion of the South-American Indians*, (Commentationes Humanarum Litterarum, Tomus XXIX Nr. 1, Helsinki – Helsingfors 1964), s. 184-186

vidunderstoffet, blant annet Zerda og Bayón (1905), Fisher Cardenas (1923), Barriga-Villalba og Albarracin (1925), Lewin (1928), Chen og Chen (1939).¹³

Syntetisk fremstilt dimetyltryptamin (DMT) ble dokumentert i 1958 av Sidney Udenfriend, mens psykiateren og farmakologen Stephen Szara året før var den første som anvendte DMT i forsøk med mennesker for å observere hvilke utslag den hallusinatoriske effekten ga. Et symposium i San Francisco 1967, finansiert av det amerikanske helsedepartementet med tittelen ”Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs” samlet forskere fra ulike disipliner som kjemi, botanikk og psykologi. Dette var mens LSD-optimismen rådet, og før det ble satt i gang en hardere kontroll med produksjon og omsetning av narkotiske stoffer. I publikasjonen som fulgte fra symposiet – som senere er blitt som en liten bibel for rusentusiaster og forskere på psykoaktiva – beskrives for første gang ayahuasca-bryggets kjemiske struktur, dets etnografiske opprinnelse og den rituelle bruken av det.¹⁴ En del antropologisk forskning på ayahuasca var allerede blitt publisert. For eksempel var peruanerne Oscar Rios og Gabriel del Castillo de første som utførte feltarbeid. De observerte ayahuasca-bruk hos en sjaman og beskrev både seremonien og kulturen den er en del av.¹⁵

På 70-tallet strevde forskerne videre med kjemiaspektet; det var ennå en del ting som var uklare, spesielt det at oralt inntak av planten som inneholder DMT, det psykoaktive virkestoffet (*P. Viridis*), ikke ga noen virkning alene, men kun i kombinasjon med den andre planten (*B. Caapi*). Trolig er det at ayahuasca, som ”rusmiddel”, druknet i utvalget av andre, lettere tilgjengelige og anvendbare psykoaktive stoffer i denne ruseksperimenterende tiden. Særlig var Rivier og Lindgrens publikasjon i 1972, med hovedfokus på kjemiske komponenter, en grundig analyse. Marlene Dobkin de Rios var en av de få som jobbet systematisk med en akademisk kartlegging av ayahuasca på 70-tallet. Hun fokuserte på hvordan, fra et sosiologisk perspektiv, den medisinske behandlingen med ayahuasca ble gjennomført, og gjorde et detaljert arbeid med å skildre lokal mestizo-folklore fra delene av landet hvor ayahuasca er en naturlig del av kulturen.¹⁶

¹³ Ralph Metzner, *Ayahuasca, Sacred Vine of Spirits*, (Park Street Press 1999), s. 47-49

¹⁴ *Ibid*, s. 50-51

¹⁵ Oscar Rios, *Aspectos Preliminares al Estudio de Farmacopsiquiátrico del Ayahuasca y su Principio Activo*, (Universidad de San Marcos, Lima 1962)

Gabriel del Castillo, *Observaciones sobre la Intoxicación aguda provocada en el hombre por la ingestión de la Ayahuasca*, (Universidad de San Marcos, Lima 1962)

¹⁶ Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, (Almqvist & Wiksell International 1986), s. 20 & s. 185

På 80-tallet kom de første grundige antropologiske rapportene. Særlig colombianeren Luis Eduardo Luna, som faktisk var innom og underviste ved universitet i Oslo på et tidspunkt tidlig i tiåret, og som i dag underviser ved the Swedish School of Economics i Helsinki, belyste ayahuasca-bruken blant peruanske sjamaner i full bredde. Luna, som i sine verker framstår som en blanding av en moderat ”Castañeda” og tørrskodd akademiker, utførte flere langvarige feltarbeid i Ecuador og Peru. Han er den første som detaljert presenterer begrepet ”mesterplanter” (*plantas maestras*) og viser hvilken essensiell rolle dietten spiller i sjamanens virke og i opplæringen av sjamanelever.¹⁷ I hans doktorgradsavhandling fra 1986, redegjør han også for ulike spirituelle enheter og begrep som inngår i forskjellige sjamaners univers. Luna var også flyktig borti Guillermo Arévalo, ”min” sjaman, og arbeidet hans tar for seg mange av Guillemos ”kolleger”, i området rundt Iquitos, blant dem to sjamaner ved navn don Emilio og don Jose Coral More.¹⁸

Luna misliker termen ”hallusinogen” fordi han mener den innebærer et nedlatende syn på ayahuasca-visjoner og indre projeksjoner generelt, og at fenomenet dermed plasseres i samme bås som LSD og andre narkotikastoffer. ”Psykointegrerende” er termen han foretrekker. ”Ordet hallusinogen bør ikke brukes, fordi det på en måte hentyder at det som åpenbares under visjonene er rene illusjoner. For de innfødte er disse visjonene ”mer” virkelige enn det virkelige.”¹⁹

Luna er i dag sentral i ayahuasca-forskningen med nettverket Wasiwaska som ble stiftet i 1996 av Luna selv. Nettverket organiserer seminarer og workshops på øya Santa Catarina utenfor Florianapolis i Brasil. Mange forskere på alternativ bevissthet deltar i organisasjonen, hvis hjemmeside er et aktivt utvekslingsforum og fungerer på mange måter som en institusjon i gråsonen mellom akademia og holistisk filosofi.²⁰

I 1986 publiserte Luna, sammen med skribenten Terence McKenna en omfattende liste over planter knyttet til sjamanistisk bruk.²¹ Samarbeidet mellom Luna og McKenna ledet også etter hvert til biomedisinske forsøk, blant annet det såkalte

¹⁷ Mesterplantene har ulike funksjoner: 1) De tas i dietten mens sjamaneleven er i opplæring 2) De kan blandes inn i ayahuasca-brygget, 3) De kan inntas av sjamanen eller deltager/pasient for spesifikke formål, avhengig av når deres kunnskaper/egenskaper trengs.

Det essensielle er at de (eller åndene som bor i dem) inneholder en spesiell kunnskap som kan læres/finnes ved å ta dem.

¹⁸ Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, (Almqvist & Wiksell International 1986)

¹⁹ <http://www.elportenio.com/luna.htm> (min oversettelse)

²⁰ <http://www.wasiwaska.org/>

²¹ En bred oversikt finnes også hos Ralph Metzner Ed. *Ayahuasca, Sacred Vine of Spirits*, (Park Street Press 1999)

Hoasca-prosjektet i Brasil i 1993.²² Mc Kenna klarte å samle økonomisk støtte til prosjektet fra den amerikanske stiftelsen Botanical Dimensions, og samarbeidet med forskere fra universiteter i Finland, Brasil og USA. Hoasca-prosjektet brukte ulike metoder for å sammenligne effekten av ayahuasca på 15 personer med UDV-bakgrunn og 15 personer som aldri hadde inntatt ayahuasca før. Serotonin-nivå ble målt (ved å registrere aktiviteten i hjernens serotonin-reseptorer) og ulike intervjueteknikker ble brukt for å måle innvirkning på psykologi og oppførsel. Resultatene har blitt tolket forskjellig, men forsøket ga i det minste tilhengerne av ayahuasca grunnlag for å hevde at ayahuasca ikke på langt nær er så farlig som internasjonal narkotikalovgivning skal ha det til.²³

I 1998 utga sveitseren Jeremy Narby boken "The Cosmic Serpent", der han beskriver sine opphold i Peru med Ashaninka-folket og sin forskning på sjamanismens symbolikk og mytiske innhold. Boka er blitt en populærvitenskapelig kultklassiker. Narby går langt i å antyde at visjonene som ayahuasca gir og det som sjamanene opplever under rus og som de bygger sin mytologi rundt, er relatert til menneskets DNA. I følge Narby er rusvisjonene en slags visuell modus der man kan dykke ned i et fysisk mikrolandskap, ned til molekylnivå. Hans teorier er spekulative, men den mildt sagt uortodokse teorien er populær i alternative kretser..²⁴

Rick Strassman redegjør for en rekke forsøk med ren DMT i boka "DMT – the Spirit Molecule" (2001). Hans forsøk gikk ut på å gi DMT til frivillige testpersoner, og resultatene fikk ham til å sammenligne visjonene på DMT med nær døden-opplevelser. Likhetene skyldes i følge Strassman at hypofysen utskiller DMT naturlig i slike situasjoner.²⁵

I "Antipodes of the Mind" (2002) forteller den israelske psykologen Benny Shanon om sine forsøk med et hundretalls ayahuasca-seremonier. Noen seanser utføres med sjamaner i den brasilianske jungelen, andre sammen med venner, og noen alene. Hans mål er å bli så kjent med substansen at forstår dens virkemåte. Boka er en massiv reise i ayahuasca-opplevelser og nøktern tolkning av disse. I tillegg til eget feltarbeid, intervjuer han også hundrevis av mennesker. Ved reisens ende står Shanon verken på

²² Initiativet til prosjektet kom fra UDV (União do Vegetal), en brasiliansk ayahuasca-kult, stiftet av José Gabriel da Costa i 1961. Se: <http://www.udv.org.br/>

²³ Charles S. Grob, Ed. Ralph Metzner, *Ayahuasca, Sacred Vine of Spirits*, (Park Street Press 1999), s 83-88.

²⁴ Jeremy Narby, *The Cosmic Serpent*, (Tarcher Penguin 1998). I 2005 kom han med en oppfølger til boken, hvor temaet forfølges med nye perspektiv: Jeremy Narby, *Intelligence in Nature*, (Tarcher Penguin 2005)

²⁵ Rick Strassman, *DMT – The Spirit Molecule*, (Park Street Press 2001)

den ene eller andre siden. Han mener at ayahuasca er et instrument for å oppnå en høyere bevissthet, men rusen gir innblikk i noen absolutt sannhet. Han beskriver veien han gikk på følgende måte: "First there was exhibition... the second course was discipline... The third cause of my schooling was primarily concerned with healing... The grades that followed focused on the sacred and involved powerful spiritual experiences."²⁶

Shanons ayahuasca-opplevelser gjorde at han skiftet livssyn fra å være ateist til agnostiker. Han er et eksempel på at ikke alle forskere som tar en "gone native" – hva metodologi angår – havner på et ensidig spor.

Som vi ser, er det mange publikasjoner som pendler mellom det vitenskapelige og det populærvitenskapelige, og i mange tilfeller har elementer av begge deler. Mye av litteraturen på ayahuasca er dessverre pseudo-vitenskapelig, særlig mye som utgis i USA. Jeg vet ikke hvor mange personberetninger (disse bøkene er fulle av følelsesladde, terapitypiske personberetninger) jeg har snappet opp i denne sistnevnte kategorien som begynner med fraseringer som "I felt that...", "It was as if the whole..." etc. Det er mye selvsentrert følelsesprat som smøres utpå vage holistiske teorier. Mange tar seremonien og tradisjonen lite seriøst, mens andre tar det *altfor* seriøst. En annen tendens er en slags selvbiografisk fortellingsmetode, hvor fortellingen følger et typisk skjema: "Jeg dro til Peru for å finne en sjaman, ta ayahuasca en periode, for så å dra hjem om å fortelle sannheten om det." De fleste fortellerne er mer opptatt av sin forhåndsdefinerte åndelige søken enn å finne ut av hva ayahuasca-tradisjonen faktisk er, religiøst og kulturelt. Et hederlig unntak er Steve Beyers "Singing to the Plants", publisert i 2009. Han fokuserer grundig på det medisinske aspektet, med icaros-sangene i sentrum.²⁷

²⁶ Benny Shanon, *Antipodes of the Mind*, (Oxford University Press 2002), s. 301

²⁷ Steve Meyer, *Singing to the Plants*, (Univeristy of New Mexico 2009)

Feltarbeid, kilder og metode

Det ble nokså tidlig klart for meg at oppgaven måtte bygge på et feltarbeid. De første undersøkelsene i Norge etter Cusco-turen ledet meg på sporet av noen små, løselig organiserte arrangører av sjamanreiser til Peru med ayahuasca-seremonier inkludert, gjerne avskrekkende dyre pakkereiser med fly og gruppeguide inkludert. Dette var uaktuelt, siden det er lite trolig at jeg ville ha møtt og kommet nær inn på kjernepersoner i kulten jeg antok eksisterte i Europa. Da jeg møtte Metsavima, Guillemos sjamanlærling, i Oslo vinteren 2008, forsto jeg fort at han var min inngangsbillett til studiet. Han virket seriøs og kunnskapsrik og hadde dedisert sitt liv til å lære mer om ayahuasca og healing. Ved å bli med på workshopen han fortalte meg skulle finne sted i Østerrike senere på våren, ville jeg få sjansen til å observere kulten fra innsiden, og jeg bestemte meg for å gripe muligheten.

På dette tidspunktet gjorde jeg meg mange tanker om hvordan jeg skulle opptre, samle informasjon etc. Jeg hadde et spesielt viktig valg å ta i forbindelse med seremoniene: Skulle jeg innta ayahuasca eller ikke? Stoffet var ulovlig, såpass visste jeg. Men jeg var også klar over at den strafferettslige stillingen til ayahuasca-bruk ennå ikke var et politisk eller juridisk tema i Europa, så risikoen ville være minimal. I forhold til oppgaven og studiet forekom det meg gunstig å være både deltagende og observerende under feltarbeidet. Ved å delta i seremoniene på lik linje med de andre, ville jeg åpenbart oppnå mange fordeler: For det første ville jeg møte mindre skepsis hos de andre deltagerne, mer åpenhet rundt deres skildringer av sine opplevelser, mer fortrolighet. For det andre ville det å oppleve fenomenet selv være viktig for min forståelse av fenomenet. Det er høyst usikkert også, om min tilstedeværelse ville blitt akseptert av Metsavima og Guillermo hvis jeg ikke hadde vært med på seremoniene som en vanlig deltager. Jeg spurte aldri, men vet nå at de foretrekker å unngå risiko med tanke på kultens omdømme, samt eventuell razzia og strafferettslig forfølgelse.

Jeg valgte å holde informantene anonyme. Da jeg traff Metsavima for første gang i Oslo ba han om å bli referert til som Metsavima, hans lærlingnavn som han hadde fått av mesteren Guillermo. Guillermo har jeg valgt å ikke holde anonym - etter å ha diskutert dette med Metsavima og Guillermo selv. Hva informantene gjaldt, så ble det klart for meg i Østerrike at jeg ikke ville komme særlig langt om jeg forlangte å få bruke folks navn. Jeg tok dermed valget om å love anonymitet til alle, slik at informantene skulle kunne snakke så åpent som mulig. Enkelte var derimot svært *ivrige*

på at jeg skulle bruke deres navn, men jeg kom til at hvis jeg skulle begynne å trikse med anonymiteten, ville resultatet bli rotete og lite oversiktlig, dessuten useriøst.

Av potensielle informanter valgte jeg ut de som jeg, etter korte samtaler følte hadde en personlig bakgrunn og religiøs/åndelig motivasjon som var relevant til oppgaven og problemstillingen. Omstendighetene og opplegget rundt seremoniene gjorde at utvelgelsen var ulik på de tre feltarbeidene.

I Peru var utvalget relativt tilfeldig. Av de 8 personene jeg snakket med i de to ukene oppholdet mitt varte, valgte jeg 4 informanter som grovt sett representerte variasjonen av dem jeg møtte. Disse 4 er beskrevet med hvert sitt underkapittel i kapittel 3. Alle jeg snakket med var (relativt) unge turister, og mine informanter er flest menn; trolig fordi majoriteten (jeg vil anslå ca. 60 – 80 %) av ayahuasca-turistene i Cusco var menn, og kanskje fordi det var lettere for meg å komme i sosial kontakt med dem. Intervjuene fant sted på pensjonatet der jeg bodde, samt på kafeer og barer i byen.

I Østerrike var det en lukket gruppe med 15 deltagere, 4 kvinner og 11 menn. I tillegg var det en mor med en handikappet sønn der som ikke deltok på vanlig måte, men fikk healing av Guillermo uten inntak av ayahuasca. Jeg intervjuet 10 deltagere, hvorav jeg gikk mer i dybden med 6 av disse: 2 kvinner og 4 menn. 4 av disse er beskrevet med hvert sitt underkapittel i kapittel 5. Men det viktigste kildematerialet fra Østerrike er mine egne erfaringer som deltager og observatør av ayahuasca-seremoniene.

I Norge var det også en lukket gruppe, men den var mye større og hele seansen var mye mindre strukturert. I lavvoen i en skog i Østfold hadde jeg knapp tid og dårlige vilkår for å gjøre intervjuer. Jeg valgte derfor å samle informasjon og inntrykk ved å snakke uformelt med folk og heller konsentrere meg om å få de opplysningene jeg trengte om selve arrangementet av Metsavima og heller observere de andre deltagerne.

Premisset var det samme i alle feltarbeidene: Jeg ville ha informanter som syntes å være drevet av eksistensielle spørsmål, eventuelt et oppriktig ønske om healing. Enkelte, som jeg syntes virket interessante, viste seg å være for introverte til å bli verdifulle informanter. Det var rett og slett for vanskelig å få i gang en fruktbar dialog med noen.

En forventning jeg hadde, var at mange av informantene skulle ha en bakgrunn fra ulike nyreligiøse miljøer som de gjerne ville dele med meg. Enkelte hadde det, men i stor grad dreide det seg om individuelle studier, lesning og meditering, ting man kan gjøre på egenhånd. Få av de som jeg snakket med under feltarbeidet hadde en innfløkt

kult- eller sekthistorie å fortelle om. For å si det på en annen måte: mange hadde reist rundt i India, men ingen hadde fyldige ashram-historier å fortelle.

En ting fikk jeg erfare ved å benytte meg av en deltagende feltarbeid-teknikk: informantene ble veldig åpne og imøtekommende, noe som igjen førte til at det til tider følt ubekvemt/unaturlig å snakke ”formelt” med dem, og særlig hvis lydopptageren lå på bordet. Jeg var (spesielt i Østerrike) ”en av gjengen”, og det å pendle mellom rollene (seriøs akademiker og alternativ seremonideltager) oppfattet jeg som krevende.

Resultatet av dette ble at jeg så meg nødt til å foreta intervjuene ved å sette i gang uformelle samtaler mens jeg noterte etter beste evne, både under samtalene og etterpå. En mer tradisjonell og systematisk intervju-teknikk, noe jeg i utgangspunktet planla, viste seg å være vanskelig å gjennomføre. De mest formelle intervjuene gjorde jeg med Guillermo og Metsavima. Dette bærer oppgaven preg av; informantene er i større grad skildret enn de er sitert. Valget er bevisst. I bearbeidingen av materialet fra feltarbeidet framsto denne metoden som den eneste mulige. Jeg mener at jeg best kunne vise informantenes motivasjon og gi et bilde av hvem de var ved å beskrive dem, framfor å presentere en mengde sitater fra forskjellige samtaler. Mitt fokus har først og fremst vært å observere, ikke bare kultdeltagerne, men også sjamanen og hans medhjelpere.

Jeg har valgt å legge mye vekt på mine egne opplevelser fra ayahuasca-seremoniene - særlig i Østerrike. Min deltagelse i disse gjorde det etter hvert klart at *jeg selv* ble en kultdeltager. Opplevelsene i ayahuasca-påvirket tilstand var så medrivende at jeg fikk en åpenbaring: jeg deltar jo selv i dette, med en motivasjon som ikke utelukkende er akademisk inspirert, og jeg ”ser” ting hinsides det jeg forventet å se. Derfor bruker jeg mye plass til å formidle min egen opplevelse; først og fremst fordi det er en *førstehåndsskildring* av selve effekten og seremonipraksisen. Jeg er imidlertid klar over risikomomentene her. Forskeren som deltager – og da spesielt i seremonier som involverer inntak av et hallusinogen – kan være en umulig blanding. Objektiviteten og nøytraliteten står på spill. Samtidig følte jeg at jeg måtte ta den sjansen, særlig ettersom opplevelsene var så sterke, og jeg følte at en direkte skildring kunne være en verdifull nøkkel til fenomenet. Om jeg bare hadde basert meg på informantenes beskrivelse og annen kult- og forskningslitteratur, ville jeg ha måttet forholde meg utydelige skisser. Nå kan jo min egen skildring selvsagt også anklages for å være utydelig, men min egen aktive deltagelse ga meg et grunnlag for sammenligning og innsikt som jeg ikke ville fått ellers.

Jeg er fullstendig klar over at informasjonen jeg formidler, det være seg mine egne beskrivelser eller informantenes utsagn, ikke er objektiv. Spørsmålet blir da: Hva slags kunnskap er det jeg forsøker å formidle? Som problemstillingen viser, forsøker jeg å finne ut *hvorfor* enkeltindivider velger å bli med på dette, *hva* det er som motiverer dem. Jeg forsøker å svare på disse spørsmålene ved å grave rundt dette *hva* og dette *hvorfor* for å tydeliggjøre årsakene bak informantenes åndelige lengsel og eksistensielle motiver. Jeg føler at denne lengselen og disse motivene er så våre og fragmenterte størrelser at de trenger og fortjener en skildrende forklaring.

Kapittel 2: Ayahuasca-kulten

Kortversjon av ayahuascaens historie

Ayahuasca er blitt brukt i ulike sammenhenger blant urbefolkning i Amazonas i lang tid, hovedsaklig i religiøse og medisinske ritualer, men også som "våpen" ved lokale stridigheter stammesamfunn imellom. Eksakt hvor lenge finnes det liten kunnskap om. Den første fra vestlige forskerkretser som beskriver bruken av planteekstrakten, var den engelske botanikeren og oppdageren Richard Spruce, i 1851.²⁸ Han beskriver det som et sterkt narkotikum: "Opium and hemp are its most obvious analogues, but *caapi* would operate on the nervous system far more rapidly and violently than either..."²⁹ Etter Spruce er omfanget av forskningen på fenomenet nokså begrenset. Først i 60- og 70-årene begynte antropologer og religionsvitere så vidt å undersøke ayahuasca-bruken i Amazonas, et sjamanistisk ritual med røtter langt tilbake i tid.

Det er flere forhold som kan forklare hvorfor ayahuasca forble ukjent i flere hundre år, og først i siste halvdel av siste sekel begynte å bli et populært emne for studier og forskning. Erobrerne av det latinamerikanske kontinent var europeiske katolikker som brukte sin religion som et maktmiddel i kolonialiseringen. De europeiske "innvandrene" besto i de første århundrene etter den store oppdagelsen hovedsakelig av soldater, embetsmenn og prester. Befolkningen på det søramerikanske kontinentet ble satt i en kategorisk bås med merkelappen "primitive", og likedan deres skikker, især de av rituell og religiøs art. Dessuten var det en dyp kløft mellom erobrerens monoteiske katolisisme og urbefolkningens fokus på naturen og himmellegemene i kultur og tro, som gjorde forståelse mellom erobrere og urbefolkning vanskelig. Et annet element er de enorme ulikhetene i kosmologi og ritualer henholdsvis innen katolisismen og religiøs sjamanisme. I kontrast til erobrerens tro på én Gud og den hellige Treenigheten, trodde den indianske urbefolkningen på en usynlig verden bebodd av en uoversiktlig mengde ånder.

Det er ikke vanskelig å forstå hvorfor kolonialismens katolikker så på sjamanistiske ritualer som djeveldyrking og hedensk skikk. En annen faktor er at store

²⁸ Terence McKenna, *The Archaic Revival*, s. 117 (HarperCollins 1991).

²⁹ Luis Eduardo Luna & Steven White (red.), *The Ayahuasca Reader - Encounters with the Amazon's Sacred Vine*, s. 86 (Synergetic Press 2000)

delar av urbefolkningen trakk seg lengre og lengre inn i jungelen i kolonialiseringstiden, lengst mulig vekk fra bysentrene i innlandet og ved kysten for å slippe unna herjinger og overgrep. Dermed tok de med seg språk, kultur, og skikker med seg inn i et indre eksil i isolerte og utilgjengelige områder. Men, sjaman-ledede ayahuasca-seremonier ble plutselig et populært emne for vitenskaplige studier i 1960-årene og framover, og har fått et betydelig oppsving når det gjelder fokus og interesse de siste ti, femten årene både innen akademisk forskning og i populærvitenskapen.

Den sjaman-ledede ayahuasca-seremonien

Det er en del variasjoner de ulike ayahuasca-kultene imellom hva form og innhold i seremoniene angår. Spesielt har den brasilianske Santo Daime-bevegelsen sine egne regler.³⁰ Jeg vil i denne oppgaven presentere hvordan den peruanske sjamanen Guillermo Arévalo gjennomfører sine seremonier med europeiske deltagere, slik jeg har observert det i feltarbeidet (research i Peru februar 2008, workshop i Østerrike juni 2008 og i Østfold oktober 2008).

Ayahuascaen inntas oralt i form av en mørk og bitter væske. Seremoniene begynner som oftest sent om kvelden og varer noen timer, alt fra 2 til 6, avhengig av bryggets styrke og antall deltagere. Rammene rundt ritualet er av uformell karakter og selve seremonien er preget av ro. I forkant av seremonien, samme dag, holder man et intensjonsmøte i plenum, hvor alle må fortelle hva de ønsker å oppnå eller behandles for under seremonien. Her følger et forenklet hendelsesforløp:

1. Sjaman(er) og deltagere møtes i seremonirommet, et enkelt telys brenner midt på gulvet, hver og en finner sin plass.³¹
2. Alle kommer seg til ro, ingen skal snakke. Denne fasen kan vare fra 20-60 minutter.
3. Sjamanen sier fra om at brygget kan deles ut til deltagerne. En og en kommer opp til utdeleren og drikker en dose ayahuasca (varierer fra ca. 2 til 15 cl).³²

³⁰ Santo Daime er en ayahuasca-kult hvor et evangelistisk/karismatisk kristendomsinnhold er fokus under ayahuasca-seremoniene, som også bærer preg av formmessig rigiditet, sammenlignet med andre, mer uformelle ayahuasca-kulter. Se f.eks: Titti Kristina Schmidt, *Morality as Practice, The Santo Daime, an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest*, (Acta Universitatis Upsaliensis 2007) s. 145-172.

³¹ Alle har hver sin madrass og det er vanlig å ha dyne og pute i tillegg, eller bare et teppe. Dette er avhengig av temperaturen i rommet. Det er valgfritt om man vil ligge eller sitte.

4. Telyset blåses ut. Når alle har drukket ayahuasca, sjamanen inkludert, venter man i stillhet på at effekten skal inntreffe. De fleste har øynene lukket og slapper av eller mediterer.
5. Effekten inntreffer etter ca. 30-60 minutter. Man merker effekten ved at en indre, visuell verden åpner seg i hodet. Sansene skjerpes, spesielt sensitiviteten overfor lys og lyd. Sjamanen røyker tobakk i pipe og begynner etter hvert å synge sine innledende *icaros*. En icaro er en sang sjamanen synger under ayahuasca-seremonien, og disse har ulike rituelle funksjoner, eksempelvis å påkalle en spesiell ånd, eller å be om beskyttelse for seremonirommet.³³
6. Sjamanen kaller opp en og en deltager for healing. Healingen foregår ved at hver enkelt deltager setter seg ved fotenden av sjamanens madrass mens sjamanen synger en icaro for personen.
7. Når effekten dapper av, faller deltagerne etter hvert i søvn. Sjamanen avslutter seremonien med en slags plystrende, rytmisk pusting. Det er valgfritt å sove natten over på madrassen i seremonirommet, eller gå ut av rommet for å sove i sin egen seng.

Dagen etter, på morgenen eller om formiddagen, holdes et evalueringsmøte der alle kan gi uttrykk for nattens opplevelser/visjoner, og få kommentarer fra sjamanen.

