

Snåsamannen – folkemedisiner eller healer?

Et kulturhistorisk blikk på den eldre folkemedisinske tradisjonen og den nye alternative tradisjonen

Kareen Iversen



Masteroppgave i kulturhistorie
KULH4990, 60 studiepoeng
Institutt for kulturstudier og orientalske språk
UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2012

© Kareen Iversen

2012

Snåsamannen – folkemedisiner eller healer? *Et kulturhistorisk blikk på den eldre folkemedisinske tradisjonen og den nye alternative tradisjonen*

Kareen Iversen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Noen mennesker hevder å ha evner til å helbrede andre. Disse stiller seg innen den folkelige tradisjonen for sykdomsbehandling og går under betegnelsen kloke. I dag kalles de ofte for healere. Denne oppgaven skal sammenligne folkelig sykdomsbehandling innen en eldre og en nyere tradisjon. Motivasjonen for tema folkemedisin var det alternative markedets nærvær, som jeg opplevde som stadig økende. Joralf Gjerstad, ”Snåsamannen”, stod i sentrum for debatten rundt alternative tema som healing og andre former alternativ behandling, særlig i oppgavens startfase i 2010. Han var på mange måter miljøets ansikt utad men tok paradoksalt nok avstand fra miljøet og hevdet at hans evner ikke hadde noe med New Age å gjøre. Denne oppgavens hovedformål ble å undersøke om karakteren Snåsamannen kan karakteriseres som en tradisjonell klok eller som en moderne healer. Undersøkelsen er foretatt gjennom en nærmere analyse av tre hovedtema; navn, praksis og omdømme. Materialet for analysen er litteratur, både av faglig -, innsamlet og biografisk karakter, samt et spørrelistemateriale som omhandler temaet, allerede innsamlet av NEG (Norsk Folkemuseum). I analysen av navn avdekket jeg vesentlige forskjeller innen tradisjonene. Den nye tradisjonens behandlere hadde oftest praksisrefererende navn nærere yrkestitler. Innen den eldre tradisjonen var det imidlertid mer vanlig med sammensatte kallenavn. Snåsamannen kan, under dette tema, plasseres som en klok behandler av den eldre tradisjonen. I analyse av de klokes praksis viste det seg at naturlegenes praksis hadde endret mest, hvor de innen den nyere tradisjonen hadde tilnærmet det offentlige helsevesens rammer. De kloke hadde tilsynelatende lik praksis innen de to tradisjonene. Det viste seg imidlertid innen den nyere tradisjonen å versere en forestilling om at helbredende evner kan læres, mens evnene innen den eldre tradisjonen opplevdes unike og medfødt. Innen dette temaet kan igjen karakteren Snåsamannen plasseres innen den eldre folkemedisinske tradisjonen ved at han hevder at evnene er medfødte, samt at han tar avstand fra opplæring. Under siste analysetema, omdømme, viste media å spille en vesentlig rolle. Mediene åpner for at kloke får uttale seg og slik fremstille seg selv i et ønsket lys. Typisk for den eldre tradisjonen er pasienthistoriene i den private sfære som hovedbidrag i etablering av troverdighet. Snåsamannen henter imidlertid mye av sin legitimitet og troverdighet i sine egne fremstillinger av seg selv og sine evner. Her plasserte jeg Snåsamannen som en karakter av den nye tradisjonen gjennom hans stadige uttalelser i offentligheten. Oppgaven konkluderer med at Snåsamannen er en tradisjonell klok behandler som nærmest tilfeldig befinner seg i en New Age tid hvor folk er interessert i nettopp ham.

Forord

Oppgaven er nå ferdig og mine dager som student er over. Jeg er svært takknemlig for fine og uforglemmelige studieår. Prosessen fra en idé om et tema som fristet til fordypning, til nå å sitte med det endelige resultat, en komplett masteroppgave, er nesten ikke til å tro! Alle tematiske, teoretiske og analytiske krumpring og omveier er nå borte og igjen foreligger oppgaven.

Først vil jeg takke mine medstudenter for fine innspill under jakten på oppgavens tema. De har også stått for mange inspirerende samtaler over kaffekoppen, om oppgave og helt andre ting i løpet studietiden. Takk for noen fine år på Blindern. Deretter vil jeg takke min dyktige veileder Anne Eriksen for god hjelp og tålmodighet gjennom hele prosessen. Ellers vil jeg rette en stor takk til Norsk Folkemuseum og Norsk Etnologisk Gransking som tok i mot meg, og gav meg mulighet til å fordype meg i spørrelistematerialet. Jeg ser nå tilbake på den delen av arbeidsprosessen som den mest spennende og læringsrike.

Ellers vil jeg takke Barbro som har fulgt prosjektet med stor entusiasme i alle faser. Hun har vært motiverende i arbeidet og hjulpet med tiltrengt korrekturlesing. Ellers hadde ikke studietiden vært den samme uten Beate. Hun har vært en solstråle av godt selskap under uttallige arbeidsøkter, og fortjener en stor takk. Sist men ikke minst, tusen takk til min kjære Tom Daniel, som har holdt ut med hjemmekontor og fleksitid med en engels tålmodighet!

Jeg er dere alle takknemlig, men fastslår at eventuelle feil og mangler er mine egne.

26. november 2012

Kareen Iversen

Innholdsfortegnelse

Sammendrag	V
Forord	VII
Innholdsfortegnelse	IX
1. Innledning.....	1
Hvem er ”Snåsamannen”?.....	2
Litteratur om og av Snåsamannen	3
Vår refortrylte tid	4
Folkemedisin	6
Kloke folk og naturleger	7
Folkemedisin som forskningsfelt	9
Den første forskningen	11
Rasjonell og irrasjonell medisin.....	12
Nyere forskning.....	15
Problemstilling	16
2. Teori og tradisjon	17
Tradisjonens meningslag.....	17
Målbar verdi	18
Fra tradisjonell egenskap til konstruert egenskap	19
Tradisjonalisering - Tradisjon som virkemiddel og handling	20
To tradisjoner	21
Fortellertradisjonen	23
3. Materiale og metode.....	25
Innhente relevant data	25

IX

Rasjonelle og irrasjonelle folkemedisinske behandlere fra litteraturen	26
Litteratur.....	28
Spørrelister - Norsk etnologisk granskning (NEG).....	29
Refleksjoner rundt analyse av spørrelistebesvarelser.....	32
Fra materiale til kilde	33
Analytisk tilnærming.....	33
Begrensninger og kategorier	34
Ulike syn på spørrelistene	35
Metode for fortelling, vurderinger og saksopplysninger.....	36
Informasjonstyper.....	38
4. Navn	41
Kallenavns opprinnelse	42
Navn som symbol.....	43
Navn i den eldre folkemedisinske tradisjonen	44
Sammensatte kallenavn - tilnavn.....	44
Offisielle navn og yrkestitler.....	46
<i>Dei "kloke"</i> (1960) hadde også navn.....	47
Helbrederen Vise Knut.....	48
Stedsbundet kallenavn.....	49
Kjerring og heks	50
Egennavn.....	51
Navnebruk innen den nyere tradisjonen.....	52
Alternativ medisin og behandling	52
Arbeidstitler.....	53
Stedsbundet kallenavn.....	54
Praksisrelaterte kallenavn.....	55

Kun offisielle fornavn	57
Konklusjon	57
5. Hva gjør de kloke?	59
Praksis innen den eldre tradisjonen	60
Praksisbeskrivelser fra spørrelistene 1960	66
Helbredelse med hjelp av tekster	67
Redskaper	68
Praksis i forbindelse med dyr	69
Praksisbeskrivelser innen den alternative tradisjonen	70
Healere, kloke og varme hender	72
Konklusjon	72
6. Omdømme og troverdighet.	74
Pasienthistoriene	75
Historier fra den eldre folkemedisinske tradisjonen	76
Naturleger innen den eldre tradisjonen	76
De tradisjonelle kloke	82
Historier fra den nyere alternative tradisjonen	87
Naturleger innen den nye tradisjonen	87
De moderne kloke / healere	88
Medias rolle	92
Konklusjon	93
7. Oppsummering og konklusjon	95
Vurderinger ved replikasjon	96
Litteraturliste	99
Skriftlige kilder	99
Utrykte kilder	101

1. Innledning

I Norge er massemedier og nyhetsbilde stadig preget av spørsmål rundt åndelige fenomener. Særlig Prinsesse Märtha Louise og Jordalf Gjerstad ("Snåsamannen") står i sentrum for denne debatten med sine "engler" og "varme hender". Det er fascinerende hvordan disse emnene preger nyhetsbildet. Fremstillingene varierer, hvor noen saker stiller seg undrende til dette såkalte alternative, mens andre saker fremstilles som fakta.

Det er ikke bare avisene og ukepressen som gir det alternative sentrale plasseringer. Det finnes utallige fjernsynsprogrammer som tar for seg ulike miljøer innen det alternative feltet. *Jakten på den 6. sans* og *Åndenes makt* hvor overnaturlige krefter og synske evner står i sentrum. Talkshowet *Den andre siden* vier sin oppmerksomhet mot feltet i sin helhet, hvor ulike temaer innen miljøer blir presentert og diskutert. Engler, medier, vampyrer og ufoer er blant disse. I løpet av min mastergradens arbeidsprosess har det alternative markedets plass i media inntatt en ny rolle. Det mystiske og spennende med det alternative markedet skal nå testes vitenskapelig. I løpet av høsten 2012 ble ulike alternative behandlinger testet av fysikeren Andreas Wahl i NRK-programmet *Folkeopplysningen*. Programmet *TV2-hjelper deg* har også tatt tak i diverse behandlingsformer og undersøkt de i et forbrukerperspektiv. I tillegg preges også andre underholdningsformer av interessen for det alternative, også i kombinasjon med ren fantasi. Bøker om vampyrer og trollmenn har fått selv de minst leselystne til å hive seg på bokbølgen. Til slutt må kinoenes enorme besøkstall til filmatiseringen av bøkene *Twilight*-, *Lord of the Rings*- og *Harry Potter*-sagaene nevnes. Store deler av tv- og dataspill omhandler også dette feltet, og samlet utgjør interessen nærmest en kult. Temafester og konferanser arrangeres i mangfold, og deltagerne er alt fra hobbyhealere til Harry Potter-kopier. Dette er bare noe av det enorme utvalget innen underholdningsbransjen som spesialiserer seg på det alternative og magiske i vår tid.

Fokuset på det alternative viser at det både finnes en interesse for det magiske og alternative men også at dette utvilsomt har et marked i det norske folk. Tema for masterprosjektet tar sikte på å belyse en del av dette markedet i lys av Jordalf Gjerstad som helbreder. Han mener imidlertid at han ikke opererer innen dette moderne miljøet "Kall meg hva du vil, men ikke healer. Et medmenneske er det jeg forsøker å være." (Kolloen 2008:143). Jeg skal derfor se

nærmere på både en eldre og nyere tradisjon innen dette markedet for videre og forsøke å plassere ham innen en av disse.

Hvem er ”Snåsamannen”?

Joralf Gjerstad er en tilsynelatende vanlig mann fra Snåsa i Sør-Trøndelag, derav kallenavnet ”Snåsamannen” eller ”Snåsakallin”. Han var i det minste vanlig frem til han ble en del av mediasirkuset på 2000-tallet. Som et resultat av en dokumenterfilm, flere bøker og generell medieoppmerksomhet er han nå å regne for rikskjendis. Før han kom i mediens rampelys, var han en svært flittig brukt helbreder, og var følgelig godt kjent innen visse kretser.

Folklorist Torunn Selberg uttaler ”At Snåsamannen fikk en slik enorm oppmerksomhet, kan forstås nettopp gjennom at det ble ”stuerent” å snakke om slike opplevelser” (Selberg 2011:50). Fra første tv-opptreden i 1993 til midten av 2000-tallet da boken *Kraften som helbreder* (Kolloen 2008) kom ut, var tiden blitt moden for større åpenhet rundt temaet for folk flest. Det er rimelig å anta at Gjerstads ”kjendisstatus” kommer som en følge av den generelle interessen for det alternative i vår tid, men kan det være den eneste grunnen? Kan det være noe med Gjerstads personlighet og fremstilling av egen person og praksis som gjør han til hovedperson i debatten? Det blir derfor interessant å se nærmere på *hvordan* han posisjonerer seg selv innen denne tradisjonen eller markedet, som gir han troverdighet og autoritet. For å få innblikk i hvordan Gjerstad presenterer seg selv vil boken *Snåsamannen. Kraften som helbreder* (Kolloen 2008) stå sentral. Forfatteren Ingar Sletten Kolloen tar utgangspunkt i Gjerstads egne fortellinger og beskrivelser av seg selv som helbreder, og hvordan dette føles. Boken inneholder også et utvalg pasienthistorier fortalt av andre, Gjerstad selv eller pasienten selv.

Jeg ble på et tidlig tidspunkt i prosessen interessert i og utforske om den nye interessen er en videreføring av den eldre folkemedisinske tradisjonen, eller om den kan betraktes som en egen nyere alternativ tradisjon. ”På den ene siden handler det om kontinuitet, på den andre siden om forandring og tilpasning til nye omgivelser og nye forståelser” (Selberg 2011:24). Folklorist Torunn Selberg betrakter de to tradisjonene som en nyere og eldre tradisjon innen samme folkemedisinske tradisjon. Jeg skal i det følgende forsøke å tydeliggjøre hva som skiller de to tradisjonene som jeg har valgt å kalle den *eldre folkemedisinske tradisjonen* og den *alternative tradisjonen*. De vil nemlig utgjøre grunnlaget for en senere sammenlignende analyse hvor målet er å undersøke hvilken tradisjon Gjerstad kan plasseres innen. Den eldre folkemedisinske tradisjonen med sine folkelige behandlere, såkalte *kloke folk*, slik Gjerstad

også er, har endret seg i løpet av det siste århundre (Selberg 2011:49). Er han unik, er han en typisk klok, eller kan han karakteriseres som en healer? Det er mulig hans egen opplevelse av egen praksis ikke nødvendigvis samstemmer med hans omdømme.

Spørsmål rundt hans praksis i form av synske og helbredende evner vil ikke være et tema i denne oppgaven, men nettopp hvordan han posisjonerer seg selv i denne tradisjonen. Det handler om en konstruksjon av egen karakter, og dette bygger på troverdighet. Han kan både gjennom ord og handling bygge opp en slik tillitt, men sett fra et kulturhistorisk ståsted vil jeg forsøke å undersøke hvilke historiske fundamenter han bygger sin autoritet på. Han påberoper seg en iboende kraft som ikke andre har, noe som er karakteristisk for behandlere innen dette markedet, og hvor vidt dette stemmer kan jo kun spekuleres i. Snåsamannen hevder at han ikke har opplæring i healing verken gjennom bøker eller praktisk trening, og av den grunn ser han seg selv som selvlært, og dermed unik. Jeg skal se nærmere på denne posisjonen i analysedelen av oppgaven (kapittel 4-6). Et utvalg uttalelser og fortellinger rundt Snåsamannens egen opplevelse av praksis vil stå særlig sentral i analysen av hans posisjon innen miljøet. Det å bli sammenlignet med andre alternative praktikere er noe han tar sterk avstand fra. Slik jeg ser det er det interessant å gjøre nettopp dette, eller mer spesifikt se hvordan han *kan* plasseres som en aktør innen en slik tradisjon, sett både i nyere og eldre tid. For å forta en slik analyse blir det nødvendig å ha nærmere kjennskap til ham slik han fremstår i bøkene utgitt av og om Snåsamannen.

Litteratur om og av Snåsamannen

Boken *Snåsamannen. Kraften som helbreder* (Kolloen 2008) tar for seg Joralf Gjerstads oppvekst og familieforhold. Dette innebærer hans første opplevelser av å være annerledes enn andre barn. Det største problemet han hadde var å akseptere og få andre til å akseptere hans plass i den kristne menigheten. Noe han imidlertid falt til ro med senere i livet. Boken tar for seg hans mange forsøk på å være *normal*, hvor han hver gang opplevde ting som han tydet som tegn på at han måtte fortsette med sin helbredende praksis.

Forfatter Ingar Sletten Kolloen forteller en historie basert på samtaler med Gjerstad over flere år. Kolloen sier: "... min hovedintensjon har vært å få Gjerstad til inngående å beskrive hvordan det oppleves å ha helbredende og synske evner, og å redegjøre for utviklingen og bruken av disse evnene, fra han var barn og helt fram til i dag" (Kolloen 2008:9). Forfatterens intensjon gjør at den er basert på fortellinger om egen person og egne evner, noe som gjør

nettopp denne boken interessant i dette prosjektets hovedspørsmål; hvordan Snåsamannen kan plasseres innen den nyere og eldre tradisjonen. Denne boken vil dermed fungere som hovedkilden til å representere Snåsamannen i min oppgave. Den egner seg til mitt formål ved at den baserer seg på fortellinger artikulert av Gjerstad selv. Videre har den en tydelig agenda som er å få Gjerstad selv til å fortelle og skildre. Boken er også en bestselger og derfor lest av mange og den har derfor bidratt i manges opplevelse og bilde av Gjerstad, farget av Gjerstads egen presentasjon av seg selv. Kolloen er en anerkjent forfatter, noe som gir boken en ekstra tygde og troverdighet. Dette gjør at boken ikke på noen måte er en hyllest eller biografi, men har en nysgjerrig forfatter som styrer samtale mot tema for denne masteroppgaven. Til slutt er det også viktig å nevne at selv om boken har en forfatter, er den likefullt et resultat av et tett samarbeid hvor jeg som leser kan være trygg på at Gjerstads fortellinger og fremstillinger er med hans samtykke.