Ayahuasca-seremonien kan klassifiseres som et ritual der sjamanens tilstedeværelse og ledelse er essensiell. Sjamanen er kjenneren hvis ekspertise omfatter både de pragmatiske aspektene ved botanikken og åndeverdenen som hevdes å eksistere i plantene; han er medisinmann, åndelig medium, veileder og vismann. Denne rollen er kjent fra mange ulike kulturer på ulike kontinenter og har eksistert, og eksisterer fortsatt, i mange deler av verden. Eliade beskriver fellestrekk ved søramerikanske sjamaner: "The shaman appears to play a role of considerable importance among the tribes of South America. Not only is he the healer par excellence, and in some regions, the guide who leads the souls of the recently dead to their new home, he is also the intermediary between men and the gods or the spirits..."³⁴

³² Guillermo Arévalo bruker en av sine sjamanlæringer til å dele ut ayahuascaen. Denne heller brygget fra plastflasker over i et kjøkkenglass. Sjamanlæringen forhører seg med hver enkelt deltager om hvor mye de ønsker å drikke, samtidig som han gir anbefalinger om dosering, innenfor nevnte volummengde.

³³ *Icaros* er sanger/melodier som sjamanen lærer av åndene i ayahuasca-påvirket tilstand.

Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the peruvian Amazon*, (Almkvist & Wiksell International 1986) s. 97-109

³⁴ Mircea Eliade, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, (Princeton 2004), s. 323

Mye er trolig skjedd med sjamanens rolle siden starten av 1950-tallet. Sjamanen påvirkes av tiden, omverdenen og situasjonen til det samfunnet han tilhører, lokalt, regionalt, nasjonalt og globalt. I mitt studie, hvor jeg fokuserer på den peruanske *ayahuascero* og *curandero* Guillermo Arévalo og hans sjamanistiske praksis i Europa, vil jeg berøre flere av disse påvirkningene.³⁵ Sentralt her er møtet og interaksjonen mellom den sjamanistiske praksisen fra et peruansk lokalsamfunn som har vært isolert - og nyreligiøse trender i Vesten, her definert som USA og Vest-Europa. Dette møtet har resultert i en pågående og variert dialog, som produserer stadig større mengder med akademiske studier og populærvitenskaplige bøker som påvirker et spirende, internasjonalt kultisk miljø i stadig endring.

Etymologi

Ayahuasca er et sammensatt ord som har sin opprinnelse fra quechua, det gamle inkarikets hovedspråk, som fortsatt tales av en stor del urinnvånere i det peruanske høylandet, selv om det offisielle språket i Peru er spansk. "Aya" betyr sjeler eller døde mennesker, mens "huasca" betyr liane eller gren. Det sammensatte ordet ayahuasca kan dermed oversettes til norsk med uttrykk som: åndenes liane eller sjelenes gren. På engelsk er den mest hyppige oversettelsen "vine of the spirits".³⁶ Denne er oftest brukt i den engelskspråklige litteraturen som finnes på emnet.

Ayahuasca er den dominerende betegnelsen på fenomenet jeg omtaler, men andre ord, som *yagé*, *yajé*, *caapi*, *natem* og *daime*, benyttes også, avhengig av geografisk sted og tilhørende kultur og språk.³⁷

³⁵ *Ayahuascero* betegner den som leder ayahuasca-seremonien, sjamanen. Ikke alle *curanderos* bruker ayahuasca i sin praksis. En *curandero* trenger ikke nødvendigvis å se seg selv som sjaman, mens en *ayahuascero* nødvendigvis er det, nettopp fordi han leder ayahuasca-seremonien, som er av sjamanistisk art. Se kapittel 1: *Sjaman og curandero*

³⁶ Ralph Metzner (red.), *Ayahuasca - Sacred Vine of Spirits*, (Park Street Press, 2006), s.1

³⁷ Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, (Almqvist & Wiksell International 1986), s. 57

Ingredienser og fremstilling

Hos Shipibo-stammen og en av dens mest kjente nålevende sjamaner, Guillermo Arévalo, er ayahuasca er betegnelsen på en tykk, brun væske, oftest fremstilt av de to plantene *Banisteriopsis Caapi* og *Psychotria Viridis*.³⁸ Denne væsken har utgjort, og utgjør fortsatt, et sentralt element i religiøse ritualer i et omfangende geografisk område som deler seg over fire lands grenser: Peru, Ecuador, Colombia og Brasil.³⁹ Væsken inntas oralt, og ritualet ledes av en eller flere sjamaner. Sjamanens rolle vil jeg komme tilbake til.

Måten ayahuasca oftest fremstilles på, er å koke bladene fra *Psychotria Viridis*, eller *chacrana* (som er det dominerende navnet på planten i de fleste sjamanistiske miljøer i nevnte geografiske område), sammen med kapp av den tropiske skoglianen *Banisteriopsis Caapi*, oftest bare kalt *ayahuasca*. Disse to ingrediensene kokes i vann i en svær gryte. Koketiden varierer fra 4 til 12 timer. Produktet ayahuasca blir til slutt igjen i gryta i form av en tykk, brun væske med bitter smak, etter at planterester fjernes og mesteparten av vannet fordamper. Både *ayahuasca* og *chacrana* er planter som er lett tilgjengelige i store deler av vestre Amazonas. Det er heller ikke uvanlig at andre planter brukes som bi- ingredienser i ayahuasca-brygget.

Sjamanen Guillermo Arévalo og hans kosmologi

Guillermo Arévalo er en ordknapp mann og ser 15 år yngre ut enn sine drøye 60, han er nokså kortvokst (ca. 1,60) og robust bygget. Øynene hans er smale, huden mørk gyllenbrun. Han er av Shipibo-Conibo-stammen, som har levd i jungelområdene rundt

³⁸ *Psychotria Viridis* er rikholdig på *dimetyltryptamin*, eller DMT, en type alkaloid som har en farmakologisk, og eventuelt, en hallusinogenerende virkning på menneskekroppen. For at DMT skal ha en hallusinerende virkning på kroppen, er den nødt til å blandes med en såkalt monoaminoksidasehemmer (MAOI), f. eks. harmalin, som *Banisteriopsis Caapi* inneholder. I molekylær struktur ligner DMT på *serotonin*, en såkalt transmitter (eller signalsubstans) for synapser i nervesystemet, som er kjent for å inngå i viktige fysiologiske prosesser i menneskekroppen, blant annet i hjernen, tarmene og blodsystemet. DMT finnes også naturlig i kroppen, men i små mengder. (Ralph Metzner (red.), *Ayahuasca - Sacred Vine of Spirits* (Park Street Press, 2006) s. 65-67 & s. 97-100

³⁹ For et detaljert, geografisk oversiktskart, se: Luis Eduardo Luna & Steven F. White (red.), *Ayahuasca Reader - Encounters with the Amazon's Sacred Vine* (Synergetic Press 2000) s. 16-17

den peruanske byen Pucallpa, og langs elven Ucayali, i årtusener.⁴⁰ I 1990 besto stammen av omkring 25 000 medlemmer, og befolkningen var økende.⁴¹

Å intervju Guillermo var ikke så lett når jeg under feltarbeidet i Østerrike i juni 2008 bodde sammen med ca. 15 andre deltagere på en avsidesliggende bondegård omgjort til alternativt senter. Stedet ligger ca. 50 km. sør for Wien og ble leid ut til diverse formål, for det meste New Age-relaterte aktiviteter, f. eks. yoga, ulike typer healing, meditasjon og workshops om permakultur. Sjamanlærningen og organisatoren Metsavima, som ble min inngang til miljøet og viktigste informant, forklarte at Guillermo satt og skrev på en slags biografi og at han behøvde ro for å konsentrere seg om skrivearbeidet. Han var den eneste som hadde eget rom og ingen så noe særlig til ham, utenom under ayahuasca-seremoniene og på intensjons- og evalueringsmøtene.

Den fjerde av de fem dagene oppholdet varte fikk jeg endelig innvilget, gjennom Metsavima, et intervju med Guillermo. Jeg var ivrig etter å gjøre et forsøk på å kartlegge og forstå hans rolle og hans virkelighetsoppfatning. Detaljene fra dette intervjuet og de samtalene jeg gjorde med ham, kommer jeg tilbake til senere i oppgaven, men her følger en kort oppsummering av Guillermo Arévalos kosmologi:⁴²

1. Guillermo er sjaman av typen *vegetalista*.⁴³ Han tror på ånder som bor i dyr og planter, men også i mennesker og ute i universet. Hver av disse åndene har sin egen energi. Sammen utgjør de mange og forskjellige åndene en bebodd verden i det hinsidige, hvor det utspilles kamper mellom godt og ondt. Lys er godt og mørke er ondt.

⁴⁰ Betegnelsen Shipibo-Conibo sammenfatter de to separate stammene Shipibo og Conibo. Disse to gruppene har så få etniske og kulturelle forskjeller at de ofte omtales som én stamme. For detaljer, se: Mette Jørgensen Krarup, *Shipibo-Æstetik*, (Institutt for antropologi og etnologi, København 1983) s. a.-c.

⁴¹ Maj-Lis Follér, *Environmental Changes and Human Health - A Study of the Shipibo-Conibo in Eastern Peru*, (University of Göteborg, Department of Peace Research and Human Ecology 1990) s. 23-24

⁴² Punktene er basert på intervju med Guillermo Arévalo, utført 15.06.08, i Schlattenberg, Østerrike, samt et intervju Metsavima gjorde med Guillermo (utført på spansk, oversatt til engelsk av Metsavima) på et tidligere tidspunkt (i 2005, han husket ikke eksakt når). Teksten siterer ikke Guillermo, men tilbyr et sammendrag av hans sentrale ideer om virkeligheten og livets forfatning, om planter, ånder og energier.

⁴³ De fleste av sjamanene i Amazonas-delen av Peru, er *vegetalistas*. En *vegetalista* er en som, ved å innta ekstrakter av spesifikke planter (mange av dem med hallusinogene effekter, andre uten) oralt, mens en streng diett følges. Hensikten er å ta til seg plantenes kunnskap og egenskaper, for å benytte disse medisinske og/eller magiske i arbeidet med pasienter, som hovedsakelig skjer under ayahuasca-seremoniene. For en detaljert beskrivelse av *vegetalistas* i Peru, se: Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the peruvian Amazon*, (Almkvist & Wiksell International 1986), s. 31-36

2. Noen spesielle planter blir kalt *plantas maestras*, mesterplanter. Disse anses for å ha en ånd som besitter verdifulle kunnskaper om den synlige verdenen og om ånde verdenen. Ved å innta en ekstrakt av disse plantene mens en streng diett, som jeg kommer tilbake til senere, følges, kan disse hemmelighetene (de verdifulle kunnskapene) læres og tilegnes.

3. Guillermo tror på Gud og Djevelen. Disse kan sies å være absolutt av henholdsvis godt og ondt i hans kosmologi. Allikevel er de ikke viktige størrelser, i hvert fall ikke eksplisitt, i ayahuasca-seremoniene. Der fokuseres det mer på visjonene som dukker opp hos deltagerne, hva visjonene representerer emosjonelt, psykologisk og fysisk. Formålet å bringe klarhet i visjonenes innhold/betydning, erkjenne dem, for slik å kunne hjelpe hver enkelt pasient til et bedre liv med færre problemer.

4. Ayahuasca ses på som et individ, et medium og en formidler, som hjelper hver enkelt deltager til å tre inn i en annen sinnstilstand. Ayahuascaen åpner opp og tillater sjamanen å kurere sykdommer, psysiske problemer hos deltagerne. Sjamanen gjør dette ved hjelp av ånder, og sin egen kunnskap i forhold til hvordan han kan kommunisere med dem og benytte seg av åndene på andre måter.

5. Guillermo deler energi opp i flere nivåer, men ikke i definitive kategorier. En ånd, kan inneha både høye og lave energier. Den høyeste energien for Guillermo er noe han kaller *luz cosmica*, direkte oversatt: kosmisk lys.

6. Gud er en ånd et sted i universet som har skapt de typene lys vi ser, og de typene lys vi ikke ser, her på kloden.

7. Det finnes mange overnaturlige virkeligheter hinsides den vi ser til daglig, og disse er vel så virkelige, eller til og med *mer* virkelige enn vår hverdagsvirkelighet/verden.

8. Ethvert menneske er bebodd av en ånd, som Guillermo omtaler som "sjel".

9. Verdensrommet er bebodd av diverse eksistenser, organisk liv og åndevesener.

Diett og restriksjoner

Dietten spiller en sentral rolle for Guillermo og andre *vegetalistas*. Diettbegrepet er også mer komplekst enn hva ordet rent semantisk betyr på norsk. Verbet "diatar" fra spansk, slik det brukes blant *vegetalistas*, innebærer å avstå fra sex, kjøtt (unntatt kylling), melkeprodukter, sukker, salt og alkohol - mens man samtidig inntar en eller flere planteekstrakter i perioder på, hva som er praksis for Guillermo og hans lærlinger, et år av gangen. Poenget er å "lære" av planten(e), suge til seg planten(e)s kunnskap. Guillermo sa følgende, intervjuet av Metsavima i 2005, da sistnevnte nylig hadde begynt sin sjamanistiske opplæring: "The diet is a period of time in which we intergrate the energy of the plants in our system. During the diet we follow some alimentary and behavioural rules which allow the development of knowledge. The diet allows us to integrate the knowledge [...] those elements may enter into conflict with the energy of the plant and produce a kind of explosion, an energetical accident. When this happens it can have consequences on the physical and the psychological. The alimentary discipline prevents us from such reactions."⁴⁴

Hvorfor man er nødt til å følge dietten, er ifølge Guillermo for å unngå kollisjoner mellom plantenes kommunikasjonsstrøm i kroppen og andre, tunge substanser, for eksempel jern og proteiner. Slike kollisjoner ødelegger læringsprosessen og kan forårsake konkret skade.

Deltagerne på Guillermos ayahuasca-seremonier anbefales å følge restriksjonene i en uke før ayahuascaen inntas. De blir sendt en instruksjon via mail i forkant ved første gangs deltagelse. Grunnen til dette er at plantens virkning (ayahuascaens virkning) vil reduseres eller ikke ha noen effekt overhodet, dessuten kan den som ikke holder dietten (restriksjonene), i forkant og under seremoniene, få ekstra sterke fysiske reaksjoner ved inntak, i form av voldsom kvalme med kraftige oppkast og diaré.

Hva skjer i møtet mellom sjamanen og vestlige tilhengere/pasienter?

Dette spørsmålet bærer på mange måter oppgavens akademiske kjernepunkt. I stedet for å diskutere om ayahuasca-samlingene med Guillermo Arévalo kan kalles sekt eller kult,

⁴⁴ Guillermo i intervju med Metsavima 2005 (utskrift, Metsavimas private papirer)

rite eller seremoni, vil jeg fokusere på ulike personer i miljøet, følge dem over det begrensede tidspekteret jeg hadde til rådighet, for så å forsøke å peke på hvem de er, hva de er del av, og hvordan møtet med sjamanen og ayahuascaen påvirker dem. Oppgaven ser i større grad på enkeltdeltageren som åndelig søkende individ enn gruppen som religiøs organisatorisk enhet.

Noen få, fire eller fem, av de drøyt femti deltagerne jeg møtte på workshop i Østerrike og Østfold dro til Iquitos i Peru for å gå i sjamanlære hos Guillermo. Andre – den store majoriteten – sa at de kanskje ønsket å delta i seremonier ved en senere anledning. Noen ville aldri gjenta opplegget. Bakgrunnen for de ulike reaksjonene vil fremgå av de følgende analyser i oppgaven.

Del 2: Feltarbeid i Peru, Østerrike og Norge, februar - oktober 2008

Kapittel 3: Peru, februar 2008

Cusco, februar 2008 - ayahuasca-seremonien i nyreligiøs kontekst

Mitt første feltarbeid gjorde jeg i Cusco, det gamle Inka-rikets hovedstad, i februar 2008. Opplegget gikk ikke helt etter planen, hovedsakelig grunnet tungt regn som gjorde veiene inn mot jungelen uframkommelige. Flybillettene innenriks var av samme grunn (og av derav høy etterspørsel) utenfor min betalingsevne. Den opprinnelige planen min var å fly inn til Puerto Maldonado og finne noen i sjamanmiljøene der, noe nevnte årsaker tvang meg til å skrinlegge. Men alt ble ikke totalt bortkastet allikevel; i den myldrende turistvrimmelen i Cusco oppdaget jeg en del interessante momenter og møtte mange mennesker som kastet et nytt og spennende lys på relevante aspekter av hva jeg lette etter.

Cusco, som først og fremst er transittstopp på veien til de kjente Machu Picchu-ruinene, med sine flere hundre turoperatører, tilbød også - oppdaget jeg etter hvert - noe som ble kalt "shamanistic trips", "ayahuasca journeys", og "spiritual forest tours".⁴⁵ Jeg forhørte meg hos et titalls turoperatører om hvordan disse turene var organisert og hvem som deltok. Jo, det var europeere og nordamerikanere i alle aldre, fikk jeg vite. På pensjonatet der jeg bodde og rundt omkring i byen, møtte jeg etter hvert atskillige mennesker som hadde kommet til Cusco for å dra på disse ayahuasca-turene, organisert av byens mange tur- og reiseoperatører. Jeg møtte ayahuasca-turister fra ulike vestlige land og gjorde noen korte intervjuer med disse, angående hvilken religiøs orientering de hadde, hvilken intensjon de hadde med turen, hvor de hadde hørt om ayahuasca og om de hadde prøvd det før. Jeg presenterte meg selv som det jeg var – en nordmann med ambisjon om å skrive en akademisk oppgave om ayahuasca-fenomenet. De aller fleste var villige til å la seg intervjues. Jeg gjennomførte åtte korte intervjuer med disse første informantene. Fokuset i intervjuene var på hvem disse menneskene var, hvilken

⁴⁵ Flere av disse operatørene er også aktive på nett, se f.eks:

www.ayahuasca-wasi.com

www.perucuzco.com/mancoluto

www.yolandperutours.com/cuzco-machupicchu/022-agencia-turismo.html

bakgrunn de hadde, og hvilken motivasjon de hadde for å ta ayahuasca, for å gi meg en åpning inn til den problemstillingen jeg ønsket å finne. Intervjuene besto av korte, uformelle samtaler på 10-20 minutter hvor jeg stilte spørsmål og noterte nøkkelord og interessante utsagn på blokka. Under følger et sammendrag fra de fire mest interessante samtale.

”Oscar”, 37 år, fra England

”Oscar” - engelsk mann med iransk mor og italiensk far - bodde på hotellet mitt, Qorichaska, et velstelt pensjonat med sentral beliggenhet. En lang og tynn mann med lang, buet nese og krøllete sort hår; ansiktet uttrykte en sjenert karisma som ga bud om en sympatisk og distrahert type. Han var enebarn, forklarte han, og jobbet med dataprogrammering i hjembyen London.

Oscar fortalte meg at han nettopp var ferdig med en serie ayahuasca-seanser med en lokal *ayahuascero*. Seansene hadde funnet sted i et lokale rett ved hotellet, og Peter beskrev kvaliteten og styrken på brygget - på ayahuascaen - som laber og mild. Da jeg spurte ham om hvordan han kunne bedømme effekten av ayahuascaen, var svaret at han i lengre tid hadde eksperimentert med å importere *Banisteriopsis Caapi* og *Psychotria Viridis* til London, for å koke opp sin egen blanding på kjøkkenet hjemme. Han fortalte videre at han også hadde brukt andre dimetyltryptamin-kilder som substitutter for ayahuasca-lianen. "In theory it should be the same, but I prefer the native ayahuasca, it feels more natural - and it is", sa han. Oscar fortalte at han hadde deltatt på ayahuasca-seanser i Columbia, Ecuador, Brasil og Peru. Motivet hans for reisen var nærmest utelukkende ayahuasca. Oscar var en ekspert på tryptaminer og andre psykoaktiva. Han visste en hel del om floraen av hallusinogener man kan få tak i verden over. Og han var langt fra å være en naiv dopfanatiker. Tvert imot: han var til de grader belest, hadde mastergrad i filosofi og virket svært kunnskapsrik og reflektert.

Han forklarte meg hvordan den sterke fascinasjonen for ayahuasca og sjamanismen forbundet med planten, bunnet i et sterkt ønske om å finne ut mer om seg selv, samt komme nærmere svaret på eksistensielle spørsmål: Finnes det en Gud, og i så fall: Hva er Gud? Hans foreløpige svar var følgende: "I am completely sure that ayahuasca can lead you to God".

”Mona”, 27 år, fra Norge

”Mona” traff jeg også på hotellet i Cusco. Hun ville gjerne treffe en sjaman og ta ayahuasca, men hun var usikker på hvor, med hvem og hvordan hun skulle gjøre det. Hun hadde en tidligere erfaring med ayahuasca, hun hadde vært med på en seremoni to år tidligere i Peru. Mona kunne fortelle om en blandet opplevelse som hun beskrev på følgende sett: "Det var både som et mareritt og en nytelse, en utrolig sterk og skremmende opplevelse". Mona fortalte at i løpet av seremonien begynte de ti-femten deltagerne å klemme hverandre og uttrykke gjensidig kjærighet med blikk, ord og dans.

Mona fortalte at hun hadde vokst opp i et lite religiøst hjem og hadde selv diverse erfaringer fra ymse nyreligiøse fellesskap. Nå sa hun at planen var å bosette seg i et permakultur-samfunn⁴⁶ i et skogområde ved Atlanterhavskysten i Mexico, hvor hun allerede hadde kjøpt en tomt for 30 000 dollar.

”Leo”, 28 år, fra Frankrike

”Leo” var en ærlig og jovial franskmann fra en forstad utenfor Paris. Jeg traff ham på et av turoperatørens kontorer i Cusco. Han fortalte meg at han nettopp hadde vært gjennom en serie av ayahuasca-seremonier sammen med en lokal sjaman. Seremoniene hadde funnet sted et par timers kjøring utenfor Cusco. Han anslo antallet deltagere til syv-åtte, alle europeere. Leo sa at han hadde dratt til Peru for å prøve ayahuasca fordi han følte at livet i Frankrike - ikke nødvendigvis hans eget, men levemåten og samfunnet generelt - var rutinepreget, sjelløst og materialistisk. Vi snakket sammen på spansk siden hans gebroknede engelsk var dårlig. Språket hadde han lært på kurs i Spania, samt ved å praktisere det i Sør-Amerika. Leo fortalte at han under effekten av ayahuasca svært ofte så en tiger. I visjonene ville denne tigreren ville ha ham med seg og vise ham noe, lære ham noe. Sjamanen hadde sagt til ham at dette var et tegn på at tigreren representerte en ånd som hadde et ønske om å gi ham viktige kunnskaper. For å kunne motta denne kunnskapen, måtte han eventuelt ta mer ayahuasca, delta på flere seremonier. Dette gjorde Leo nokså frustrert, siden hjemreisen snart sto for tur. Han

⁴⁶ Permakultur er betegnelsen på små, lokale ekstrem-økologiske samfunn der naturalhusholdning og bærekraft er to essensielle prinsipper.

ville mest av alt bli igjen for å følge et tett program med ayahuasca-seremonier, eventuelt be om å få bli lærling hos sjamanen han hadde vært hos.

”Paco”, 39 år, fra Peru

”Paco” bodde i Cusco på sjettede eller syvende året; han var opprinnelig fra Lima. Han hadde giftet seg med en tysk jente da han var noen og tjue år, bodd åtte år i Frankfurt. Da de ble skilt, flyttet Paco til Cusco hvor det var gode arbeidsmuligheter på grunn av turismen. Paco var en slags multikunstner, smykkemaker og musiker, som så mange andre alternative og eventyrlystne peruanere.

Paco hadde prøvd ayahuasca for første gang på tomannshånd med en sjaman i byen Tarapoto da han var 22 år gammel, i 1991. "Det var ikke det samme styret rundt ayahuascaen på den tiden", sa han til meg, "dessuten var det ingen som reiste noe særlig i innlandet på grunn av Den Lysende Sti og terrorismen."⁴⁷ Siden den gang hadde Paco deltatt i ayahuasca-seremonier utallige ganger, selv anslo han det til å dreie seg om "mange hundre ganger". Paco var en utpreget individualistisk type, og uttrykte avsky mot tendensen tilreisende hadde til å skjønne ayahuasca-opplevelsene. "Folk, og særlig europeere, skjønner ikke at denne planten er noe dødsens seriøst, de tror den er et mirakelmiddel mot deres egen frustrasjon. Ayahuasca ble i opprinnelsen brukt som et våpen, noe sjamanene benyttet for å verne om jaktterritorier. Ayahuasca har aldri vært en sånn lykkepille mange av de tilreisende drømmer om."

Da jeg spurte Paco om hans egne ayahuasca-erfaringer, svarte han i abstrakte, metafor-ladete uttrykk. "Hun (ayahuasca) har fortalt meg mye. Hun snakker kjærlig og strengt til meg, som en god mor, forstår du? Hun viser meg de onde sidene mine og det onde jeg gjør, stripper meg helt ned og får meg til å gråte. Hun snakker ikke med ord, men bruker bilder og tegn. Hun er hjertet nede i jordens dyp, dypet hvor vi kommer fra, dypet vi skal tilbake til. Hun har ingenting med religion å gjøre, religionen er menneskenes eget kaos, hun er hundre prosent spirituell, hun er jo en ånd, vet du."

⁴⁷ Den Lysende Sti (spansk: Sendero Luminoso) var en revolusjonær, kommunistisk terroristgruppe som herjet mye av det peruanske innlandet på 80- og delvis 90-tallet. Mange veistrekninger var farlige pga. ran og kidnappinger.

Majoriteten av mine informanter hadde sine religiøse erfaringer og bakgrunn fra nyreligiøsitetens omfangsrike nett av tankesett og kultvirksomhet. De aller fleste tilhørte ikke noen av verdens hovedreligioner, eller identifiserte sitt livssyn med disse, men det var heller ingen ateister. Fem av mine åtte informanter sa for eksempel at de trodde at universet er styrt av en guddommelig kraft, og at menneskeheten er et slags utviklingsprosjekt i ”regi” denne kraften. Elementer fra buddhistisk filosofi og holistisk verdensforståelse dominerte intervjuobjektene livssynsmatriser. Dessuten oppdaget jeg et sterkt individualistisk og helseorientert tilsnitt i måten de tilnærmet seg holistiske ideer og religiøs filosofi på, som for eksempel at fysiske sykdommer som oftest er forårsaket av psykiske og/eller spirituelle traumer, og at enkeltindividet kan behandle disse med ulike alternative terapiformer.

Kapittel 4: Østerrike, juni 2008

”Schlagenberg”, Østerrike, juni 2008.

Etter oppholdet og undersøkelsene i Peru bestemte jeg meg for å finne ut mer om norske og europeiske ayahuasca-miljøer.

I månedene februar, mars og april, jobbet jeg iherdig med å komme i kontakt med noen i det norske ayahuasca-miljøet. På internettsiden www.sjamansonen.no fant jeg et innlegg på debattsidene som informerte om to ukeslange workshops som skulle finne sted i Østerrike i juni samme år. Jeg skrev en melding til mailadressen som sto oppført om at jeg var interessert i å vite mer. Med svarmeldingen fikk jeg et vedlegg i mailen som informerte om innholdet i workshopen, tid, sted og priser etc. Det var slik jeg første gang fikk vite om Guillermo Arévalo, eller Ketsembetsa, som er hans Shipibo-navn.⁴⁸ Det var han som skulle lede ayahuasca-seremoniene. Jeg spurte mailkontakten om vi kunne møtes personlig, og jeg informerte ham om masteroppgaven min og den foreløpige vinklingen jeg hadde på blokka. Vi snakket en del om anonymitetsproblematikken, gitt at ayahuasca inneholder en psykoaktiv substans på narkotikalistens; og at bruk i teorien er ulovlig og straffbart.