I tillegg til Kolloens bok vil jeg supplere med Gjerstads egen bok *Den gode kraften* fra 2010. Her utdyper Gjerstad ytterligere sin opplevelse av å ha det han kaller ”den gode kraften” (Gjerstad 2010:7). Hans eget tilskudd kan gi et mer helhetlig bilde, men det er i hovedsak supplerende informasjon. For øvrig gjelder det andre bøker av og om Snåsamannen som blant annet Morten Barths bok *Helbredende hender. Fra Hippokrates til Snåsamannen* (2009). Den sistnevnte boken forteller de helbredende henders kulturhistorie. Boken presenterer historier om ulike helbredere i samme kategori som Gjerstad, fra antikken og frem til i dag. Joralf Gjerstad har også gitt ut en bok i 2006 med tittelen *Å stå i lyset*. Boken er, som det står på omslaget, ”Snåsamannens egen historie!”. I all hovedsak tar boken for seg hans inspirasjoner i livet, som ulike forskere, historie, en samling av hans egne dikt og salmer, og dessuten hans kristne livssyn. For å kunne vurdere om Snåsamannen kan plasseres innen den nyere alternative tradisjonen eller den eldre folkemedisinske tradisjonen blir det nødvendig med en nærmere presentasjon av tradisjonene.

Vår refortrylte tid

Religionshistorikerne Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson behandler alternativbevegelsen og New Age som nyreligiøsitet i sin bok *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn* (2005). Forfatterne beskriver det alternative som en type religiøsitet. Dette begrunner de med utgangspunkt i Armin Geertz` definisjon av religion som fokuserer på religion som et kulturelt system (Gilhus 2005:18). Gilhus og Mikaelsson skiller mellom tre ulike organisatoriske nivåer av nyreligiøsitet, hvor New Age er blant disse. New

Age kan også kalles alternativbevegelsen, men innen religionsvitenskapen brukes New Age-betegnelsen (Gilhus 2005:11,151).

I boken betegnes New Age som "... en samlebetegnelse for en type nyreligiøsitet organisert som interessefellesskap med nettverkskarakter, noe som innebærer at bevegelsen ikke er hierarkisk eller ledes av en sentral organisasjon" (Gilhus 2005:12). Det kan beskrives som et interessefellesskap uten en sentral organisasjon, som består av en blanding av kulturer og miljøer, som alle er likestilte. Dette gir rom for egne tanker og kombinasjoner som samlet kan utgjøre et livssyn eller en livsstil. Mangelen på en sentral organisasjon kan også være grunnen til at New Age har lurt seg, nærmest ubemerket inn, og må nå regnes som allment tilstede i vår kultur. Dette mener forfatterne må ses som et holdbart grunnlag for å betrakte nyreligiøsitet som integrert i den vestlige kulturen (Gilhus 2005:13).

For å underbygge påstanden om at det skjedd en endring viser Gilhus til en sirkelmodell. Modellen viser at det er grader av delaktighet, og illustrerer at nyreligiøse former er integrert i vår kultur. Her blir det satt skiller mellom først gruppen som har dette som livsform eller livnærer seg på det. Innen nevnte gruppe er det alternative behandlerne, som for eksempel healere. En annen gruppe er de som deltar på kurs eller er daglig engasjert i en eller flere av disse alternative miljøer. En siste gruppe inneholder mennesker som lar seg underholde av litteratur, tegneserier, spill og filmer slik beskrevet innledningsvis. Det er denne infiltreringen av det alternative og magiske Gilhus og Mikaelsson kaller en refortrylling av kulturen. De mener at nyreligiøsitet i sin helhet "er et synlig tegn på at et betydelig kulturskifte er i ferd med å skje" (Gilhus 2005:13-14).

Man kan da spørre - et kulturskifte fra hva? I denne påstanden ligger en antagelse om at det skjer en forandring fra en kultur til en annen. Joralf Gjerstad lever dermed i en tid hvor det skjer et kulturskifte i nettopp den tradisjonen han opererer. Andre praktiserende innen det alternative plasserer seg i en av disse kulturene, som for eksempel en New Age-aktør. Dette skjer selvsagt mer eller mindre ubevisst. Gjerstad tar derimot avstand fra denne tradisjonen. Han regner seg selv om unik i sitt slag og vil ikke plasseres i denne kulturen, selv om han flyter på en New Age-bølge. Det er denne bølgen som gir han forsider i aviser, dokumentarer i beste sendetid og bestselgende bøker. Det kan dermed påstås at han regner seg selv som en folkelig helbreder som tilfeldigvis har snublet inn i en New Age tid hvor folket interesserer seg for nettopp ham. New Age inneholder ikke bare folkelig sykdomsbehandling, men miljøet

har hele verdens folketradisjon. Den eldre folkemedisinske tradisjonen er mer nasjonalt forankret, og har derav klarere grenser.

Folkemedisin

Folkemedisin kan enkelt defineres som ”... folkelige oppfatninger av sykdom og helbredelse” (Selberg 2011:48). Beskrevet slik er betegnelsen i utgangspunktet tidløs, men på grunn av den moderne tids vitenskapeliggjøring av sykdom og helbredelse kan det likevel skilles mellom en nyere og eldre folkemedisinsk tradisjon. I dag regnes gjerne folkemedisin som en folkelig variant av vitenskapelig medisin, og er slik et alternativ – derav betegnelsen alternativmedisin / -behandling eller alternativ tradisjon. ”Folkemedisin befinner seg utenfor eller i grenselandet til skolemedisinens felt og overlapper delvis med det som i dag omtales som alternativ medisin” (Selberg 2011:48). Folkemedisinen rasjonaliserer mye av sin behandling med rot i den folkelige religiøsiteten, og denne ser noe ulik ut før og etter skolemedisinens inntog. Folkemedisinen blir sett som et alternativ til skolemedisinen. Sammen med skolemedisinens inntog fulgte også en generell opplysning og vitenskapeliggjøring som satte all religiøsitet på prøve.

En vesentlig forskjell på den eldre og nyere tradisjonen er den eldre folketro og dagens såkalte nyreligiøsitet. Innen New Age er det alternative markedet så stort og sammensatt at folk kan velge ut elementer fra de ulike miljøene hvor skillene mellom det religiøse og profane er uttydelige (Selberg 2011:24). Yoga, for eksempel, kan fungere som en treningsform, eller stressmestring, men målet trenger ikke nødvendigvis å være meditasjon mot nirvana. Hvem som helst kan blande og praktisere ulike elementer fra det alternative markedet. Den eldre folkemedisinske tradisjonen var mer ensformig på den måten. Det var ikke flerfoldige trosretninger i denne tiden, folk flest var kristne, men folketro var ofte tilstedet i folks virkelighetsverden fra gammelt av. Det verserte forestillinger om huldra, nøkken, nisser og lignende, gjerne sammen med den kristne tro og praksis. Det er denne folketroen – den uorganiserte religionen, som er nyreligiøsitetens motstykke (Selberg 2011:10). Jeg regner folks forestillingsverden, som var tett knyttet til folketro, som avgjørende i folks meningsdannelse og årsaksforståelse av sykdom og sykdomshelbredelse. Troen var slik knyttet til folkemedisinen som en del av samme folkemedisinske tradisjonen. Denne oppgaven har ikke til hensikt å bevise eller motbevise virkning av ulike folkelige behandlingsformer, men snarere se på tradisjonen som helhet og behandlerne som utgjør dette

miljøet. Tradisjonen bør utforskes som en helhet, og på tradisjonens egne premisser, både i nyere og eldre tid.

Kloke folk og naturleger

”Spesialister” innenfor folkelig medisin kalles gjerne folkelige helbredere. Det vanligste navnet på en slik person i den eldre tradisjonen var ganske enkelt ”klok”, også omtalt som ”kloke folk” (Selberg 2011:49). Det tilsvarende navnet i England var ”cunning-folk” som løst oversatt betyr ”folk som kan”, eller det tilsvarende ”wise-man” – ”vis mann” (Davies 2003:VIII-IX). Disse tradisjonsbærerne eller tradisjonsutøverne av den eldre folkemedisinske kunnskapen stilte seg utenfor resten av samfunnet ved at de kunne mer enn andre.

Kunnskapen de hadde ble gjerne regnet som magisk ettersom folk i denne tiden hadde et mer magisk verdensbilde.

Den eldre folkemedisinske tradisjonen har sine røtter i en tid med en annen forestillingsverden. Sykdom ble ofte sett som en straff for umoralsk oppførsel, på lik linje med dårlig fiskelykke, eller dårlig melkeproduksjon. All slik ulykke ble sett som noe ”ondt” som en klok kunne hjelpe med – det vil si ikke utelukkende sykdom. De kloke var med andre ord en svært viktig brikke i en slik forestillingsverden, hvor de gjennom sine kunnskaper kunne gjenetablere harmoni hos folk og i samfunn (Alver 1992:159-169). I eldre tider var det tradisjonelt to folkelige behandlere eller spesialister innen folkelig medisin - *naturleger* og *kloke folk*. Kloke folk er en mye brukt fellesbetegnelse for de to underkategoriene, men jeg vil benytte betegnelsen naturleger når jeg omtaler slike. Det er de klokes praksis som setter disse kategoriene, noe jeg skal belyse i det følgende. Felles for de begge er at de hadde kunnskap andre folk ikke har / hadde (Alver 1992:57-58, Davies 2003:VIII-IX).

Naturlegene var innen den eldre folkemedisinske tradisjonen hovedsakelig kvinner. Det var nemlig forventet av kvinnen at hun tilegnet seg kunnskap om sykdom og sykdomsbehandling før hun giftet seg. ”Kvaliteter som nærhet, følsomhet og impulsivitet er tradisjonelt forbundet med det ”kvinnelige” (Alver 1992:63). Døtre fikk kunnskap om planter, urter og kosthold i forbindelse med sykdom av sin mor. Slik ble nyttig kunnskap ført videre, som hvilke planter og urter som hjalp mot spesielle lidelser og når og hvordan disse skulle behandles.

Naturlegene laget medisiner med hjelp fra naturen. Kjerringråd er knyttet til slike dagligdagse ”triks”, som også kunne være knyttet til overtro og religion (Bø 1972:14). Familiens helse var

definert som kvinnens ansvar, men var kvinnen spesielt flink fikk hun gjerne et godt omdømme, og hun hjalp andre også utenfor hjemmet (Alver 1992:63).

Innen naturmedisin forklares gjerne sykdom med ubalanse i kroppen, noe som gjelder både den eldre tradisjonens naturleger og dagens. Sykdom som sådan blir dermed sett som en konsekvens av denne ubalansen, og ikke nødvendigvis diagnostisert, bare betegnet som mer eller mindre ”ond” (Alver 1992:63). Årelating er et eksempel på slik balanserende og rensende behandling innen den eldre tradisjonen (Bø 1972:14-15). Snåsamannen har noen tanker om sykdom som ikke er helt vanlig i skolemedisinsk sammenheng; ”Jeg tror tiden vi lever i, skaper grunnlag for mange kroppslige og sjelelige plager. Vi har feil tanker. Immunkraften svekkes”. Videre mener han slike tanker påvirker kroppen blant annet ved psykiske problemer; ”Jeg har møtt så mange som har fått alvorlige diagnoser hos legene, og så har de bedt og blitt bedre, eller vært her og kjent seg mye bedre etter å ha lettet seg” (Kolloen 2008:195). Dette vitner om et sykdomssyn som ikke nødvendigvis henger sammen med faste diagnoser, men nærmere en ubalanse i kropp og sjel.

I dag har den naturmedisinske tradisjonen blitt mer vitenskapelig, og skillene mellom offentlig og folkelig sektor er noe uklare. Akupunktur og kiropraktikk er bare to av et betydelig marked innen den alternative naturmedisinen. Titler som beskriver en spesifikk behandlingsform var også vanlig innen den eldre tradisjonen. Det var vanlig at noen kvinner var spesielt flink innen spesielle områder, som for eksempel barnefødsler. Da fikk hun gjerne den spesifiserte tittelen jordmor. Det som kjennetegner en naturlege i dag er en formell utdanning med egne fagbøker og et forskningsmiljø. De har altså ofte en vitenskapelig argumentasjon for sin praksis. Det bidrar til at det er et samhold både innad i visse spesialiseringer, men også på kryss av ulike behandlere innad i miljøet. Naturlegene befinner seg nærmere den profesjonelle sektoren i sin driftsmåte, ved at de for eksempel har spesifiserte yrkestitler og annonserer sin praksis gjennom ulike kanaler. Det er vanlig med kontor, med fast åpningstider, timebestilling og faste priser for behandling. De henter sin legitimitet gjennom utdanning, faglige bakgrunn, og faglige teorier (Alver 1992:57-58). Kunnskapene blir i dag lært på kurs eller spesielle skoler, og kommer sjelden i arv slik det gjorde før. Innen den nyere tradisjonen befinner folkemedisinen, spesielt naturmedisinen, seg svært nær, og også innenfor det offentlige helsetilbudet. Det regnes likevel som en del av det alternative helsetilbudet, og dermed som en del av den nyere alternative tradisjonen (Alver 1992:57-61).

Det som til sammenligning kjennetegner en klok er at han oppfatter seg selv som utvalgt til å ha spesielle iboende evner, og betrakter seg selv som et medium for overnaturlige krefter. Jeg sier han fordi det innen den eldre tradisjonen var flest menn som var kloke i denne betydningen av ordet - den typen kloke som hadde kontakt med den overnaturlige verden. ”Dette gir assosiasjoner til å være profet eller prest, noe som forbindes med mannsrollen” (Alver 1992:63-64). Før var det å være klok sjelden et yrke, men heller en attåt næring. Noen få var kjente utenfor sitt nærmiljø. En klok eksisterer som klok i kraft av miljøets aksept og tro. Miljøets aksept er knyttet til fortellertradisjonen omkring den kloke, og reflekterer omdømme denne har, både gjennom egen representasjon og andres fortellinger rundt ham. Slik blir han behandlet ut i fra de normer og verdier som er tradisjonelt knyttet til rollen som klok. I dag brukes mer spesifikke betegnelser på kloke, som for eksempel håndspålegger, healer eller synsk (Alver 1992:64).

Rollen som kloke folk har ikke endret seg like mye som naturlegene. Kjønnssrollene er imidlertid ikke like sterke i dag som før. Til tross for ulike mediers eksponeringer er den personlige kommunikasjonen viktigste påvirker av tradisjonen. Det er brukergruppens fortellinger og tradisjonen som legitimerer den kloke. De kloke har, før som nå, lite formelle rammer for sin virksomhet. De behandler som oftest fra hjemmet og tar tradisjonelt betalt i form av gaver som kan være penger, men ikke faste priser. (Alver 1992 63,65, Selberg 2011:49). Forskjellene og likhetene mellom den eldre og nyere folkemedisinske tradisjonens behandlere er uklare. En vesentlig forskjell er de to eksisterer i ulike tider med ulike samfunn og virkelighetsverdener. Noe som viser seg i folks holdninger til sykdom, og behov for behandling.

Folkemedisin som forskningsfelt

For å komme nærmere inn på de to tradisjonene vil jeg presentere tidligere folkehistorisk forskning med et fokus på temaet folkemedisin. En slik presentasjon vil åpne for utviklingene fra en eldre folkemedisinsk tradisjon og videre gjennom de tidsaktuelle forskningstema, som har ført frem til det som i dag regnes for en ny folkemedisinsk tradisjon – den alternative tradisjonen. Gjennom en slik tilnærming vil det bli mulig å skille mellom den eldre folkemedisinske tradisjonen og den nyere tradisjonen, til tross for at de begge tufter på samme folkelige tradisjon.

”Oppdagelsen av folket”

Folkemedisin kan, og har blitt, utforsket med flere forskningstradisjonelle utgangspunkt, men temaet er hovedsakelig innen folkloristenes kjerneforskningsområde. Noe som er naturlig ettersom deres forskningsområde er folkekulturelle ikke-materielle uttrykk (Eriksen 2006:11). Det sies gjerne at folkekulturen ble oppdaget på 1800-tallet, og dette var også tiden hvor det folkloristiske forskningsfeltet ble til. På lik linje med annen folkekultur, ble nå folkemedisinen betraktet som noe eksotisk og rotnorsk som var i ferd med å forsvinne. Slik begynte interessen for å samle folkekulturelle ikke-materielle uttrykk ettersom det var her den autentiske nasjonalkulturen var gjemt og bevart (Eriksen 2006:30-31, Burke 2008:17).

Folklorist Anne Eriksen hevder at folkekultur gjerne tillegges egenskaper som ”... muntlig, gammel, autentisk, storslått – men også fragmentert, en levning fra en stolt fortid” (Eriksen 2006:12). Folkekultur skal i denne sammenheng betraktes som noe som omgir oss også i moderne tid, slik vi kan se på den nyere tradisjonen. Folkemedisinen som en del av folkekulturen har inntatt nye former og tilpasset seg tiden og samfunnet som har endret seg til å bli stadig mer industrielt, urbant og teknologisk. Særlig vår tids massemedier som omgir kulturen og fungerer både meningsformende samtidig som det formidler kunnskap. Denne forandringen i samfunnet er hovedfaktor til at folkemedisin i dag omtales som to tradisjoner - en eldre og en nyere.

Men folkemedisin er sykdomsbehandling, noe som naturligvis også kan betraktes fra et medisinsk forskningsståsted. Historiker Ole Georg Moseng følger helsevesenets utviklingsprosess i samlingen *Det offentlige helsevesen i Norge 1603-2003* bind 1 (perioden 1603-1850). Folkehelsen ble betraktelig bedre etter at sykdom og helse ble myndighetenes ansvar, og nordmenn lever i dag tre ganger lengre enn det folk gjorde på 1600-tallet (Moseng 2002:13). Helsevesenets gradvise tiltredelse i folkehelsen er uten tvil for det beste, men det innebar flere faktorer. Moseng omtaler de folkelige medisinerne som *kvakksalvere*. Disse kvakksalverne ble utfordret av en allianse som bestod av leger og embetsverket (Moseng 2002:37-38). Om kvakksalvernes praksis sier han – ”Kvakksalvernes virksomhet var vanligvis harmløs, og etterlignet delvis skolemedisinsk praksis, delvis grenset den til trolldomsmedisin – noe for så vidt de etablerte legenes helbredermetoder også kunne gjøre” (Moseng 2002:48). Til tross for store likheter var det likevel eksempler på store skader som resultat av behandling av såkalte kvakksalvere. Slike useriøse behandlere samt folkets boikott av skolerte leger fremfor bygdeleger visse steder, førte til lovverket av 1794, den såkalte

kvakksalverforordningen (kalt kvakksalverloven). Som resultat ble det nå ulovlig og drive sykdomsbehandling samt oppsøke kvakksalvere for behandling. Noen få folkemedisinere kunne imidlertid få tillatelse til å praktisere om myndighetene mente vedkommende var dyktig nok (Moseng 2002:49).