Jeg møtte kontakten på en kafé i Oslo sentrum. Han var en franskmann bosatt i Norge, drøyt tretti år gammel, slank med senete og sterk kroppsbygning. Blikket hans var rolig og fokusert, og han utstrålte en introvert og konsentrert styrke som nesten satte meg litt ut. Han var hyggelig og imøtekommende. Vi snakket sammen på engelsk. I oppgaven refererer jeg til ham som Metsavima, Shipibo-navnet han har fått av sin læremester, nevnte Guillermo.⁴⁹

Metsavima fortalte meg mer detaljert om hva som var opplegget i Østerrike, og jeg spurte ham ut om hans egen historie, samt om Guillermo. Det endte med at jeg meldte meg på workshopen. Han anbefalte meg å følge en diett minst en uke før oppholdet. Den gikk på å unngå kjøtt (unntatt kylling), melkeprodukter, samt all mat som inneholdt salt, sukker og tilsetningsstoffer. Jeg kom til å følge denne oppfordringen. Prisen på 950 euro ville dekke kost, losji og ayahuasca-seremonier, flybilletter og lokal transport måtte jeg betale selv. Jeg kommenterte at det var nokså

⁴⁸ Ketsembetsa betyr "ekko som når langt" på Shipibo.

⁴⁹ Metsavima betyr ”vennlig og generøs vind” på Shipibo.

dyrt, og fikk til svar: "That's what it costs. You wouldn't believe how many costs we have to make it all come together." Pengeaspektet uroet meg allikevel.

Inntektsgrunnlaget ville jo være relativt høyt når de forespeilet å ha rundt 30 betalende deltagere, delt opp i to bolker, i løpet av de to ukene.

Jeg betalte halvparten, 475 euro, i et depositum til en østerriksk bankkonto, en drøy måned før workshopen skulle finne sted. Resten betalte jeg to uker før, alt etter instruksjonene i mailene. Flere ganger fryktet jeg at det hele var en svindel, til og med så sent som da jeg hadde to dager i Wien før workshopen.

Ankomst og workshopens begynnelse, 12. juni 2008

Jeg hadde avtalt med den kvinnelige, østerrikske arrangøren, per mail, at jeg skulle ta lokaltoget til Wiener Neustadt. Der ville jeg bli hentet av hennes mann. På avreisedagen, dukket det opp en melding som sa at hennes datter hadde skadet seg og var blitt brakt til sykehus. Dermed ble det ingen henting. Jeg måtte klare meg selv med noen få instruksjer. Fra Wiener Neustadt tok jeg, etter nye mailinstruksjoner, en buss. Å oppgi navnet "Schlagenberg" til bussjåføren burde være nok til å bli satt av på riktig sted, lød beskjeden. Bussjåføren nikket og nikket, men da vi hadde kjørt i tre kvarter og bussen stoppet på en parkeringsplass ved et jorde, tok jeg tak i fyren og spurte hvor vi var. Han hadde åpenbart glemt meg. Mannen, som ikke skjønnte et ord engelsk, pekte nedover en landevei og sa: "Ja ja, Schlagenberg, drei kilometer."

Dermed begynte jeg å gå, med tung oppakning, ca. 15 kilo i ryggsekken og 10 i dataveska som jeg hadde over skulderen. Tre kilometer ble til fem, fem ble til åtte, og frustrasjonen min økte. Heldigvis var det klarvær og forholdsvis varmt, omtrent 20 grader. På et lite sagbruk ved veien spurte jeg de tre ansatte om veien til Schlagenberg. De mumlet seg i mellom, og av deres diskusjon forsto jeg at det var mange stedsnavn i nærheten som inneholdt "Schlagen". Det var Oberschlagen og Niederschlagen og et par andre navn. Ingen av dem forsto engelsk og jeg manet desperat fram min slette tysk. Jeg var i Schlagen-dalen, så mye skjønnte jeg, men ingen hadde hørt om "Schlagenberg-gården".

Etter å ha gått omtrent 15 kilometer bestemte jeg meg for å ringe mobilnummeret til den kvinnelige, østerrikske arrangøren. Jeg hadde vegret meg på grunn av hendelsen med datteren, men nå hadde jeg fått nok. Hun virket fjern og

stresset i andre enden av røret, men spurte meg om det var noen i nærheten av der jeg var som hun kunne snakke med, slik at hun kunne forklare dem på tysk hvor stedet lå. Hun virket ikke å kjenne til denne Schlagen-dalen jeg befant meg i. Det hele var merkelig. Vi holdt linja og jeg gikk videre helt til jeg, ca. en halv kilometer ned langs veien, traff på en mann som holdt på å reparere en liten lastebil, en robust Toyota pick-up modell. Jeg ga mannen telefonen og de hadde en kort samtale. På sakte tysk forklarte han at jeg måtte gå tilbake to kilometer til jeg kom til et sagbruk (ikke det første jeg hadde stoppet ved, i dalen hadde jeg passert fire eller fem sagbruk). Der skulle jeg ta til venstre opp en grusvei og følge denne i to kilometer til. Jeg måtte også passe på å ta til høyre i to veikryss på denne siste strekningen. Det var en fin spasertur - nå som jeg var sikker på å komme fram - med bratte stigninger og gamle gårdsbruk her og der, hvor tiden virket å stå helt stille. Noen få traktorer kjørte på jordene og et par bønder arbeidet med dyrestell. Den siste kilometeren gikk gjennom en nydelig skog med masse fuglelåt og jeg glemte helt at jeg var sliten. Oppe på en bakketopp spurte jeg en gammel kone med skaut om hun kjente til Schlagenberg-navnet. Hun pekte mot et større gårdshus drøye femti meter lenger bort, delvis skjult av tette treklynger.

Klokken var blitt fem om ettermiddagen. På gårdsplassen satt det sju personer ved to bord. Jeg håndhilste på alle og presenterte meg. Alle virker mer eller mindre skeptiske da de fikk høre at jeg skulle skrive masteroppgave om ayahuasca-miljøer i Europa. Bak den første skepsisen møtte jeg nesten utelukkende entusiasme og positive bemerkninger. De var interessert i å vite om jeg selv skulle innta ayahuasca, eller om jeg kun hadde fore å være en passiv betrakter. Da de skjønnte at jeg skulle delta like aktivt som de selv, lettet trykket på stemningen. Når jeg ser tilbake på det, antar jeg at feltarbeidet ville vært mye vanskeligere og tyngre hvis jeg ikke selv skulle delta i seremoniene. Jeg spurte etter min kontakt, Metsavima, og fikk som svar at han sov. De sa også at den første ukeslange workshopen var over, og at deltagerne nylig var reist. Vi som satt der, utgjorde halvparten av gruppe nummer to. Det sto noen vannkanner, teposer og pulverkaffe på et bord like ved. Man kunne forsyne seg selv. Ingen tegn til mat noe sted. Jeg var skrubbsulten, men var i løpet av den siste uka med diett blitt vant til å gå sulten. Dessuten hadde jeg en banan og noen nøtter i sekken.

Det var for tidlig å spørre inngående om hver enkelts bakgrunn og motiver for oppholdet, men jeg forsøkte å vinne tillit - som ville være nødvendig for å innlede senere samtaler og gjøre lydopptak - ved å være naturlig, hyggelig og aktsom.

Utover ettermiddagen ankom flere deltakere stedet. Etter hvert kom Metsavima ut til oss, og vi ble tildelt sengeplasser. De fleste skulle sove sammen, på hver sin madrass i to adskilte rom, men jeg fikk seng i samme rom som Metsavima og to andre. Begge disse var nordmenn, en kvinne og en mann. "Berit" virket å være Metsavimas kjæreste. "Carl" var fra Bergen og hadde organisert en ayahuasca-workshop i Hordaland på et tidligere tidspunkt, etter sigende den første på Vestlandet noensinne.

Jeg ble introdusert for "Wendy", Metsavimas partner når det gjaldt organisering. Hun tok seg av det økonomiske og rent administrative, ble jeg senere fortalt. Wendy hadde en underlig livshistorie som jeg aldri fikk muligheten til å komme til bunns i. Noe av grunnen var at hun utover uka - og senere, da vi var på workshop i Norge - fortalte små brokker fra livet sitt, for så å legge lokk på det hun hadde sagt. Hun var også den som var mest skeptisk til lydopptakeren min. Hennes historie var at hun - på et eller annet tidspunkt i livet, hun røpet ikke eksakt når - hadde forlatt USA og bosatt seg i Østerrike. Hun hadde kjent Guillermo i omtrent et år eller mindre, de hadde truffet hverandre ved Espiritu de Anaconda, Guillermos senter ved Iquitos i Peru, hvor Wendy hadde vært en av de mange nysgjerrig besøkende.⁵⁰ Sammen med Metsavima sto hun bak dette Østerrike-oppholdet og resten av Guillermos sjamanaktivitet i Europa. I tillegg hadde hun initiert en personlig diett i regi av sjamanen. Dietten var av seks måneders varighet og den løp mot slutten. Wendy hadde planer om å bosette seg ved Guillermos peruanske lærested Espiritu de Anaconda og bidra i utbyggingen og utformingen av Guillermos nye senter, Luz Cosmica, et sted som skulle huse sjamanlærlinger og være en slags sjamanskole, både for peruanske og utenlandske.

Det ble servert et felles måltid mellom klokka seks og syv. Alt vi kom til å spise - fordelt på to felles måltider om dagen, frokost og tidlig middag - var basert på økologiske grønnsaker og frukter, samt noe hvitt kjøtt, hovedsakelig kylling.

Klokken åtte ble vi samlet i seremonirommet, et stort og åpent rom med gulvflate på ca. 60 kvadratmeter. Langs veggene i rommet var det utplassert 15 nakne madrasser. Mange hadde allerede valgt seg ut en madrass og lagt et laken over, samt diverse bekvemmeligheter som tepper og puter. Noen hadde symbolgjenstander og tøfler ved siden av madrassen. Ved den ene veggen forsto jeg at Guillermo - med "Wendy" og Metsavima på hver sin side - skulle være. Jeg okkuperte en ledig madrass

⁵⁰ <http://www.espiritudeanaconda.org/>

ved utgangsdøra som vendte mot gårdsplassen. Jeg hilste på sidemennene, østerriske "Gustav" og norske Carl.

Intensjonsmøtet, 12. juni 2008

Det var tid for å samles, for å røpe intensjonene våre. Metsavima snakket kort til oss om den sjamanistiske ayahuasca-tradisjonen, hva som skilte Guillermos "skole" fra andre ayahuasca-praksiser, om hvor viktig det var å snakke åpent til hele gruppa om hvorfor vi var kommet hit, og hva vi ønsket å helbredes for. Grunnen til dette, sa han, var at healingen skjer i fellesskap.

Ayahuasca, sa han videre, er en åndelig enhet, et åndelig individ. Man må stille henne spørsmål og være totalt åpen, fortalte han, ellers ville vi ikke kunne oppnå det vi ønsket. Dessuten måtte sjamanen, Guillermo, vite hva vi ønsket å forandre ved oss selv. Det ville gjøre jobben lettere for ham, sa Metsavima. Dessuten gjorde han det klart at han selv også ville delta aktivt i selve healingen. Visse regler skulle man også følge, de viktigste var å ikke lage unødvendige lyder under seremonien (dette fordi man blir til tider overfølsom for ytre sanseinntrykk under påvirkning av ayahuasca), samt opptre varsomt overfor andre generelt, siden de fleste er midt i en indre, personlig prosess og derfor er emosjonelt sårbare.

Her er feltnotatene mine fra intensjonsmøtet:

Intensjonsmøte, ca. kl. 20.00

Metsavima leder møtet. Guillermo kommer inn midtveis i møtet. Alle deltagerne må legge fram sin intensjon på engelsk for gruppa. Metsavima oversetter til spansk så Guillermo forstår. Selv sier jeg min intensjon først på engelsk overfor gruppa, deretter på spansk dirkete til Guillermo. Jeg sier at jeg vil fokusere på å prøve å samle den kreative energien min, så distraksjoner og andre barrierer ikke hindrer meg fra å gjøre det jeg gjør til enhver tid. Metsavima gjør kort rede for Guillermos bakgrunn og forteller i grove trekk om ayahuasca-plantens opphav og botaniske historie. De andre deltagerne forteller om sine intensjoner. De har jobbet mentalt med disse den siste uka. Noen intensjoner er rent fysiske; noen ber om direkte healing av fysiske skader/ubehageligheter. Andre ber om styrke og energi til å klare å elske seg selv. En

ber om å få klargjort hvorvidt det han gjør i livet er riktig. En ber om å få energien sin renset, for å kunne bli i stand til å utføre healing på andre. Metsavima forteller at den hallusinatoriske effekten normalt kommer etter 30-45 minutter.

At ikke alle like ivrig røpet sine intensjoner, gikk opp for meg i løpet av uka. En liten, fem år gammel gutt – poliorammet – var kommet med moren sin for at Guillermo skulle jobbe med, forsøke å helbrede, polioen. En franskmann i 30-årene, "Guiseppe", ønsket å prate privat med Metsavima og Guillermo i etterkant av intensjonsmøtet. Etter det jeg forsto av fransken de utvekslet mens alle hørte på, dreide det seg om et intimt problem av seksuell art for Guiseppe.

Intensjonsmøtet er ferdig ca. halv ni, og vi fikk beskjed om å innfinne oss i seremonirommet igjen klokka ni. De fleste samlet seg rundt bordene på gårdsplassen og pratet om løst og fast. Den tvungne åpenheten som intensjonsmøtet fordret, gjorde sitt til at folk fikk større tillit til hverandre. Noen satt på gresset i utkanten av gårdsplassen og meditererte. Norske Berit sang noen vakre og rolige låter mens hun spilte akustisk gitar. Noen tente et lite bål, andre hentet diverse trommeinstrumenter og begynte å slå på disse med monoton rytme. Helheten - menneskene og stemningen - var i det hele tatt ikke så ulik det jeg hadde forestilt meg. Deltagerne virket å tilhøre det alternative og nyreligiøse segmentet - hva livssyn angikk. De samtalene jeg hadde før første seremoni tydet på det. Alle jeg rakk å snakke med, ga uttrykk for å ha en holistisk verdensanskuelse, med varierende tendenser - mot gnostisk kristendom, buddhisme, hinduisme, og diverse innslag fra det nyreligiøse mylderet: hekseri, ufo-er, kornsirkler, astrologi, numerologi, telepati etc.

Første seremoni, 12. juni 2008

Jeg vil gjengi utdrag av mine feltnotater fra første seremonikveld (noe jeg også vil gjøre med noen av de andre), med den intensjon å gi leseren et forsøksvis "levende" innblikk i hvordan sinnet og individet, ved å bruke meg selv som eksempel, opplever å være påvirket av ayahuasca:

Første seremoni, ca. kl 21.45

Jeg er en av de siste inn i seremonirommet, en sal på ca. 50 kvadratmeter. En madrass med en pute og et teppe ligger spredd i utkanten av rommet. I midten står et telys i en glassbeholder. Alle er stille. Noen ligger. Noen sitter halvveis oppreist. Noen sitter i lotusstilling. Dette er opptil hver enkelt. Metsavima har forklart meg på forhånd at seremonien fungerer best i mørke. Guillermo, som halvveis ligger, gir Metsavima beskjed om at han kan begynne å gi deltagerne ayahuasca. Ayahuascaen er lagret på halvliters plastflasker mellom Guillermos og Metsavimas madrasser. På den andre siden av Guillermo ligger "Wendy", kvinnen som har organisert workshopen. Både hun og Metsavima er sjamanlæringer under Guillermo. Metsavima har studert under sjamanens ledelse i 4 år, Wendy noe kortere.

Carl sitter ved min høyre side. Metsavima heller opp ayahuasca-drikken i et lite kjøkkenglass, kaller ham bort til seg og gir ham glasset. Carl setter seg på sin egen madrass igjen. Nå er det min tur. Jeg reiser meg sakte og lister meg bort til Metsavima, setter meg på fotenden av madrassen hans. Han heller opp i samme glass, litt over halvfullt (ca. 15 cl.). Jeg tar ayahuascaen i to slurker. Opplevelsen av smaken er ikke så ille som jeg på forhånd er blitt fortalt. Smaken er vanskelig å beskrive, noe i nærheten av en blanding mellom Jägermeister uten alkohol og bitre oppmalte urter. Jeg setter meg igjen. Alle deltagerne kommer én etter én til Metsavima for å få sin dose. Jeg legger merke til at han varierer doseringen. De som tar ayahuasca for første gang får noe mindre enn de med mer seremoniell erfaring.

En ung fransk mann, "Marc", kaster opp nesten umiddelbart etter å ha inntatt ayahuascaen. Jeg la merke til at han var nervøs og nærmest kjederøkte filtersigaretter ute på gårdsplassen i minuttene før seremonien. Etter 5-10 minutter får jeg inn korte glimt av bølgeaktige mønstre, noe lignende bevegelige slangeformer på netthinnene. Disse glimtene forsvinner fort, og jeg veksler mellom å ha øynene åpne og lukket. Jeg ønsker å ha mye kontroll, siden det er første gang. Jeg sitter litt oppreist, legger meg litt ned, begynner egentlig å kjede meg litt.

Jeg må ha sovnet, for jeg bråvåkner av Guillermos suggererende sang. Ordene oppfatter jeg ikke - det er ikke på spansk - i hvert fall ikke fullt og helt; det høres tvert i mot ut som en blanding av spansk og et fremmed språk. Språket er veldig lydmalende og repeterende med mange vokaler. Stemmen til Guillermo er fascinerende, det er akkurat som om den "vrenses" i versene, og på slutten kommer et dypt og nesten desperat utpust.

Etter en stund blir vi kalt opp til Guillermo en etter en, han synger en sang for hver og en av oss og blåser deretter tobakksrøyk gjennom et hulrom mellom håndflatene (som en trakt) mot hodene våre. Deretter samler han hendene våres og blåser et kraftig utpust med tobakksrøyk ned i trakten mellom håndflatene.

Etter dette skjer det lite i hodet mitt, jeg hører på de vakre sangene og observerer hva som skjer i mørket rundt meg. Metsavima går rundt til de som hadde å helbrede noe fysisk som intensjon, setter seg på huk på fotenden av madrassen deres, og gjør som Guillermo, synger en sang og blåser deretter tobakksrøyk mot henholdsvis hode og sammenpressede håndflater.

Carl ber om mer ayahuasca. Jeg benytter sjansen og ber om mer jeg óg; dette fordi jeg ikke lenger kan føle virkningen av første dose. Før dette har jeg vært en kjapp tur ute og luftet meg, samt tatt en tur på do.

Etter andre dose blir visjonene sterkere. Kroppen blir varmere og jeg mister noe av kroppens formfølelse. Jeg fokuserer på energien inni meg. Jeg får opp bilder av et slags fabrikkaktig miljø bestående av små skikkelser som arbeider med ulike mekanismer og verktøy. Alt virker velorganisert (senere husker jeg at det minnet mye om en scene i filmen "Charlie og sjokoladefabrikken" fra 2006, med Johnny Depp i hovedrollen som Willy Wonka). Scenarioet er ekstremt detaljert og fargene klare og skarpe. I en annen visjon ser jeg en slags mørkegrå plate ovenfra, den ligger utstrakt så langt jeg kan se. Platen virker å være i et slags metallaktig eller hardplastlignende material. Den er ikke flat, men lett kurvet i vinkler. Platen er gravert - virker det som - eller preget, med en blanding av dyrefigurer og geometriske mønstre, noen er grå mens andre har matte basisfarger - rødt, grønt og blått. Jeg ser en todimensjonal edderkopp, en øglelignende skikkelse, noen rare strektegninger av fugler.

På et tidspunkt sovner jeg, og våkner opp neste morgen. Salen er tom, bortsett fra en tynn franskmann ("Guiseppe") som gjør noen rolige fysiske øvelser til orientalsk meditasjonsmusikk.

Mitt første inntrykk av ayahuascaens effekt og av selve seremonien, var at det slett ikke hadde vært noen sterk rusopplevelse i gruppe; heller en konsentrert meditasjon i fellesskap. Kroppen var rolig og uthvilt dagen etter, sinnet preget av ro. I hukommelsen lette jeg etter bildene som hadde vist seg i hodet. Det var ikke bare lett, det virket som dybden i synene, og "nærværet" i dem, ikke lot seg gjenkalle med sinnets vanlige, dagligdagse kapasitet. Av og til husket jeg noe som lignet stillbilder av lengre, vedvarende bilder.

Ute på gårdsplassen ble det nå dekket til frokost av kokken Günther, en hyggelig østerriker som var ansatt av de som leide ut stedet. Mange virket slitne etter seremonien, noen satt tause og tilsynelatende dystre, mens andre lo og spøkte mens de utvekslet erfaringer. Noen få hadde hatt visjoner de omtalte i pompøse vendinger. Stemningen bar preg av et slags muntert alvor.

Andre seremoni, 13. juni 2008

I løpet av dagen skjedde det ikke stort. Det var et lite aktivitetsprogram for de som var interessert; man kunne være med på en yoga-gruppe, eventuelt meditasjon. Jeg og en del andre heller å gå en lengre tur i det vakre sommerlandskapet. Vi gikk til nærmeste landsby, Wiesmath, omtrent fem kilometer unna. På veien så jeg hvor bussjåføren burde ha sluppet meg av. Jeg fikk også god tid til å snakke i detalj med noen av deltagerne om hvorfor de var med på en - i utgangspunktet - ulovlig sjamankonferanse, hvilke motiver de hadde etc.

Klokken seks om ettermiddagen var det dags for et oppfølgingsmøte. Metsavima ba hver og en fortelle om den subjektive opplevelsen fra natten før. De fleste fortalte om en nokså mild opplevelse. Noen ga derimot uttrykk for å ha hatt det tøft, og to personer valgte å stå over dagens dose, men ønsket like fullt å være til stede.

Metsavima fortalte på slutten av møtet om hva en såkalt "plantediett" går ut på. Den første plantedietten er på ett år og er første steg på veien for den ønsker å bli sjaman under ledelse av Guillermo ved Luz Cosmica, hans nye ayahuasca-akademi utenfor Iquitos, Peru. Plantedietten går i korte trekk ut på at Guillermo gir deg en plantedrikk av én bestemt plante og "åpner" dietten i en seremoni. Deretter følger man en streng diett for ett år (ingen sex, ikke spise rødt kjøtt, svin, melkeprodukter, sukker eller salt, ikke innta alkohol eller andre stimulanser av narkotisk art). Etter den ettårige dietten kommer man til Guillermo og han bestemmer om en kan gå videre med neste plantediett, en diett av noe kortere varighet (ofte 3 eller 6 mnd.) med såkalte "power plants", planter med en spesiell og individuell kunnskap.

Jeg noterer et ord i blokka mi og streker under. Ordene er: rekruttering. Med dette mente jeg at sjamanlærlingene rekrutteres, delvis aktivt, det vil si: det foregår en aktiv, men langt fra anmasende rekruttering til miljøet. Det er et sentralt element jeg kommer tilbake til.

Rundt halv ni-tiden begynner andre seremoni. Folk finner plassene sine og er spente. Alle sitter med sine egne minner fra gårdsdagen og venter konsentrert på nummer to. Etter en drøy halvtimes stillhet, gir Guillermo klarsignalet til Metsavima. Her er mine feltnotater fra andre seremoni, som skulle vise seg å gi meg en, mildt sagt, rar opplevelse:

Andre seremoni, ca. kl. 21.00

Metsavima begynner å dele ut ayahuascaen. Som dagen før går vi opp og setter oss ved fotenden av madrassen hans hvor vi får et ca. halvfullt kjøkkenglass med den brune teen. Jeg er nummer to som får, etter Carl, nordmannen. Jeg ligger med ryggen støttet til veggen bak meg de første 20 minuttene, deretter setter jeg meg opp. Ayahuascaen har en tendens til å sende noen kalde gufs gjennom kroppen etter at man tar den, så jeg har et teppe over beina.

Etter ca. tre kvarter begynner Metsavima først å synge, dermed følger Guillermo nokså kjapt etter. Jeg glir etter hvert over i en mild tilstand av vage visjoner. Det dreier seg stort sett om geometriske konstellasjoner og mønstre. Jeg har også et slags oppgjør med min egen kommenterende stemme i hodet, som hele tiden er der med innvendinger og skeptiske bemerkninger til det jeg tror jeg ser.

På et tidspunkt blir jeg bedt om å komme opp til Guillermo. Han synger mot meg og jeg får opp et bilde av noen slags hvite partikler som kommer langsomt mot meg i et blåsvart tomrom som minner meg om de forestillingene jeg har om hvordan tomt rom i universet ser ut. Det føles godt å se dette, magen og brystet mitt blir varmt, akkurat som om sjamanen varmer meg opp med det han "sender". Metsavima kaller meg opp til seg senere, når han synger - og han synger med en annerledes stemme enn Guillermo, lys og vever, mindre artikulert og mer "bedende". Når han blåser tobakksrøyk inn mellom håndflatene mine, får jeg opp et indre bilde av en grønn masse som strømmer inn i meg og danner et geometrisk mønster av prikker, vinkler og enkle figurer, farget i gult, grønt og hvitt.

Når alle faller til ro og syngingen opphører, går jeg ut for å se på stjernene. Det er et merkelig levende stjernebilde som møter meg. Stjernene vibrerer sterkt og det blinker intenst og frekvent fra mørket rundt. Jeg får øye på et fly som krysser himmelen høyt der oppe. Jeg lytter etter flyduren og finner den så vidt med hørselen. Etter hvert

ser jeg fire fly som krysser himmelen i forskjellige retninger. De blinker rødt, grønt og gulhvitt i jevne intervaller.

Jeg ser flere stjerneskudd. Det er en ny opplevelse, de virker så sterke. Et par stjerneskudd sender gufs av redsel ned i magesekken min fordi de "overrasker" meg fra randen av perspektivhorisonten. Jeg lar blikket falle og ser meg rundt i mørket. Plutselig ser jeg et intenst hvitt lys fra den nærmeste åssiden, ca. 400 meter unna. Det ser ut som en gårdslampe, en slik noen har ute på gårdsplassen. Plutselig slukkes den. Panikken gyver gjennom meg. Så slås den på igjen. Nå ser det ut som den kommer mot meg. Jeg blir livredd og løper mot inngangsdøra på andre siden av gårdsplassen. Jeg snur meg en siste gang og får det for meg at den er kommet nærmere, rett mot meg. Dessuten blir jeg helt overbevist om at det er et slags "nærvær" i selve lyset. Panikken blir total og jeg famler i mørket etter dørhåndtaket. Jeg finner intet håndtak og skjønner at jeg bare skraper mot en kjellerdør. Jeg finner døra inn til huset og åpner, lukker lynraskt. Jeg er gjennomsyret av frykt. Mest fordi jeg vet at lyset var ekte og at jeg var helt sikker på at det beveget seg mot meg. Jeg går inn i seremonirommet og blir stående stiv av skrekk ved det lille vinduet over plassen min. Gårdsplassen er opplyst. Seremonien er over og de fleste sover. Mestavima reiser seg og går inn på kjøkkenet. Jeg følger etter og forteller ham det jeg så. Han ler litt, men sier, med seriøsitet i stemmen, at Guillermo har mange utenomjordiske venner. Han forteller om hvordan han sjøl en gang - i en visjon riktignok - entret et slags romskip og fikk "nedlastet" informasjon. De utenomjordiske var høye og menneskelignende, sa han, mer husket han ikke. Frykten forsvinner ikke ut av kroppen. Carl kommer inn etter hvert, jeg forteller det samme til ham. Han lytter og tror meg sånn delvis. Vi lager noe pasta og spiser det sammen på kjøkkenet. I firetida på natta legger jeg meg på rommet som Metsavima, Carl, Metsavimas venninne og jeg deler. Det tar en god stund før jeg får sove, hele tiden ligger jeg og føler på sjokket som ennå får hjertet til å slå fort. Jeg måler pulsen. 140-150.

Tredje seremoni, 14. juni 2008

Det var en lettelse å oppdage at verden var normal da jeg våknet. Jeg følte meg rolig og klar. Etter frokosten intervjuet jeg deltagerne. Siden gikk jeg tur over de nærliggende åkrene med Metsavima og Carl. Der ble det klart at Metsavima ønsket å bruke Carl som

medhjelper, til praktiske anordninger og rekruttering i Norge. På ettermiddagen ble det innkalt til et kort oppfølgingsmøte. Gårsdagens opplevelse tatt i betraktning gjengir jeg her feltnotatene mine fra møtet:

Oppfølgingsmøte, kl. 18.00, 14. juni 2008

En etter en forteller vi om opplevelsene fra kvelden før. De fleste forteller om en mental og emosjonell drakamp mellom ulike frykter og problemer og spørsmål.