Når folkemedisin blir innsnevret til kun sykdomsbehandling, forsvinner imidlertid andre elementer innen tradisjonen, som blant annet folketroen. Det som skiller folkemedisin fra den vitenskapelige medisin er folketroen og overtroen som mye av den folkemedisinske praksis og behandlingsformer henter sin inspirasjon fra. Det vil si at de folkemedisinske behandlerne, og gjerne de som ble behandlet, hadde en virkelighetsoppfatning som tilsa at for eksempel bønn kunne kurere sykdom. Folkemedisin rommer dermed blant annet religion, medisin og historie, men ved å betrakte folkemedisin som en tradisjon blir disse undergruppene en likeverdig og uadskillelig del av totalen (Alver 1992:13-14).

Den første forskningen

Folkemedisin ble gjenstand for forskning tidlig på 1800-tallet. Det var da en rådende tekstanalytisk vinkling, hvor kildene var folkedikning i form av dikt, ballader og eventyr. ”Ytringsformene innenfor den folkelige kultur ble målt mot ytringsformer innenfor elitekulturen, og til de fremtredende kategorier i elitekulturen, fant man motstykker i folkekulturen” (Alver 1992:13). Folkekulturen ble målt i verdi på elitekulturens premisser, hvor folkemedisinen kom tapende ut i en verdisammenligning med den vitenskapelige medisin. Denne verdien økte etter hvor sivilisert kulturen måtte være, hvor folkemedisin i en slik vurdering ble regnet som svært primitiv. Med primitiv og sivilisert som verdigrunnlag blir det opplagt at denne første forskningen på folkekultur var styrt av et *evolusjonistisk forskningssyn*. ”Premisset var at alle folkeslag gjennomgikk den samme kulturelle utviklingen, en gradvis prosess fra enkle til kompliserte former for religion, kultur og samfunn” (Eriksen 2006:46). Slik innebar dette synet også en idé om at moderne, siviliserte kulturformer hadde en høyere verdi enn de mer primitive (Alver 1992:13-16).

Videre på 1800-tallet, og over på 1900-tallet ble eventyrene gjenstand for forskning i jakten på eventyrets *urform*. I det som kalles *diffusjonismen* ble kulturelle uttrykks spredning og utbredelse rent geografisk sett som avgjørende i jakten på det rene kulturuttrykket. Denne retningen innen folkeminneforskningen foregikk parallelt med det evolusjonistiske forskningssyn. I den diffusjonistiske retningen ble de eldste versjonene av eventyret sett som

mest verdifulle, helt i tråd med tidens glorifisering av den autentiske rene kulturen fra fortiden. Samfunnsutviklingen var fienden og folkekulturen var under forfall. Det ble fortatt rekonstruksjoner i jakten på eventyrenes urform (Eriksen 2006:47-50). Boken *Vis-Knut. Den fremsynte frå Gausdal* (Fosse) fra 1941 kan regnes som et resultat av en slik innsamling av folkekultur. Boken har tilhensikt å ivareta minnet om den folkekjære kloke mannen Vis-Knut fra Gausdal som angivelig hadde både synske og helbredende evner. Boken kunne i utgangspunktet vært en biografi som baserte seg på innsamlede fortellinger. Allerede i forordet viser deg seg imidlertid at motivasjonen og hensikten med boken var ”... å hjelpe i granskninga av det mystiske – og dermed også å hjelpe litt den vitsskapelege tenking i åndeleg retning” (Fosse 1941).

Det evolusjonistiske synet på folkemedisinen blir særlig fremtredende under kvakksalverdebatten på midten av 1800-tallet. Folkemedisinen ble nå forsøkt vitenskapeliggjort gjennom å testes på skolemedisinens primisser. Den diffusjonistiske retningen forsøkte å kategorisere og utvikle vitenskapelige metoder i sitt arbeide. Det var i denne vitenskapelige sammenheng at begrepene rasjonell og irrasjonell medisin ble introdusert, til tross for at folkemedisinen ikke argumenterte med rasjonelle begrunnelser. Legene argumenterte med at folkemedisinen var en kvasimedisin med rot i overtro, noe som kunne utgjøre en fare for folks helse (Alver 1992:13-15).

Rasjonell og irrasjonell medisin

På 1900-tallet begynner forskning på folkemedisin å se noe ulik ut. Folkeminneforsker Olav Bø ser tilbake på kvakksalverdebatten i boken *Folkemedisin og lærd medisin* (1972). Han mener en korrekt betegnelse på sykdomsbehandlingen er folkemedisin og ikke kvakksalveri eller trolldom. Bø definerer folkemedisin som følger - ”Folkemedisin er da å forstå som den sum av kunnskapar, røymsler og tankar folk gjennom tidene har gjort seg om sjukdommar og lækjemåtar” (Bø 1972:11). For å fremme den naturmedisinske delen av folkemedisinen kategoriserer han og skiller med det den irrasjonelle og den rasjonelle folkemedisinen. Den irrasjonelle delen av folkemedisin var overtro og magi som han kaller trolldomsmedisin (Bø 1972:12-13). Som motsetning ser han og den rasjonelle folkemedisinen som en folkelig realmedisin - en sum av medisinsk-empirisk kunnskap om naturprodukter innsamlet i løpet av årtusener. Med en slik innfallsvinkel blir det tydelig at han så folkemedisinen som både et viktig kulturminne som inneholder både rasjonelle og irrasjonelle tradisjoner, men hvor han

anså den rasjonelle folkemedisinen som mest verdifull. Bø påpeker denne verdien ved at den best har ivarettatt minnet om helsestell før skolemedisinen (Bø 1972:14).

I dette forsøket på legitimering av folkemedisinen med hjelp av begreper som rasjonell og irrasjonell kan i dag begrunnes med det evolusjonistiske forskningssyn. Samtidig viser Bø at også han er påvirket av datidens rasjonalisering og vitenskapeliggjøring av folkemedisinen, og dermed kan denne boken ses som et ledd, eller argument i denne debatten. Boken tar sikte på å forstå og fremstille forholdet mellom folkemedisin og skolemedisin. I dette ligger også forskjellen mellom det offentlige og det folkelige synet på sykdomsbehandling.

I boken analyserer Bø rettsdokumenter i saker hvor folkemedisinere er anklaget for kvakksalveri, og han vier boken til de sakene som omhandler det de han anser som rasjonelle folkemedisinere. Han påpeker at de rasjonelle folkemedisinerne kunne ha visse irrasjonelle innspill, men han mente det var et ledd i en ellers rasjonell behandling. ”Den rasjonelt innstilte kunne godt ta i bruk trolldomsråder, når han fann det turvande. Likevel må vi tru han sjeldan gjekk så langt i retning av svartebokstrolldom og magi...” (Bø 1972:39). Han fremhever den årtusen lange tradisjon for sykdomsbehandling som rommer kunnskap om helbreding med hjelp fra naturen.

Under den tidligste forskningen ble folkemedisin studert ut fra den vitenskapelige medisinenes premisser, og ikke som en folkekulturell tradisjon (Alver 1992:159). Med en slik tilnærming ble det etablert et motsetningsforhold mellom den folkelige og vitenskapelige medisinen som også er tydelig i forskningen rundt midten av 1900-tallet. Dette viser seg blant annet gjennom introduksjonen av kategorier som rasjonell eller irrasjonell medisin. Den eldre folkemedisinske tradisjonen argumenterer ikke med logiske argumenter, noe som heller ikke kan sies om alle de alternative miljøene i dag, derfor blir en slik sammenligning noe uballansert. Ved å skille mellom rasjonelle og irrasjonelle medisinen fjernet Bø samtidig folketroen fra folkemedisinen. Skulle det samme gjøres i dag ville nyreligiøsitet skilles fra det alternative markedet, og en slik oppdeling blir noe enkel og upresis. Skal tradisjonene sammenlignes må dette bli som en total folkemedisinsk tradisjon. Jeg velger i denne oppgaven å bruke begrepene rasjonell og irrasjonell medisin, men ikke som faste kategorier, men snarere som en løs betegnelse på konkrete behandlingsformer, og ikke om personer.

Kulturens kontekst og mening

I den første forskningen blir de kulturelle studieobjektene utforsket alene, men etter hvert ble også konteksten stadig mer interessant. ”Interessen for kontekst innebærer en oppfatning av at meningen ikke ligger i uttrykket i seg selv, men produseres gjennom kommunikasjon og sosial samhandling” (Eriksen 2006:52). Denne konteksten ble gjerne skildret av innsamlere av folkeminner på tidlig 1900-tallet. I dag har kontekst fått en stadig mer sentral plassering, hvor levende kommunikasjon er mer interessant enn tekstanalyser (Eriksen 2006:52-53). I siste halvdel av 1900-tallet ble forskningen innen folkemedisin også påvirket av de antropologiske feltarbeidsmetodene. Bente Gullveig Alver er en av fire nordiske folklorister som sammen skrev boken *Botare. En bok om etnomedicin i Norden* (1980). Boken er en samling artikler som sammen utgjør et innblikk i folkelige sykdomsbehandlinger i Norden. Alvers artikkel *Andreas* beskriver hun som en etnomedisinsk profil (1980:119). I etnometodologisk forskning er det menneskers sosiale handlinger i dagliglivet som er mest interessant, og om det kan spores mønster og spilleregler (Thagaard 1998:37). I et feltarbeid som strekker seg over ett og ett halvt år observerer Alver og samtaler med helbrederen Andreas (Alver 1980:119). Dette for å få et innblikk i hans posisjon som helbreder i sitt samfunn. Hun utfører også intervjuer, samtaler og observasjoner av hans brukergruppe, noe som også inkluderte tilgang til hans enorme brevsamling fra pasienter. Konen til Anders hadde også loggført pasientdetaljer (Alver 1980:119-120). Andreas er en behandler som praktiserte i noe nyere tid (1970-tallet) og er derfor et godt eksempel på nyere forskning av kloke.

Andreas beskrives som en folkelig, jordnær og helt vanlig arbeiderklasse mann. Han var gift og hadde en helt vanlig jobb i nærmere 50 år før han begynte som helbreder på heltid. Det var i voksen alder han opplevde noe han omtaler som et kall mot å bruke sine helbredende evner for å hjelpe andre. Det fortelles at han drev med healing gjennom hendene, gav massasje, urtemiksturer og satt diagnoser. Han betegnet seg selv som troende men ikke religiøst praktiserende. Noen av pasientene som kom til han mente de var blitt bønnhørt og at Andreas fungerer som et Guds redskap (Alver 1980:120-121,123). Andreas mente hans evne var i hans helbredende hender. Han utførte *strålebehandling* gjennom sine ”starka händer” på områder hvor pasienten hadde smerter eller sykdom (Alver 1980:124). I samtaler med pasienter beskrives møtene med Andreas som en fin opplevelse. Selve behandlingen ved håndspåleggelse opplevdes som en sterk varme eller elektrisk strømming i området med sykdom eller smerte. Andreas beskrives som svært behagelig, imøtekommende og sympatisk.

I artikkelen er stadig Andreas posisjon som folkemedisiner satt opp mot den tradisjonelle skolemedisinen. I en analyse av pasientgruppen hans blir det tydelig at flere har mistet troen på legenes engasjement og vilje til å hjelpe (Alver 1980:131-132). Det er denne fortvilelsen som gjerne fører disse til en helbreder som Andreas. Dette preget også Andreas` syn på skolemedisinen. Til tross for dette var han svært bestemt på at alle hans pasienter først måtte ha vært i kontaktet en lege for sine problemer før de oppsøkte hans hjelp (Alver 1980:131). Fortellingene som ligger til grunn for forskningen, samt resten av feltarbeidet ble utført på 1970-tallet. Dette var før helbredere og synske hadde en mental tilhørighet blant folk flest. Denne artikkelen befinner seg i grenseland, men kan derfor gi et innblikk i den eldre tradisjonen.

Nyere forskning

Folkloristene Bente Gullveig Alver og Torunn Selberg jobbet sammen med temaet folkemedisin og dens plass i dagens norske samfunn i boken *Det er mer mellom himmel og jord* (1992). I boken tar de sikte på å svare på hvorfor folkemedisin enda eksisterer i en tid med godt utbygget helsevesen. Slik tar de for seg folkemedisin som en del av helseomsorgen, hvor denne blir analysert i forhold til folks forestillinger rundt folkemedisin (Alver 1992:24). Forfatterne mener folkemedisin fremdeles eksisterer til tross for skolemedisinen fordi folkemedisinen nødvendigvis må ha noe som skolemedisinen mangler. Denne boken har fått stor plass i denne oppgaven, og har vært oppklarende i forhold til å belyse folkemedisinens historie og folkemedisinens plass i vår tid samt folks forestillinger om alternative behandlingsformer.

Alver og Selbergs bokprosjektet ble gjennomført etter det såkalte ”vannskillet” i folkloristikken hvor ”... folkekultur ikke lenger ble oppfattet som rester og fragmenter av en gammel, men tapt helhet, men i stedet som del av sin samtid” (Eriksen 2006:72). Dette viser seg i dette prosjektets fokus på vekselvis feltarbeid og vektlegging av fortidsmateriale. En annen konsekvens av ”vannskillet” var at folkekulturen ble regnet som stadig i endring i likhet med samfunnet for øvrig, og kulturen bør derfor ikke studeres isolert. Dette erkjenner Alver og Selberg ved at de ser folks forestillingsverden rundt sykdom og sykdomsbehandling som en kilde til kunnskap om det samfunnet og den kulturen i samtiden (Eriksen 2006:72).

Det er skrevet flere masteroppgaver rundt temaet folkemedisin fra ulike faglige utgangspunkt. Blant disse er Erik Tresselt Castberg prosjekt *Mannen med den sjette sans* fra 2010. Dette er

en avhandling om massemedias fortellinger om den kjente kloke mannen Marcello Haugen. Siri Jannicke Wasa Hoff skrev masteroppgaven *Tro kan flytte fjell* i 2008. Denne tar for seg det alternative behandlingsfeltet og handler om folkemedisin og folkelig behandling også i massemedia. Medias fremstilling av det alternative feltet er en fruktbar innfallsvinkel til temaet. Denne oppgaven vil derimot fokusere på ulike fremstillinger av kloke, med utgangspunkt i fortellinger og uttalelser rundt tre tema. Samlet vil dette forhåpentligvis utgjøre et tilfredsstillende omfang fortellinger til å foreta en sammenlignende analyse.

Problemstilling

Masteroppgavens hovedspørsmål er hvordan Joralf Gjerstad kan karakteriseres som helbreder. Gjennom et kulturhistorisk blikk på den nye alternative - og den eldre folkemedisinske tradisjonen, vil det bli mulig å kunne fastslå hvor Snåsamannen kan plasseres. Det vil med dette utgangspunktet bli nødvendig og kartlegge den folkemedisinske tradisjonen både i eldre og nyere tid. Deretter blir det avgjørende og stille de hensiktsmessige forskningsspørsmålene til kildematerialet for å ytterligere skape et bilde av det folkemedisinske miljøet Gjerstad er en del av. Jeg vil fokusere folkelige behandleres egen fremstilling av seg selv som karakterer innen tradisjonen og miljøet. Videre vil jeg vie stor oppmerksomhet til pasienthistoriene og deres fremstillinger. Med et slikt utgangspunkt vil jeg utforske følgende punkter:

1. Først vil jeg se nærmere på navn og navnebruk innen den eldre og nye tradisjonen. Her vil kallenavn og tiltalenavn bli analysert i lys av navneforskning. Det vil bli mulig å se likheter og ulikheter innen de to tradisjonene, hvor jeg avslutningsvis vil forsøke å sammenligne Joralf Gjerstad med disse resultatene for slik å konkludere med innen hvilken tradisjon Snåsamannen tilhører.
2. Videre vil jeg gå dypere inn på selve handlingen som skjer i forbindelse med sykdomsbehandlingen. I dette analysekapittelet vil jeg dermed fokusere på praksis. Jeg vil sammenligne funn innen den eldre og nyere tradisjonen, for deretter å plassere Snåsamannens helbrederpraksis innen den tradisjon den tilhører.
3. Til slutt vil jeg se nærmere på omdømme til de kloke, hvor jeg mener de klokes autoritet og troverdighet er samlet. Omdømme blir av den grunn rammen for de kloke som et miljø, samtidig som det er en vesentlig del av etableringen og identiteten til den enkelte kloke. Dette siste analysekapittelet vil også fungere avsluttende ved at punkter fra de to foregående analysetema også vil trekkes inn i temaets konklusjon.

2. Teori og tradisjon

Tradisjonene oppstår og består i kraft av visse egenskaper, men det er de kloke menneskene sammen med forestillingene til folk flest som utgjør miljøet hvor folkemedisin og alternativ behandling eksisterer. Tradisjonsbegrepet blir slik et nøkkelbegrep i denne oppgaven og jeg skal i dette kapittelet se nærmere på hva en tradisjon egentlig er. Videre skal jeg mer konkret se hva som skiller tradisjonene som i denne oppgaven skal behandles som to tradisjoner.

Tradisjonsbegrepet kan i dag forstås på ulike måter, men defineres gjerne slik; ”... tradisjon er en kulturell *arv*, overlevert fra generasjon til generasjon, eller om den skapes i nåtiden, gjennom at mennesker *konstruerer* sammenhenger mellom nåtid og fortid (Eriksen 2006:256). I følge denne definisjonen inneholder begrepet både det konstante og det konstruerte, noe som igjen kan betraktes som to syn. De skiller seg ved at det ene synet, det *naturalistiske*, betrakter tradisjonen som en egenskap ved fenomener, mens det andre, det *diskursive*, anser tradisjon som en menneskeskapt meningskapelse av identitet og legitimering av handlinger. Det diskursive synet viser til en mer kalkulerende og manipulativ bruk av begrepet, nærmest som et virkemiddel. Det naturalistiske synet ser til fortiden for å finne den ekte kulturen og tradisjonen. Denne forståelsen har sin opprinnelse fra romantikken, da de førmoderne tradisjonene ble regnet som en ekte og naturlig kraft som måtte reddes fra moderniteten. Det er vanlig å se moderniteten som en motsetning til tradisjonen.