Jeg forteller om min opplevelse, først på engelsk til alle, deretter på spansk til Guillermo. Han sier at lyset mest sannsynlig var en indre manifestasjon av ett indre lys jeg selv har. Han sier at lys er vanlig å se, dessuten at man av og til kan se to lys komme sammen og "åpne seg". Stort mer sier han ikke.

En østerriksk kvinne forteller om en redsel som er så intens at hun ikke vet om hun vil fortsette å ta ayahuasca. En annen forteller om sterke barrierer der hun lever igjen episoder fra livet sitt og vonde ting fra barndommen.

Don Guillermo gir kommentarer til alle og forteller om hvordan han "jobbet" med hver enkelt kvelden før. Alle virker fornøyde - eller i det minste enige - i svarene de mottar.

Tredje seremoni, ca. kl. 21.00

I den tredje seremonien var jeg tilbakeholden og preget av frykt. Det var frustrerende å ha opplevd denne hallusinasjonen som virket helt ekte, samtidig som jeg hadde vært helt alene om den. Jeg bestemte meg for å gjøre gode lydopptak av syngingen, dermed hoppet jeg rundt under seremonien og plasserte mikrofonen på ulike steder for å eksperimentere meg fram til stedet som ga best lyd. Feltnotatene mine er korte og det eneste jeg har uthevet er å ha sett "en stor blågrønn kolibri stå på et blad og drikke av vannet som har samlet seg i bladets basseng."

Ute på gårdsplassen, etter seremonien, fortalte "Jim" meg at Guillermo "åpnet pannen hans", og at "hjertet endelig tok kontroll over sinnet". Han fortalte også at han ønsket å dra til Peru i oktober for å initiere en plantediett hos Guillermo og gå i lære ved senteret hans.

Fjerde seremoni, 15. juni 2008

Etter en lang dag med intervjuer og skrivning, var jeg nokså utmattet da seremonien skulle starte i nitiden på kvelden. Kjemien i gruppa var nå blitt god og folk var tryggere på hverandre. Bortsett fra to, tre personer som slet med angst og frykt, kunne flertallet i forsamlingen fortelle om positive opplevelser som de var enige om ville forandre både livssyn og måten de kom til å leve livet på.

Den fjerde seremonien kom til å bli den som sa meg mest om ayahuasca, hva det er for sjamanen og hvordan det kan oppleves av deltageren/pasienten. Og endelig fikk jeg "møte" anacondaen, dyret som Guillermo hevder er ayahuascaens ånd, og moren til alle ånder i åndeverdenen...

Jeg sovnet mens jeg ventet på effekten av ayahuasca-drikken. Plutselig ble jeg vekket av Guillermos innledende icaro. Jeg så en gedigen slange slynge seg vei gjennom en mark dekket av gress og buskas. Mitt perspektiv var ovenfra, som om øyet mitt var et lydløst og lavtflyvende helikopter. Slangekroppen var massiv, men det er helt umulig å kunne definere eller beskrive dens størrelse. Den var bare stor. Da deltagerne, en og en, begynte å gå opp og sette seg ved fotenden av Guillermos madrass, fikk jeg sterke hallusinasjoner. Opplevelsen av dem var besynderlig; min fornuft oppfattet alt som "ekte", altså "ekte" hendelser som inntraff bak pannebrasken.

Figurer og representasjoner, av den indre tilstanden til den det ble sunget for, visualiserte seg inni hodet. Guillermos stemme ble til, eller "var", et hvitt lys som krummet seg, bølget seg og penetrerte de visuelle konstellasjonene jeg "så" i hver enkelt. Jeg så underlige molekylstrukturer som vibrerte og pulserte, jeg så noe som minnet om åtseldyr, merkelige bakterier og virus, til og med noen rottelignende miniatyrkryp. Jeg så også menneskeskikkelser, ansikter og forvridde torsoer. Stemmen til Guillermo, som altså materialiserte seg til bevegelige "lyssverd", gikk inn i disse figurerne og løste dem opp til de forsvant. I pausene mellom hver icaro som Guillermo sang for hver enkelt deltager, ble jeg tatt til et sted som jeg forsto var for å hvile: Jeg satt oppe i en slags åsside og så ned på en sølvblå innsjø, dulgt opplyst av en måne. Mellom meg og innsjøen så jeg skyggen av et stort tre. I disse pausene pusteplystret Guillermo enkle melodier.

Hver og en av de som kom opp til madrassen, hadde ulike sykdommer og problemer, slik jeg oppfattet det fra min posisjon, drøye fem meter unna, med øynene

lukket. Det eksisterte et visuelt univers inne i hodet mitt, som jeg var helt overbevist om hadde sitt utspring fra utvekslingen mellom sjaman og deltager/pasient. Da jeg senere (dagen etter) lette meg fram med hukommelsen, var jeg ikke like sikker.

Da jeg innimellom åpnet øynene, var alt normalt; bare det mørke rommet og vi som befant oss der inne. Dog; en gang så jeg en mørk skygge bevege seg som en slange over hodet mitt. Jeg bevitnet dermed at hallusinasjonene ikke bare er inn i hodet, de kan innfinne seg i rommet også. Disse hallusinasjonene jeg nevner var så "sterke" at jeg oppfattet dem, der og da, som helt reelle hendelser, altså noe som (innenfor mitt kausale verdensbilde og min virkelighetsforståelse) inntraff.

Femte seremoni, 16. juni 2008

Opplevelsene hadde vært så intense at jeg ikke orket å ta notater under eller etter den femte og siste seremonien. Fra den femte og siste seremonien husker jeg et bilde fra da Guillermo sang en icaro for den fem år gamle, poliorammede gutten. Jeg så en mørken trestokk i et massivt, sumpaktig mørke som langsomt ble forsøkt dratt opp av det seige og tunge underlaget. Det var stemmen til Guillermo som forgjeves forsøkte å dra trestokken opp av sumpen. Stemmen var bare noen tynne pip og preget av dyp innlevelse og smerte. Min egen bevissthets stemme kommenterte kontinuerlig at jeg var et stort fjols som festet slik en intuitiv lit til hallusinasjonenes forestillinger. Slik hadde jeg det stort sett hele tiden med ayahuasca. En rasjonell instans inne i meg ønsket hele tiden å kullkaste visjonenes gyldighet.

Senere ble jeg kalt opp til Metsavimas madrass for å "heales". Senere forklarte han meg at det fant sted ved at han overførte plantenes energi fra sin kropp til min. Han samlet hendene i en slags trakt og blåste tobakksrøyk mot to steder på kroppen: mot bakre del av kraniet, samt mot håndflatene. Strengt ordnede, kaleidoskopiske mønstre i grønt, gult og hvitt flimret inne i hodet mitt mens han holdt på. Det virket – der og da – rimelig å anta at disse fargede mønstrene hadde å gjøre med en av to ting, eventuelt begge: Én: min egen forventning. To: en effekt av hva den franske sjamanlæreren faktisk gjorde.

Kapittel 5:

Religiøs motivasjon – individuelle eksempler

Mine informanter er alle av europeisk opprinnelse. Den sterkeste fellesnevneren dem imellom er en sterk trang til spirituell, eller religiøs søken. Selv de av deltagerne som kom til seremoniene med Guillermo i Østerrike og Norge med hovedsakelig helsemessige motiver, hadde tiltro til den spirituelle autentisiteten, tro på at ayahuasca-bryggets innhold og sjamanens mystiske evner kunne utrette hva vi kaller mirakler, positive, radikale hendelser uten kausale forklaringer. De fleste jeg snakket med trodde at ayahuasca-seremoniene ville resultere i konkrete fysiske og spirituelle forandringer i deres egen kropp, sinn og sjel.

Måten forandringene ville skje på, kan oppsummeres i tre overordnede premisser:

1. Ayahuasca-brygget renses kroppen og sjelen, det organiske ”systemet” (deltagerne hadde ulike oppfatninger av hvordan dette ”systemet” var bygd opp, noen trodde på en ”astralkropp”, andre på en ”mentalkropp”, andre igjen snakket om chakraer og energiens flyt gjennom disse). Denne renselsen gjør at ”systemet” klargjøres for forandringer, for at ayahuascaens virkning kan inntreffe.
2. Sjamanen er personen som veileder hver enkelts opplevelse og utvikling, både ved å synge sine icaros for gruppen og for den enkelte, samt ved å være en tilrettelegger for hver persons individuelle prosess ved å ”overvåke” åndene og energiene som opererer i rommet.
3. Forandringene er avhengige av den enkeltes eget spirituelle ”arbeid”, det vil si aktiv deltagelse i egen prosess. I dette ligger nødvendigheten av å gjennomgå vonde og stressende, ofte morbide og bisarre, visjoner/hallusinasjoner. Ved å gjennomgå disse frigjøres mørk energi og utviklingen går i riktig retning, altså mot en friskere fysisk, psykologisk og spirituell tilstand.

I denne forbindelse er synet på helse og menneskets organiske konstitusjon sentralt. For å si det med Guillermos ord: ”Vi kurerer det fysiske, det psykologiske og

det spirituelle; det er én prosess. Alle delene henger sammen.”⁵¹ Han forklarte at når han ”så” for eksempel en psykologisk blokkering eller et traume, som fysisk hadde gitt seg utslag i avhengighet (alkohol, narkotika, nevrose etc.), måtte han gå ”inn” i kroppen til vedkommende, lokalisere den mørke energien som lå der inne og blokkerte. Slik kunne han, sett fra et helseperspektiv, kurere en sykdom.

Dette kan, hvis vi velger å se det fra sjamanens perspektiv, gi en praktisk åpning for å forklare Kleinmans begrepsdikotomi ”Illness” og ”Disease” fra den medisinske antropologien. ”Diseases” er definert som lidelser innenfor rammen av den moderne medisins vitenskapelige horisont og er knyttet til konkrete kroppsdelar eller organer, med andre ord betegner sykdommer man kan peke på eller forklare med kausale argumenter. ”Illnesses” derimot, er lidelser, og tolkninger av disse, som trekkes utenfor rekkevidden av det medisinske sykdomsbegrepet. ”Illness” er ofte basert på pasientens egne intuisjoner, og er knyttet til alternativ medisinsk og organisk teori.⁵²

Det Guillermo sier, er altså at når han ser en sykdom, så ser han den som mørk energi, noe som blokkerer for en frisk helse. Han forsøker å ”løse opp” denne blokkeringen, og dermed, hvis han klarer å fjerne blokkeringen, vil de ytre symptomene på lidelsen forsvinne. Med andre ord, han ser på menneskers ulike problemer, alt negativt som hindrer organismen i å være frisk og hel, mer som såkalte ”Illnesses” enn som ”Diseases”. ”Disease”-kategorien kan, i Guillermos tilfelle, sies å være kun de synlige tegn på hva en sykdom egentlig er. Jeg skal ikke gå inn på en vurdering av hvordan, hvis, og i hvilken grad dette synet samstemmer med andre teoretiske og praktiske varianter innenfor nyreligiøsitet, men det er klart at det finnes mange fellestrekk.

Men hva *vil* deltagerne da, utover det å bedre sin helse, rense seg og utvikles som mennesker? Hva er den dypere liggende religiøse motivasjon, hvis denne finnes? Er det ingen som vil bli frelst, men på sin egen måte? Svaret er, ganske enkelt, men likevel komplisert: Jo.

Da blir spørsmålet: Frelst fra hva? Frelst til hva? Metsavima sa til meg, i en nøktern og alvorlig tone: ”We don’t deal with that field, death, reincarnation and all that. We help people in this life. What happens after that, is not primarily related to what we do. Even though something happens, that’s for sure.”⁵³ Han snakket om begrepet

⁵¹ Intervju med Guillermo (15.06.08)

⁵² Wouter J. Hanegraff, *New Age Religion and Western Culture*, (Leiden, Brill, 1996), s. 43

⁵³ Intervju med Metsavima (Oktober 2008)

frelse som noe relativt. Jeg fikk inntrykk av at han mente, i alle fall til en viss grad, at begrepet var menneskekonstruert og dermed en illusjon. Og frelse er jo i religionspsykologisk forstand en subjektiv term. I den kristne lære er frelse forbundet med ekstasen og gjennombruddet ved å få sine synder tilgitt av Jesus, som handler på vegne av Gud. I sjamanens ayahuasca-verden er frelse ikke en like klar definert. Her står ikke synd i fokus; syndbegrepet ”slukes” av dikotomiene godt - ondt, lys - mørke, slik at fokuset er, om ikke annet sted, så i hvert fall bredere, mer diffust. Jeg vil nedenfor presentere – med termen ”religiøs motivasjon” i minne – noen eksempler fra informanter jeg intervjuet, tilbragte tid sammen med og senere fulgte opp etter beste evne.

”Marc”

”Marc” vokste opp i en Paris-forstad, i noe jeg forsto som en ”ordinær” fransk middelklassefamilie. Han var 20 år da han deltok på seremoniene i Østerrike og hans mor hadde betalt deltageravgift og reise for ham. Sine foreldre omtalte han som sympatiske, ordentlige folk. Religiøst sett var de inaktive og han brukte merkelappen ”agnostisk” da jeg spurte om deres livssyn. Han var raskt frampå med to problemer han hadde: vanemessig røyking av marihuana og overdreven drikking. Altså en type blandingsmisbruk. Dette hindret ham fra å fungere bra i en jobbsituasjon, fungere sosialt og trives med livet. På en voksen måte forklarte han meg at han hadde lett for å gi opp og stikke fra ansvar. Han beskrev vennekretsen sin som et lite fruktbart miljø. Marc utstrålte en mild og sjenerøs karisma som ikke er så vanlig å treffe på. Han lo mye, kjederøykte sigaretter og oppførte seg nervøst, særlig i de første dagene av oppholdet, trolig på grunn av usikkerhet. Etter hvert ble han roligere og snakket voksent og interessant om sin egen situasjon og vyer. Han virket åpen, følsom og kreativ. Marc hadde kommet borti ayahuasca på samme måten som de fleste andre kommer borti det; en venn hadde snakket om det. Natten etter den fjerde seremonien, mens vi satt utenfor huset og så på stjernene, fortalte han meg at han trodde han hadde funnet et slags svar på et spørsmål han lenge hadde stilt seg, og han hadde tatt en beslutning.

Beslutningen var å dedikere seg til ayahuasca, reise til Peru og gå på sjamanskole hos Guillermo. Han overvar nye seremonier med Guillermo i Europa i

oktober 2008, og dro så til Peru i slutten av april 2009 for å påbegynne et ettårig lærlingforhold på Guillermos nye sjamanskole, Luz Cosmica.

Vi hadde en nokså utstrakt korrespondanse på mail fra oktober 2008 til april 2009, der Marc beskriver hva han føler og tenker. Han forteller at han føler styrken fra Guillermo og at den hjelper ham til å si nei til rusmidler, til ikke å stikke av fra vanskelige situasjoner.

I en mail like før avreise til Iquitos, Peru, skriver han i en mail: ”I am a little bit afraid about this but I am very happy at the same time... I have lots of things in my head.”

Under oppholdet i Peru mottok jeg kun sporadiske og korte svar på mine mailer. Disse var positive, men ga også uttrykk for livet på sjamanskolen var tøft. Sent i 2009 skriver han og forteller at han er tilbake i Frankrike: ”It was hard some times and finally I didn't spend the year in Peru like I wanted to because it was hard to stay in diet for so long time and I was also scared of snake and spider... but I think I will go back in the future but maybe not for so long...”

Marc avbrøt altså lærlingtiden etter cirka seks måneder, med den begrunnelse at opplegget/opplæringen ble i overkant tøff for ham, og at han ikke vet, implisitt om han er villig til å dedisere en utstrakt periode av livet sitt til å være sjamanlærling.

“Tim”

“Tim” er en anerkjent tysk fotograf. Kledd i bukse og dressjakke skilte han seg ut blant deltagerne på ayahuasca-seremoniene i Østerrike. Han var vant til å snakke for seg, velartikulert og selvbevisst. Ca. 40 år gammel. Han fortalte meg at han kom rett fra Berlin og en mildt sagt stressende arbeidshverdag med manusskriving, forarbeid, telefoner, møter, opptak, klipping etc. Tim var ikke religiøs, men trodde på eksistensen av en kraft i universet som var god. Han trodde at han ved å delta på ayahuasca-seremoniene kunne komme i kontakt med denne kraften, på den ene eller andre måten. Han hadde eksperimentert med ayahuasca en gang før, under mindre formelle omstendigheter, og fortalte at det virkelig hadde åpnet øynene hans for det han kalte ”an existing spiritual reality”. Planen hans for Østerrike-oppholdet var å gjenoppleve og ta et steg videre inne i denne spirituelle virkeligheten.

Den femte dagen (av uka i Østerrike) sa han til meg at han endelig hadde sett anacondaen, dessuten fått opp bilder av de andre deltageres ”tilstander”, manifestert av figurer og mønstre, skisser av energi i ulike farger og innfløkte bevegelser mellom disse. Han følte seg overbevist, enda mer enn før, om at ayahuasca ga deltageren innsikt i en eksisterende verden av ånder.

Han gikk senere inn i et samarbeid med Metsavima og Guillermo om å organisere seremonier og workshops i Tyskland, og startet arbeidet med å lage en dokumentarfilm om ayahuasca – med fokus på sjamanmiljøene i Peru. Tims personlige motivasjon var å oppnå ro i sjelen og sinnet; han trodde dette kunne gjennomføres ved å etablere kontakt med kraften i universet og få overført energi fra denne.

Både Marc og Tim kastet opp mye i løpet av ayahuasca-seremoniene, og begge mente at oppkastingen var en del av en nødvendig renselsesprosess.

”Gustav”

”Gustav” drev sitt eget lille sjamanistiske foretak i Østerrike. Han var kun med på de to første seremoniene, hvor han hadde med seg en sjamantrømme. Foretaket hans formidlet sjamanistiske treff (hvor Gustav selv var sjamanen) basert på tromme, sang og meditasjon, med andre ord fritt for psykoaktiva. Det var kuriøst å se Gustav bevege seg i dette lille ayahuasca-miljøet; han var nokså reservert, med en holdning basert på en distansert ”kulhet”, og signaliserte en slags kritisk distanse på bakgrunn av sin posisjon i østerriksk nyreligiøst miljø. Bilen hans sto parkert i periferien av gårdstunet, med firmaets logo påklisset bilens venstre side, profesjonelt og moderne. Gustav hadde langt mørkt hår og et estetisk pent ansikt. Klærne han bar, ville jeg kalt – hva mote angår – noe sånt som ”eksotisk retro”, med minimalistisk poncho i rufsete lær, trange jeans og spisse sko; litt ”sjaman”, litt ”urban cowboy”, litt ”rockabilly”.

Det gikk opp for meg den andre dagen at han ikke følte seg 100 % vel der vi var. Han var ivrig etter å sammenligne den første seremonien med andre ting han hadde deltatt på, for deretter å trivialisere det hele, som om han egentlig mente at ”dette var bra, men han hadde sett det før.” Jeg noterte meg det som en interessant detalj og skrev i marginen: ”Konkurransen”. Nokså karakteristisk og eiendommelig var det jo også at han hadde med sin egen sjamantrømme i seremonirommet. Han hadde tydeligvis fått beskjed om å dempe ned bruken av denne, for jeg overhørte han si at Guillermos

seremonier var preget av sjamanistisk snobberi og primadonnanykker. Den tredje dagen, tidlig om morgenen etter seremoni nummer to, var han forduftet. Jeg syntes det var litt synd, for det hadde vært spennende å hørt mer i dybden hva mannen hadde å si med tanke på hans bakgrunn fra Østerrikes nyreligiøse miljø.

”Bettina”

”Bettina” var omgjengelig, men unngikk intim kontakt med andre. Hun var lege av yrke, en østerriksk dame i slutten av 40-årene. Under seremoniene gråt hun mye og snakket (symbolsk, slik jeg oppfattet det) om spøkelser fra fortiden; mer konkret: personer fra hennes fortid som fortsatt plaget henne (eller: hvis minner gjorde det).⁵⁴ Imellom seremoniene, i den rikelige tiden vi alle hadde til å bli kjent med hverandre, prøvde jeg å komme innpå Bettina ved å spørre om jobben hennes, livet hennes, hvor hun bodde, hva hun gjorde på fritiden etc. Hun svarte vagt og unnvikende, men noen ganger ganske direkte, som om hun fingerte en slags imøtekommenhet kun for å beholde avstanden hun kjente seg trygg med. Bettina var redd, med andre ord. Jeg så at hun følte seg keitete og utilpass hver kveld når hun fant seg til rette på madrassen sin, som om hun ikke ville at andre skulle se at hun nå hadde valgt å bli med på et sjamantreff slik som dette. Guillermo sa til henne (i plenum, på et oppfølgingsmøte) at hun måtte ”slippe løs”, ellers var det ikke noe han kunne gjøre for henne. På intensjonsmøtet sa hun - som flere av de andre deltagerne, at hun ønsket ”å bli kvitt negative tanker samt lære å kunne elske seg selv”. Hva det var ved ayahuasca og sjamanens potensielle forløserevne som hun trodde kunne hjelpe henne i å oppnå dette, sa hun ingenting om.

Etter Østerrike-oppholdet hadde jeg en kort mail-korrespondanse med Bettina. Det var helt klart at hun ikke akttet å delta på flere ayahuasca-seremonier i framtiden. Hun ga uttrykk for at ayahuasca trolig var en for sterk substans for henne personlig. Hun trodde fortsatt at brygget hadde overnaturlige egenskaper, og at det åpnet opp for opplevelsen av en genuint ekte spirituell verden, men at alt dette omfattet prosesser, fysiske og mentale, som var så tøffe at hun ikke orket tanken på å prøve igjen.

⁵⁴ ”Bettina” er den kvinnen jeg omtaler i feltnotatet på s.46, hun som ”forteller om sterke barrierer der hun lever igjen episoder fra livet sitt og vonde ting fra barndommen.”

Oppsummering av mine erfaringer med ayahuasca i Østerrike

En verdifull erfaring jeg gjorde i Schlagenberg var at inntak av ayahuasca fører direkte til et grunnleggende mentalt dilemma: Tror man på synene eller ikke? Er de ekte eller falske? Har de noe med kropp og sjel å gjøre, eller er det bare illusorisk, mentalt oppspinn – et resultat av psykoaktiven som sirkulerer i blodet?

Parallellen kan trekkes til andre rusmidler. Dilemmaet ligner. Cannabis, enkelte sopparter og syntetisk fremstilte substanser (LSD, ulike typer syre), kan gi hallusinasjoner, visjoner og tilsynelatende kompliserte – men også ambivalente ideer – ved inntak.

Min egen erfaring omfatter sporadisk omgang, i beskjedent omfang, med cannabis, både marihuana og hasj. Ved inntak av cannabis har jeg opplevd forholdsvis sterke og oppsiktsvekkende tanker og syner. Målt opp mot ayahuascaens effekt vil jeg likevel si at cannabis-rusen lenker sinnet i større grad til den mentale sfære. Med det jeg mener jeg at visjonene og tankene fødes av tanker som allerede er der, mens det i ayahuascaens tilfelle forholder seg annerledes. Opplevelsene under ayahuasca-påvirkning virker som de er autonome – og at de befinner seg i den samme mentale sfæren – i sinnets underfundige rom. Ayahuasca-visjonene gikk på egne ben, for å si det metaforisk. Og kanskje er dette som skiller en hallusinasjon fra en innviklet tankerekke; den bare inntreffer i hodet, uten foranledning, uten egeninnsats.

Noe annet som slo meg etter opplevelsene i Østerrike, var det sterke fokuset på healing blant deltakerne. De fleste hadde noe fysisk, psykologisk eller emosjonelt de ville bli kvitt. Sjamanen – i tospann med ayahuasca-brygget – var forventet å bidra til en radikal endring i hver enkelts tilstand. Intervjuene viste at de var overbevist om at disse endringene hadde funnet sted.

Kapittel 6: Norge, oktober 2008

Norge, 20. oktober 2008

Snaue 5000 kroner var prisen for tre dagers ayahuasca-seremonier i Norge. Det skulle inkludere tre seremonier, samt mat og overnattinger i lavvo, eventuelt telt. Jeg syntes dette var altfor dyrt, og tvilte i det hele tatt på den akademiske fruktbarheten min deltagelse kunne frembringe.

Men det var Norge. Guillermos debut i Norge. Jeg fikk lånt meg en bil og dro på måfå den siste kvelden - søndag - uten å være påmeldt, noe man må være.

Seremonistedet lå vakkert til ved en svær innsjø nord i Østfold fylke, kun noen kilometer fra svenskegrensa. En gedigen lavvo ruvet i været og den tidlige kveldsola var akkurat i ferd med å synke da jeg parkerte på parkeringsplassen. Jeg hadde tatt av fra en trafikkstille riksvei og kjørt de siste kilometerne på en grusvei som syntes å lede mot en campingplass.

Utenfor lavvoen – på en platting bygd av terrasseplank – møtte jeg et variert oppkok av mennesker. Jeg så umiddelbart (forutinntatt kanskje...) at ansiktene representerte et høvelig utvalg New Age-nordmenn. Det var unge kvinner i sari-lignende drakter, unge menn sofistisert røykende på rare piper, eldre kvinner med sjal og med øynene lukkede, eldre menn i kaftaer og ponchoer. Det jeg mener er nordmenn med alternative, og til dels eksentriske – religions- og spiritualitetsoppfatninger.

Jeg fikk øye på min venn ”Bojan” fra universitetet – antropologistudent, snart ferdig med sin bachelor-grad. Midt i 20-årene. Bojan var en rusementusiast med forkjærlighet for hallusinogener. Han snakket varmt om røyking av DMT i ren form – han var dessuten en vanerøyker av marihuana, men ikke minst en meget hyggelig kar. Innvandrer fra sørøst-Europa med en vag aksent i norsken. Belest var han også: særlig på rusrelaterte, relativt eksalterte bøker innenfor academia og omegn.

Bojan kunne fortelle om heller labre rusopplevelser fra de to foregående nettene. ”Brygget” er svakt påsto han, ”de har vanna det ut”.

Hans antagelse var kanskje ikke et skudd bak mål, hvis man tenker på hvilken utfordring det ligger i å smugle ayahuascaen inn i Europa og Norge. I Østerrike hadde jeg fått et rikelig innblikk i hvordan denne prosessen ble utført (detaljer som jeg

naturligvis ikke kan røpe her); og den innebar slett ingen liten risiko, lov- og straffemessig sett.

Jeg overhørte en samtale mellom Metsavima og Guillermo som befant seg i et hus i nærheten og slappet av eller spiste middag. Klokken var nå passert åtte om kvelden; det begynte å bli skikkelig mørkt. Jeg serverte meg en kopp te fra bordet på plattingen utenfor lavvoen. Praten rundt bordet berørte de foregående netters ayahuasca-opplevelser. Som nyankommen ble jeg offer for skeptisk oppførsel og gravende kommentarer; ryktet om at jeg skrev masteroppgave hadde tydeligvis spredt seg som ild i tørt gress.

Etter hvert kom Metsavima ned til lavvoen. Han smilte da han fikk på øye på meg. Jeg gikk rett på sak og spurte om det var greit om at jeg ble med på søndagsseremonien mot å betale 1600 kroner. Intet problem; jeg var inne.

Norge, 20. oktober - seremonikveld med Guillermo Arévalo

I lavvoen var det knapt nok plass til meg. Jeg talte 42 madrasser spredt rundt om på tregulvet. Bojan hjalp meg til å smette inn mellom hans og kameraten ”Birgers” madrasser. I senteret av lavvoen brant det dempet fra et ildsted – en oppmurt rundplatting med diameter på drøye halvannen meter. Jeg ordnet sakene mine: la ut laken og teppe på madrassen, skaffet meg en spybøtte og plasserte puta mi komfortabelt mot kanten av ildstedet.