Tradisjon ble sett som en egenskap, men gjennom de to synene skilles det mellom tradisjon som en iboende naturlig egenskap, og tradisjon som en tillagt egenskap. Begge synspunktene omhandler identitet, som igjen er nært knyttet til opprinnelse og dermed ofte også nasjonal identitet. Den nasjonale kulturen oppleves gjerne som ulik andre nasjoners kultur, hvor hver enkelt regner seg som en del av dette nasjonale fellesskapet. Jeg skal komme nærmere inn på identitet i forbindelse med navn og representasjon senere.

Tradisjonens meningslag

Tradisjon kan betraktes som et konsept med flere meningslag, ”... including both emperial and other, far more abstract elements” (Eriksen 1994:9). Videre hevdes det at begrepet kan deles inn i tre lag av mening. Først som et materiale av kulturelementer som har blitt overlevert gjennom historien, lik det naturalistiske tradisjonsbegrepet nevnt over. Det andre laget er selve aktiviteten eller det performative i denne kulturoverleveringen – det vil si det

synlige og utøvende laget. Det tredje laget kalles ”tradition process” og er et mer abstrakt lag som omhandler selve prosessen av de to tidligere nevnte lagene, den analytiske tilnærmingen til slike kulturelle prosesser (Eriksen 1994:9).

De tre meningslagene opptrer i tradisjonens kontekst, altså når tradisjonen er synlig, og hvordan folk forholder seg til denne. Hvem som fører tradisjonen videre, og hvordan dette utfolder seg i praksis utgjør rammeverket eller konteksten hvor tradisjonen opptrer og lever (Palmenfelt 1994:71). Det er med andre ord deltagerne som skaper situasjoner hvor tradisjonen opptrer. Dette regnes for den ytre konteksten, som kan observeres eller spores i bøker eller annet håndfast materiale. Skillene kan være uklare, men tekster og annet kildemateriale mentes å kunne bidra i å avgjøre tradisjonens autenticitet.

Den indre konteksten er mer komplisert, og er preget av kulturelle regler for oppførsel som kommer tydeligst frem i fortellinger. ”I fortellingene kommer forestillinger om, og holdninger til folkemedisin, indirekte til uttrykk, og kunnskap om og holdninger til folkemedisin blir spredd” (Alver 1992:39). Det er med andre ord i den indre konteksten at kulturen fra fortid og nåtid smelter sammen og fører med seg det usagte og ekte i form av holdninger og kunnskap. I tradisjons indre og en ytre kontekst utgjør både håndfast materiale og handling av rituell karakter sammen med omdømme og folks holdninger rundt det kulturelle miljøet. Samlet utgjør disse lagene en autoritet gjennom en udiskutabel enighet, aksept og respekt for tradisjonenes ekthet og autenticitet. Det kan dermed hevdes av selve tradisjonsbetegnelsen gir en form for makt.

Målbar verdi

Det kan vises til ytterligere et lag av mening - tradisjonsbegrepets verdier. Det kan hevdes at tradisjonspremisset som et avgrensende og kategoriserende fenomen ble til som modernismens motpart. I den reformatoriske perioden (ca. 1500-1650) ble blant annet eldre markeringer i forbindelse med jordbruk, overgangsritualer og andre kalenderfestede feiringer regnet som hedenske (Eriksen 2006:34-35). Markeringene ble endret og tilpasset kristne feiringer, og slik mistet de mye av sitt opprinnelige særpreg. Tradisjonsbegrepet kan fungere som en målestokk for autenticitetsgraden til restene av slike markeringer. Den tradisjonelle verdien kan med andre ord fungere som en form for kvalitetsvurdering av kultur som mer eller mindre ekte, hvor da det optimale ville være at disse ritualene og feiringene var helt upåvirket av nyere tids innvirkning. Denne kvalitetsvurderingen blir foretatt hovedsakelig

basert på tradisjonens ytre lag, i for eksempel tekster og annet kildemateriale som omtaler tradisjonen. Dette synet er i tråd med den første forskningens rundt år 1800 hvor de kulturelle uttrykkene, eller tradisjonen mentes å ha hatt en urform. Forskningsarbeidet gikk ut på å jakte på denne opprinnelige urformen (se kapittel 1). Slik blir tradisjon også en målbar egenskap hvor ting og fenomener kunne ha mer eller mindre tradisjonell autentisitet.

De overnevnte innfallsvinklene til tradisjonsbegrepet regner tradisjon som opprinnelig i fortiden. Denne tidlige tradisjonsforskningen på 1800-tallet konsentrerte seg også om å finne tilbake til det opprinnelig og autentiske. Denne holdningen til tradisjonsbegrepet var til dels tilstedet da Folkemuseet sendte ut spørrelisten ”Dei kloke” i 1960. Intensjonen var å samle inn den kunnskap om den eldre folkemedisinske tradisjonen. Nyere, mer moderne tradisjoner ble i denne tiden generelt regnet som mindreverdige. Definisjonen på tradisjon nevnt innledningsvis vitner om at det har skjedd en utvikling. Nyere tradisjoner har nå fått en høyere verdi som tradisjon, ”... gjennom at mennesker *konstruerer* sammenhenger mellom nåtid og fortid” (Eriksen 2006:256).

Den folkemedisinske tradisjonen, både den nyere og eldre, har sine røtter i fortiden. Den eldre folkemedisinske tradisjonens innhold var utelukkende basert på kunnskaper som ble videreført gjennom generasjonene, samt diverse egne tilskudd og videreutviklinger. Den nyere tradisjonen er influert av langt flere kulturers tradisjoner og kunnskaper.

Tradisjonsbærere som for eksempel bøker eller bygdedoktorer fungerte som videreformidlere av sine kunnskaper, og dermed kan tradisjonen regnes som en kulturell arv ifølge det naturalistiske synet. Dette omhandler mest tradisjonens ytre kontekst i form av både de kulturelle elementene, som for eksempel bøker og redskaper, men også det performative aspektet, som for eksempel utførelsen og den synlige praksis. For å kunne utforske den indre konteksten, som omhandler holdninger og de kulturelle reglene, må også den ytre konteksten bli gjenstand for analyse. I dette studiet har jeg tilgang til et spørrelistemateriale rundt emnet som kan gi denne innsikten. Jeg skal nå se nærmere på det mer moderne synet på tradisjonskonseptet for å bedre kunne forstå mer moderne forskning rundt temaet.

Fra tradisjonell egenskap til konstruert egenskap

Denne oppgavens forskningsmateriale er tekster som omhandler folks opplevelse av den nyere og eldre folkemedisinske tradisjonen som kommer til syne gjennom nedtegnede historier og uttaleser. Tekstene kan gi et innblikk i tradisjonenes indre kontekst ettersom

forskningsspørsmålene jeg stiller i hovedsak omhandler kulturen innad i det folkemedisinske og alternative miljøet. Nærmere bestemt dreier dette seg om normer, regler og holdninger som er gjeldene i ulike møter mellom tradisjonens indre og ytre kontekst, samt menneskenes opplevelse og refleksjoner rundt tradisjonen, og hvordan dette har bidratt i formingen av tradisjonen. Jeg skal spesielt se på omtale, posisjonering og troverdighet innad i slike miljø, derfor vil tradisjonsbegrepet i det følgende bli diskutert i forhold til etablering av autoritet. Som nevnt over ligger det en makt i tradisjonsbegrepet, og jeg skal videre vise hvordan denne maktutøvelsen kan foregå.

Tradisjonisering - Tradisjon som virkemiddel og handling

Tidlig på 1980-tallet utførte antropologene Richard Handler og Jocelyn Linnekin en studie av nasjonalistbevegelser i Canada og på Hawaii (1984:276). Her bemerket de at tradisjoner ble håndplukket og utviklet for å styrke og legitimere nasjonal identitet. Dette ble et vendepunkt hvor tradisjonsbegrepet frem til nå hadde blitt oppfattet som rotfestet i fortiden, men med elementer tilstedet i samtiden. Det de lærte gjennom sine studier var at tradisjon kunne konstrueres og benyttes som et maktverktøy i etablering av identitet og samhold i form av symboler. De argumenterte med at en eldre tradisjon likevel vil endre seg gjennom betydningen som legges i symbolbruken. Symbolbruken og vår forståelse av denne vil uansett bli reflektert av samtiden. Med dette mente de at eldre tradisjoner burde likestilles med nyere etablerte tradisjoner.

I følge Handler og Linnekin kan elementer eller karaktertrekk fra eldre tradisjoner bli innlemmet i nyere tradisjoner, for slik å overføre den eldre tradisjonens verdi til den nye. Denne handlingen kalles tradisjonisering. ”Verbformen fremhever at tradisjon er en aktivitet heller enn en arv. Tradisjonisering kan defineres som en selektiv og symbolsk konstruksjon av sammenhenger mellom aspekter ved nåtiden og en fortolkning av fortiden” (Eriksen 2006:258). Det er altså en prosess som bidrar til å omgjøre det som gjerne er nytt og fremmed til å bli nært og personlig. Men tradisjonisering foregår også hos den enkelte gjennom det historiker Richard Bauman kaller intertekstualitet (2004). Han forstår tradisjonisering som en underbevist kognitiv måte å gjøre det ukjente kjent gjennom å trekke forståelige paralleller.

Summen av de intertekstuelle forbindelsene mellom fortellinger, handling og kontekst virker meningsskapende når den kombineres med den kunnskapen vi har fra før. Forsøk på å gjøre det ukjente velkjent kan altså også foregå som en bevisst handling gjennom tradisjonisering.

Dette gjennom en konstruksjon lik det diskursive synet på tradisjon som meningssskapende gjennom manipulasjon (Eriksen 2006:256). En legitimering i form av tradisjonalisering er en handling, mens intertekstualitet foregår hos den enkelte.

I tradisjonsbegrepet ligger det ikke bare en historisk dimensjon, men også en kollektiv dimensjon. Det som kommuniseres må kunne relateres til en felles referanseramme. Fremføringen av en personlig historie må kombinere det individuelle med det kollektive. Fortelleren legger mer vekt på en slik måte at det korresponderer med det kollektive livet og uttrykker felles verdier ved å bruke kjente midler (Alver1992:45).

Et kjent middel for å skape gjenkjennelse kan være de tradisjonelle virkemidlene i teksten eller fortellingen. Disse virkemidlene kalles det performative i teksten (*performance*), som Bauman forstår som ”aldri første gang” (2004:9). En historie, et ritual, eller en helbredelsesprosess ble, og blir gjentatt flere ganger; ”... the intertextual continuity of poetic tradition rest upon a succession of re-performances” (Bauman 2004:146-147). Slik har disse handlingene en lang historie av muntlige fremføringer og nedtegnelser for deretter å bli muntlig fremført igjen. Det intertekstuelle forhold innad i en historie eller tradisjon hviler på en lang historie hvor den dermed kan hente sin autoritet gjennom ”aldri første gang”. Altså, det er slik det alltid er gjort før, så hvorfor er det ikke bra nok nå?! Det hviler på andres erfaringer, og slik blir det riktig.

To tradisjoner

Den eldre folkemedisinske tradisjonen har en sentral tradisjonell egenskap - den kunnskapen som kan betraktes som en kulturarv. Denne arven viser seg i tradisjonens performative utøvende lag, men også i de intertekstuelle forbindelsene. Men hva med den nye alternative tradisjonen? I følge Handler og Linnekin kan elementer eller karaktertrekk fra eldre tradisjoner bli innlemmet i nyere tradisjoner. Dette gjelder også den nyere tradisjonen ettersom gjennom tradisjonaliseringen kan den eldre tradisjonens verdi overføres til den nye. Slik blir noe ukjent gjort kjent gjennom at tradisjonen ”... refererer til fortiden” (Eriksen 2006:258). En tradisjon kan være ny eller gammel, eller innholde nyere og eldre elementer, men det blir ikke nødvendigvis en tradisjon før noen påstår at det er en tradisjon. Begrepet er altså ladet med fortidens autoritet, og dermed innehar tradisjonsargumentet en så sterk autoritet at det kan være tilstrekkelig (Eriksen 2006:257). Videre kan konkrete kulturelle elementer fra fortidige tradisjoner fungere som argumenter som binder sammen eldre og nyere tradisjoner. Innen den nyere alternative tradisjonen viser dette seg særlig gjennom

naturmedisinsk kunnskap som har en lang historie, men som i dag har inntatt nye former. Dermed får den nye tradisjonen ta del i den eldre tradisjonens historie og henter troverdighet og autoritet fra denne samtidig som naturmedisinen inntar nye former. Den eldre folkemedisinske tradisjonen har på mange måter fått en renessanse gjennom den nyere tradisjonen.

Den vitenskapelige medisinen kan betraktes som vendepunkt som skaper det skillet som utgjør to tradisjoner for folkemedisin. I 1794 ble den såkalte kvakksalverloven innført for første gang, men ble stadig endret. Dette var en lov mot å ta syke under behandling uten utdanning (Moseng 2003:48). Sammen med et stadig utbyggende helsevesen på 1900-tallet, og forbud mot folkemedisinsk behandling var det naturlig at den eldre folkemedisinske tradisjonen over tid ble svekket som utøvende tradisjon. Innføring av kvakksalverloven var et sterkt tiltak mot den eldre folkemedisinske sykdomshelbredende metoder. Dermed kan tiden etter innføringen, da leger faktisk var et reelt alternativ og tilbud (1900-tallet) gi en grov øvre tidsgrense for den eldre folkemedisinske tradisjonen, og en nedre tidsgrense for den nyere tradisjonen. Den eldre folkemedisinske tradisjonen blir dermed å regne for perioden før skolemedisinen og helsevesenet var etablert med helsetilbud til alle. Det blir likevel nødvendig med en nedre tidsgrense for denne perioden. Jeg har valgt å bruke spørrelistebevisene fra 1960 som milepæl ettersom listene utgjør en sentral del av materialet i denne oppgaven. Fortellingene rundt kloke folk strekker seg her tilbake til omkring år 1850, og dette vil styre min tidsramme for den eldre tradisjonen til perioden 1850 - 1960. Den nyere tradisjonen blomstret først etter at skolemedisinen og helsevesenet var etablert. Jeg velger å la kvakksalverlovens opphevelse i 1980 bli tradisjonens omtrentlige nedre tidsgrense. Opphevelsen av loven bidro til en mer utbredt og åpen utøvelse av, og holdning til folkemedisin. Som tidligere nevnt er den nyere tradisjonen en samling av svært mange tradisjoner og miljøer, men i denne oppgaven vil jeg konsentrere meg om den delen av miljøet som har med sykdomsforståelse og sykdomshelbredelse å gjøre, og særlig aktørene som er utøvende innad i tradisjonene. Dette bidrar til en naturlig innholdsmessig avgrensning i et ellers uendelig marked. Til tross for disse forenklede rammene må det fastslås at tradisjonene er to komplekse fenomen som både flyter over i hverandre, men som også skal betraktes som motsetninger.

Gjennom egenopplevde episoder og fortellinger fra kulturen og miljøet rundt folkemedisin benyttes ofte historisk tyngde for å gi en ekstra dimensjon. Samtidig bidrar denne omtalen til en videreføring og forming av tradisjonen;

Den folkemedisinske tradisjonen skapes og gjenskapes som annen folkløse gjennom fortellinger, men også gjennom utvalget av tradisjonelle urtemedisiner i helsekostbutikken, gjennom bøker om naturmedisin og helbredende urter, og gjennom de klokes eksistens og deres virksomhet (Alver 1992:40).

Den nyere tradisjonen benytter en slik historisk tyngde i sin legitimering av seg selv som en tradisjon. Den eldre folkemedisinske tradisjonen blir forsøkt kopiert, eller visse elementer blir gjenopptatt, både i form av bøker og praksis. Slik bygges en tradisjon opp på restene av den eldre, og med hjelp av slike intertekstuelle og performative grep skapes en forestilling om en tradisjon. Denne gjenoppbyggingen skjer ved bruk av kulturelle elementer som skjuler seg i koder og tegn som peker ut av den enkelte fortelling. Det er gjennom disse koder og tegn at fortellingen settes i sammenheng med en tradisjon av andre fortellinger, det Bauman kaller intertekstualitet. Tradisjonsbegrepet rommer en historisk autoritet som kommer til syne gjennom det performative aspektet i tradisjonens ytre kontekst (Bauman 2004:4,25). Jeg skal nå se nærmere på tradisjonenes historier og fortellinger før jeg i den senere analysen skal gå dypere inn i dem som hovedkilde.

Fortellertradisjonen

Fortellingene innad i tradisjonene omhandler hovedsakelig to ting, de klokes fortellinger om egne spesielle evner og brukergruppens fortellinger om møte med kloke og hvordan behandlingen var. Det kan hentes mye informasjon ut fra slike fortellinger, både konkret gjennom skildringer av behandlingsmetoder, den kloke selv, samt forhistorien og omstendighetene rundt behandlingen. Videre skjuler de også en stor mengde informasjon som omhandler tradisjonens indre lag og det er her holdninger og personlige tolkninger kommer inn. Det viser seg at personlige fortellinger veksler mellom personlige forestillinger og kollektive referanser (Alver 1992:44). Dermed kan det bli mulig å trekke ut informasjon om kollektivets holdninger til tradisjonen generelt.

De klokes fortellinger om seg selv og sine evner kan gi informasjon av ulik karakter. De kan blant annet si mye om hvordan de ønsker å bli oppfattet, eller hvordan de ser seg selv i forhold til andre aktører innad i tradisjonen. Videre kan vi få et innsyn i hvordan de forklarer

egne evner. Historiene blir særlig interessante når de sammenlignes, noe som er gjort av blant annet Alver og Selberg når de presenterer karakteristiske kloke folk i den eldre folkemedisinske - og den nye alternative tradisjonen. Det viser seg at det er fellestrekk i hvordan kloke forklarer sine evner.