En stund senere kom Guillermo inn. Han var kledd i enkel bukse og blazer, og lignet nesten stereotypen av en alminnelig revisor/funksjonær. I det hele tatt var det ingenting som virket merkelig ved mannen, han så veldig normal ut, nesten kjedelig. I blikket hans derimot, når man møtte det... Da skjønnte man intuitivt at Guillermo ikke var noen livstrøtt byråkrat; det var noe ekstremt stillferdig og konsist i øynene hans. En ytterst spesiell og dypt konsentrert mann. Jeg gikk bort til ham og spurte ham om det samme som jeg hadde spurt Metsavima, om det var greit at jeg ble med på seremonien. Guillermo svarte vennlig at det var intet problem. Drøye kvarteret senere ble det gitt ordre om at alle måtte komme til ro, finne plassene sine og holde munn.

Etter drøye halvtimen med stillhet - sporadisk avbrutt av hosting, harking og lavmælt hvisken – begynte Metsavima å dele ut ayahuascaen. En etter en kom opp til madrassen hans og mottok høytidelig kjøkkenglasset med den brune væsken. Det gikk

langsomt for seg. Hver deltager brukte drøye minuttet på å forlate madrassen sin, tasse bort til Metsavima, få drikken, og så tasse tilbake til madrassen igjen. Vi var 43 personer som skulle drikke; det tok omtrent en time. Resultatet av dette var at de som drakk først allerede ble påvirket av ayahuasca-effekten før de siste hadde drukket. Jeg merket fort av gruppa her inne i lavvoen i Østfold var mer outrert enn gruppa på bondegården i Østerrike. Noen av deltagerne begynte å synge monotone, improviserte sjamansanger, andre kom med plutselige utbrudd, klynking, stønning og hvinende hyl. Det var i det hele tatt mye mer lyd; gruppa i Østerrike var mer disiplinert. Nå skal det sies at Østerrike-gruppa var mindre i antall, men allikevel; forskjellen var markant.

Jeg var en av de siste i gruppa som inntok ayahuasca. Bojan, som lå ved siden av meg, sa at han skulle be om dobbel dose. Da han kom tilbake etter å ha drukket, hvisket han, med et lettere nervøst flir: ”Jeg ba Metsavima om å slippe løs helvete i kveld.” Da jeg selv ble kalt opp for å drikke ayahuasca, forsøkte å legge merke til om smaken av brygget var annerledes enn i Østerrike, men den forekom meg å være identisk.

I motsetning til før Østerrike-oppholdet, hadde jeg denne gangen ikke fulgt noen form for diett. Dette var delvis for å se om effekten ville bli annerledes denne gangen, men også fordi jeg anså nødvendigheten av dietten for minimal, siden jeg hadde i sinne å iaktta miljøet mer enn å fokusere på egen ayahuasca-opplevelse.

Guillermo sang etter hvert en icaro; deretter kalte han folk opp til seg. Jeg observerte at han brukte kortere tid per deltager enn i Østerrike, og årsaken var åpenbart at vi var mange flere her i Østfold. Metsavima kalte også opp folk til seg, og i tillegg til å synge for dem med sin lyse, karakteristiske stemme, gjorde han også noen energiske bevegelser over og rundt de personene som satt eller lå på enden av madrassen hans. Dessuten gikk han sporadiske runder rundt i lokalet og blåste tobakksrøyk mot kraniene og håndflatene til folk.

En mannsstemme i andre enden av lavvoen sang, eller nynnet, kontinuerlig en slags stønnende og ensformig melodi. Jeg forsøkte å få øye på ham, han satt oppreist og hadde øynene lukket mens han vugget fra side til side. Ansiktet så jeg ikke; det var for mørkt. En ung kvinne, som lå utstrakt på madrassen til Metsavima, klynket mens sjamanlærlingen (Metsavima) gjorde energiske bevegelser med håndflatene over henne. Det var for mørkt til at jeg kunne se detaljene i hva han gjorde, men inntrykket mitt var bestemt at dreide seg om en slags healing-teknikk, altså en fysisk manøver med den hensikt å ha en effekt på deltagerens/pasientens kropp/sinn. Fra en annen kant av lavvoen hørte jeg en lys mannstemme utbryte: ”Å fy faen...”

Da effekten etter en stund ”traff” meg, hadde jeg en time og tre kvarter med kaotiske og til dels slitsomme visjoner, et fargestærkt mylder av ormer og kaleidoskopiske mønstre. Kun en visjon skilte seg spesielt ut: jeg var et slags fartøy, et slags romskip i stabilt driv gjennom verdensrommet. Plutselig oppdaget jeg at fartøyet kun er noe dårlig snekkeri lagd av papplater, pappmasjé og bølgeblikk. Makkverket gikk i stykker og med ett skjønnte jeg at jeg var hjelpeløst fortapt. En stemme, inne i hallusinasjonen, sier til meg: ”Her er ditt ego, dette er deg, dette er ditt jeg i verden.” Følelsen av maktesløshet som strømmet inn i meg ga meg litt av en støkk; utsagnene virket sanne i den sensitive tilstanden jeg befant meg i. Jeg ble slått av et overveldende mismot.

Ved siden av meg stønnet og gulpet Birger. Etter å ha observert de fysiske reaksjonene hans, lukket jeg øynene og konsentrerte meg om lydene han lagde. Jeg så umiddelbart et slimete terreng (ovenfra, som et bevegelig satelittbilde) i neonfarger – blått, rødt, grønt og gult – lik en myr av flytende gummi. I den neonfargede myra oppdaget jeg to svarte kuler, eller baller, som virket å representere noe vondt eller unaturlig. I bakgrunnen ble jeg plutselig vår Guillemos stemme, som sang en langsom icaro med lys stemme - pipestemme. Mens han sang, ble de to runde, svarte elementene revet opp av den slimete myra og kastet vekk. Lommene som ble igjen etter dem lignet opprevne sår. Her kom det nå en slags væske, av samme farge som terrenget rundt, og vasket ”sårene”. Jeg åpnet øynene, rimelig perpleks, og la merke til at Birger nå stønnet av en slags lettelsesladet vellyst.

Da seremonien hadde vart i drøye to timer og gikk mot slutten, begynte folk å gå ut på plattformen utenfor for å ta seg en røyk og snakke sammen. Det var kaldt, omtrent null grader; folk sto inntullet i ulltepper, lente seg mot hverandre og var veldig fortrolige.

Jeg kom i snakk med ”Morten”, en godlynt og jovial type i 30-årene fra Oslo. Han fortalte meg at han hadde ”møtt på” en ånd som ville inn i kroppen hans. Deretter fortalte han at Guillermo hadde grepet inn – ikke fysisk, men i tankene, i sinnet, i visjonen – og bedt ånden om å gå vekk. Denne Morten hadde allerede vært i Peru ved ayahuasca-senteret ”Espiritu de Anaconda” en eller flere ganger, stedet ved Iquitos i den peruanske jungelen der Guillermo holder skole, pensjonat og åpent mottak for ayahuasca-entusiaster. Inntrykket han ga meg var overbevisende. Han var noe i nærheten av en ayahuasca-frelst. Han forklarte overbevisende hvordan ayahuasca var det viktigste i livet hans. Ayahuasca-opplevelsene var hinsides alt annet han hadde

opplevd i livet, de var så sterke, så tydelige og virkelige; med ayahuasca hadde han funnet en port inn til eksistensialistiske spørsmål og opplevelser ingen annen religion eller stimuli kunne by på. ”Ayahuasca er en livslang og umulig reise”, sa han, ”men det er en virkelig en.” Senere fant jeg ut at Morten og Metsavima organiserte egne ayahuasca-seremonier andre steder i Norge uten Guillermo. Metsavima steppet da inn i sjamanrollen, mens Morten fungerte som planlegger i organiseringsfasen og som sjamanassistent under seremoniene.

En underfundig type i 60-årene, ”Günther” fra Sverige, med brun indianerponcho, amuletter i det lange rufsete håret og full pakke, sto stadig utenfor lavvoen og pekte mot himmelen og spurte oss i nærheten om vi kunne se ufoene. ”Såg du honom? Såg du honom?”

Jeg vil gjerne nevne en kuriøs detalj: flere av deltagerne i lavvoen i Østfold så jeg siden igjen i tilfeldige sammenhenger i Oslo, eksempelvis: sittende på bussen med ansiktet lent mot vinduet, i avslappet gange over Frederikke-plassen på Blindern, bak disken i en seven-eleven-butikk. Det var merkelig å se dem i dagligdagse sammenhenger siden jeg hadde iaktatt dem i en såpass outrert og alternativ setting; kontrasten var stor og det dagligdagse virket sårt og søtt på en underlig måte. Det jeg mener er at jeg fikk raske, intuitive innblikk i sårbarheten deres, i søkenen deres – små, skarpe knips av det lille mennesket i den store verden og av hvor viktig det er for hver enkelt å danne seg en slags mening i det hele – for å finne ro i livet.

Norge, 21. oktober - felles frokost morgenen etter seremonien

Jeg våknet morgenen etter i en halvtom lavvo. Av en søvndrukken fyr noen meter fra meg fikk jeg opplyst at det var felles frokost i et hus noen hundre meter bort langs grusveien. Jeg vekket Bojan, som fortsatt lå og sov. Vi gikk ut av lavvoen og spaserte mot huset. Da jeg forsiktig spurte om hvordan han hadde opplevde gårsdagens seremoni, fikk jeg først bare motvillige grynt tilbake. Siden ga han uttrykk for å være delvis skuffet over å ha brukt 5000 kroner på de foregående netters hallusinasjoner. Men han ville allikevel ikke ”gi opp” ayahuasca helt, han var overbevist om at ayahuasca var ”en av de store”. Da snakket han om psykoaktive midler i komparativ forstand.

Praten gikk lystig for seg ved frokostbordet – et langbord med plass til omtrent tretti personer, det vil si to benkerader med plass til femten på hver. Deltagerne åt havregrøt, frukt og brødsiver, drakk kaffe, te og juice.

En av de som var ivrigst etter å lede ordet, var ”Thorleif”, en hedmarking i 40-årene. Han snakket om personlige erfaringer fra omfattende meditasjonspraksis, og om store begreper som sannhet og oppvåkning. Thorleif var en noe anmasende person, med en tendens til å belære. Han snakket om å bli truffet av ”små, intense sannhetsgnister”, og mente disse kunne oppnås både ved meditasjon og bruk av psykoaktiva, at begge praksiser åpnet for samme mulighet for det han kalte ”spirituell læring”. De mest pompøse verbale vendingene dysset han ned med etterfølgende, tilmålt kremting. Han var også ivrig etter å sammenligne hovedprinsippene i de store verdensreligionene, og mente at Buddha, Mohammed og Jesus ”hadde jo de samme retningslinjene, de samme målene”. Da jeg la inn et par kritiske og skeptiske bemerkninger, ble mannen mildt sagt fornærmet. Han visste at jeg skulle skrive oppgave om ayahuasca, og benyttet gitte faktum i et forsøk på å samle tilhørerne mot meg, merkelig nok. Hans argumentasjon mot mine kritiske kommentarer virket overløpende og sær, men det var trolig ikke snakk om annet enn emosjonell sårbarhet, et nokså frekvent tilstedeværende tilfelle – etter min erfaring – i ayahuasca-miljøer. Jeg lot ballen ligge med en diskret og indirekte unnskyldning.

Økonomi og organisering

Ved frokostens slutt fikk jeg grepet fatt i Metsavima for en uformell samtale om seremoniene i Østfold og det norske ayahuasca-miljøet. Jeg hadde også planer om å spørre omplanene for neste fase i ”Norge-prosjektet”, men det området forholdt han seg taus. Han fortalte meg smådetaljer om prosjektet han hadde gående med ”Morten”, men ikke mer. Mottoet ”spread the knowledge” dukket opp flere ganger i løpet av samtalen, av og til virket det nesten som en unnskyldning, som en besvergelse han brukte for å kunne holde på med ayahuasca-oppleggene. Jeg verket etter å spørre om økonomiske anliggende, men visste det var et sårt punkt, og valgte derfor å ikke nevne det direkte. Svarene var vage og mystiske, men det økonomiske aspektet var en av en nøkkelfaktor til å forstå den europeiske satsningen på ayahuasca-fenomenet, følte jeg. At det dreide seg om et vesentlig inntekstmessig overskudd var åpenbart. Hver deltager betalte i

underkant av 5000 kroner for tredagers opphold med provisorisk overnatting, halv kost, samt kurspenger. Metsavima forklarte at det kostet 2000 kroner per betalende deltager, som omfattet selve seremonien, mat (enkel frokost og lunsj) og overnatting. Det ville gi følgende regnestykke:

40 betalende deltagere á 5000 kroner:	200 000 kroner
Oppholdspris til kurssted for disse 40 deltagerne (á 2000 kroner) -	80 000 kroner
Økonomisk overskudd:	= 120 000 kroner

Av overskuddet på 120 000 kroner gikk det selvsagt med en del til flybilletter for Guillermo og andre logistiske kostnader. Jeg vil anslå det til mellom 15 000 og 25 000 kroner. Det jeg derimot aldri kom til bunns i, var hvordan resten av pengene ble fordelt. I Østerrike snakket Metsavima mye om sosiale prosjekter, bygging av skoler i Iquitos og pengestøtte til ulike lokalsamfunn i byen, og hevdet at alle inntektene gikk til disse prosjektene. Mitt inntrykk var imidlertid at noe ble tatt ut i lønn og honorar, mens resten gikk til peruanske prosjekter, ikke minst til byggingen og planleggingen av Guillermos nye sjamanskole, Luz Cosmica, utenfor Iquitos.

Selv om Metsavima ikke ville snakke i detalj om fremstøtet i Norge, forsto jeg at planen var å skape et nettverk av personer som kunne bistå med organisering og gjennomføring av ayahuasca-seremonier landet rundt. Inntrykket jeg fikk, var av en hierarkisk struktur med Metsavima som Oslo-basert overhode og med flere perifere aktører, ”avdelingsledere” rundt omkring i Norge. Det idealistiske argumentet bak planene kan oppsummeres med det tidligere nevnte ”spread the knowledge”-slagordet. Motivet bak Metsavimas planer for utbredelsen av ayahuasca-praksisen er at det gir deltakerne en kunnskap og erfaring som er udelt positiv, ”sann” og spirituelt genuin, med andre ord at ayahuasca formidler spirituelle opplevelser som hjelper og utvikler enkeltmennesket. For en stiv pris, vel å merke...

Metsavima snakket mer enn gjerne om prosjektene i Peru, samt oppstarten av den nye sjamanskolen, hvor han var tiltenkt en sentral rolle både som assistent i opplæringen av sjamanrekruttene, og som rekruttør/organisator. Det var lite detaljerte opplysninger om de ulike sosiale prosjektene, og jeg fikk i det hele tatt inntrykk av at mye befant seg i planleggingsfasen. Men Metsavima virket dedikert og genuint opptatt av å realisere prosjektene; hans motiver i den retning så jeg aldri noen grunn til å

betvile. Sentralt i hans engasjement sto den indianske urbefolkningens situasjon, og særlig spørsmålet om ulike indianerstammers rett til å eie og ha råderett over sin egen jord, en sak som er tidkrevende og medfører kostbare juridiske prosesser i Peru.

Oppsummering av mine inntrykk etter ayahuasca-seremonien i Norge

Jeg satt ikke igjen med noen særlig god følelse etter å ha deltatt på seremonien og iaktatt avslutningen på ayahuasca-workshopen i Østfold. Lavvoen var overfylt og preget av trengsel, og dessuten, sammenlignet med seremoniene i Østerrike, kaotiske. Min intuisjon sa at Guillermo ikke fikk tid eller ro til å ”arbeide”; det var for mye rot og støy under seremonien. Hva deltagerne angår, så oppfattet jeg dem som mer outrerte og mindre disiplinerte enn deltagerne i Østerrike, som alle var utpreget ressurssterke. Hvis Østfold-seansen jeg overvar skulle sette standarden for organisert ayahuasca-virksomhet i Norge, er jeg temmelig overbevist om at prosjektet ikke vil lykkes.

DEL 3: Teoretiske diskusjoner (teori og analyse)

Kapittel 7: Religiøs erfaring

Ayahuasca og den personlige, spirituelle opplevelsen

Hvorfor er ayahuasca – et eksotisk plantebrygg – i ferd med å bli så populært? Hva er det som gjør at mange unge mennesker fra Vesten og omegn dedikerer såpass mye tid og penger på å eksperimentere med det? Dette var noen av spørsmålene som interesserte meg. Seremoniell, sjamanledet bruk av ayahuasca har åpenbart en tiltrekningskraft som rituell bruk av andre rusfremkallende stoffer manglet. Det blir en merkelig fusjon mellom rus og religion som fascinerte meg.

Ayahuasca-kulten har en del særtrekk som i markedsføringens språk ville blitt kalt salgsargumenter. Her er en liste:

1. En tradisjonell, eksotisk psykoaktiv som lokker deltager med et glimt av en hinsidig verden, illusorisk eller ikke.
2. En høytidelig seremoni ledet av en anerkjent sjaman, som bidrar til å ”sertifisere” kvalitet og seriøsitet.
3. Tidligere deltageres beskrivelser av visjoner og healing, med andre ord: muntlige overleveringer.
4. Den praktisk-mytologiske tilnærmingen i bruken av brygget.⁵⁵
5. Løfter, ofte konkrete, om healing.

Et fellestrekk blant mine intervjuobjekter (blant deltagerne), var at de ikke ville klassifisere seg selv som religiøse, men allikevel trodde på Gud, eller en supernaturlig kraft i vårt univers. Det vil si at ingen av de store religionene virket overbevisende nok til at de var villige til å delta i noen form for religiøs rutine eller praksis. De var enige om at termen ”Gud” beskriver en slags reelt eksisterende åndelig enhet eller kraft. Noen få, som jeg vil beskrive som rene rusementusiaster eller ”visjonssøkere”, møtte jeg også,

⁵⁵ Med ”praktisk-mytologisk” mener jeg at deltageren i en ayahuasca-seremoni har muligheten til å delta i, gå inn i”, nærmest som i et videospill, i det mytologiske bakteppet, eller spillbrettet, som ligger til grunn for selve seremonipraksisen.

men de trodde også på eksistensen av ånder, selv om de ikke ville bruke termen ”Gud”. Ingen jeg snakket med eller intervjuet benektet at det finnes åndelig dimensjon, men få snakket så konkret og detaljert om ånder som sjamanen, Guillermo. For deltagerne var disse åndene noe de håpet å få møte, for Guillermo var åndene gamle kjenninger.

For Guillermo virket det som ånder er like naturlige og virkelige som mennesker. I intervjuet jeg hadde med ham i Østerrike sa han: ”Ånder bor hovedsakelig i grupper. Åndene er veldig forskjellige. I mennesket bor det én ånd, som vi vanligvis kaller sjel.”⁵⁶ Han tilla de ulike åndene ulike egenskaper og kvaliteter, på samme måten som det er vanlig å omtale mennesker. Han snakket om sinte og vennlige ånder, gjerrige og sjenerøse ånder. ”Gud” var for Guillermo den største ånden av dem alle, den skapende ånden som sender sitt kosmiske lys gjennom universet. Slik jeg oppfattet det, hadde åndene på jorden (i mennesker, i planter, i jorden og i atmosfæren), ”arvet” eller ”blitt befruktet” med sine gode og positive egenskaper fra denne åndelige enheten han kalte ”Gud”. Og likedan sto en annen åndelig enhet, beskrevet av Guillermo som Djevelen, ansvarlig for kontrasten, åndenes onde og negative egenskaper. Hans healing-virksomhet gikk slik jeg oppfattet det ut på at han delvis ”så” de ansvarlige åndene i hallusinasjoner. Han fjerner, nærmest kirurgisk, disse onde egenskapene eller mørke energien, og skiller den fra de gode egenskapene, den lyse energien. Når det kommer til de såkalte *plantas maestras*, som nevnt innledningsvis, altså spesielle planter som benyttes i sjamanens virksomhet og i opplæringen av nye sjamanrekrutter, er dette planter som har høy konsentrasjon av lysenergi. Det vil si at de har god energi, en energi som kommer fra den ultimate ånden i universet, som Guillermo kaller ”Gud”. Dikotomien Gud – Djevel definerer Guillermos åndelige univers. Dikotomien Lys – Mørke definerer energispekter; og energi er en konkret, kvalitativ størrelse - noe åndene sender og mottar, en slags ”åndenes valuta”.

På bakgrunn av dette kosmogoniske oppsettet var det at mine informanter søkte sin helt personlige åndelige opplevelse og investerte tid og penger for å komme nærmere Gud. De ville smake litt av Guds energi, eller i det minste komme i kontakt med den, og lære å kjenne sin egen ånd, og, i beste fall, selve Guds ånd – ved å delta i ayahuasca-seremonier. I det følgende vil jeg ta opp noen emner, begreper og tendenser i religionsforskningen som kan kaste lys på hva det er som motiverer ayahuasca-deltageren og den kontemporære religionsvirkeligheten han/hun befinner seg i.

⁵⁶ Intervju med Guillermo (15.06.08)

Religiøs erfaring - løftet om primalopplevelsen og mytenes funksjon

Hexham og Poewe har en religionsteori som kaster lys på mitt materiale.⁵⁷ De skriver om folkereligiøsitet og nyreligiøsitet i moderne tid, og vektlegger særlig fenomenet ”primal experiences” som viktig for levegrunnlaget til enhver religiøs bevegelse, og relaterer disse til mytens eksistens og nytte. En primal opplevelse er en spesiell hendelse der kandidat eller utøver av en religion innvies i det overnaturlige via en direkte, alterert opplevelse hinsides det som vanligvis regnes som logisk, fornuftig eller sant. Visjoner i transe, tungetale, møte med ånder eller døde forfedre er eksempler på dette. Religiøse skapere og ledere fokuserer på disse opplevelsene og spinner myter og religiøst innhold rundt disse, hevder Hexham og Poewe. De mener at individer som lokkes av primalopplevelsen og det mytiske innhold, har visse personlige predisposisjoner, som gjør dem åpne for å ta religiøse valg. Myter og primalopplevelser kan ses på som verktøy de religiøse bevegelsene har for å tiltrekke seg nye medlemmer.

Når deltakere til ayahuasca-seremonier rekrutteres, er det ofte med løfter at noe ekstraordinært vil skje. Uten dette markedsføringsverktøyet ville rekruttering vært vanskelig å få til. De fleste av deltagerne har ofte blitt anbefalt seremoniene av venner. Ofte er det en kombinasjon av disse to faktorene som utløser lysten til å bli med. Som Østfold-deltageren ”Bojan” sa til meg i forkant av seremoniene: ”En venninne av meg hadde tatt ayahuasca i Brasil og sa at det var det villeste hun noen gang hadde vært med på. Jeg leste meg opp på noen bøker jeg fikk tak i og møtte flere folk som kjente til ayahuascaen. De fortalte det samme, at det var noe helt annen enn andre leime (kjedelige) substanser. Jo mer jeg leste, jo mer skjønnte jeg dette var seriøse greier.”

I følge Hexham og Poewe er det typisk for nyreligiøse grupper at de bruker gammelt mytisk stoff og setter dem inn i en ny sammenheng - de blir resirkulert og omformet innenfor en moderne ramme: ”... those that authenticate them (nye religiøse bevegelser), from an existing font of local folk religions. Most of these ancient but persistent folk religions are shamanic. Few if any of them occur in pure form.”⁵⁸

En liten religiøs bevegelse som Guillermos har et sammenblandet mytemateriale. Først og fremst er det bygget rundt sjamanens kosmologiske

⁵⁷ Irving Hexham & Karla Poewe, *New Religions as Global Cultures*, (Westview Press, 1997)

⁵⁸ Ibid, s. 62

ånndeunivers, hvor deltageren har et hav av figurer og teorier å forholde seg til. Denne kosmologien kan sammenlignes med et slags spirituelt brettspill der nye nivåer åpenbares kontinuerlig, avhengig av spillerens evner og innsats. I utviklingen av ayahuasca-kulten som sjamanistisk folkereligion, har også kristne aspekter infiltrert materialet gjennom den spanske kolonimaktens katolske misjonering. Guillermo bruker termer som ”gud” og ”djevel”, ”godt” og ”ondt” med en selvfølgelighet som bevitner at den kristne mytesubstansen utgjør en av flere hjørnesteiner i verdensoppfattelsen. Primalopplevelsen skal lede deltageren inn til kjernen og eksistensgrunnlaget for det mytiske materialet – han eller hun blir mer eller mindre lovet å møte mytiske skikkelser og krefter i en tilstand av transe eller ekstase.

Dette siste punktet har ayahuasca-kulten til felles med mange andre nyreligiøse grupperinger. Hexham og Poewe bruker japanske bevegelser som eksempel, hvor en blanding av gamle shinto-myter i senere tid har fusjonert med kristne elementer, og for eksempel integrert Jesus som en ”kami”, en shinto-ånd.⁵⁹ I den brasilianske ayahuasca-bevegelsen Santo Daime (av noen kalt ”ayahuasca-kirken”), er det Jesus og den hellige ånd, samt andre mytiske skikkelser fra katolisismen, deltagerne oppfordres til å møte ved oralt inntak av ayahuasca.⁶⁰ Den internasjonale Santo Daime-bevegelsen hadde i 2009 en liten gren i Norge, med en varierende medlemsmasse på 30 – 100 individer. I Santo Daime er deltagerne som oftest uniformert i hvite kjortler, og seremoniene er i større grad organisert, noe som inkluderer en mer interaktiv og utagerende rolle for deltagerne, hovedsakelig gruppebasert.⁶¹ Om ledere i kristne, afrikanske menigheter blant Herero-folket i Namibia, skriver Poewe: ” These individuals might be described as Christianized shamans.”⁶² Å kalle enkelte ayahuasca-sjamaner, deriblant Guillermo, for kristne sjamaner, bygger på en normativ sondering mellom ulike lokale folkelige religiøse tradisjoner, og er vel bare av teologisk interesse siden så mange av kristendommens begreper er blitt adoptert i den opprinnelige natur- og folkereligionen.

Myter er fortellinger som ideelt sett verifiserer at religiøse primalopplevelser er av overnaturlig art. Uten myter har en religiøs bevegelse, ny eller gammel, et dårlig rammeverk for primalopplevelsene de kan ”tilby”. En bønn til Gud eller Jesus ville gitt liten mening om ikke de kristne mytene allerede var kjent. På samme måte er det med deltagere i ayahuasca-seremonier. De ville ikke frivillig utsatt seg for strenge dietter og

⁵⁹ Ibid, s. 64

⁶⁰ Om Santo Daime, se f.eks: Alex Polari de Alverga, *Forest of Visions*, (Park Street Press 1999)

⁶¹ Ifølge informanten ”Ingeborg” (April 2009)

⁶² Irving Hexham & Karla Poewe, *New Religions as Global Cultures*, (Westview Press, 1997), s. 66

gjentatt selvpåført oppkast hvis ikke det lå en forlokkende mytisk verden bak det hverdagslige forhenget som ayahuascaen gir et løfte om å heve.

Hexham og Poewe påpeker hvor typisk og nødvendig både gamle myter og såkalt ”mythmaking” er for nye religioner. Omformingen av gamle myter og skapelsen av stadig nye mytologiske fortellinger om menneskers møte med ånde verden gjør at gammelt og nytt veves sammen i det Hexham og Poewe kaller ”box myth”: lag på lag med myter: ”The most famous founders of new religions are those mythmakers who have the creative talent to construct a labyrinthine box myth with the idea of sending their followers through it as they were embarked on a sacred adventure.”⁶³

Er det noe som særlig kjennetegner ayahuasca-seremonien, så er det dette at hver enkelt legger ut på en personlig, og ofte både hellig og eventyrisk reise. En betydelig majoritet av de ayahuasca-deltagerne jeg møtte anså det hinsidige som det stedet man ble ledet til av ayahuasca-brygget og sjamanen. Det var et hellig, overnaturlig rom, en direkte kanal inn til høyere (og lavere) krefter.

Metsavima var også glad i myter og likte å fortelle mystiske ting om Guillermo. Han hadde også en evne til å få deg til å tro at du hørte en hemmelighet når han fortalte noe til deg, slik at du følte deg spesiell og utvalgt. Når han sa noe personlig til deg, satt du igjen med følelsen av å bli innviet i et konfidensielt broderskap eller lignende.

Han fortalte meg for eksempel at Guillermo i sine yngre år hadde reist rundt i Peru for å møte diverse anerkjente og sagnomsuste sjamaner, curanderos og mirakelmenn. Med dårlig kamuflert begeistring fortalte han meg om Guillermos møte med en tilbaketrukket sjaman i utkanten av Ayacucho som hadde forsvunnet i løse luften foran Guillermos øyne. Den gamle mannen hadde røyket en pipe og ”forsvunnet inn i røyken”. Historien om at Guillermo aldri hadde hatt noen sjamanmester (de aller fleste sjamaner er lært opp av andre sjamaner) som lærte ham opp, bidro også til mytedannelse rundt ham. Likedan med historiene om møter med utenomjordiske krefter og vesener. Men jeg vil også understreke at jeg oppfattet Metsavimas motivasjon for å fortelle disse tingene, som ektefølt beundring for Guillermo. Han gjentok stadig at å ”dele og spre kunnskapen” var hovedårsak bak seremoniene og rekruttering av sjamanlærlinger, noe jeg sjelden hadde grunn til å tvile på. At det også var en økonomisk motivasjon bak ”Europa-satsingen” var også klart, men den ble som før nevnt rettfærdiggjort med de idealistiske prosjektene pengene skulle gå til.

⁶³ Ibid, s. 69

Mine egne samtaler med og observasjoner av ayahuasca-deltagere overbeviste meg om at styrken i den enkeltes primalopplevelse sammen med hvordan den enkelte oppfattet mytematerialet var avgjørende. Feiler seremonien i å gi deltageren en sterk primalopplevelse, så faller prosjektet. Blir ikke mytematerialet presentert troverdig nok, så faller prosjektet. Deltageren må både kunne *ta på* og *tro på* det hellige innholdet i ayahuasca-kulten. Jeg møtte mange deltagere som ble skuffet over opplevelsene i ayahuasca-påvirket tilstand; da raknet interessen. Jeg møtte også flere deltagere som kanskje hadde sterke personlige opplevelser under seremonier, men som syntes den mytiske eventyrkabelen ble for bisarr (eller diettkravene for strenge etc.); da raknet også interessen. Alle faktorer må fungere for at deltageren skal beholde interessen, begjære å få vite mer, og gå videre med ayahuasca-kultens mysterier..

Jakten på mening: synd, angst og reisen fra ”terryfying emptiness” til ”blissful nothing”

Få har skrevet mer konkret om begrepet ”angst” enn dansken Søren Kierkegaard. Han deler begrepet opp i ulike typer og faser som beskriver angst som et psykososialt fenomen som inntreffer i enkeltindividers forhold til de største eksistensielle temaer. Hexham og Powes teori om religiøs motivasjon bygger på den samme innsikten når de skriver om drivkraften bak det moderne menneskets religiøse søken:

”...their tendency to rationalize had produced within them a sense of ”terryfying emptiness”. But now, they say, the practice of meditation has turned this emptiness into “blissful nothing”.⁶⁴

Sitatet fra Hexham og Poewe peker på følelsen av lettelse og spirituell utvikling som mange opplever når de gjør et vesentlig fremskritt eller sprang i sin personlige spirituelle reise. De skriver om en slags derasjonalisering som den spirituelle praksisen setter i gang og som utløser en følelse av lykke og passiv tilfredshet. Hexham og Poewe analyserer nordamerikanere som mediterer, men det kunne like gjerne dreid seg om ayahuasca-deltagere.

⁶⁴ Ibid, s. 136-137

I Europa, hvor alle mine informanter er fra, dominerer den kristne lære mye av det religiøse feltet. Det store flertallet av europeere bærer på kristne forestillinger og ideer i tenkemåte og verdsett. Det gjelder også mine informanter.

I ”Begrepet Angest” (1844) fokuserer Kierkegaard på hva religiøs angst er og hvor viktig oppfattelsen av begrepet synd er, for hver enkelt, på et eksistensialistisk plan. Angst og synd har med selvpoppfattelse og selvfølelse å gjøre. Og ifølge Kierkegaard, som trodde at mennesket hadde en ånd som bandt kroppen og sjelen sammen, er synd og angst knyttet til åndelig utvikling. Balanseforholdet i hver enkelts oppfattelse av egen synd, gir seg utslag i angst, målt proporsjonelt opp mot intensiteten i den religiøse søken. ”... jo mindre Aand jo mindre Angest.”, skriver han.⁶⁵ Men mennesket bærer også i seg et latent etisk ideal: Uskylden. Angsten er den naturlige motpol til uskylden. Det er jo umulig å være uskyldig. Det er et fåfengt ideal som ingen kan holde. Derfor blir angsten naturlig og viktig, den er selve drivkraften i menneskets religiøse, spirituelle og etiske søken. Synden er heller ikke det verste som finnes, den er nødvendig den også, nettopp fordi ingen klarer å være uskyldige. Men det finnes to typer angst ifølge Kierkegaard; kvalitativ og kvantitativ:

”Den Angest, i hvilken Individet sætter Synden ved det qualitative Spring, og den Angest, der er kommen ind og kommer ind med Synden, og som forsaavidt ogsaa quantitativt kommer ind i Verden, for hver Gang et Individ sætter Synden.”⁶⁶

Det er denne såkalte ”kvalitative angsten” – angsten som er både symptom og redskap (og ikke bare et symptom) hos Kierkegaard, som er relevant i forhold til mine betraktninger omkring ayahuasca-deltagernes religiøse motivasjon. Ayahuasca-seremoniene er preget av noe som minner mye om dette. Folk gråter og akker seg under seremoniene, de kaster opp, har tøffe møter med seg selv, fysisk og mentalt. Det er rett og slett mye angstrelatert lidelse involvert, og deltagernes mål kan sies å ligne et av Kierkegaards viktigste anliggender: religiøs utvikling, anstrengelser for å strekke seg mot frihet og få kontakt eller oppnå enhet med høyere makter.

Samtaler deltagerne hadde seg imellom, vitnet også om tydelige paralleller til den indre, personlige reisen de gjennomgikk, en reise som gikk fra det Hexham & Poewe kaller ”terrifying emptiness” til ”blissful nothing”. Mange av samtalenes jeg

⁶⁵ <http://www.estrup.org/cms/?mod=text&id=117> (nedlastbart rtf.-dokument, s. 19)

⁶⁶ Ibid, s. 26

overhørte dreide seg om denne reisen; om hint og tips om hva man burde tenke og gjøre for å finne det riktige, åndelige sporet. En av deltagerne i Østfold, ”Petter”, en mann i 40-årene, fortalte meg at han så på ayahuasca som en ”brekkstang” - et hjelpemiddel som åpner opp og gjør det mulig å gå fra den ene tilstanden til den andre. Han hadde praktisert yoga og meditasjon intensivt i mer enn et tiår, samt lest store mengder alternativ litteratur og tilbragt tid med diverse religiøse grupper, blant annet en Osho-gruppe. Nå var turen kommet til ayahuasca og den søramerikanske sjamanen. Han forklarte ”brekkstang” med at han kanskje var blitt stående fast i det samme åndelige materialet for lenge, og at han vurderte ayahuasca for å få hjelp til å få åpnet den døra han ikke hadde funnet nøkkelen til.

Sentralt her er også oppfattelsen om at kroppen og sjelen eller begge deler, trenger en grunnleggende renselse, slik at man kan starte med blanke ark. Og her kommer syndsbegrepet inn. Ayahuasca ses på som en rensende agent på to nivåer: 1) rent kroppslig ved at brygget renses organismen innvendig, og særlig magen og tarmsystemet, 2) spirituelle fordi brygget sletter ”spor” i det spirituelle legemet, eller ”astrallegemet” som mange i miljøet kaller det, og klargjør det for utvikling, for den nevnte reisen. En oppfatning om at ayahuasca kan renses ”chakraene” er også utbredt.

Hvorfor er denne spirituelle reisen så sentral og viktig i deltagerens bevissthet? Hva bunner behovet i? Hvorfor kan de ikke ta til takke med *mindre*? Hvorfor må de gå så langt, delta på dyre seremonier med en eksotisk sjaman?

Mening er et viktig begrep. Mennesket har en medfødt undring i seg som ikke mettes av enkle svar. I vår tid er spørsmålene flere enn noen gang. Enkel logikk burde tilsi: jo fler og vanskeligere spørsmål, jo fler og vanskeligere svar.

Studieobjektene mine er europeere i alderen 18 – 60 år av begge kjønn. Inntrykket jeg sitter igjen med etter at feltarbeidet er avsluttet, er diffust. De aller fleste virket intelligente og beleste, med en høy grad av undring i seg, sammenlignet med de fleste andre jeg kjenner. De var genuint opptatt av religion, spiritualitet og mening, og det betydde mer for dem enn mange av suksessfaktorene samfunnet verdsetter for enkeltindividets selvrealisering: økonomi, helse, stabilitet, familie. Mange av mine informanter hadde ofret en eller flere av disse tingene for å forfølge sin egen selvrealiseringsmodell, sin egen mening.

Mening har å gjøre med hvordan vi tolker hendelser, kultur og språk. Meningen sitter i hodet, i tolkningen.⁶⁷ Religionssosiologene Weber og Berger definerer mening som en forklaring - ikke nødvendigvis en årsaksforklaring, men forestillinger og ideer som setter tanker og opplevelser inn i en sammenheng.⁶⁸

Noen får mettet sitt meningsbehov gjennom en fast tro på Jesus, en annen ved å sitte i høye posisjoner i samfunnet; bli verdensmester på skøyter eller å meditere fem timer daglig. Altså tolkning innenfor gitte meningsparametere. De europeerne jeg traff på ayahuasca-samlingene hadde alle de grunnleggende behov dekket. Men ikke bare det. Jeg vil beskrive mange av dem *avanserte* meningssøkere. Med det mener jeg at de hadde en høy grad av bevissthet rundt eksistensielle spørsmål. I følge Kierkegaards teorem – jo mer ånd/bevissthet, jo mer angst – skulle det tilsi at flere av deltagerne også hadde en høy grad av angst i seg, sammenlignet med gjennomsnittet av den europeiske befolkning. Mange kom til ayahuasca-seremoniene på grunn av en personlig meningskrise og var mer eller mindre plaget av angst.

Religioner tilbyr tilhengerne et sett med forklaringer på vanskelige tema som liv, lykke, død og lidelse. Disse forklaringene utgjør meningssystemer, og religion er den viktigste form for meningssystem, både historisk og kvantitativt. Men meningssystemet – gitt at individet har muligheten til å velge relativt fritt – må kunne tilby individet en tilfredsstillende svar på de problemene han/hun sliter med. Gjør det ikke det, har det ingen troverdighet og mister tilhengere. Berger legger stor vekt på dette, og hevder at sekulariseringen i Vesten skyldes at kristendommen er i en troverdighetskrise pga. kløften mellom kirkens eldgamle trossystem og moderne vitenskapelige forklaringer.⁶⁹

Jeg er ikke opptatt av sekulariseringsproblemet, men tror han har et poeng når han sier at kristendommens trossystem og ritualer har et troverdighetsproblem (hvordan tro på jomfufødsel og hvorfor måtte Jesus dø for å frelse oss?), men også at ritualene ikke virker som hellige og eksistensielt viktige for mange i Vesten. Dødens problem har islam og kristendom løst ved å forme ideen om et paradys. Forklaringen på all verdens unødvendige lidelse, grusomhet og ondskap, forklares med djevelen, og sykdom og ulykke blir en straff.

Slike religiøse forklaringer, som Weber kaller ”theodicé” er essensielle for den religiøse infrastrukturen. Men når ekstreme ting inntreffer (cf. Holocaust) eller

⁶⁷ Meredith McGuire, *Religion – The Social Context*, (Wadsworth 1992), s. 27-32

⁶⁸ Max Weber *The Sociology of Religion*, (Beacon Press 1992)

Peter Berger, *Religion, samfund, virkelighed*, (Vidarforlaget 1993)

⁶⁹ Peter Berger, *Religion, samfund, virkelighed*, (Vidarforlaget 1993), s.277

samfunnet forandres slik at lokale fellesskapet blir oppløst (cf. industrialisering og urbanisering, skilsmisse) kan disse systemene trues. Durkheim innfører anomi-begrepet, meningsløshet i denne forbindelse, og Berger skriver om kaos, i sosiologisk forstand, som det motsatte av det hellige.⁷⁰

Mine informanter var sterkt kritiske til mange av de store religionenes theodicéer. Paradisløsningen på død virket idiotisk på dem. Den markante dikotomien ond - god, og kampen de to størrelsene imellom, likedan.

Vi står da overfor individer hvor viktige brikker i meningssystemet er bortfalt, men som også har en sterk indre/spirituell/religiøs undring og søken. Det er her ayahuasca kommer inn i bildet, i kjernen av den religiøse motivasjonen.

William James og Charles Taylor – personlig religion

I “Varieties of Religion Today – William James Revisited” forsøker den canadiske filosofen Charles Taylor å gå William James’ nærmere etter i sømmene, nøyaktig hundre år etter (1902 – 2002) utgivelsen av hans religionspsykologiske klassiker, “Varieties of Religion Today”, Taylor vil se om dagens religiøse tendenser – sekularisering og religiøs fragmentering – kan sammenlignes med religionens status på James’ tid.⁷¹

James var agnostiker med protestantisk bakgrunn og med en mystisk-filosofisk legning som preger hans religionspsykologi. For James var sann religion det samme som intens religiøsitet, hvor individets opplevelse av å stå ansikt til ansikt med det guddommelige var det viktigste. Hans religionsideal hadde mye til felles med vekkelseskristendommens omvendelseserfaring.⁷²

⁷⁰ Berger tar opp Durheims begrep og bruker det som betegnelse på den tilstenden av total kaos som mennesket opplever når meningssystemet bryter sammen, for eksempel i forbindelse med katastrofer, enten kollektiv eller privat. Peter Berger, *Religion, samfund, virkelighed*, (Vidarforlaget 1993), s.13

⁷¹ Charles Taylor, *Varieties of Religion Today – William James Revisited*, (Harvard University Press, 2002) & William James, *Varieties of Religion Today*, (Modern Library, New York, 1902)

⁷² For en kort innføring, se: Anne Stensvold, *Amerikansk vekkelseskristendom i Norge*, i *Norges Religionshistorie*. Arne Bugge Amundsen (red.), (Universitetsforlaget 2005)

Men i motsetning til datidens vekkellesbevegelser, mente James at den sanne religiøse erfaringen ikke kunne oppstå eller få næring i organisert religion. Det var den personlige religiøsitet, som Ernst Troeltsch kalte "mystikk", som var James' ideal.⁷³

Taylors gjennomgang av James' verk er interessant fordi den fokuserer på hva en religiøs opplevelse er, og hvordan både religionen og religionens tilhengere forholder seg til slike opplevelser; hva disse opplevelsene betyr i institusjonalisert religionen og for de troende.

For James er religion noe helt personlig. Den institusjonelle siden av religion irriterer og provoserer ham. Med dette som utgangspunkt serverer han en kraftig religionskritikk. Skyteskiven er institusjonell religion, og da er først og fremst kristendommen og kirkens rolle som formidler og forvalter av det religiøse budskapet og den organiserte religiøse praksis i Vesten. Parallellen til Webers begrep om "rutinisering av charisma" er slående. Dette ser jeg nærmere på i neste kapittel. Mens Weber ville avsløre de religiøse institusjonenes makt, var James kritisk til selve institusjonen, den institusjonelle faktor, til institusjonaliseringen av religionen. For James betyr og til institusjonalisert religion en begrensning på den enkelts tro og religiøse utøvelse. Kritikken til James er egentlig ikke så revolusjonerende, hadde det ikke vært for i hvilken grad han spesifiserer sitt syn på hva religiøs tro *burde* være. Og det er akkurat der Taylor finner James og hans verk spesielle verdi: i beskrivelsen av hva som er den eneste sanne måten være religiøs på, nemlig ved komplett og personlig dedikasjon og innlevelse i religionen. Det å være religiøs er ingen rutine eller lek.

Definisjoner av hva religion har variert fra det smale til det brede, avhengig av hvilket studiefelt opphavsmannen har tilhørt, hva vedkommende har forsket på, og i hvilken epoke av historien vedkommende har levd.

James skriver følgende om religionsdefinisjoner i 1902:

“Meanwhile the fact that there are so many and so different from one another is enough to prove that the word ”religion” cannot stand for one principle or essence, but is rather a collective name. The theorizing mind tends always to the oversimplification of its materials. This is the root of all that absolutism and one-sided dogmatism by which both philosophy and religion have been infested.”⁷⁴

⁷³ Troeltsch utviklet sine teorier i mellomkrigstiden. Han mente at den ikke-institusjonaliserte mystikken var den formen som religionen ville ta i det moderne samfunn. Se: Meredith McGuire, *Religion – The Social Context*, (Wadsworth 1992), s. 134

⁷⁴ <http://books.google.no/books?id=UcqwJLp4iGwC&printsec=frontcover&dq=william+james&cd=1#v=onepage&q=&f=false> (s. 45)

Hans fokus på den personlige, religiøse opplevelsen gjorde at han ville bort fra sin tids merkelapper på religion, og heller finne drivkraften og opphavet bak religiøse fenomener, korte ned avstanden mellom det opprinnelige fenomenet og den troende. James ville inn til kjernen av hva "the practioner's experiences of life" virkelig var, og hvordan, og på hvilket nivå, denne "reference to a higher power" kunne være ekte. Verket fra 1902 gir et bilde av en mann som er desperat (under den akademiske masken) etter å finne Gud og som trolig ønsker å forme et eksempel for andre troende.

Religion for James, var personlig, ikke kirkelige dogmer og ritualer. Det er enkeltmenneskets direkte dialog, eller forsøk på dialog, med guddommen som er sann religion for James. Hva det guddommelige er, definerte han bredt: "... only such a primal reality as the individual feels impelled to respond to solemnly and gravely."⁷⁵. James' religionsprosjekt var altså ikke å definere hva det guddommelige er, men å beskrive hvordan man kunne komme nærmere. Troens objekt forblir skjult bak et mystisk slør. Å definere det guddommelige er ikke enkelt, og blir ikke bedre når kirken står på veien mellom individet og det guddommelige. Det er denne institusjonens mangel på hellighet eller "charisma", James ville til livs:

"The word religion is equivocal. A survey of history shows us that, as a rule, religious geniuses attract disciples, and produce groups of sympathizers. When these groups get strong enough to "organize" themselves, they become ecclesiastical institutions with corporate ambitions of their own. The spirit of politics and the lust of dogmatic rule are then apt to enter and to contaminate the originally innocent thing; so that when we hear the word "religion" nowadays, we think inevitably of some "church" or other; and to some persons the word "church" suggests so much hypocrisy and tyranny and meanness and tenacity of superstition that in a wholesale undiscerning way they glory in saying that they are "down" on religion altogether."⁷⁶

Institusjoner korrupperer den i utgangspunktet sanne og uskyldige religionen i følge James. Med institusjonens innblanding blir den religiøse praksis rutinepreget, hyklersk og overflatisk. Innholdet som formidles, blir hva James kaller "second-hand", med tiden stadig lengre unna den opprinnelige, guddommelige kilden.

Men på tross av sine sterke aversjoner mot religiøse institusjoner, forsvarer James kirkens prinsipielle rolle som samlingssted og åsted for formidling av det hellige;

⁷⁵<http://books.google.no/books?id=UcqwjLp4iGwC&printsec=frontcover&dq=william+james&cd=1#v=onepage&q=&f=false> (s. 60)

⁷⁶ Charles Taylor, *Varieties of Religion Today – William James Revisited*, (Harvard University Press, 2002), s. 6

med andre ord: han argumenterer for at en viss gruppestruktur og orden er nødvendig.⁷⁷ Det er korrumpasjonen av institusjonen innad, ikke institusjonen i seg selv, som har skylden i at det religionen formidler er ”second-hand”.

Taylor argumenterer for at sekulariseringsprosessen som James var vitne til kan sammenlignes med den mer ”fullendte” sekulariseringen i vår samtid. Taylor er kjent som oppfinneren av begrepet ”the Malaise of Modernity”, som kjennetegnes av lite medmenneskelighet; et samfunn laftet på egoisme, rå kapitalisme og kynisk markedsføring. Moderniteten skaper en skjør og utrygg grunn under enkeltmennesket når de eksistensialistiske veivalg skal tas.⁷⁸ Taylors nyeste verk, ”A Secular Age” (2007) bringer inn et nytt element i sekulariseringsdebatten, noe Taylor kaller ”the conditions of belief”.⁷⁹ Med dette begrepet - som kan oversettes med "troens forutsetninger", peker Taylor på noe helt sentralt ved sekulariseringen: At sekulariseringen gjør trosfriheten mulig. For Taylor blir sekulariseringen noe positivt. Den amerikanske sosiologen Robert Bellah, mannen bak begrepet ”American civil religion”, beskriver hvordan dette nye elementet gir ny en helt ny mening til sekulariseringsdebatten. Før dreide sekularisering seg om to dimensjoner: 1: ”the expulsion of religion from sphere after sphere of public life”, og 2: “the decline of religious belief and practice”, men med Taylors vektlegging av trosfrihet gis sekulariseringsbegrepet en tredje dimensjon.⁸⁰

Taylor påpeker at forutsetningene og betingelsene for enkeltmenneskenes mulighet til fritt å utvikle sin religiøse tro; til å ta et religiøst valg, betinges av i hvilket miljø og under hvilke forutsetninger man lever. USA er for eksempel en sekularisert nasjon sett i lys av Taylors teori, fordi få eller ingen tvinges (*fødes* ja, men ikke *tvinges*) inn i den eller den religionen. Størsteparten av klodens muslimer – generaliserer han videre, samt store deler av Indias hinduistiske befolkning, er derimot ikke sekulariserte, fordi mulighetene til å ta et fritt religiøst valg er begrenset.⁸¹

Men hva så med den personlige religiøse opplevelsen, hvis vi ser den i lys av Taylors nye sekulariseringsprinsipp? Det kan vel slett ikke utelukkes at enkeltmennesker i ”usekulariserte” deler av verden kan ha ekte opplevelser! Det er

⁷⁷ Charles Taylor, *Varieties of Religion Today – William James Revisited*, (Harvard University Press, 2002), s. 23

⁷⁸ Se: Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, (Anansi 1991)

⁷⁹ Charles Taylor, *A Secular Age*, (Harvard University Press, 2007), s.4

⁸⁰ <http://blogs.ssrc.org/tif/2007/10/19/secularism-of-a-new-kind/>

⁸¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, (Harvard University Press, 2007), s. 3

imidlertid et underliggende premiss hos Taylor at de som velger friest har størst mulighet til å ha personlige, religiøse opplevelser. Her står han nok i gjeld til James.

”The twice-born”

Ekte religiøs tro innebærer mye lidelse, ifølge James. Uten først å synke ned i dypet av håpløsheten, som menneskets naturgitte utgangspunkt innebærer, kan man ikke entre en personlig religiøs prosess. Religion er altså en personlig oppgave og et personlig ansvar for James.

De som ikke har mot eller evne til å ta inn over seg tomheten og frykten, karakteriserer han som ”the once-born”. Taylor oppsummerer James’ til dels svært ironiske og harske beskrivelser av disse: ”They have the sense that all is well with the world and/or that they are on the right side of God.”⁸² Han sikter mot de rutinereligiøse, de som lener seg på institusjonens beroligende skulder for å finne mening i livet, deltar i en religionsutøvelse uten personlig innsats og risiko; uten å konfrontere seg med grunnleggende eksistensielle spørsmål; en hyklersk praksis for feige sjeler.

James skisserer en kløft mellom de to begrepene, ”the once-born” og ”the twice-born”. Dikotomien minner unektelig om en ny-evangelistisk ”newborn”-tanke, hvor en symbolsk andre fødsel står for enkeltindividets ”nye” syndfrie liv med Jesus, ofte kombinert med rituell innvielse i menigheten. Institusjonen, kirken eller menigheten, blir i den sammenheng mer en formidler enn en korreksjons-, veilednings- og straffeorientert enhet i den religiøse strukturen. James’ vinkling heller mot å favorisere små-skala institusjoner med stor grad av lokal autonomi, hvis formål kun er å tilrettelegge for og formidle den personlige trosprosess framfor å organisere dogmatiske og teoriorienterte ritualer.

Taylor deler opp James’ beskrivelse av hva som skjer med menneskets bevissthet i kløften mellom de to tilstandene, i tre stadier. Forutsetningen for i det hele tatt å begynne en religiøs søkener i følge James å være sjelelig ”syk”, det vil si at man åpner seg for håpløsheten og lar den eksistensielle meningsløsheten få utfolde seg, i stedet for å fornekte den.⁸³ Første stadium er den desperate tomhetsfølelsen, en

⁸² Charles Taylor, *Varieties of Religion Today - William James Revisited*, s. 33, (Harvard University Press, 2002)

⁸³ Ibid, s. 33 (”sick soul” er begrepet James bruker.)

eksistensiell melankolsk tilstand hvor ingenting gir mening, eller ”religious melancholy” som Taylor kaller det. Andre stadium beskrives ved at melankolien fra første stadium utvikler seg til akutt frykt og desperasjon, ikke bare intellektuelt, altså at ikke bare sinnet, men hele organismen paralyseres av skrekk. Taylor siterer James: ”Here is the real core of the religious problem: Help! Help!”⁸⁴ I stadium nummer tre er der at bevisstheten om personlig synd blir overveldende. Her henter Taylor følgende James-sitat, som er spennende sett i forhold til ayahuasca-visjoner mange deltagere har rapportert om (og kuriøst med tanke på at James deltok på en 8 måneders lang ekspedisjon langs Amazonas-elva i 1865)⁸⁵:

Crocodiles and rattlesnakes and pythons are at this moment vessels of life as we are; their loathsome existence fills every minute of every day that drags its length along; and whenever they or other wild beasts clutch their living pray, the deadly horror which an agitated melancholic feels is literally the right reaction to the situation. (...) The completest religions would therefore seem to be those in which the pessimistic elements are best developed... religions of deliverance: the man must die to an unreal life before he can be born into the real life.”⁸⁶

Taylor konkluderer, på vegne av James, med at de som gjennomlever den slags erfaringer og kommer seg ut på den andre siden er ”the twice-born”.⁸⁷ Det å være genuint religiøs, religiøs på alvor, avhenger av reell valgfrihet, en valgfrihet som i følge Taylor altså er en av grunnpilarene i det moderne, sekulariserte samfunnet som verdsetter personlig frihet høyest av alt: ”...the very stripped-down picture of religious experience helps us to focus the bare point of choice more starkly.”⁸⁸ Det er dette perspektivet på religiøsitet og sekularisering hos Taylor som er spesielt interessant for to av de sentrale temaene i min oppgave, religiøs motivasjon og åndelig lengsel. Taylor forutsetter fravær av tvang som grunnlag for en sann og sunn religiøsitet. Om det også betyr at han støtter James' kritikk av religiøse institusjoner, kan jeg ikke med sikkerhet si. James ville bak de religiøse tradisjonene, reglene og rutineene; bak prestene og tilbake til den troende som står som står naken og alene foran Gud.

⁸⁴ Ibid, s. 35

⁸⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/William_james (“Early Years”)

⁸⁶ Charles Taylor, *Varieties of Religion Today - William James Revisited*, (Harvard University Press, 2002), s. 36

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid, s. 63

Kapittel 8: Institusjonalisert religion versus religiøs lengsel

”Charisma” og begrepene ”sjaman” vs. ”profet”

Det var Max Weber som innførte begrepet ”charisma” i religionsforskningen. I det dansk-norske tidsskriftet ”Chaos” tar Tove Tybjerg for seg Webers begrep og bruker det til å se på hva som skal til for å skape nye religiøse grupper og bevegelser.