En tradisjon vedlikeholdes og formes gjennom fortellingene rundt den. En sentral forskjell på fortellingene innen den eldre og nyere tradisjonen er utbredelse. Innen den eldre tradisjonen var det hovedsakelig personlige samtaler mellom bekjente som fungerte både markedsførende og underholdende. Samtalene innebar tydelige tradisjonelle trekk for historiefortellinger. I dag ser dette noe annerledes ut. For det første blir kjennskap om de kloke ofte fremstilt i media i form av ren markedsføring, mens andre skriver biografier eller lar seg intervju. Dermed blir det et rom hvor utøverne kan fortelle de sin egen historie til svært mange. For det andre kan de personlige pasientfortellingene innta flere medier samtidig og slik bli mer tilgjengelige for et større publikum. Både aviser, ukepresse, bøker og fjernsynsprogrammer bidrar til med begge disse typene fortellinger. De ulike mediene er likevel ulike tradisjonsbærere. Avisene stiller seg vanligvis kritisk og åpner for offentlig debatt rundt ulike tema. Märthas engler har for eksempel blitt særlig utsatt for diskusjon, både om engler i seg selv, men også i forhold til hennes rolle som såkalt kvakksalver og prinsesse. Hun har imidlertid mulighet til å forsvare å fremstille seg selv gjennom andre medier, som bøker, fjernsynsintervjuer og ukepresse. All kritikk er god kritikk sies det, og selv om omtalen kan gi negative holdninger hos noen, virker likevel denne publisiteten markedsførende for personen eller miljøet. Ukepressen skiller seg fra avis og fjernsyn ved at den fokuserer mer ukritisk på pasient- og mirakelhistorier. I ukepressen får folk mulighet til å gå ut med sine egne fantastiske fortellinger, uten å måtte utsette seg for motdebatt og kritikk. Fortellingene fokuserer imidlertid mer på det mirakuløse og mindre på det personlige (Alver 1992:45,51).

Til tross for denne flommen av informasjon og tradisjonsbærere i våre dager, står likevel den personlige kommunikasjonen i privatsfæren sterkest i påvirkning av holdninger og forming av tradisjonen (Alver 1992:45,51). Dette mener Alver og Selberg er fordi den personlige samtalen er mer rettet mot egne problemområder i de enkeltes hverdag. Jeg har i all hovedsak valgt å ta for meg historier hentet fra fagbøker, biografier og spørrelister. Slik kan denne oppgaven regnes for en fortelleranalyse av pasienthistorier og de klokes egne fortellinger. Min metodiske tilnærming vil bli klarere i neste kapittel.

3. Materiale og metode

I det følgende kapittelet vil jeg redegjøre for mine metodiske valg og tilnærmelser i studiet av Joralf Gjerstads posisjonering som karakteren Snåsamannen i en eldre folkemedisinsk - og nyere alternativ tradisjonen. Med bruk av kvalitative tilnærminger er målet å kunne skaffe seg en dypere forståelse av sosiale fenomener (Thagaard 1998:11). En slik tilnærming er dermed egnet i dette prosjektet. I følge professor i sosiologi og forfatter bak metodeboken *Systematikk og innlevelse* (1998) Tove Thagaard kan den kvalitative forskningsprosessen deles inn i tre faser. Kort oppsummert går de ut på først å formulere de overordnede forskningsspørsmålene, deretter innhente relevant data, for tilslutt å analysere og tolke data for å kunne presentere et resultat (Thagaard 1998:31). Dette kapittelet tar sikte på å redegjøre for to av disse fasene i prosjektet, først hvordan jeg innhentet data, og videre hvilke metoder jeg behandlet denne data med. I kapittelets første hoveddel vil jeg presentere materialet jeg har valgt, samt begrunne og argumentere for materialets relevans i dette studiet. Andre hoveddel fokuserer jeg på selve kildeskapelsen, hva jeg søkte å finne i materialet - mine analytiske og metodiske tilnærming til materialet.

Kvalitative tilnærminger kan gi rom for en dypere forståelse av spesielle sosiale fenomener, og denne fordypningen er den kvalitative metodens styrke (Thagaard 1998:11). Men hvilke data gir grunnlag for en slik analyse? ”Kvalitative tilnærminger preges av et mangfold i typer data og analytiske fremgangsmåter” (Thagaard 1998:11). Først blir det derfor viktig å innhente relevant data gjennom tidligere forskning for å kunne presentere fenomenet på en grundig måte. Videre ønsket jeg også å benytte et ubehandlet materiale for å gi en ekstra dybde. Jeg valgte dermed og utforske besvarelser på allerede innsamlede spørrelister som angikk mitt tema. Deretter måtte jeg stille spørsmål til den innhentede data slik en intervjuer ville stille til sin informant. Først da ble materialet, i form av litteratur og besvarelsene på spørrelister omgjort til kilde.

Innhente relevant data

Det var avgjørende å finne et materiale som kunne bidra i å eksponere de ulike elementene i hovedproblemstillingen, samtidig måtte det belyse prosjektets tema. Det foreligger generelt en stor del fortidig materiale som kan tas i bruk for å studere historiske perioder, og de kan benyttes ”... til å rekonstruere denne fortida” (Kjeldstadli 1999:169). I dette tilfelle måtte to

perioder rekonstrueres, og i dette arbeidet har jeg i de foregående kapitlene skissert de to tradisjonene med utgangspunkt i litteratur rundt emnet. I den kommende analysen har jeg i tillegg benyttet to spørrelister fra Norsk Etnologisk Granskning, Norsk Folkemuseum (NEG). Spørrelistene tjente til å skissere tradisjonene med 40 års mellomrom. Den første fra 1960, representerer den eldre tradisjonen. Den andre fra 2000, representerer den nye tradisjonen. Det ble dermed naturlig med en sammenligning mellom disse to tradisjonene ettersom målet var å se hvorvidt Snåsamannen kunne plasseres innen den eldre folkemedisinske tradisjonen og/ eller den nye alternative tradisjonen. Hovedpersonen Snåsamannen måtte dertil presenteres på en mest mulig dekkende måte. Det var derfor nødvendig å finne et materiale som kunne presentere ham og hans opplevelse av seg selv og egen praksis. Til dette benyttet jeg Kolloens bok *Snåsamannen. Kraften som helbreder* (2008) som hovedkilde. I analysedelen vil jeg sammenligne Snåsamannen med andre alternative utøvere innen de to tradisjonene, men nå vil jeg introdusere to karakteristiske folkelige behandlere, innen hver sin tradisjon.

Rasjonelle og irrasjonelle folkemedisinske behandlere fra litteraturen

Mor Sæther (Anne Johannesdotter Wiger) benyttet urter og fungerte som en såkalt rasjonell folkemedisiner, eller som klok naturmedisiner. Vis-Knut (Knut Rasmusson Nordgarden) sies å være både synsk og ha varme hender. Han representerer dermed den såkalte eldre irrasjonelle folkemedisinske tradisjonen, i følge Bø, men kan også karakteriseres som klok (Bø 1972:60, Selberg 2011:49, Fosse 1941). Begge karakterene vil følge oppgavens analyse.

Mor Sæther

I følge Bø (1972) var Mor Sæther selvlært i sin kunnskap om urter, men hadde også fått grunnleggende innføring innen anatomi. Hun bistod syke folk med urtemiksturer, hadde godt rykte og tok ikke betalt. Det sies at hennes personlighet var enestående og hun var likt både blant fattige og kongelige. Hun ville først og fremst hjelpe andre, og det sies at hun jobbet ut fra sin godhet og ikke for å livnære seg (Bø 1972:59). Dette er en karakteristisk beskrivelse av typiske bygdeleger eller naturleger, som Bø kaller rasjonelle behandlere, innen den eldre tradisjonen.

Mor Sæther ble tiltalt for kvakksalveri. Hun stod tiltalt i hele tre rettssaker, hvor hun i 1842 søkte riksstyre om løyve til å praktisere lovlig (Bø 1972:51). Hun ble dømt med følgende dom; ”Tiltalte har taget Syge under Cuur, og hun ikke har nogen Tilladelse til at practisere i

nogen Green af Lægekunsten, saa maa hun blive at ansee som Quaksalver - - -" (Bø 1972:52). Hun fikk tilslutt tillatelse til å praktisere fra eget kontor, med begrunnelsen at det tjente allmennheten. Dette særlig på grunn av at hun hjalp fattige med sin egenlagde medisin. I følge rettsdokumenter ble ulike hendelser og pasienter beskrevet, hvor det kom frem at hun til dels hadde hjulpet, men ikke skadet noen. Hennes behandling bestod for det meste av spesielle dråper og kremer med aloe som hovedingrediens. Mor Sæther praktiserte i perioden 1830 til hennes død i 1851.

Vis-Knut

Bø nevner kortfattet "Vis-Knut" i sin bok, hvor han skriver; "Vis-Knuts givnad tykkjest vere knytt til hans lækjande hand, eit prinsipp som er vel kjent i nyare og eldre folkemedisin" (Bø 1972:41). Bø har likevel ikke viet mer plass til denne mannen, men det er til gjengjeld utgitt flere bøker om ham. Boken *Vis-Knut. Den framsynte frå Gausdal* (Fosse 1941) blir i denne anledning regnet om den mest dekkende. Boken fra 1941 er et typisk eksempel på litteratur om folkemedisin og folketradisjon fra den tiden. Den er et resultat av en innsamling av fortellinger om den mye benyttede og velkjente helbrederen. Selve innsamlingen ble gjort av Ivar Fosse, men det var sønnen hans, Albert Fosse, som utga boken basert på denne samlingen i 1941. Den totale samlingen, "Vis-Knut-pakken", består av alle fortellingene som ble samlet inn i en mannsalder i området rundt Gudbrandsdalen, samt avisartikler og brev. Samlingen er i dag å finne på Universitetsbiblioteket (Fosse 1941:9). Før denne boken, ble det utgitt to bøker om Vis-Knut (1860, navnløs forfatter, og 1879 Johannes Skar), samt en historie av Bjørnstjerne Bjørnson (1878). Jeg mener imidlertid at Fosses bok kan tjene til et mest mulig autentisk bilde, ettersom den i stor del baserer seg på å gjengi førstehåndshistorier. Historiene blir ikke analysert, og er slik ikke en vitenskapelig avhandling, men en samling hvor Fosse oppmuntrer til videre forskning på fenomenet Vis-Knut.

Vis-Knut ble født i 1792 og døde i 1876. Hans tid som helbreder var i midtre del av 1800-tallet. Det fortelles at han hadde epilepsi, og var derfor sengliggende i en lengre periode. Under sykdomsperioden skal han angivelig ha opplevd en rekke uforklarelige hendelser. Han visste hva som skjedde andre steder, og fikk beskjeder med religiøst innhold, som for eksempel beskjeder om hva han skulle gjøre for å bli frisk, eller for å hjelpe andre (Fosse 1941:28-29) Ryktene begynte å spre seg om *Mirakelmannen fra Gausdal* som "vidste alt" (Fosse 1941:13). Det var etter sengleiet at han begynte å behandle folk. Han fikk da kallenavnet "Visi-Knut", eller Vis-Knut, noe han også er kjent som i dag.

I fortellingene om Vis-Knut beskrives hans tilstedeværelse som "... ædel, fredfull, gudfryktig og kjærleg aand, saa man i høi grad følte sig tiltrukken af ham og længtede efter at komme sammen med ham igjen" (Fosse 1941:17). En annen beskriver ham slik; "Han hadde langt hengjande hår. Augo var skeive, men eg tykte det reint lyste av han. Alltid tok han kjæreg imot meg" (Fosse 1941:43). Det fortelles historier om hvordan han med hjelp av sine synske evner fant bortkomne mennesker og dyr, eller vannkilder på gårdene. Mot sykdom behandlet han med håndspåleggelse, som ble beskrevet som en strøm. Han gav urtemiksturer, anbefalte diverse behandlinger som inneholdt altervin, vannbad med spesifikt innhold, årelating og lignende (Fosse 1941:28-29). Han var angivelig både synsk og hadde kunnskap om urte- og naturmedisiner. Hans praksis vitner dermed om at hans virke var en kombinasjon av rasjonell og irrasjonell folkemedisin. Denne kombinasjonen var typisk for den eldre tradisjonen og viser at kategoriene rasjonell og irrasjonell medisin er mer flytende enn det Bø fremstiller.

Vis-Knut viser seg å være en sentral skikkelse innen den folkemedisinske tradisjonen. Han blir nevnt i Olav Bøs bok, spørrelistebevisene, samt i Kolloens innledning i *Snåsamannen. Kraften som helbreder* (2008). Jeg regner derfor Vis-Knut som svært aktuell, og hans karakter vil følge oppgaven gjennomgående. Han kan tidsmessig plasseres innen den eldre tradisjonen, men har utvilsomt fellestrekk med Snåsamannen. Dette skal utforskes nærmere i analysekapitlene *navn, praksis og omdømme*.

Jeg har valgt fortellinger som hovedkilde, hvor disse fortellingene har ulikt opphav. De to kloke presentert over står som kilder for ettertiden av ulike grunner. Vis-Knut-prosjektet var en innsamling, mens Mor Sæther og fortellinger rundt henne kom frem gjennom Olav Bøs gjengivelse av rettsdokumenter. Dette gjelder de fleste kildene hvor noen er resultat av innsamlingsarbeid på 1800- og 1900-tallet, mens andre fortellinger er kommet til som del av biografier og annen litteratur.

Litteratur

I rekonstruksjonen av den eldre tradisjonen, samt presentasjon av den nyere alternative tradisjonen har jeg benyttet litteratur av ulik karakter. For uten boken om Vis-Knut nevnt over, har jeg også benyttet ulik faglitteratur rundt nyreligiøsitet, folketro og folkemedisin for å tegne et bilde basert på tidligere forskning. Et innblikk i skolemedisinens historie viste seg også å bli nødvendig for å gi et fullstendig bilde av sykdom og sykdomsforståelse samt den konflikten som forbød folkemedisinsk praksis på fra slutten av 1700-tallet og til slutten av

1900-tallet (Moseng 2003:129). Olav Bøs bok om folkemedisin fra 1972 gir et grundig bilde av den eldre tradisjonens kloke. Boken kan betraktes som en samling historier om kloke folk.

For å få innblikk i hvordan Joralf Gjerstad presenterer seg selv vil Kolloens (2008) stå sentral. Hvor han tar utgangspunkt i Gjerstads egne fortellinger og beskrivelser av seg selv som helbreder, og hvordan dette føles. Dette åpner for Gjerstads egen opplevelse av seg selv og egen identitet. Boken tar for seg hans mange forsøk på å være *normal*, hvor han hver gang opplevde ting han tok som tegn på at han måtte fortsette med sin alternative praksis. Boken veksler mellom sjangrene biografi og skjønnlitteratur, noe som gjør den lettlest samtidig som hans liv blir skildret som nærmest et eventyr, hvor alt går bra til slutt.

Forfatter Kolloen forteller historien om Gjerstad. Boken er imidlertid basert på samtaler over flere år, noe som gjør at Gjerstad i stor grad er til stede i teksten. Kolloen skriver innledningsvis: ”... min hovedintensjon har vært å få Gjerstad til inngående å beskrive hvordan det oppleves å ha helbredende og synske evner, og å redegjøre for utviklingen og bruken av disse evnene, fra han var barn og helt fram til i dag” (Kolloen 2008:9). Boken er altså basert på fortellinger om og av Gjerstad, om hans uvanlige liv og evner. Dette gjør at denne boken er egnet til å representere karakteren Snåsamannen, spesielt med tanke på hvordan han selv posisjonerer seg i markedet, som også denne boken bidrar med. Videre har den en tydelig agenda fra forfatterens side, nettopp det å få Gjerstad selv til å fortelle og skildre. Språket er noen steder svært billedlig og slik sett både meningsskapende og leservennlig. Andre steder er språket svært muntlig som en nedtegnet samtale eller et intervju.

Spørrelister - Norsk etnologisk granskning (NEG)

Historiker Knut Kjeldstadli hevder; ”Knappt noen levninger er jo lagd for å tjene ettertida som kilder” (1999:154). Dette gjelder imidlertid ikke spørrelistene i Norsk Etnologisk Gransknings arkiv (heretter NEG). Dette er en stor fordel for senere forskning hvor selve kildens *tilblivelsesmåte* gjør at det skiller seg fra andre (Klepp 1988:12). Spørrelistene er nettopp samlet inn for senere forskning. Selve ideen bak prosjektet var drevet av en motivasjon for bevaring av det særnorske på 1800- 1900-tallet. Denne typen forskerskapte kilder kaller etnolog Asbjørn Klepp *initierte* kilder; ”Det betegner de former for skapte kilder som er blitt til ved at det er tatt et initiativ slik at kunnskap eller ferdigheter personer sitter inne med, er blitt fiksert til et informasjonsbærende medium som lydbånd, skrift...” (Klepp 1988:7).

Spørrelister og spørreskjema er to ulike typer materiale. Hovedforskjellen ligger i hvordan disse forskerskapte kildene er ment å behandles. Kort fortalt gir spørreskjema et materiale for kvantitative studier. Et typisk spørreskjema ber informantene svare svært kort på spørsmål i form av avkryssing eller grad av enighet eller uenighet i påstander, eller et kort ja / nei svar. Fordelen er at mange kan, og tar seg tid til å svare, og det kan gi et stort representativt resultat. Materialet i NEG's arkiv blir regnet for spørrelister, og de stiller åpne spørsmål som gir rom for refleksjoner og digresjoner. Dette åpner for en dybde fremfor bredde (Thagaard 1998:11). Det blir i kvalitative studier regnet som fordelaktig å se et fenomen fra flest mulige vinkler. Slik sett kan kvantifisering være egnet som et supplement av dybde i kvalitative studier (Tobiasen 1988:19). I kulturhistorisk forskningstradisjon er imidlertid kvalitativ dybde det mest utbredte.

Spørrelister har ett av to mulige opphav. Det første er det Klepp kaller en kildekapelse, hvor spørrelisten skulle brukes til et bestemt forskningsarbeide (Klepp 1988:12). Den andre er at en liste kan oppstå som et ledd i en kulturell *redningsaksjon*, hvor kunnskap om fortiden ikke må gå tapt (Tobiasen 1988:17). Spørrelistene jeg har arbeidet med representerer hver av disse to opphavene. For å få tilgang til NEG arkivet hvor spørrelistebesvarelsene er måtte jeg følge NEG sine etiske retningslinjer med tanke på medarbeidernes (heretter omtalt som informanter) anonymitet. På alle besvarelsene står personopplysninger sammen med et unikt nummer for besvarelsen. Jeg signerte en kontrakt som omhandlet både korrekt, fullstendig referering og taushetsplikt ovenfor personopplysningene som kom frem i besvarelsene (Hauan 2006:12-14). Først da fikk jeg tilgang til tre ulike spørrelistebesvarelser som samsvarte med min problemstilling; Nr. 76, "Dei kloke" (NEG), fra år 1960, Nr. 80 "Folkemedisin" (NEG), også fra år 1960 er en oppfølging basert på svarene i nr. 76, og sist Nr. 186, "Alternativ medisin og behandling" (NEG), fra år 2000.