For Weber var charisma en naturgitt egenskap eller tilstand som finnes i verden og manifesterer seg i ekstraordinære enkeltpersoner. Mot sin egen tid uttrykte Weber at charisma-fenomenet var inne i en epoke av institusjonalisering og ”Veralltäglicung”, altså en fase av alminneliggjøring eller banalisering innenfor de etablerte religionene. De mangler charisma, det vil si noe kraftfullt og genuint. For Weber er charisma det som skal til for at en person skal klare å starte en religiøs bevegelse i kraft av seg selv, eller forandre etablerte dogmer.⁸⁹

Charisma er i tillegg også en essensiell faktor i en religiøs bevegelses motorikk, det er selve ”næringen” i forholdet mellom leder og tilhenger. Den religiøse lederen må kunne utløse entusiasme og vekke behov i (den potensielle) tilhengeren, som leter etter mening; etter noe å tro på; noe som fyller det eksistensielle tomrommet vedkommende bærer på. Både innholdet og måten det formidles på, må ha noe spesielt å by på.

Tybjerg gjengir en fortelling om en gang religionssosiologen Eileen Barker var til stede, sammen med andre akademikere, under en tale Pastor Moon holdt for sine tilhengere, medlemmer av den kristne sekten Unification Church. Pastor Moon er kjent som en særdeles karismatisk åndelig leder med suggererende formidlingsevne og megalomaniske ambisjoner: Han hevdet at han var Messias, dvs. Jesus reinkarnert, en gjenfødt verdens frelser.⁹⁰ Tybjerg beskriver hvordan verken Barker eller noen av hennes kolleger fant Pastor Moons tale overbevisende eller imponerende; tvert imot virket pastorens opptreden maniert og banal: ”tonen i talen forekom krigersk, gestikulationen vildt overdrevet og selve talen tung og uinspirerende.” Etter talen

⁸⁹ Tove Tybjerg, *Charisma-begrebet hos Max Weber*, (”Chaos”, dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier, nr. 20 – 1993), s. 148-150

⁹⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Sun_Myung_Moon

derimot, fant Barker seg omringet av sektmedlemmer som ekstatisk ga uttrykk for sin elleville begeistring: "Wasn't he wonderful?"⁹¹

Dette er charisma illustrert med de mørkeste av skalaens farger. Det ville være lett å trekke linjer til Hitler og hans taler, de følelsesladete masse møtene og den innstuderte dramaturgien, for så å påpeke at charisma ikke er noe fastfrossent fenomen men heller et fleksibelt verktøy for motivasjon og manipulering.

Weber forbinder charisma med egenskaper og evner til å videreformidle et mytisk materiale (eller ideologisk, politisk budskap), og et slags mål på spenningen i den sosiale relasjonen mellom leder og tilhenger. Barker teoriserer dette ved å innføre begrepet "charismatization" for å beskrive den sosiologiske og religiøse motorikken som igangsettes når en leder gir sitt budskap til sine tilhengere. "Charismatization" beskriver praktisk anvendt charisma og konsekvensene det får.⁹²

For Weber var charisma ideelt sett en edel kvalitet, en hellig kraft som manifesterer seg i en person, som så å si nødvendigvis fører til religiøs tilbedelse. Om man trekker en parallell til kristendommens historie, så var Jesus (og profetene før ham) denne "charisma"-bæreren som avfødte den religiøse bevegelsen, en person med "ausseralltägliche" krefter. Etter Jesus kom kirken og religionstolkerne som sto bak det Weber beskriver som "veralltägliche" eller rutiniseringen av charisma-bærerens opprinnelige budskap – en institusjonaliserings- og rasjonaliseringsprosess med påfølgende maktoverdragelse av budskapet. Dermed forandres budskapet fra det opprinnelig var til noe annet med redusert verdi.⁹³ Derav rolledikotomien prest – profet, hvor presten står for bevaring av religiøs tradisjon og dogme, mens profeten er "charismatiker" som enten er inspirator eller stifter av en ny religion, eller forvandler det eksisterende. Overført på ayahuasca-kulten blir dette interessant. Her står Guillermo i den paradoksale posisjonen at de er "prester" i lokale egner (Peru), og "profeter" utenfor (Europa). Hjemme representerer og bevarer de en folketradisjon, ute presenterer de en ny kult på den nyreligiøse arena.

Weber deler profetrollen opp i to: "the exemplary prophet", "eksemplarisk profet" og "the emissary prophet", på norsk "etisk profet". Førtsnevnte er en typisk Buddha-figur, som ved levemåte og undervisning og eget eksempel viser folk hvordan

⁹¹ Tove Tybjerg, "Charisma-begrebet hos Max Weber", ("Chaos", dansk-norsk tidskrift for religionshistoriske studier, nr. 20 – 1993), s. 157

⁹² Ibid

⁹³ Ibid, s. 148-149

de skal leve og hva de skal tro på. Den etiske profeten, derimot, er profeten som hevder han kommer på oppdrag fra Gud, jamfør Jesus og profetene fra Det gamle testamentet.⁹⁴

For meg er det interessant at Hexham og Poewe ser sjamanen som en profet: "... as an inspired prophet and healer, a charismatic religious figure with the power to control the spirits..."⁹⁵ Hvorvidt sjamanen faktisk klarer å ha kontroll over ånder – og hvorvidt disse i første instans eksisterer – er selvsagt grunnleggende kriterier for sjamanens rolle og avgjørende for interaksjonen mellom sjaman og deltager/tilhengere. Enda viktigere er i hvilken grad han klarer å formidle det mytiske materialet, uavhengig av hva som er sant og hva som er innbilning. Formidling er nøkkelordet hva charisma angår.

Guillermo, i møtet med europeiske, nyrekruttede deltagere til seremoniene, hadde følgende innstilling: Hvis deltageren viser interesse for sjamanens verden og ayahuascaens muligheter, kan vedkommende – på invitasjon fra Guillermo – gå fra å være en nysgjerrig i kultens periferi til å bli "lærling", et medlem med sin egen posisjon innad i kulthierarkiet. Premisset er å følge sjamanens, i dette tilfellet Guillermos anvisninger hva levemåte, næringsinntak og praktisk skolering angår. Jeg mener han faller inn under Webers "eksemplarisk profet", først og fremst fordi aldri har hevder å være utsendt fra Gud, men også fordi hans ledermåte er preget av å lære bort gjennom å bruke seg selv som eksempel.

I sin rolle som peruansk sjaman på turné i Europa, får Guillermo religiøs autoritet og charisma ved at han kommer fra en helt lokal spirituell tradisjon som har utviklet seg i forholdsvis isolerte omgivelser (i Shipibo-samfunnene ved Ucayali-eleven mellom Pucallpa og Iquitos). Deltagerne han har med å gjøre i Europa har en helt annen bakgrunn, oppvekst og kulturell bagasje. Dette utgjør et kulturelt gap mellom sjaman og deltager som ikke er der når Guillermo gjør seremonier i Peru med peruanske deltagere. Metsavima formulerte det på følgende måte: "Europeere har en tendens til å legge mer i synene, de tolker mer. Peruanerne har et mer avslappet forhold til ayahuasca og sjamanen. Sjamanen blir sjelden opphøyd til en slags gud eller hellig skikkelse i Peru slik som han kan bli i Europa, folk er vant til å ha ham i nærområdet, som en naturlig figur."⁹⁶ Med andre ord: I lokale omgivelser er Guillermo en aktør i den lokale folkereligiøsiteten, mens i Europa er han en del av det nyreligiøse landskapet. Her

⁹⁴ Meredith McGuire, *Religion – The Social Context*, (Wadsworth 1992), s. 226-227

⁹⁵ Irving Hexham & Karla Poewe, *New Religions as Global Cultures*, (Westview Press, 1997), s. 67

⁹⁶ Intervju med Metsavima (oktober 2008)

representerer han noe nytt og eksotisk; en urgammel tradisjon i levende live. Til Europa blir sjamanen importert sammen med de mytene og den tradisjonen han kommer fra – og framstilt og tolket med andre parametere av mennesker med helt andre forutsetninger enn han selv kjenner til, gjerne med en mer tendensiøs tolkning av opplevelsene. Ritualets struktur og hensikt forblir dog det samme: Det er en gjeng med mennesker som sitter i et rom og inntar ayahuasca, det er sjamanen som synger icaros og behandler deltagerne med sin matrise av kunnskaper om plantene, åndene og kroppen.

Ritens liminalfase, ”communitas”-begrepet og religiøs motivasjon

Victor Turner hentet fram Arnold van Genneps forestilling om liminalfasen i overgangsriter og brukte den som en teoretisk fellesnevner for overgangs ritenes struktur og symboler. Van Gennep fant liminalfasen i midten av ritenes hendelsesforløp: ”separation, margin (or *limen*, signyfying ”threshold” in latin), and aggregation”.⁹⁷ Poenget er at liminalfasen er en overnaturlig forvandlingsfase, en mytisk bakerovn der fornuftens og samfunnets regler opphører; det er der inne selve overgangen skjer, i et mørkt ingenmannsland fylt med overnaturlige skikkelser og myter. Turner formulerer det slik:

“Liminal entities (...) and [their] indeterminate attributes are expressed by a rich variety of symbols in the the many societies that ritualize social and cultural transitions. Thus, liminality is frequently likened to death, to being in the womb, to invisibility, to darkness, to bisexuality, to the wilderness, and to an eclipse of the sun or moon.”⁹⁸

Det er her, i beskrivelsen av ritens aktører (altså de "menige"; de som blir utsatt for riten), at Turner bruker ”communitas”-begrepet: ”Among themselves, neophytes tend to develop an intense comradeship and egalitarianism. Secular distinctions of rank and status disappear or are homogenized.”⁹⁹ Fellesskapet blant ritedeltagerene hvor sosial status og individuelle forskjeller ikke betyr noe, beskrives videre som et: “...society as an unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated *comitatus*, community, or even communion of equal individuals who submit together to

⁹⁷ Victor Turner, *The Ritual Process*, (Aldine de Gruyter, New York, 1997), s. 94

⁹⁸ *Ibid*, s. 95

⁹⁹ *Ibid*

the general authority of the ritual elders.”¹⁰⁰ For Turner er “communitas” noe mer enn bare denne fellesskapsfølelsen som oppstår mellom aktørene i ritens liminalfase. Han mener den rituelle erfaringen av broderskap og betingelsesløst samhold der alle sosiale og kulturelle forskjeller (som klasse og bakgrunn) utslettes, kan gi grobunn for et større, mer omfattende samfunnsfelleskap. I ”The Ritual Process”, som ble utgitt i 1969, altså midt i en opprivende periode i den vestlige verden – med menneskerettighetsbevegelser, studentopprør, religionskritikk, frihetstrang, seksuell frigjøring og økende innflytelse fra østlig religion og filosofi – trekker han en spennende parallell til hippiene, som var en marginal og marginalisert gruppe med alternative ideer og levemåte. I avsnittet ”Hippies, Communitas and the Powers of the Weak” skriver han at: ”They stress personal relationships rather than social obligations, and regard sexuality as a polymorphic instrument of immediate communitas rather than as the basis for an enduring structural social tie.”¹⁰¹ Turner mener at hippiene som samfunnsgruppe befinner seg i en slags større og mer generell liminalfase, og at de der finner sitt communitas på siden av samfunnet hvor de opplever denne underlige følelsen av fellesskap og likhet. ”Communitas is of the now; structure is rooted in the past and extends into future through language, law and custom.”¹⁰² Communitas blir dermed motsatsen – i et større sosiologisk rammeverk – til struktur. Dette finner jeg spennende i forhold til ayahuasca-kulten. Samholdet i gruppene jeg har observert har vært sterke og preget av en tilstand der likhet innad i gruppa virker selvsagt, og ytre faktorer som sosiale forskjeller og kulturell bakgrunn nullstilles og deltagerne viser en slags blind tillit overfor hverandre. Dessuten har intervjuene med deltagerne vist at mange sympatiserer med både hippie-bevegelsen og dens verdier, samt med grunnleggende, østlige filosofiske og nyreligiøse tenkemåter hvor et holistisk verdenssyn er det mest framtreddende.

Mange religionsforskere, blant annet Meredith McGuire, har påpekt at moderne tids overgangsriter i den vestlige verden har så liten effekt, at de kun fungerer som formaliteter, tømt for mening. Og kanskje er det slik at individer, for eksempel en tenårings, har behov for en substansiell rituell markering av transisjonen fra et stadium i livet til et annet? McGuire ser på dette som ett av nyreligiøsitetens viktigste "salgsargumenter". Hun skriver:

¹⁰⁰ Ibid, s. 96

¹⁰¹ Ibid, s. 112-113

¹⁰² Ibid, s. 113

“Contemporary religious groups have rituals that are remnant of earlier rites de passage (...) Confirmation among Christians and bar mitzvahs among Jews (...) These rituals are, however, relatively weak in effecting such transition in modern society (...) There is no clear-cut event that confirms adult status.”¹⁰³

Når det gjelder ayahuasca-seremoniene, vil jeg påpeke at for deltagerne bli disse seremoniene to forskjellige rituelle ”reiser”. Fra fase 1 (separation) til fase 3 (aggregation), tar deltagerne en av to veier gjennom fase 2 (margin/*limen*): enten ”Selvutviklingsreisen” eller ”Healingreisen”.

Med ayahuasca-seremonien rituelle setting som utgangspunkt, handler selvutviklingsreisen om åndelig forvandling gjennom å tilegne seg kunnskap og ”erkjennelser”. Både mytologisk kunnskap og religiøse erkjennelser kommer gjennom opplevelsene den enkelte har under ayahuasca-rusen. Deltagerens mål er å utsette seg for møter med planteånder og skjulte spirituelle krefter i seg selv. Inntak av ayahuasca, samt sjamanens sang og guiding er forutsetningen for disse møtene. Møtene skal framprovosere tunge emosjonelle tilstander som deltageren erfarer og lærer av. Deltageren skal transformere sin personlighet og sitt ego ved å reise gjennom den hallusinatoriske tilstand som riten og ayahuasca-brygget forårsaker. Hver ayahuasca-seremoni er et skritt på en spirituell reise, eller utdanning. Lærings- og utviklingsprosessen kan sies å være en systematisk rekke av selvinduserte liminalfaser. Ayahuasca-seremonier er en lang rekke riter som i en tenkt helhet utgjør en større *rite de passage*, med radikal forandring av sjelen og selvet som ambisjon, samt eventuelt å lære seg sjamanrollen.

Healingreisen kan bestå av en enkelt eller flere ayahuasca-seremonier; alt avhengig av hva slags diagnose sjamanen stiller. Det grunnleggende er troen på at sjamanen innenfor den ”mystiske ayahuasca-tiden”, innenfor Turners liminalfase, har kraft og evne til å helbrede, til å heale, fysiske eller psykiske lidelser. Som noen av deltagerbeskrivelsene og informantuttalelsene har vist, dreier det seg like gjerne om konkrete, definerbare sykdommer, som vagere, mer abstrakte eller generelle problemer. For sjamanen er det ikke noen større forskjell for eksempel på kreft eller et kronisk dårlig selvbilde som deltageren ønsker endret. Sjamanen går til verks med sine midler og kunnskaper uansett.

¹⁰³ Meredith McGuire, *Religion – The Social Context*, (Wadsworth 1992), s. 61-62

Et tilfelle av kreft, fortalte Guillermo meg, er spesielt tidkrevende å behandle. Avhengig av hvor langt kreften hadde utviklet seg, og hva slags kreft det var, estimerte han alt fra en måned til et halvt år; dessuten var visse premisser, som for eksempel isolert beliggenhet (i jungelen) under deler av behandlingen, nødvendig. Og, fortalte Guillermo, sjamanen er som en doktor, ikke som en gud. Han kan ikke gi en garanti for at behandlingen skal gi det ønskelige resultat. Alt han kan gjøre er å prøve, med de midlene han har. For Guillermo er ikke det ”medisinske” arbeidet han gjør overnaturlig; det er like naturlig som en vanlig doktors undersøkelser, behandling og utskriving av resepter.¹⁰⁴

Organisering og struktur

I jungelen i Peru og i utkanten av byer som Iquitos, Pucallpa og Tarapoto, er forutsetningene for og logistikken bak ayahuasca-praksisen lite komplisert. Sjamanene utøver en tradisjonell praksis som sosialt og kulturelt er allment akseptert og dessuten beundret. For lokalbefolkningen er det overordnede fokuset på helse – folk kommer til sjamanen med helserelaterte problemer. Disse kan være av varierende art, alt fra fysiske sykdommer til psykologiske traumer og eksistensielle problemer.¹⁰⁵ Plantene som brukes i brygget vokser enten i umiddelbar nærhet eller kan skaffes uten problem. Lovene i Peru forbyr heller ingen av plantene eller selve brygget (lovaspektet kommer jeg tilbake til).

Når ayahuasca-seremonier skal planlegges, organiseres og gjennomføres i Europa er det en rekke aspekter og forholdsregler som det må tas hensyn til for at ayahuasca-seremonier skal kunne gjennomføres:

1. Ayahuascaen må importeres (dette er problematisk siden brygget inneholder psykoaktivaen DMT, som i ren form står på narkotikalistene i de fleste europeiske land).
2. Organisatoren må ha tilgang til et passende sted for gjennomføringen av seremoniene, et sted med de rette fasiliteter i forhold til at mange mennesker skal oppholde seg der, spise, sove og delta på seremoniene.

¹⁰⁴ Intervju med Guillermo (15.06.08)

¹⁰⁵ Luis Eduardo Luna, *Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, (Almqvist & Wiksell International 1986), s.119-123

3. Deltagerne må rekrutteres, dette krever varierende mengder av markedsføring/korrespondanse/koordinering, avhengig av hvor stor interessen er på stedet.

4. Sjamanen skal hentes fra Peru (med mindre man har lokalt bosatt sjaman tilgjengelig), og tidsaspektet skal klaffe for alle parter.

Når det gjelder rekruttering, er antall deltagere viktig både for prisen og for selve gjennomføringen av arrangementet. Hvor mange deltagere som er til stede og antall seremonier som blir gjennomført er avgjørende for utfallet av arrangementet og hva slags opplevelse deltagerne sitter igjen med i etterkant. Ideene, motivene og ambisjonene bak organiseringen varierer i de ulike miljøene jeg har gjort feltarbeid i.

Organiseringen av ayahuasca-seremoniene i Østerrike og Norge

Det står relativt få personer bak organiseringen av Guillemos sjamanritualer i Europa. Den mest sentrale var Metsavima, som har gått i lære hos Guillermo ved Espiritu de Anaconda i fem år. Da jeg traff ham var han relativt nylig blitt ”autorisert” av Guillermo som sjaman. Det betydde at han, i tillegg til å bistå Guillermo som assistent under seremoniene, kunne organisere og lede seremonier selv, uten Guillemos tilstedeværelse, noe han begynte med, tidlig i 2008.¹⁰⁶

Bak den praktiske organiseringen av Østerrike-seremoniene sto Wendy, en østerriksk-amerikansk kvinne i 50-årene. Hun markedsførte oppholdet gjennom sitt nettverk i Østerrike, og trolig også i Tyskland og Frankrike. Hun var avslappet og omgjengelig, men også manipulerende. Hennes livshistorie forble et mysterium, men jeg fikk inntrykk av at hun hadde bakgrunn fra andre alternative religiøse bevegelser.¹⁰⁷ Hun styrte det økonomiske, tok i mot penger, leide stedet, hyrte inn kokk og arrangerte andre praktiske detaljer som henting, veibeskrivelser etc. Hun hadde kjent til Guillermo et drøyt år eller så, og gikk i sjamanlære hos ham. Hun fortalte at hun hadde vært gjennom en diett på noen måneder ved Espiritu de Anaconda, inkluderende tidvis

¹⁰⁶ Når det gjaldt det eksakte tidspunktet for denne ”autoriseringen”, sa Metsavima at det ikke dreide seg om et spesifikt tidspunkt, men at det skjedde av seg selv, ”når han var klar”, det vil si at han begynte å praktisere som sjaman nærmest automatisk på et gitt stadium i læretiden, han beskrev det som en slags oppvåkning som inntraff midt under en seremoni. (Intervju med Metsavima, oktober 2008)

¹⁰⁷ Kortversjon av ”Wendys” livshistorie, se kapittel 4.

isolasjon i jungelen, strenge diettregler og mange ayahuasca-seremonier ved senteret. Wendy deltok også på Østfold-seremoniene. Der var hun også mer aktiv enn i Østerrike, hun sang blant annet en icaro og deltok i sjamanarbeidet, som om hun hadde blitt ”forfremmet” siden Østerrike. Som hverdagsjobb organiserte hun en slags koloniferie eller internatskole om sommerne for barn fra pengesterke familier. Hun fortalte meg på et tidspunkt at ”forretningene gikk meget godt om dagen”, og at hun nettopp hadde gjort en god forretning. Uten å fortelle meg i klare ord hva denne forretningen gikk ut, forsto jeg det som at hun hadde tjent en god slump penger.

Wendy kom i konflikt med Guillermo kort tid etter Østfold-seremoniene, og de to brøt det nære samarbeidet. Hva som var opphav til konflikten, eller hva det i detalj dreide seg om, fikk jeg aldri noe svar på. Det var Metsavima som ga meg informasjonen, men han likte ikke å røpe for mye. Da jeg spurte ham om konflikten var av økonomisk art, ville han verken bekrefte eller avkrefte det.

En annen som også kom i konflikt med ”organisasjonen”, var nordmannen Carl, som deltok på Østerrike-seremoniene, men ikke i Østfold. Slik jeg forsto det var Carl tiltenkt en sentral rolle i det som skulle bli det norske nettverket. Han og hadde tidlig i 2008 bistått Metsavima med praktiske detaljer som leie av sted og rekruttering av deltagere til en slags ayahuasca-workshop som Metsavima holdt i Bergen våren 2008.¹⁰⁸ Grunnen til at Carl ikke deltok i Østfold, var uoverensstemmelser med Metsavima om leie av sted. Fasilitetene de leide i Østfold, var det, etter det jeg forsto, Carl som hadde funnet, enten på internett eller via sitt nettverk. Forut for Østfold-arrangementet var han en sentral person i det nyreligiøse miljøet, særlig innen sjamanisme, og hadde et omfangsrikt nettverk. Konflikten handlet om detaljer i forhandlingene om leieprisen av stedet, hvem som eventuelt skulle få rabattert eller gratis opphold og antall seremonier etc. Metsavima kommenterte at Carl hadde gått for fort fram, lagt for mye i sin egen rolle og lignende. Det var altså et lite maktspill involvert. I oppbyggingen av det norske nettverket ble medspillere og hjelpere valgt med omhu. Carl og hans tiltenkte rolle ble delvis erstattet av Morten, som jeg først møtte i Østfold på seremonien der. I 2009 samarbeidet Metsavima og Morten på flere prosjekter, hovedsakelig workshoper av tre til fire dagers varighet, gjerne plassert i en langhelg. Stedene var lokalisert i Oslo-området og i Buskerud. Hvordan oppslutningen om disse arrangementene har vært vet jeg ikke i detalj, men de har ikke hatt fullbookede kurs. Morten hadde allerede vært en

¹⁰⁸ Workshopen besto av to ayahuasca-seremonier holdt et sted i periferien av Bergen, deltagerantallet var et sted mellom 7 og 10.

gang hos Guillermo i Peru og hadde planer om å dra tilbake for å påbegynne en mer omfattende sjamanutdanning ved Luz Cosmica.

Organisasjonsvirksomheten jeg har fått innblikk i gjennom feltarbeidet har en tredelt hierarkisk struktur, og kan grovt skisseres på følgende måte:

1. Sjaman

-

2. Sjaman-assistent/lærling/medhjelper og/eller en praktisk tilrettelegger/organisator

-

3. ev 4. Lokal hjelper

Denne tredelte strukturen ligger til grunn for alle ayahuasca-seremonier som finner sted i Europa. Selvsagt kan det organisatoriske apparatet – altså ledd nummer to – være større og bestå av flere personer; men det har ikke vært i de tilfellene jeg har undersøkt. Det viktigste leddet, sjamanen, bidrar med ekspertise på selve brygget, ayahuascaen, han bidrar med kunnskap og bruken av det, sanger, påkalling av ånder og healing.

Ledd to (medhjelperne) bidrar med praktisk organisering, logistikk (innførsel av ayahuasca) og markedsføring/rekruttering, budsjettansvar, samt kommunikasjonen opp og ned, det vil si til ledd en og til ledd tre (ev. fire).

Det siste leddet er de lokale hjelperne som står for lokal logistikk, leie av sted (en problematisk oppgave, seremonienes påkrevde diskresjon tatt i betraktning) og kokk hvis nødvendig, samt markedsføring/rekruttering lokalt, og diverse småærender (anskaffing av madrasser, bøtter, matvarer etc...)

Organisasjonen er liten, tett og fleksibel. Ledd to kan erstatte både ledd én (ved den forutsetning at vedkommende kan, og har autorisasjon fra sin mester/sjaman til å lede en seremoni, samt er i besittelse av ayahuasca) og ledd tre (ev. fire) hvis vedkommende har et lokalt nettverk eller evnene til å erstattet dennes arbeidsoppgaver. Svakheten med en så liten organisasjon, er at den blir sårbar når det gjelder personlige relasjoner, og det økonomiske grunnlaget er også magert. Dermed blir presset på lokale arrangører og medhjelpere om leiepris og antall deltagere en achilleshæl - noe historien om Carl viser. Et ekstra vanskelig element er også Guillermos sentrale posisjon. Han er sjamanen og "charismatiker" som alt til syvende og sist hviler på. Men hans bosted er i Peru, det er der han satser på sjamanskole (Luz Cosmica) og det er der han har sin

folkelig religiøse basis hos Shipibo-folket. Hvis ayahuasca-kulten skal bli en faktor i europeisk nyreligiøsitet, må det skje en nyorganisering: Sjamanens posisjon må være åpen for andre enn Guillermo. Metsavima har fått "autorisasjon", men om han besitter den samme "charismaen" som en indiansk sjaman fra Peru er et åpent spørsmål som tiden vil vise.

Det faktum at ayahuasca-planten regnes som et ulovlig narkotisk stoff i Europa er et tveegget sverd. For det første gjør det den praktiske gjennomføringen av ayahuasca-seremonier vanskelig. Det er i seg selv en grunn til at europeisk ayahuasca-kult ikke kan bli noe massefenomen. For det andre kan det at kulten benytter et narkotikum føre til at rekrutteringen av deltager blir feil fordi det kan virke tiltrekkende på folk som ikke er i åndelig nød, men interessert i prøve en ny rus.

Kapittel 9: Det juridiske aspektet

Ayahuasca og det juridiske aspektet

I USA i 2006, lyktes den brasilianske ayahuasca-kulten UDV å oppnå en dom i amerikansk høyesterett hvor UDV-tilhengerne i USA (ca. 130 medlemmer) fikk tillatelse til å drikke "chá hoasca" (deres navn på ayahuasca-brygget) i rituell sammenheng.¹⁰⁹ Nederland og Spania er de to europeiske landene med det mest liberale synet på ayahuasca i lovgivningen og tolkningen av den. I det norske lovverket finner vi forskriften om narkotika (også kalt narkotikalistene), fra 1978. Her er DMT likestilt med andre tunge narkotiske stoffer.¹¹⁰

Jeg tok kontakt med SIRUS (Statens institutt for rusmiddelforskning) og Kripos for å få noen innspill. Professor Emeritus, Gunnar Hauge ved SIRUS, er instituttets ekspert på eksotiske rusmidler og psykoaktiva. Han kunne fortelle at SIRUS aldri hadde gjennomført, ei heller hadde planer om å gjennomføre, noen forskning eller kartlegging av ayahuasca-bruk i Norge. På den andre kanten ga Terje Kjeldsen ved Kripos meg et utfyllende svar, her refererer jeg utdrag av det:

"Etter hva vi kjenner til er Ayahuasca ("sjelens liane") en blanding av materiale fra den sydamerikanske kjempelianen *Banisteriopsis caapi* som inneholder harmin, og barken fra treet *Psychotria viridis* (eller en annen plante i Psychotria-familien) som inneholder DMT. DMT er regulert som narkotika både internasjonalt og i Norge. Det som da formentlig vil være vesentlig for en juridisk vurdering av Ayahuasca er at det ikke er et naturlig produkt, men et preparat som er fremstilt bevisst av mennesker for å gi rus ved inntak. Det er imidlertid Statens Legemiddelverk som forvalter loven, og som vil måtte gjøre en slik vurdering. Hvis man valgte å bruke kun barken fra *Psychotria viridis* ville det i utgangspunktet vært annerledes. Viltvoksende planter som inneholder et stoff som er regulert som narkotika, vil ikke automatisk være å anse som narkotika. Forskjellen vil være om man bevisst dyrker planten for å få et rusmiddel, eller ekstraherer virkestoffet fra plantematerialet før bruk. Dette vil da kunne likestilles med produksjon av narkotika. Eller at den aktuelle planten blir så populær at bruken/ruseffekten blir å anse som et samfunnsproblem. Da vil man kunne vurdere at det er nødvendig å regulere den. Det har skjedd med viltvoksende planter tidligere, bl.a. soppen *Psilocybe semilanceata* (Spiss fleinsopp).¹¹¹

¹⁰⁹ <http://www.udv.org.br/A+boa+causa+da+UDV+da+origembra+vitoria+na+Suprema+Corte+dos+EUA/Destaque/19/> &

http://en.wikipedia.org/wiki/Gonzales_v._O_Centro_Espirita_Beneficente_Uniao_do_Vegetal

¹¹⁰ <http://www.lovdato.no/cgi-wift/ldles?doc=/sf/sf-19780630-0008.html#map001>

¹¹¹ Mail mottatt fra Terje Kjeldsen, 26.01.09

Jeg hadde selv, som en vennetjeneste fraktet to plastikkdunker med tett opptil 30 liter konsentrert ayahuasca opp fra Nesodden-båtens kai ved Aker Brygge. Svaret fra Kripos innebar at jeg, naiv og intetanende, hadde deltatt i narkotika-import, med en skyhøy strafferamme lignende den som forekommer for drap. Ayahuasca-essensen var framstilt med tanke på bruk, eller ”bevisst dyrking av planten for å få et rusmiddel” som Kjeldsen hadde skrevet; liten tvil om det. Men, som han også impliserte: en av grunnene til Aker Brygge den formiddagen ikke var full av narkospanere i sivil, var fordi planten ennå ikke var blitt ”så populær at bruken/ruseffekten blir å anse som et samfunnsproblem”.

Ayahuasca-bruk i Norge har foreløpig ikke ført til medieoppslag eller skandale, slik at statens forskningsinstitutter og lovhåndterende organer ikke har funnet grunn til å ta tak i substansen. Sjansene for at noe slikt vil skje i nærmeste fremtid, regner jeg som liten. Det er en del faktorer som løper anonymitetens ærend når det dreier seg om ayahuasca. Først og fremst er det ikke et rekreasjonelt rusmiddel som du inntar, tilbaketil i sofaen, bare for å vente på nytelsen. ”Rusen” utløser ikke engang noen form for nytelse, slik som det overveiende flertallet av andre populære narkotika. Ayahuascaens DMT-innhold er av kompleks og mangefasettert psykoaktiv art; det er ingen cannabis som utløser en god stemning og noen visuelt utfordrende bilder, eventuelt paranoia. Uavhengige brukere av DMT i ren form er heller ikke blitt noen stor skare, rusopplevelsen er trolig for ubehagelig og krevende til det. Import er dessuten vanskelig, særlig når det ikke eksisterer en etablert etterspørsel og når stoffet dessuten er ulovlig og strafferammen urimelig høy.

Kapittel 10: Oppsummering

Sjamanisme er et felt som lett kan absorbere akademikerens hjerne og gjøre ham/henne til en ivrig tilhenger av den nye religiøse kulten som vedkommende satte seg fore å undersøke. På ayahuasca har det skjedd med flere. Jeg må bare si det med en gang: under den fjerde ayahuasca-kvelden nede i Østerrike, så og opplevde jeg noe som var utrolig sterkt. Jeg har aldri prøvd å fortrenge det, men heller ta det som et personlig minne. Da jeg reiste på mitt første feltarbeid til Peru visste jeg ingenting annet om ayahuasca-kult enn det jeg hadde lest i bøker på forhånd, noen var antropologiske guidebøker til lokale indianerkulturer, andre var oversiktsbøker over ayahuasca. Møtet med ayahuasca-turistene var en tankevekker. Følelsen jeg fikk da jeg gikk inn i seremonirommet den første kvelden i Østerrike var også spesiell: Jeg hadde gått på en streng diett i to uker (den eneste synden jeg gjorde var å drikke et par øl på en Bob Dylan-konsert i Wien to dager før, med Metsavimas ”velsignelse” per sms), og nå ventet jeg på å innta en plantemiks inneholdende en narkotisk substans som mest sannsynlig vil få meg til å spy som en gris og rope etter mamma om hjelp.

Personlig hadde jeg i utgangspunktet en viss fascinasjon, både for det etnobotaniske og for det mytisk-kulturelle. Men noen rusentusiast har jeg aldri vært. Jeg misliker å miste kontroll; liker å ruse meg hvis det gir en mild rus i positiv forstand, som de fleste nordmenn, skulle jeg tro. Marerittet er en negativ rusopplevelse som brenner seg inn i sinnet og ikke vil slippe tak.

Mitt personlige møte med ayahuasca-brygget og sjamanen Guillermo Arévalo viste seg å bli en sterk opplevelse som jeg følte meg trygg i. Jeg kan lett forestille meg at utfallet ville blitt annerledes hvis jeg ikke hadde hatt den organiserte rammen rundt. Sinnet blir ekstremt sårbart under påvirkning av ayahuasca, selvfølelsen og selvoppfattelsen mister den trygge grunnen man har under seg i hverdagslivet. Man ser innover med et slags apokalyptisk, avvæpnende blick, og sinnets forsvarsmekanismer lammes delvis. En Ibsensk livsløgn, for eksempel, uansett hva den går ut på; vil etter min mening fort bli revet bort under påvirkning av ayahuasca.

Mine informanter delte stort sett denne oppfatningen at ayahuasca ribber sinnet for forutinntatte meninger og virkelighetsoppfatning; og i tillegg til dette elementet av selvinnsyn, leder ayahuasca-seremonien altså inn i en påstått reell verden av ånder, som eksisterer i det usynlige, men blir synlig ved hjelp av ayahuasca og sjamanens

veiledning. Om jeg selv kan gå god for den siste påstanden, vet jeg ikke, men jeg heller absolutt mot å tro at det mest intense jeg så og ”opplevde” under seremoniene ikke bare kan forklares med rasjonell psykologi: økt synaps-aktivitet i hjernen, aktivering av lite anvendte reseptorer, økt serotonin/melatonin-nivå etc... Til det var det altfor omfattende, organisert og virkelig. At bildene jeg i mitt eget hode ble forårsaket av biokjemiske prosesser, det tror jeg, men jeg tror også at disse bildene må ha ”eksistert” på en eller annen måte. Min oppfatning om dette er uansett ikke viktig.

Guillermo var en fascinerende karakter på alle måter. Tilbaketrukket, reservert, vis uten å briljere med visdommen, respektfull og sympatisk. Han svarte beskjedent men direkte på alle mine spørsmål, og lot seg ikke rive med da jeg, i min iver etter å trenge inn i den teoretiske biten og få innsikt i myteuniverset, stilte spørsmål etter spørsmål, som f.eks: ”Hva er egentlig energi, Guillermo?”, eller: ”Hvor kommer energien fra? Er det flere typer energi?”. Han svarte rolig og bestemt på grunnlag av de oppfatningene han selv hadde, han snakket ikke med store ord, men holdt kontinuerlig igjen; trolig fordi han hadde erfaring med at ting man sier (og særlig om noe så kontroversielt som en verden av ånder) kan bli tatt ut av sammenheng, og særlig når en ung akademiker fra Europa kommer for å skrive noe om et fenomen han selv vet veldig lite om, og i verste fall ikke fullt ut respekterer.

Spesielt var det også at dette var første gang Guillermo holdt seremonier i Europa, ikke minst for ham selv. Å tre ut av den trygge og vante posisjonen som sjaman og overhode hjemme ved Espiritu de Anaconda (Guillermos ayahuasca-senter som nå er blitt utvidet og har fått navnet Luz Cosmica) i utkanten av Iquitos, var et stort steg, både praktisk og motivasjonsmessig, selv om Guillermo i årevis har mottatt og behandlet, inspirert og skremt, hundrevis av utlendinger før. ”Jorda er annerledes her, med andre dyr og planter”, sa Guillermo nøkternt da vi var i Østerrike, og jeg tolket det dithen at ayahuasca-visjonene var annerledes. Han hadde også integrert en del lokale vekster i sin kontinuerlige diett, blant annet en liten soppart som vokste på trær (i Østerrike), for å lære mer om jorden han nå besøkte og åndene som ”bodde” i den. For å forstå dramatikken i dette, er det nødvendig å vite at Guillermo har vært på en såkalt plantediett (streng vegetarisk diett med unntak for visse typer hvitt kjøtt, som ikke regnes å kortslutte plantenes kommunikasjonskanaler, samt inntak av valgte vekster/urter) helt siden han noe motvillig begynte sin sjamankarriere som 24-åring.

Møtet med deltagerne på sesjonene i Østerrike var et, på alle måter, hyggelig bekjentskap. Det var en dynamisk gjeng hvor noen søkte spirituelle eventyr og

utfordringer, mens andre ville bli kvitt fysiske lidelser og psykologiske traumer. Prisen for seremoni-uka var stiv, 950 euros, det var alle enige om, selv om det ikke så ut til at noen klagde. Selve seremoniene var mindre hendelsesorienterte enn det jeg i forkant hadde forestilt meg. De besto i all hovedsak av avslapning/meditasjon, oralt inntak av ayahuascaen, deretter mer avslapning/meditasjon (avbrutt av episodiske oppkastlyder), før sjamanen sang icaros, vekselvis for gruppe og for individ hele tiden mens effekten av ayahuasca-brygget varte.

Samlingen i Østfold var mer kaotisk. Flere av deltagerne blandet seg inn i seremoniprosessen ved å synge og komme med utbrudd. Dessuten var antallet deltagere betydelig større og det var mindre plass. Deltagerne virket generelt sett mindre målrettet og mer "alternative" både i livssyn og oppførsel.

Når det gjaldt hva folk forventet av seremoniene, tyder samtaler og intervjuer med informantene på at de fleste fikk tilfredsstilt lysten (nysgjerrigheten) som gjorde at de bli med. Men noen få av informantene regnet seg som ferdige med ayahuasca og sjamanismen i etterkant. "Bettina" var nokså skremt av opplevelsen og aktet ikke gå dypere inn i materien, mens "Morten" virket ville gå videre langs den sjamanistiske veien. Han hadde allerede vært i Peru en lenger periode og planla flere turer med videre opplæring, og planla også å organisere workshops i Norge. Mange av informantene ga uttrykk for at de deltok for å teste fenomenet. De ville ha en smak av den mystiske ånde verdenen de hadde hørt om av andre. Under intervjuene fokuserte jeg på hvorfor de ville ha denne smakeprøven og hva som motiverte den enkelte.

I den teoretiske delen har jeg forsøkt å peke på noen koblinger mellom egne og andres ayahuasca-erfaringer og forskningslitteratur. To uttrykk som spissformulerer drivkraften bak manges eksperimentering med ayahuasca, er fint formulert hos Hexham & Powe som lanserer begrepene "terryfying emptiness" og motsetningen: Det som forvandler meningsløsheten til en positiv tilstand, "blissful nothing". For dem som får en positiv erfaring med ayahuasca-kulten, blir det som en reise fra en ulykkelig tomhetstilstand til en lykkelig fraværestilstand: man legger fra seg en byrde og utvikler seg i retning av balanse og ro.

Ayahuasca-kult er imidlertid ikke bare en metode for selvutviklingsentusiaster. Både i Østerrike og Norge var det også mange som deltok i seremoniene og inntok ayahuasca ene og alene som behandling for fysiske sykdommer og psykiske vanskeligheter. For disse handlet det ikke om selvutvikling, men om helse. Sjamanen, i

dette tilfellet Guillermo Arévalo, representerer dermed en umåtelig kompleks rollefigur i seremoniene. Han er seremonileder, naturlege og selvutviklingsguide på samme tid.

Rituell bruk av ayahuasca forekommer i mange ulike settinger rundt omkring i verden i dag. De brasilianske ”ayahuasca-kirkene” Santo Daime og União Vegetal er globale religioner med fokus på Jesus, helgener og sterkt indre samhold i hver lokale gruppe. I Peru er ayahuasca-bruken langt fra like organisert eller tendensiøs i religiøs forstand. Der ”vegetalista-skolen” som Guillermo tilhører, hvor fokuset er på plantenes egenskaper og oppdagelsen av disse via sjamanistisk trening med måtehold og disiplin, kombinert med dietter og inntak av psykoaktiva, hovedsaklig ayahuasca. Introduksjonen av Guillermos ”vegetalista-skole” i Europa, har skjedd etter at de brasilianske ayahuasca-religionene er godt etablert med små celler i flere land. I dag er den europeiske ayahuasca-kulten i startfasen. Jeg har i denne oppgaven ikke forsøkt å spå utfallet av den videre utviklingen, men pekt på at den meget løst organiserte ayahuasca-kulten trolig ikke vil oppnå noe stort gjennombrudd blant annet på grunn av liten og svak organisasjons-struktur, økonomisk sårbarhet og lovmessige hensyn.

Sammenlignet med andre psykoaktiva, som også klassifiseres som narkotika og som også tidvis blir brukt i selvutvikling og religiøs søken (eksempelvis LSD, peyote og ulike sopparter), er ayahuasca ennå i en slags ventefase. Fenomenet er relativt nytt i den vestlige verden og den manglende oppmerksomhet i medier og offentlige kanaler, skyldes trolig – som KRIPOS' Terje Kjeldsen antydte – at oppslutningen ennå er lav, samt at skandalehistoriene foreløpig er fraværende. Framtiden for ayahuasca-fenomenet i Norge avhenger sterkt av hva som skjer i de små miljøene som allerede bruker planten, hvilke historier som slipper ut derfra og hvordan seremoniene utføres.

Feltarbeidet i Østerrike ga meg innblikk i en mer konsentrert og mer voksen gruppe deltagere enn den i Norge. Forskjellen var slående. Mens seremoniene i Østerrike fant sted i en sindige og kontrollert atmosfære, var stemningen i Norge mer outrert og løssluppen. Det kan ha hatt noe å gjøre med antall deltagere (gruppen var tre ganger så tallrik i Norge), og ulikt rekrutteringsgrunnlag. På dette punktet er Turners beskrivelse av 60-tallets hippier som en gruppe med marginale opprørere i en slags kontinuerlig liminalfase relevant. Særlig under det kortvarige feltarbeidet i Norge forekom det et diffust, men sterkt samhold i gruppa. Deltagerne ”svevde” liksom på en felles følelse av håp, og stemningen bar preg av en idyllifisert idé om samhold. I forbindelse med gjennomføringen av feltarbeidet tok jeg tidlig valget om å være aktivt med på seremoniene og selv innta ayahuasca. I etterkant ser jeg at det ga meg et

verdifullt innblikk i selve seremoniopplevelsen, selv om jeg muligens reduserte egen evne til å iakttå fullstendig nøkternt og objektivt det som skjedde i seremonirommene. Jeg ble likevel overrasket over hvor lite ruset jeg følte meg under påvirkning av hallusinogenet. Det var vanskelig å skrive ut visjonene jeg hadde under påvirkning fordi de besto av mange bilder og inntrykk som ikke altfor lett lot seg oversette til et prosaisk, beskrivende språk. Det jeg "så" under seremoniene ga meg noe som jeg vil beskrive som underlige opplevelser, og økte min respekt for fenomenet. Hva informantenes fortellinger og beskrivelser angikk, tyder intervjuene på at disse lignet mine egne. Språket deltagerne brukte for å beskrive opplevelsene i Østerrike, var mer nøkternt og mindre svevende enn hva jeg opplevde i samtale med deltagerne i Norge.

Sjamanledede ayahuasca-seremonier er et tilskudd til det nyreligiøse feltet i Norge og Europa. Fenomenet har flere aspekter som virker attraktive for mennesker med åndelig lengsel og en draging mot det mystiske. Jeg tror fenomenet vil vise en betydelig stayer-evne på det alternative religionsfeltet, men ikke få noe stort omfang. Til det er logistikken bak praksisen for komplisert, og risikomomentene (jeg tenker da først og fremst på klassifiseringen av ayahuasca som narkotikum) for store.

Jeg regner det som sannsynlig at norske og europeiske myndigheter og medier vil vie fenomenet større oppmerksomhet i årene som kommer. Jeg har liten tro på at ayahuasca vil havne i samme lide samme skjebne som eksempelvis LSD og psilocybin, det vil si en komplett kriminalisering av stoffet, men lovmessig oppnå en mer nyansert, dog restriktiv, posisjon.

Videre i oppgaven fremmet jeg tanken om at folk deltar på ayahuasca-seremonier for å få utløp for en åndelig lengsel som de etablerte religioner ikke makter å gi dem. En oppdagelse jeg gjorde, var at mange av informantene regnet ayahuasca og den sjamanledende seremonien som overlegen det meste av annen nyreligiøsitet; med andre ord at veldig mange *trodde* at det de nå var med på, var en slags *avansert* form for spirituell rite, en litt elitistisk kult for viderekomne på det åndelige feltet. Det dreide seg i hovedsak om de som deltok på seremoniene for å utøve selvutvikling, og ikke de som deltok for å bli kvitt fysiske eller psykiske problem.

Deltagernes forhold til de store religionene kan beskrives som kritiske og også noe nedlatende. De var oppgitt over vanereligøse mennesker og religion som kulturfenomen. En felles oppfatning var at organisert religion er roten til mye ondt i verden, og at når politikk og religion fusjonerer, blir utfallet maktmisbruk og villeding av folket. Et syn mange ga uttrykk for, var at kunnskapen og opplevelsene som

ayahuasca og sjamanen kunne gi, var som en slags hellig gnosis, det nødvendige redskapet på reisen fra ”terrorfying emptiness” til ”blissful nothing”.

Et av kjernespørsmålene i oppgaven er hva som motiverer folk til å bli på ayahuasca-seremoniene og innta brygget, en plantemikstur klassifisert i norsk og europeisk lovverk som narkotika. Et annet spørsmål i forlengelsen av dette, er hva de får ut av å delta, og hvordan det eventuelt forandrer dem.

De aller fleste informantene fortalte meg at de satt igjen med en positiv opplevelse etter å ha deltatt. De følte at de hadde lært noe; at de hadde fått innblikk i et usynlig men reelt univers bebodd av ånder. Ut i fra min begrensede oversikt (jeg har ikke hatt kapasitet til å detaljoppfølge alle informantene) vet jeg at en håndfull av dem har dratt til Peru med mål om å påbegynne, eller i hvert fall teste ut, en sjamanistisk opplæringsprosess hos Guillermo i Peru. Her er Metsavima bindeleddet, kommunikator og prosjektleder så å si. Et års opplæring med alt inkludert ved den nybygde sjamanskolen Luz Cosmica, koster ca. 10 000 dollar for et år. Guillermos opprinnelige sted, Espiritu de Anaconda, fungerer som kombinert pensjonat og ayahuasca-senter. Luz Cosmica tar altså over sjamanelevne, som før fikk sin opplæring ved Espiritu de Anaconda.

Mange av informantene følte at ayahuasca og seremoniene åpnet spirituelle dører for dem, og at det å delta i ayahuasca-seremonier med sjamanen Guillermo hadde gitt dem et dytt inn i en åndelig virkelighet de hadde lengtet etter.

Når det gjelder medisinsk behandling med ayahuasca, har jeg personlig ikke sett et eksempel på at folk blir friske fra en fysisk sykdom etter deltagelse i ayahuasca-seremonier. Jeg vet heller ikke om noen vitenskapelige bevis fra litteratur eller forskning. Jeg har heller ikke vært vitne til radikal personlighetsforandring hos enkeltindivider etter bruk av ayahuasca. Det jeg har sett, er et komplekst fenomen som gir folk sterke erfaringer og minner som kan prege og forme deres livssyn, livsførsel og verdsett i etterkant.

Litterturliste

Alverga, Alex Polari de, *Forest of Visions*, (Park Street Press 1999)

Berger, Peter, *Religion, samfund, virkelighed*, (Vidarforlaget 1993)

Campbell, Colin, *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*, i *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, (SCM Press 1972)

Castillo, Gabriel del, *Observaciones sobre la Intoxicación aguda provocada en el hombre por la ingestión de la Ayahuasca*, (Universidad de San Marcos, Lima 1962)

Eliade, Mircea, *Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy*, (Princeton 2004)

Follér, Maj-Lis, *Environmental Changes and Human Health - A Study of the Shipibo-Conibo in Eastern Peru*, (University of Göteborg, Department of Peace Research and Human Ecology 1990)

Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System*, fra *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, (Praeger, New York, 1966)

Gilhus, Ingvild & Mikaelsson, Lisbeth, *Kulturens Refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*, (Universitetsforlaget 1998)

Hanegraff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture*, (Leiden, Brill, 1996)

Hexham, Irving & Poewe Karla, *New Religions as Global Cultures*, (Westview Press, 1997)

James, William, *Varieties of Religion Today*, (Modern Library, New York, 1902)

- Jørgensen Krarup, Mette, *Shipibo-Æstetik*, (Institut for antropologi og etnologi, København 1983)
- Junquera Rubio, Carlos, *El chamanismo en el Amazonas*, (Mogollón Bustamante 2006)
- Karsten, Rafael, *Studies in the Religion of the South-American Indians*, (Commentationes Humanarum Litterarum, Tomus XXIX Nr. 1, Helsinki – Helsingfors 1964)
- Luna, Luis Eduardo, *Vegetalismo, Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, (Almqvist & Wiksell International 1986)
- Luna, Luis Eduardo & White, Steven (red.), *The Ayahuasca Reader - Encounters with the Amazon's Sacred Vine*, (Synergetic Press 2000)
- McGuire, Meredith, *Religion – The Social Context*, (Wadsworth 1992),
- McKenna, Terence, *The Archaic Revival*, (HarperCollins 1991)
- Metzner, Ralph (red.), *Ayahuasca - Sacred Vine of Spirits*, (Park Street Press 2006)
- Meyer, Steve, *Singing to the Plants*, (Univeristy of New Mexico 2009)
- Narby, Jeremy & Francis Huxley, *Shamans through Time*, (Tarcher Penguin 2004)
- Narby, Jeremy, *Intelligence in Nature*, (Tarcher Penguin 2005)
- Narby, Jeremy, *The Cosmic Serpent*, (Tarcher Penguin 1998)
- Rios, Oscar, *Aspectos Preliminares al Estudio de Farmacopsiquiátrico del Ayahuasca y su Principio Activo*, (Universidad de San Marcos, Lima 1962)
- Schmidt, Titti Kristina, *Morality as Practice, The Santo Daime, an Eco-Religious Movement in the Amazonian Rainforest*, (Acta Universitatis Upsaliensis 2007)

Shanon, Benny, *Antipodes of the Mind*, (Oxford University Press 2002)

Smith, Jonathan Z., *The bare Facts of Ritual*, i *History of Religions*, Vol. 20, No.1/2, (University of Chicago Press 1980)

Stensvold, Anne, kapitlene *Nyreligiøsitet og Amerikansk vekkelseskristendom i Norge*, i *Norges Religionshistorie*, Arne Bugge Amundsen (red.), (Universitetsforlaget 2005)

Strassman, Rick, *DMT – the Spirit Molecule*, (Park Street Press 2001)

Taylor, Charles, *A Secular Age*, (Harvard University Press, 2007)

Taylor, Charles, *The Malaise of Modernity*, (Anansi 1991)

Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today – William James Revisited*, (Harvard University Press 2002)

Turner, Victor, *The Ritual Process*, (Aldine de Gruyter, New York 1997)

Tybjerg, Tove, ”*Charisma-begrebet hos Max Weber*”, (“Chaos”, dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier, nr. 20 – 1993)

Weber, Max, *The Sociology of Religion*, (Beacon Press 1992)

Internettadresser (etter fotnotenummer):

19. <http://www.elportenio.com/luna.htm>

20. <http://www.wasiwaska.org/>

22. <http://www.udv.org.br/>

45. www.ayahuasca-wasi.com
www.perucuzco.com/mancoluto
www.yolandperutours.com/cuzco-machupicchu/022-agencia-turismo.html

50. <http://www.espiritudeanaconda.org/>

65. <http://www.estrup.org/cms/?mod=text&id=117>

74. & 75.

<http://books.google.no/books?id=UcqwJLp4iGwC&printsec=frontcover&dq=william+james&cd=1#v=onepage&q=&f=false>

80. <http://blogs.ssrc.org/tif/2007/10/19/secularism-of-a-new-kind/>

85. http://en.wikipedia.org/wiki/William_james

109.

<http://www.udv.org.br/A+boa+causa+da+UDV+da+origembra+vitoria+na+Suprema+Corte+dos+EUA/Destaque/19/>

http://en.wikipedia.org/wiki/Gonzales_v._O_Centro_Espiritista_Beneficente_Uniao_do_Vegetal

110. <http://www.lovdata.no/cgi-wift/ldles?doc=/sf/sf/sf-19780630-0008.html#map001>

Sammendrag

Ayahuasca er navnet på en liane (*Banisteriopsis Caapi*) og en psykotropisk plantedrikk, vanligvis fremstilt av barken fra ayahuasca-planten og bladene fra en annen plante: chacruna (*Psychotria Viridis*). Drikken inneholder DMT, en substans klassifisert som narkotika i de fleste land, inkludert Norge, men er blitt brukt i hundrevis og kanskje tusenvis av år av urinnvånerne på det søramerikanske kontinentet. Den har stått sentralt i sjamanistiske riter blant mange stammesamfunn i jungelområdene i land som Peru, Brasil og Ecuador.

I løpet av det siste tiåret har bruken av ayahuasca spredd seg til vestlige miljøer i Europa og Nord-Amerika. Med denne oppgaven gjør jeg et forsøk på å studere et av disse nye miljøene og analysere dette miljøets eksistensgrunnlag og posisjon i .

Sjamanen Guillermo Arévalo er en av Shipibo-folkets åndelige og medisinske overhoder. Jeg var så heldig å komme i kontakt med ham gjennom den franske sjamanlærlingen Metsavima, slik at jeg kom tett innpå gruppen; noe som resulterte i to korte og intense perioder med feltarbeid. Jeg var i 2008 med på til sammen seks ayahuasca-seremonier, fem i Østerrike og én i Norge, hvor jeg i tillegg til å gjøre intervjuer og opptak, dessuten deltok aktivt – på lik linje med de andre deltagerne – i seremonien, noe som innebar å innta den psykotropiske substansen gjentatte ganger.

I feltarbeiddelen forteller jeg om mine egne opplevelser og visjoner, forteller om organisering, gjennomføring og rituelle detaljer i miljøet. Dessuten ser jeg på andres opplevelser, ser på hvorfor de deltar på seremoniene og hva de får ut av det, og hva det eventuelt får å si for livene deres i etterkant.

I teoridelen trekker jeg opp noen teoretiske linjer omkring ulike begreper knyttet til religiøs motivasjon og personlig religiøsitet, for å relatere mine observasjoner mot disse.

Det overordnede målet jeg har hatt med oppgaven har vært å utforske et spennende fenomen, samtidig som jeg har villet oppdage hvor fenomenet befinner seg – og kommer til å befinne seg – i det kontemporære religiøse landskapet.