I den første spørrelisten "Dei kloke" (NEG 1960:76) bes informantene fortelle fritt om egne opplevelser og ting det prates om i deres nærmiljø, som omhandler det de kaller kloke folk. Det var først og fremst informasjon om sykdomsbehandling og generell informasjon om eldre folkemedisin som var ønskelig. Den neste spørrelisten (NEG 1960:80) fra samme år bygger videre på den første. Det er tydelig at det her søkes ytterligere informasjon om bygdedoktorene hvor de etterspør mer informasjon om selve naturmedisinene samt oppbevaring og innhenting av denne. Det er mulig noe av denne informasjonen kunne vært interessant, men spørsmålene var likevel på siden av det jeg søkte. Etter en gjennomlesning av

spørreliste nr. 76 (NEG 1960) ble det imidlertid klart at jeg hadde tilstrekkelig materiale her. Med bakgrunn i disse betraktningene valgte jeg på et tidlig tidspunkt og benytte den første spørrelisten, ”Dei kloke” (NEG 1960) som representant for den eldre folkemedisinske tradisjonen.

Den tredje listen jeg fikk tilgang til var nr. 186, ”Alternativ medisin og behandling” (NEG 2000). Denne spørrelisten ble sendt ut på vegne av forskerne Bente G. Alver og Sigrid Smith, men den ble ikke benyttet til det prosjektet den var ment. Flere av spørsmålene i denne listen søker svar om nettopp de samme tema som kom frem gjennom fortellingene til medarbeiderne i spørrelisten ”Dei kloke” (NEG:76) fra 1960. Det rettes også spørsmål direkte mot healererfaringer. Spørsmål som: ”Kjenner du til noen som blir kalt ”kloke” fordi de har spesielle evner til å helbrede? Hva er det de er spesialister på og hvor har de sine evner fra?”, og ”Kjenner du til spesialister i alternativ medisin eller alternativ behandling som du ikke ville kalle ”kloke”, men noe annet? Hva kalles, og på hvilket område er de spesialister?” (NEG:186). Svar på disse spørsmålene anså jeg som dekkende for å kunne danne et bilde av den nye tradisjonen, samtidig som de omhandlet de tema jeg søkte for å belyse prosjektets problemstilling. Det var spennende at spørrelistene ble sendt ut med nøyaktig 40 års mellomrom, noe som også gav en naturlig tidsramme. Ved å sammenligne svarene på spørrelistene fra 1960 og 2000, var jeg fortrolig med det ble mulig å peke på eventuelle kulturelle forskjeller - om de kloke hadde befunnet seg i to ulike kulturelle kontekster.

De to spørrelistene ”Dei kloke” (NEG 1960:76) og ”Alternativ medisin og behandling” (NEG 2000:186) utgjør dermed en sentral del av materialet i dette prosjektet. En av mine første observasjoner i møte med materialet var at spørrelistene var svært ulike i sin form. I den første spørrelisten ble medarbeiderne oppfordret til å skrive fritt rundt det de hadde hørt om dette fenomenet i sine hjemtrakter eller selv erfart. Svarene rommet derfor det meste som kan settes i sammenheng med såkalte kloke mennesker. Den andre spørrelisten besto derimot av en liste med spørsmål. Her var det med andre ord mindre rom for digresjoner. Tove Thagaard påpeker at spørsmålsformen i spørrelist, eller spørreskjema som hun kaller det, er svært relevant i forhold til de svarene informantene gir: ”I studier hvor spørreskjema anvendes, er det ikke til å unngå at svarene informantene gir, er preget av måten spørsmålene stilles på...” (Thagaard 1998:19). Etersom spørsmålsformen generelt preger besvarelsene måtte jeg på et tidlig tidspunkt vurdere hvor vidt disse to spørrelistene kunne sammenlignes i en analyse. En innlysende likhet mellom spørrelistene var at de befant seg i samme arkiv. En grundigere

presentasjon av NEG er derfor naturlig, for videre å se på NEGs egne betraktninger rundt analyser av denne typen materiale.

Refleksjoner rundt analyse av spørrelistebesvarelser

NEG arkivet inneholder det Kjeldstadli kaller minnestekster og ikonografisk materiale, ettersom medarbeiderne ble oppmuntret til å beskrive og illustrere diverse praksiser gjennom spørrelistene. Foruten å gjengi det medarbeideren kunne samle av kunnskap rundt temaet er det heller ikke uvanlig at de ble oppmuntret til å sende inn bilder av personer eller gjenstander sammen med illustrasjoner av gjenstander og praksis i form av tradisjonelle klesplagg eller redskaper. Slik sett kan det påstås at materialet også i visse tilfeller kan betegnes som gjenstandsmateriale. (Kjeldstadli 1999:152-153).

Besvarelsene på spørrelisten fra 1960 (NEG 76) er preget av frie formuleringer basert på de åpne spørsmålene de ble oppfordret til å besvare. Dette gir flere fordeler ”... både språklig og også fordi materialet da lettere kan gjenspeile informantenes holdninger til emnet gjennom ordvalg og vektlegging” (Tobiasen 1988:19). Hvordan noe artikuleres av den enkelte kan skjule holdninger som peker ut av teksten og gir mening til for eksempel holdninger til tradisjonen eller fenomenet. Åpne spørsmål gir også rom for andres opplevelse av et fenomen. Medarbeiderne samlet gjerne inn informasjon på vegne av flere, som for eksempel bygda eller omgangskretsen.”Spørrelistesvarene er et minnemateriale, det er tilbakeskuende, noe som gjelder både det eldre og det nyere materialet, men det varierer i formen alt etter hvilken tid det er samlet inn” (Skjelbred 2006:30). Det skjedde et skille rundt 1970, og dette gir spørrelistene og svarene et annet preg.”Inntil 1970-tallet var det snakk om en regional kulturhistorisk dokumentasjon, mens det senere er snakk om en subjektiv, individuell dokumentasjon.” (Skjelbred 2006:30). I all hovedsak bestod dette skille av en endret interesse fra å fokusere på objektive beskrivelser av etterspurte gjenstander og fenomener, til å fokusere på subjektive beskrivelser og enkeltmenneskets egne refleksjoner og følelser rundt dagligdagse fenomener. Utover 1980 – 90-tallet ble det et økende fokus på den enkeltes egne erfaringer, holdninger og meninger fremfor den innsamlingsprosessen som hadde vært vanlig før. NEG sine medarbeidere skulle nå bare svare på vegne av seg selv, fremfor å representere sitt nærområde noe som åpnet en dybde fremfor faktaopplysninger (Skjelbred 2006:30-31).

De to spørrelistene jeg har valgt befinner seg på hver sin side av dette skillet, og er dermed i utgangspunktet svært ulike. Skillet preger de utsendte spørrelistenes form, og dermed

besvarelsene. Listenes representativitet og svarenes evne til å sammenlignes på kryss og tvers av dette skillet kunne gitt utfordring i forbindelse med analyse. Jeg måtte finne et perspektiv og en metodisk tilnærming i kildekapelsesprosessen. ”Levninger er alt som er overlevert fra fortida. Men de *blir* kilder for oss når vi tar dem i *bruk* for å svare på spørsmål” (Kjeldstadli 1999:169). Neste utfordring ble dermed å vurdere hvilken metodisk tilnærming og med hvilke konkrete spørsmål jeg skulle møte materialet.

Fra materiale til kilde

I *Bygd og by* (2006) forsvarer folklorist ved Norsk Folkemuseum Ann Helen B. Skjelbred NEG-materialets gyldighet i kvalitativ studier; ”Spørrelistene innbyr også til kunnskapssamtaler, men i en mer bundet form enn med det muntlige intervjuet. I listene stilles spørsmål som informantene besvarer så utførlig som de kan, og materialet er derfor kvalitativt” (Skjelbred 2006:22). Ettersom jeg ikke hadde mulighet til å gå tilbake i tid og stille nøyaktig de spørsmålene jeg kunne ønske, benyttet jeg det allerede innsamlede materiale fra denne tiden. Spørrelistene burde tjene utmerket til dette formålet ettersom besvarelsene var kunnskapssamtaler i likhet med muntlige intervju. Ettersom det forelå en tilsvarende samling fra år 2000 ble det naturlig å la denne representere den nyere tradisjonen. De to spørreliste-besvarelsene ble behandlet separat. Det var nødvendig ettersom de befant seg på hver sin side av det tidligere nevnte skillet, noe som preger spørrelistenes form, og dermed svarene. I siste instans preget dette min analyse av materialet. For at de skulle kunne sammenlignes måtte jeg finne spørsmål som kunne stilles til begge besvarelsene til tross for deres ulikheter.

Analytisk tilnærming

I løpet av de første møtene med materialet, leste jeg en del av besvarelsene fra listen ”Dei kloke” (NEG 1960:76). Det var mye som var interessant, det var derfor vanskelig og holde fokus, men jeg leste med oppgavens problemstilling i tankene. Jeg ville, basert på materialet, velge ut underspørsmål som kunne belyse hovedspørsmålet – innen hvilken tradisjon kan Snåsamannen plasseres? Jeg forsøkte først og fremst å få en oversikt over materialets innhold og omfang. Videre, i løpet av lesningen skrev jeg ned spesifikke navn som ble nevnt som eksempler, og noterte i stikkord hvordan de blir skildret og hvordan deres praksis ble skildret. Jeg forsøkte med andre ord å danne meg et bilde av hvordan ”dei kloke” ble presentert; hva gjorde at de ble betegnet som kloke innen både den eldre og nyere tradisjonen. Etter arbeidet med å finne frem til, og velge ut, materiale som kunne belyse problemstillingen var det på tide

å forta noen metodiske vurderinger. Det var et stort materiale og det ble nødvendig å etablere en metode for å gjøre mine søk mer effektive og systematiske. Selve gjennomlesningen var tidkrevende i seg selv og jeg måtte vite hva jeg skulle ta med for senere behandling av innsamlet data. Et av de første spørsmålene som dukket opp var – hvilken metode skulle jeg bruke i arbeidet med dette materialet?

Jeg var tidlig klar over at det var naturlig med en kvalitativ tilnærming ettersom jeg skulle gjøre en tekstanalyse. Jeg hadde likevel vurdert muligheten for å supplere med kvantitative funn. I startfasen var jeg også interessert i å forta noen få kvalitative dybdeintervjuer i tillegg til nærlesningen av spørrelistesvarene. Jeg kom frem til at en kvantitativ tilnærming til materialet også kunne vært et alternativ om jeg ønsket å si noe om utbredelse av fenomenet i form for antall og bruk av statistikk. Ettersom jeg ønsker å foreta en sammenlignende analyse var ikke dette i utgangspunktet utelukket. I mitt første møte med spørrelistene ble det imidlertid åpenbart at det her var tilstrekkelig å jobbe videre med og dybdeintervjuer ble overflødig. Angående kvantitativ metode og bruk av statistikk gjorde jeg et forsøk på å rydde i mine notater med hjelp av et Excel-dokument. Dette viste seg å være tilnærmet umulig, og jeg fant derfor en annen metode for å få orden i mine funn, noe jeg skal utdype nedenfor. Etter å ha vurdert både intervju og statistikk ble begge disse alternativene lagt på is på dette tidlige stadiet i prosessen.

Begrensninger og kategorier

Besvarelsene på spørrelistene viste seg å være et stort og omfattende materiale, det ble derfor nødvendig med visse avgrensninger. Besvarelsene representerer informanter, fra hele landet. For å gi et mest mulig dekkende bilde av tradisjonene ble det nødvendig å se på en større del av landet. Det viste seg imidlertid at det var en del geografiske ulikheter når det gjelder helbredertradisjoner. I de nordligste fylkene var svarene preget av samiske tradisjoner som blir å regne for en egen tradisjon. Joralf Gjerstad bor ikke i noen av disse fylkene og det er ingenting som i utgangspunktet tyder på at han er preget av de samiske tradisjonene. Besvarelsene fra fylkene Nordland, Troms og Finnmark ble derfor fullstendig utelatt.

For å effektivisere og systematisere mine søk og funn i arkivet utarbeidet jeg et kategorisk metodisk system. Jeg opprettet i utgangspunktet fem kategorier som jeg plasserte mine funn under. Disse kategoriene kan betraktes som mine spørsmål til den innsamlede dataen, samtidig som de skulle utgjøre kapitteinndelingen av analysen. Jeg valgte imidlertid kun tre

kategorier og dermed tre analysekapitler, og valget er som følger; den første kategorien var *navn* (kallenavn). Dette er informasjon som kan betraktes som rent informativt. Det ligger sjelden subjektive motiver bak gjengivelse av navn på såkalte kloke. Videre spør jeg *hvorfor er de kloke?* I dette spørsmålet er det rom for subjektive utsagn, ettersom medarbeideren blir spurt hvorfor de oppleves som kloke. I slike beskrivelser ligger ofte en argumentasjon for hvorfor det er ”sant”, uttrykt i form av fortellinger de har opplevd eller hørt fortalt av andre. Denne kategorien endret jeg på et senere tidspunkt til *hva gjør de kloke?* Slik blir dette kapitlet en analyse av helbrederpraksis. Neste kategori var en naturlig oppfølger, men som også utgikk på et senere tidspunkt - *hvem forteller at en person er klok*. Dette er informasjon som både kan være selvopplevd eller videreformidlet. I slike fortellinger kan det spores både tvil og forsøk på å argumentere for, eller i mot, at en person virkelig var klok. Jeg forkastet denne kategorien fordi etter hvert som jeg begynte å analysere viste det seg at jeg likevel fikk med informasjon om dette flettet inn i andre kategorier, den ble derfor overflødig. Videre fulgte spørsmålet om *omdømme*. Dette bygger videre på fortellingene, men ser nærmere på hvordan de kloke skildres og omtales. Dette går både på positive fremstillinger og frykt. Jeg hadde også planer om å se på et siste tema nemlig *historiske fundamentet i form av tradisjoner*. I dette ligger informasjon som familiehemmeligheter og lokale tradisjoner, samt visse kunnskaper og triks som ble videreført. De to siste kategoriene erstattet jeg med det tredje kapitlet *omdømme og troverdighet*. Dette ble dermed siste avsluttende analysekapitlet. Jeg valgte å avgrense til tre kategorier og kapitler; *navn, hva gjør de kloke, og omdømme og troverdighet*.

Jeg mente at de tre kategoriene på best mulig måte ville belyse og bidra til å besvare oppgavens problemstilling. Troverdighet er et nøkkelbegrep som infiltrerer alle kategoriene. Hva gir en såkalt klok person troverdighet? Jo, det er nettopp en autoritet, enten i kraft av praksisen den utfører, men også i miljøets omdømme og tiltro til den kloke. Det at medarbeiderne har hørt noe om kloke eller i det hele svarer på dette, bunner i en troverdighet eller en autoritet som gjør at historien lever videre. Ved hjelp av slike beskrivelser er målet å plassere aspekter ved Gjerstads praksis og posisjon i forhold til disse tema.

Ulike syn på spørrelistene

Ettersom jeg stilte de samme spørsmålene til begge spørrelistene, ble svarene sammenlignbare, og det ble dermed mulig å se etter forskjeller og likheter mellom de to tradisjonene. Kategoriene skulle også hjelpe med å trekke ut både konkrete og generelle

tendenser. Noen av kategoriene søker informasjon om konkrete ting, som for eksempel gjengivelse av helbrederpraksis eller navn. Dette regnes som et nivå, men det ligger også et annet nivå - det mer generelle. Det sentrale på dette nivået er det språklige, eller verbaliseringen som kommer frem for eksempel i skildringer av hvordan de navngitte fremstilles som personer eller beskrivelser av praksis. Det ble dermed nødvendig å se kildene i forhold til fortellertradisjoner med tanke på språket – ikke hva de forteller, men hvordan. Dermed gir kategoriene de to nivåene fremstilling og språket, eller faktanivå og språklig nivå. De to tradisjonene ble sammenlignet med hensyn til begge disse nivå. Resultatet av de første metodiske vurderinger resulterte i en kvalitativ tilnærming i form av kulturhistorisk nærlesning med fokus på sammenlignende studier av vekselvis det språklige nivået og praksisnivået innen tre kategorier.

De tre etablerte kategoriene gav, som tidligere nevnt, en begrensning samtidig som det gav grunnlag for sammenligning av den eldre og nyere tradisjonen. Ved å trekke ut enkelte representative eksempler fra besvarelsene fikk jeg mulighet til å drøfte disse opp mot de generelle funnene mine. Dette ga et solid grunnlag for å kunne sammenligne eller plassere Snåsamannen i forhold til hver enkelt av disse kategoriene. Det ble mulig ved å se på både hans egne refleksjoner, samt hva tradisjonen og andre forteller om ham. Dermed ble det mulig å vurdere hvordan han var posisjonert i henholdsvis den eldre folkemedisinske tradisjonen og den nyere alternative tradisjonen.

Metode for fortelling, vurderinger og saksopplysninger

Det viste seg å være positivt i mitt prosjekt å etablere kategorier for innsamling av informasjon på et tidlig tidspunkt i prosessen. Den åpne spørsmålsformuleringen i spørrelisten fra 1960 (NEG 76) åpnet for både egne fortellinger, vurderinger og rene saksopplysninger rundt emnet. Det samme gjelder i Kolloens bok og de andre kildene som har fortellinger om kloke. Også her veksler språket mellom rene opplysninger, historier og refleksjoner. Ulike måter å besvare spørsmål på, eller forholde seg til det som fortelles og formidles innebærer ulike måter å behandle informasjonen på, også innad i de tre kategoriene. De to spørrelistene, Kolloens bok om Snåsamannen samt andre kilder med fortellinger om kloke utgjør materialet for analysen, og innehar tre måter og formidle informasjon på. For å skille slike ulike former for informasjon kan elementer fra tabellen (tabell 1) nedenfor være til hjelp.

Informasjonstype:	1: Generell informasjon om allmenne forhold.	2: Informasjon om allmenne forhold gitt som biografiske erfaringer	3: Individsentrert informasjon basert på biografiske erfaringer.
Meddelers intensjon:	Informere om allmenne forhold.	Informere om egne erfaringer med allmenne forhold.	Informere om egen biografi.
Form:	Generell. Refererende. Normativ. (Vurderende)	Spesifikk. (Subjektiv.) Refererende og/ eller vurderende.	Spesifikk. (Subjektiv.) Refererende og/eller vurderende, (formidlende, fortolkende.)
Kilden informerer om:	Allmenne materielle, sosiale, kulturelle forhold	Det `levde` aspektet ved materielle, sosiale, kulturelle forhold.	Det `opplevde` (følte) aspekt ved hendelser, erfaringer.
Tidsdimensjon:	Fortidsrettet. (Flytende tidsfesting.)	Fortidsrettet. Biografisk tidfesting.	Fortidsrettet. Biografisk tidfesting.
Romlig dimensjon:	Lokal. Regional. (Nasjon.)	(Privat.) Lokal. (Regional.) (Nasjon.)	Privat. Lokal. (Regional.) (Nasjon.)
Sosial dimensjon:	Ofte(st) udifferensiert (kollektiv.)	Individrelatert (Differensiering etter kjønn, aldersgruppe, sosialgruppe, etnisk tilhørighet.)	Individrelatert (Differensiering etter kjønn, aldersgruppe, sosialgruppe, etnisk tilhørighet.)
Kulturell synsvinkel:	Kollektiv.	Relativistisk.	Relativistisk.
Anvendelse:	Generaliserende form krever sammenlikning, kontroll.	a) Verdi som ett belegg, på et fenomen. b) Kan ved induktiv analyse gi generelle avledninger om variasjon i materielle, sosiale, kulturelle og etniske forhold.	a). Verdi som kilder til individuelle <<opplevelser>>. b). Eller som individuelle reaksjoner på allmenne forhold (illustrasjoner.) c). Kan ved induktiv analyse gi avledninger om kulturelt bestemt variasjon i opplevelser av materielle, sosiale, kulturelle og etniske forhold.

Tabell 1 (Hertzberg Johnsen, Birgit 1988:107)

Informasjonstyper

”Generell informasjon om allmenne forhold”

Informasjonstype I er generell informasjon om sosiale, materielle og kulturelle forhold som fremstilles som en sannhet. Det refereres ikke til spesielle hendelser, men et fenomen forklares generelt og slik fremstilt som en allmenn forståelse. Dette gir informasjon uten egne synspunkter, men på vegne av kollektivet. Informasjonen om navn, analysert i kapittel 4, regnes for ”generell informasjon om allmenne forhold”. Etter først å ha navngitt en klok person beskriver de fleste hva denne personen gjorde, som et belegg for den generelle informasjonen. Denne informasjonen er av mer subjektiv karakter og kan variere. I noen tilfeller bærer presentasjonen av den kloke også preg av å være oppramsende og av rent informativ karakter. Noen eksempler på dette er de tilfellene der denne beskrivelsen ikke følger av konkrete historier, men kun informerer om den klokes egenskaper som utsagn som dette; ”drev med signing” (NEG 76:15501), ”var synsk” (NEG 76:15361) og var i besittelse av ”lekeråd” (NEG 76:15426). Informasjon som kan regnes som en generell beskrivelse av behandlinger forekommer gjerne slik som i eksempelet under, hvor informanten forklarer kopping;

Tingen dei koppa med var eit lite redskap dei sette på der den sjuke hadde verk, og gav so eit lite trykk på redskapet som med det samme gjorde ei rift eller kutt i huda at det blødde. Koppene dei då satte på der det blødde, var små hornstubber dei med munnen saug fast over såret. Desse koppestubbane drog då blodet åt såret, og når dei so tok koppene av var det å turka av blodet som rann, for det var blodet som laga det vonde og måtte ut, anten det no var den sjuke hadde slege seg eller det var gikta som plaga ein. På same måte var det og gjort når den sjuke leid av watersoot, då var det vatnet som måtte ut (NEG 76:15650).

Det fremkommer ikke fra kilden om dette er egenopplevd eller om informasjonen er basert på andres forklaringer. Den samsvarer imidlertid med annen informasjon om kopping. Oppfølgende forklaringer som dette er typiske, men gjerne med et mer subjektivt utgangspunkt slik informasjonstype II fra tabellen (Johnsen 1988).

”Informasjon om allmenne forhold gitt som biografiske erfaringer”

Den generelle informasjonen blir som regel støttet opp med egne erfaringer. Disse erfaringene blir da gjerne fremstilt som en historie som både tidfestes, stedfestes og skildres. Denne formen for informasjonen kan betegnes som ”... et belegg, på et fenomen” (Johnsen 1988). I spørrelistene blir de kloke beskrevet, oftest gjennom egenopplevde, eller andres møter med

den kloke. Informasjonstypen ligger tett opp mot historiefortelling, noe Alver og Selberg kaller *opplevelsesfortellinger*. Dette forstår de som personlige fortellinger som reflekterer folks forestillingsverden, og dermed deres verdier og normer. ”Det er fortellinger som bygger på personlige opplevelser fortelleren eller andre har hatt” (Alver 1992:34,40-41).

På et lite bruk ute i Ådalen, ikke langt fra grensa mot Hedalen, bodde i gamle dager ein mann de kalte Spågutten. Han var synsk, og meningen var at denne egenskap skyltes hans gode forhold til selve Styggen. Folk kom til han fra flere bygdelag for å høre om ett og annet som skulle hende dem i fremtida, og ellers annet de på annen måte ikke klarte å få rede på (NEG 76:18589)

I dette eksempelet introduseres den kloke, både gjennom sted- og en løs tidfestelse. Hans spesielle egenskaper formidles videre som en sannhet, hvor også grunnen til disse egenskapene også begrunnes med hans forhold til ”Styggen”. I den videre besvarelsen følger informasjon i form av beskrivelser av hva som vanligvis skjedde under disse behandlingene, gjerne gjennom spesifikke hendelser. Det viser seg at fortellinger rundt praksis er gjennomgående som en følge av presentasjonen av den kloke. Denne beskrivelsen virker nærmest som et bevismateriale eller en begrunnelse for tittelen de allerede har gitt den kloke. At de spesielle egenskapene skulle ha noe med forholdet til ”Styggen” og gjøre, vil i utgangspunktet tenkes å ha sin rot i den eldre tradisjonens mystiske verdensbilde, og ikke nødvendigvis en allmenn sannhet. Informasjon er preget av refleksjoner og egne tanker rundt en enkelthendelse, men kan slik også inneha holdninger rundt tradisjonen generelt samtidig med mer konkrete holdninger til enkelte kloke. Selve fortellingen innehar også holdninger som er påvirket av omdømme, som jeg skal belyse i kapittel 6.

”Individsenteret informasjon basert på biografiske erfaringer”

Den tredje informasjonstypen regnes som rene subjektive fortellinger med fokus på egne følelser og refleksjoner rundt hendelsene. Med dette utgangspunktet refereres det ofte vekselvis til egne holdninger og fenomenet generelt. Dette er motsatt fra informasjonstype II som refererer til egne erfaringer for å bygge opp påstander om tradisjonen generelt. Dette er typisk fortellinger som er fortalt flere ganger og inneholder for eksempel informasjon om opplevelsen av reisen til behandleren, noe som skildres svært personlig gjennom følelser, tanker og refleksjoner. Informasjon om den kloke er også preget av hvordan fortelleren opplever denne. Det finnes flest eksempler på slike fortellinger i spørrelisten ”Alternativ

medisin og behandling” fra 2000, noe som er naturlig når de etterspør egne opplevelser og tanker om fenomenet fremfor rene faktaopplysninger (NEG 186).

Jeg kommer til å ta i bruk ulike punkter fra tabellen som er spesielt relevante for de tre kategoriene som utgjør analysespørsmålene. Jeg har ikke fulgt tabellen regelrett, men betraktet den som et redskap for å skille de ulike informasjonstypene fra kildene i analysen. I utgangspunktet så jeg graden av individorientering (I-III) som relevant i forhold til subjektive og objektive føringer i teksten. Dette fordi slike føringer kunne være en viktig betraktning med tanke på spørrelistenes ulike tilblivelsesintensjon. Punkt I tenktes å kunne være behjelpelig med å karakterisere faktaopplysninger som for eksempel *navn*. Slik kan informasjon fra de ulike kildetyperne sammenlignes til tross for deres ulikeheter. Punkt II organiserer informasjon som er mer subjektiv – det vil si informasjonen er om allmenne forhold. Denne informasjonstypen er ikke personlig, men gir likevel rom for egne meninger og refleksjoner. Kategorien som omhandler hva de kloke gjør, kan blant annet plasseres her med tanke på kildenes begrunnelse for hvorfor de er kloke, begrunnet gjennom deres praksis. Det tredje og siste punktet rommer de mest subjektive beskrivelsene gjennom egne tanker, følelser og meninger om ulike sosiale forhold (Johnsen 1988:106-110). Det tredje punktet er til dels aktuelt i siste og avsluttende analysekapittel hvor jeg søkte informasjon om fortellingenes skjulte holdninger til tradisjonene med utgangspunkt i omdømme og troverdighet. Kolloens bok som informasjonstype kunne måles i forhold til alle punktene ettersom den veksler i sjanger og rommer ulike informasjonstyper både fakta- og meningsbaserte opplysninger. Tabellen fungerte dermed som et sorteringsredskap for kildene og informasjonen de gav. Disse ulike grupperingene i form av kategorier, lag og kildesortering viste seg å være nyttig i den videre analysen og tolkningen av materialet for å komme til endelige konkluderende resultat.

4. Navn

I dette første analysekapittelet skal jeg se nærmere på navn, både såkalte offisielle og uoffisielle navn. Det er imidlertid kallenavnene (de uoffisielle navnene) som vil bli regnet som mest interessante og dermed få størst plass. Før en analyse av navn blir det nødvendig å se nærmere på hva navn egentlig er. Norsk navneforskning har tradisjonelt omhandlet stedsnavn og personnavn (offisielle navn). Dette i form av samlinger og oppramsende oversikter over slike navn fra eldre tid. Et navn er et språklig tegn som refererer til en bestemt person. Alle blir tildelt et navn av foreldrene sine, et eggenavn eller såkalt offisielt navn. Offisielle navn er fornavn, mellomnavn og etternavn. Fornavnet sier i utgangspunktet mer om foreldrene, deres interesser, følelser, men også om deres samtid, enn om personen som bærer navnet. Etternavn og mellomnavn var, spesielt før, knyttet til bosted eller til faren som for eksempel Nilsen og Nordgård (Utne 2011:11,13, Sprauten 2002:6).

Uoffisielle navn er ikkeregistrerte navn som fungerer i tillegg til det offisielle. Navneforsker Ivar Utne skiller mellom kallenavn og kjælenavn, men under disse er det langt flere underkategorier, blant annet klengenavn, kleggenavn, utnavn, økenavn, kosenavn. De skiller seg ved motivet for navnet, hvilke følelser som ligger bak, men skillene er uklare og en person kan ha ulike navn innen ulike miljø. Jeg velger å benytte betegnelsen kallenavn som en dekkende fellesbetegnelse på de ulike uoffisielle navn (Utne 2011:163). Uoffisielle navn kan gi mulighet til å si noe mer om tradisjonene rundt kloke. De oppstår og endrer seg i takt med miljøet og tiden, og slik kan kallenavn romme mye informasjon om samfunnet og menneskene i ulike tider, noe som er interessant i en kulturhistorisk studie. Det må også nevnes at kallenavn var mer vanlig frem til 1990-tallet, og dertil også mest vanlig for gutter (Utne 2011:163).

Kallenavn er en nøytral betegnelse, og slik dekkende for min presentasjon. Motivet og opprettelsen av navnet er imidlertid ikke nøytral. De bygger gjerne på karaktertrekk ved personen som får det og har som oftest sin opprinnelse i en hendelse, karakteristisk språkbruk eller sted. Jeg skal i det følgende se nærmere på kallenavn i forhold til den eldre folkemedisinske - og nye alternative tradisjonen. Dette mener jeg vil åpne for en dypere forståelse for den klokes karakter. I en slik analyse vil særlig navnets opprinnelse, eller omstendighetene rundt hvorfor de oppstår, og videre hva som kommuniseres gjennom kallenavn, stå sentralt.

Noen kallenavn består av det offisielle navnet kombinert med et annet ord, såkalt tilnavn eller sammensatte navn. Det offisielle navnet blir kombinert med et verb, substantiv eller adjektiv. Det er flere eksempler på sammensatte navn i spørrelistematerialet, som blant annet Vis-Knut og Mor Sæther. I slike sammensatte navn er det gjerne det supplerende tilnavnet som reflekterer karakteren mest, ettersom dette skal virke beskrivende. Sammensatte navn kan også være to ord som settes sammen hvor ingen av disse er offisielle navn. Et eksempel på dette er Snåsamannen. Her er stedsnavn kombinert med mannen. Jeg skal analysere dette nærmere under temaet stedsrefererende kallenavn senere i kapittelet.

Kallenavns opprinnelse

Kallenavn har en opprinnelse og denne er å finne i navngivernes språk. Kallenavn oppstår vanligvis først muntlig, før det eventuelt fester seg. Slik oppstår kallenavn gjennom en kollektiv muntlig prosess, hvor kallenavnet først blir introdusert og etter hvert eller umiddelbart, blir akseptert. Lik de klokes posisjon som klok må bli akseptert av miljøet rundt, må også et slikt navn få innpass. Både offisielle og uoffisielle navn fungerer som identitetsmarkører, men kallenavnene er unike ved at de kan gjenspeile noe mer, som for eksempel sted, kjønn og gruppe. En og samme person kan ha ulike kallenavn innen ulike miljø fordi noen kallenavn kun gir mening innen bestemte sosiale kontekster. Ulike kallenavnet kan for eksempel reflektere personens ulike behandlingsformer, men ha et annet kallenavn innen vennekretsen, og samtidig ha sitt offisielle navn innen familien.

Snåsamannen har to kallenavn, hvor det ene er mer lokalt forankret – Snåsakallin. Dette har med lokal dialekt å gjøre, og da han ble nasjonalt kjent kan det tenkes at navnet ble tilpasset bokmålsformen. I tilfellet Snåsakallin er det naturlig å anta at det er hans brukergruppe som har laget navnet. Det tilsvarende kallenavnet Snåsamannen kommer sannsynligvis både fra brukergruppen og mediene. Media lager ofte sine egne kallenavn og har i dette tilfellet omgjort kallenavn fra dialekt til bokmål. Det samme kan sies om Vis-Knut som også kalles Vise-Knut. Mediene bekrefter og gjenbekrefter kallenavnet ved å trykke saker og omtale vedkommende med kallenavnet. Slik fungerer media og brukergruppen begge vekselvis som både navnegivere og spredere av fortellinger rundt og om karakteren. De har begge viktige roller i profileringen av personen og bidrar i både legitimering og karakterbygging. Slik blir gjerne et kallenavn en merkevare og navnegiverne merkevarebyggere.

Navn som symbol

Ettersom kallenavn kommuniserer noe mer om personen enn offisielle navn, har navnet også et symbolsk innhold. Dette gjenspeiler identitet, sosial bakgrunn osv. Kallenavnet Snåsamannen kommuniserer stedsidentitet. Det knytter ham opp mot et bestemt sted, men det sier også noe mer. Snåsa er et lite og tilsideliggende sted. Dermed blir det naturlig å tenke at Snåsamannen har vokst opp uten særlig grad av moderne påvirkning. Det kan videre resonneres med at hans evner har vokst opp nærmest som en rest av den folkemedisinske kulturarven. Kallenavn blir gitt som følge av karaktertrekk ved en person og det kan hevdes at det i et slikt navn kan spores informasjon som reflekterer også andres holdninger til denne personen. Om navnet viser seg å være et praksisrelatert navn, kan det tenkes at navngiveren og navninnehaveren har et profesjonelt forhold. Dette sier noe om rykte og omdømme vedkommende med kallenavn har eller hadde. Slik blir det mulig å skille mellom ytterligere navnetyper – noen bygger på praksis, andre på omdømme eller sted. Opprinnelsen og bakgrunnen til navnet er alltid interessant, men det symbolske budskapet kan gi en ekstra dimensjon i forståelsen av en karakter.

Informasjonen om navnene jeg skal analysere er hentet fra spørrelistebevisninger og relevant litteratur som har bidratt i etableringen av de to tradisjonene. Denne formen for videreformidling av navn og kallenavn er informasjon som kan betraktes som rent informativt. Det ligger sjelden subjektive motiver bak gjengivelse av navn på såkalte kloke. Det som imidlertid er interessant er nettopp hvorfor de ble gitt disse navnene. Gjennom en nærmere analyse av omstendighetene til navnets opprinnelse sammen med den klokes praksis bør dette kunne si noe om disse personenes posisjon innen den nyere og eldre tradisjonen. Bak et kallenavn ligger en klart en subjektiv forestilling, som kan utforskes ved å gå til kildene rundt personens liv gjennom informantenes fortellinger og betraktninger. Videre vil dette kunne sammenlignes for å se om det er forskjell på aktørene innen de to tradisjonene, og ikke minst hvor karakteren Snåsamannen kan plasseres her.

Jeg skal i analysens første del undersøke navn og navnebruk innen den eldre tradisjonen. Karakterer hentet fra Olav Bø's bok *Folkemedisin og lærd medisin* (1972), vil stå sentral for å skape et overordnet bilde av den eldre folkemedisinske tradisjonen. Videre vil også helbrederen Vis-Knut få en sentral plass innen denne tradisjonen. Deretter vil jeg gå mer konkret inn i kildene fra NEG - besvarelsene på spørrelistene fra 1960. Bruk av navn innen den eldre folkemedisinske og den nye alternative tradisjonen vil deretter bli sammenlignet

med Joralf Gjerstads kallenavn Snåsamannen. Den aktuelle navneteori skissert over vil stå sentral i analysen.

Navn i den eldre folkemedisinske tradisjonen

Olav Bø åpner for en dypere forståelse for den eldre tradisjonens praktikere gjennom studiet av rettsdokumenter for brudd på kvakksalverloven (1972). Her kom historiene bak disse sakene tydeligere frem og enkeltmennesker blir presentert. Dette gir tilgang til navnene og kallenavnene disse hadde. Bygdelege eller bygdedoktor var vanlige betegnelser, men også de som utøvde såkalt rasjonell folkemedisin ble også gjerne omtale som kloke. Betegnelsen ble da gjerne brukt løst som at han eller hun er klok, men også som tilnavn – ”Kloke Kari”. Navn som ”kall”, ”gubbe” eller ”kjerring” mener Bø derimot vitnet om at disse befant seg innen den såkalte irrasjonelle eller *magiske* folkemedisinen (Bø 1972:39). I sakene Olav Bø presenterer i sin bok har han innledningsvis presentert vedkommende med et biografisk preg. All informasjon er hentet fra saksdokumentene og rommer foruten informasjon om selve saken, også informasjon om navn, kallenavn og sosial status og rolle. I det følgende vil noen av karakterenes navn og kallenavn bli analysert.

Sammensatte kallenavn - tilnavn

Anne Johannesdotter Wiger (gift Sæther) fikk kallenavnet ”Mor Sæther”. Dette navnet kan betegnes som et sammensatt kallenavn. Substantivet *Mor* kan helt konkret fortelle at dette er en kvinne. Utover kjønnskategori er resten å regne for symbolsk informasjon. Vanligvis er det en kvinnes barn som bruker denne tiltaleformen, og som mor blir hun gjerne assosiert med visse karakteristiske egenskaper. Den konkrete informasjonen om morsbetegnelsen er at hun sannsynligvis er gift ettersom hun har barn. Videre rommer betegnelsen symbolsk informasjon rundt personlige egenskaper som assosieres med morsrollen, blant annet omsorg, ansvar, kjærlighet, godhet og trygghet. Når en kvinne får tilnavnet mor kommuniserer dette at hun oppleves og oppfører seg som en morsskikkelse i sitt miljø. Det sier noe om hennes sosiale posisjon i samfunnet som en som vil og kan hjelpe. Dette bekreftes også i den biografiske presentasjonen av henne i boken, hvor hun trosset kvakksalverloven og hjelper en kvinne. Da hun ble tilbudt betaling for jobben forteller pasienten ”... *at hun følte sig lønnet nok ved den Glæde at se mig helbredet*” (Bø 1972:44-60). Det kommer også frem at hun hjalp fattig som rik, og vegret seg for å ta imot betaling. Hun søkte også om løyve til å praktisere lovlig. Flere støttet henne og hun fikk tilslutt medhold i 1845 (Bø 1972:57)

Anne Marie Frøisland fikk også tilnavnet mor – ”Mor Frøisland”. Hun var bondekone på en storgård i området rundt Toten. Hun ble syk som ung og leste medisinske bøker samtidig fikk hun følge noen forelesninger på det medisinske fakultet under sitt opphold på Rikshospitalet. Da hun senere returnerte til bygda var det nærmest naturlig for folk å oppsøke henne ettersom hun hadde tilbrakt tid på sykehus og dermed visste mer om sykdom enn andre i bygda. Hun fikk godt rykte og ble omsider så populær at hun ansatte folk i hjelp på gården. ”... ho hjelpte så langt hennar evner og krefter rakk. Det var ikkje lite, for ho var sterk og hjelpsam...” (Bø 1972:122). Hun hadde i likhet med Mor Sæther den moderlige omsorgen for de syke og trengende i sitt nærmiljø, noe som viser seg gjennom hennes gjerninger hvor hun hadde åpne dører og hjalp alle, både fattig og rik.

En annen kvinne fra samme periode er Ingeborg Marie Mølbach (gift Spechbom). Hennes kallenavn var ”Madam Spechbom” eller det fornorskede Madam Spekbom. Hun fikk i likhet med Mor Sæther og Mor Frøisland et tilnavn før etternavnet sitt, men den symbolske betydningen i tilnavnet *Madam* gjør imidlertid at de skiller seg fra hverandre. Hun var datter av en tollbetjent i Bergen og giftet seg med en militærlege. Det er sannsynlig at hun tilegnet seg visse medisinske kunnskaper fra han. På et tidspunkt flyttet hun og bosatte seg i Stavanger, hvor hun også drev sin legebehandling i perioden rundt 1820-30 (Bø 1972:84-86). Hun hadde flest pasienter av lavere samfunnsklasse, og hadde rom til utleie og til pasienters sykeopphold.

Tilnavnet Madam er også en tittel, men til forskjell fra Mor, er den mer formell. Den symbolske informasjonen i dette tilnavnet forteller om rollen som gift voksen kvinne. Den omsorgen som ligger i morsbetegnelsen mangler i Madambetegnelsen. Madam gir gjerne assosiasjoner til en anstendig dame. Ikke nødvendigvis høyt velstående, men fra by - og ikke bondesamfunnet. Som klok kone, vil jeg dermed si at hun var mer profesjonell i sin legepraksis. Hun hadde kontor og rom for overnattende pasienter. I Bø's skildring beskrives Madam Spechbom som en byjente (Bø 1972:84). Alexander Kiellands figur ”Else” i romanen med samme navn var inspirert av Madam Spekbom. I en beskrivelse som ligger til grunn for boken skildres hun som litt rufsete og skummel, ”... hun gikk bestandig med høie Mands-Støvler. Boede i de usle Huse... Hun havde et slags Hotel, for den simpleste sort Reisende, foruden sin Praxis som Læge” (Bø 1972:86). I beskrivelsene av henne i rettsdokumentene beskrives hun imidlertid som godhjertet og hjelpsom, men med en svakhet for brennevin. Hun hjalp med alle typer sykdommer, psykiske som fysiske, og var både sjelesørger og psykolog.

Olav Rasmussen Hole fra Skjåk fikk kallenavnet ”Hole-doktoren” eller ”Doktor-Holen”. Til forskjell fra de tre kvinnene fikk han det noe mer profesjonelle og praksisrelaterte tilnavnet *Doktor*. Dette kallenavnet er svært beskrivende og fungerer som en klar identitetsmarkør for denne mannen, hvor det offisielle navnet blir sammensatt med hans praksis som doktor. Videre er substantivet *doktoren*, i det ene kallenavnet, i bestemt form entall, noe som umiddelbart forteller at dette er *den* bestemte doktoren. Noe som gjør han unik og spesiell. I det andre kallenavnet har han tilnavnet *doktor*. Substantivet er i ubestemt form entall, noe som plasserer han bland andre *ordentlige* doktorer. Når dette tilnavnet da kombineres med hans offisielle navn Hole fungerer kallenavnet som en spesifisering om hvilken doktor det er snakk om. Kallenavnet Doktor-Hole gir indikasjon om en profesjonalitet som bekreftes i Bøs presentasjon av mannen. Det skulle vise seg at hans praksis var så populær og redelig at han tilslutt måtte gi opp gårdsdriften og drive sin doktorpraksis på heltid. Det fortelles videre at han var vel kjent og det ble nærmest satt likhetstegn med hans virke og en hvilken som helst skoleutdannet doktor. Navnet sier altså en hel del om hans sosiale rolle i sitt nærmiljø. Bygda fikk heller ikke en skoledoktor før Doktor-Holen døde. Dette påpeker imidlertid Bø, er unntaket for regelen (Bø 1972:39,61-64).

Offisielle navn og yrkestitler

Det er flere eksempler på bygdeleger og bygdedoktorer som utelukkende gikk under sitt eget offisielle navn. Det fremkommer i hvert fall ikke kallenavn i Bø's fremstilling av disse, noe de forgående eksemplene vitner om at ville bli opplyst. Eirik Bøll, Erling Larsen Ringøie, Hans Kaddan, Valborg Valand og Ivar Fallet er alle fra forskjellige steder i landet og drev med ulik praksis (Bø 1972). Felles for de alle er at de fikk en nærmest profesjonell yrkestittel som gjenspeilet dette, som for eksempel doktoren, bygdelegen eller legen. Her er det, i likhet med Doktor-Hole, deres praksis det refereres til. Dette kan gjenspeile deres sterke posisjon og sosiale rolle som nettopp bygdelege i deres nærmiljø ettersom alle da visste hvem det var snakk om, uten at deres egennavn nødvendigvis ble nevnt. Slike titler kan også betraktes som kallenavn og da i likhet med Hole-doktoren, som en bestemt form for tilnavn uten sammensetning med offisielt navn.

I disse tilfellene er det tydelig at både kallenavn, og mangelen på et, kan fortelle oss en hel del om disse fortidige personene. Bø påpeker imidlertid at tilnavnene ikke utelukkende viser til samme type praksis i de ulike tilfellene. Doktorer og leger kunne like gjerne drive med såkalt rasjonell som irrasjonell folkemedisin, eller en kombinasjon av disse. I noen tilfeller med

innslag av skolemedisin. ”Det har vori alle avskyggingar, alle nyansar og avbrigde, av lækjarar som det har vori lækjeråder” (Bø 1972:39).

I rettsdokumentene nevnes både kallenavn og egennavn. Det kan bare spekuleres i hvor utbredt disse kallenavnene faktisk var. Kan det tenkes at om kilden var av en annen sort hadde ikke egennavnet vært nevnt i det hele tatt, eller omvendt. Vi har sett at det ligger mer i disse navnene enn ”generell informasjon om allmenne forhold” (Johnsen 1988:107). Kallenavnene har vist seg å gi ulik informasjon om blant annet kjønn, sted, praksis, omdømme, sosial klasse og sosial rolle. Slik informasjon ligger gjerne symbolsk i tilnavnene og denne informasjonen blir bekreftet i resten av beskrivelsen av personen. Derfor kan det hevdes at kallenavnene skjuler en hel del informasjon om disse fortidige menneskene ettersom navnet er gitt vedkommende utover egennavnet og skulle fungere beskrivende. Bruken av kun egennavn har også vist seg å ha en egen betydning i de overnevnte eksempler. Ble de referert til og tiltalt med egennavn sa dette noe om deres sterke sosiale status som bygdedoktor. Eksempler fra spørrelistebesvarelser skal nå analyseres tilsvarende eksemplene over.

Dei ”kloke” (1960) hadde også navn

Ettersom spørrelisten heter, og i all hovedsak spør etter, informasjon om ”dei kloke”, preger også dette språket til medarbeiderne som svarer. Dette gir svar som tar i bruk begrepet klok i besvarelsen, noe som gir svar som *ei klok kone*, eller *en klok mann* osv. Hva medarbeideren legger i denne betegnelsen kommer tydeligere frem i neste analysekapittel. Jeg skal i det følgende se nærmere på hvilken informasjon disse navnene og kallenavnene skjuler. Det er rimelig å anta at også disse navnene vil kunne si noe om kjønn, sted, sosial klasse og rolle slik det fremkom i eksemplene over.

Navn og kallenavn kan betegnes som generell informasjon om allmenne forhold (Johnsen 1988). Informasjonen i seg selv kan regnes for rent informativt, slik også NEG ønsket sine medarbeidere å besvare i den tiden (Skjelbred 2006:30). Jeg har ikke mulighet til å gjengi egennavn som fremkommer i spørrelistebesvarelsene av hensyn til sensitive personopplysninger i følge NEG sine retningslinjer for bruk av spørrelistematerialet. Egennavn vil imidlertid bli nevnt med den generelle betegnelsen offisielle navn.

Det fremkommer svært mange kallenavn i besvarelsene på spørrelisten ”Dei ”kloke” (NEG 79). Det utvalget jeg nå skal presentere er basert på hvor hyppig de forekommer både som identiske og som navnetype, for slik å være representativt. Jeg har også forsøkt å gi et bilde av

det store og varierte omfanget av navn, og har valgt å ta med noen eksempler jeg betrakter som interessante om ikke like hyppig brukt. Slik anser jeg de følgende eksemplene som et dekkende utvalg. Jeg har også i dette materialet tatt hensyn til om egennavn er nedtegnet. Navnene er behandlet på samme måte som eksemplene i Bø's bok samtidig som de til dels også vil bli sammenlignet.

Helbrederen *Vis* Knut

Vis-Knut, er en kjent karakter fra den eldre folkemedisinske tradisjonen. Navnet hans dukker opp i blant annet Olav Bøs bok (1972), Kolloens bok (2008), men han er også omtalt i flere av spørrelistebesvarelsene fra Østfold. Kallenavnet er såkalt sammensatt, hvor han har fått tilnavnet *vis*. Jeg skal i det følgende utforske tilnavnet og navnekombinasjonen samtidig som jeg gjør en sammenligning med den tidligere nevnte kloke Doktor-Holen. Kallenavnene har åpenbare likheter, men forskjellene skal vise seg å ligge i tilnavnenes symbolske betydning.

Felles for Vis-Knut og Doktor-Holen er at et av de offisielle navnene er kombinert med et annet ord - noe som utgjør et såkalt sammensatt kallenavn. Ved først å se på det offisielle navnet Knut vet vi umiddelbart at det er en mann. Informasjon om kjønn er altså klar ettersom Knut er et guttenavn, men hvorfor får vi det samme inntrykket av Hole-Doktoren? Ordet doktor er i utgangspunktet kjønnsnøytralt, men det gir likevel assosiasjoner til en mann. ”I den profesjonelle sektor er legen helst en mann” (Alver 1992:64). Denne slutningen er altså basert på hver enkelt virkelighetsverden og assosiasjoner.

Til forskjell fra damene og Doktor-Holen i eksemplene over, får altså Vis-Knut fornavnet sitt som en del av kallenavnet. Det kan vitne om at han var så folkelig at han ble tiltalt med fornavn av de fleste. Det sier i så fall noe om hans folkelige sosiale status og rolle. I Fosses bok (1941) om Vis-Knut er det tydelige forskjeller på fortellingene til folk som kjente ham privat og folk som bare kjente ham gjennom behandlingsmøter. De som kjente ham godt begynner innledningsvis med introduksjonen av Vis-Knut, for i resten av sin fortelling å kalle ham for Knut. De som ikke kjente ham brukte konsekvent kallenavnet gjennom hele fortellingen. Navnebruken sier noe om hvilket forhold de hadde til ham. Det at de brukte kallenavnet innledningsvis må antagelig være for å understreke hvem det var snakk om, senere ble språket mer personlig. De som ikke kjente ham så ham antageligvis kun som helbreder og brukte derfor utelukkende kallenavnet.

Med bruk av fornavn i kallenavnet gjør det ham om mulig mer folkelig og tilgjengelig. Samtidig kan det gi informasjon om hans velvilje til å hjelpe, eller den lave terskelen for å komme i kontakt. Det er ikke akkurat et avskrekkende kallenavn. Hans velvilje til å hjelpe blir bekreftet i fortellingene i Fosses bok:

Han var alltid glad og hadde Trøst til dem som kom... ”, ”Kunde det nøjaktig nævnes, hvor mange han i sit lange Liv nåede med Lægedom, legemlig og åndelig, hvor mange han kaldte ind fra et letsindigt Liv til et alvorlig, fra et ulykkelig til et lykkelig, eller hvor mange Dødslejer han sad, trøsterlig og blid, så skulde det blive et højt Tal. Han har været en Velsignelse for sine Bygder. Han har også skikket Trøst og Helse langt bort (Fosse 1941:6).

Tilnavnet *Vis* kan settes i direkte sammenheng med klok ettersom det betyr tilnærmet det samme. Kloke folk visste mer enn sitt Fader vår osv. Han ble kalt vis fordi ”... folk trodde han vidste alt” (Fosse 1941:13). Dette kunne i utgangspunktet gjelde både allmennkunnskaper eller iboende egenskaper som de fleste ikke hadde (NEG:76-17767). Den tiden han fikk dette kallenavnet gjør det imidlertid klart at det å være vis handler om mer enn allmennkunnskaper og om en større kunnskap som kunne hjelpe folk flest på bygda. Vis-Knut var en som angivelig kunne hjelpe med alt fra sykdom til å finne bortkomne sauer. Han fremstod som vis på en slik måte at han kunne hjelpe vanlige folk med dagligdagse problemer, noe kallenavnet hans også gjenspeiler.

Stedsbundet kallenavn

I det følgende vil kallenavn som inneholder stedsnavn bli nærmere undersøkt. Jeg velger å kalle denne typen kallenavn stedsbundet kallenavn. Disse kan også inneha egennavn og virksomhetsbeskrivende titler, så jeg skal derfor først gi et eksempel på to i utgangspunktet like kallenavn – ”Ola i Lia” og ”Trollmannen i Lia” (NEG 76:15717,15641). Dette er to typiske eksempler på sammensatte og stedsbunnede kallenavn. Av totalt syv informanter fra Vest-Agder blir de to navnene nevnt i to av besvarelsene. Navnet kan derfor regnes for å være hyppig brukt og representativt for området. Det var i utgangspunktet noe uklart om det dreide seg om en person som hadde to kallenavn, eller om det var to personer med nesten like kallenavn. Det siste viste seg å være mest sannsynlig ettersom opplysningene informantene gir om praksis er ulik. I den ene av de to besvarelsene nevnes fornavnet i selve kallenavnet sammen med det stedsrefererende *Lia*. Mens den andre har fått en virksomhetsbeskrivende tittel i tillegg til det samme stedsrefererende *Lia*. I spørrelistebevisvarelsene fremkommer fullt egennavn som tilleggsopplysning til Ola i Lia, mens Trollmannen i Lia kan det kun opplyses

et fornavn. Det er dermed rimelig å anta at de begge gikk under kallenavn i forbindelse med sin virksomhet, men at medarbeiderne likevel til dels kjente til deres offisielle navn.

Begge kallenavnene er stedsbundet til *Lia*. Dette er informasjon for de lokalkjente og jeg vil anta at *Lia* er et kjent lokalt sted eller område. Det er ikke sentralt plassert som bygdas sentrum, men mer avsidesliggende. Derfor er også *Lia* svært beskrivende for lokalbefolkningen og det er liten tvil om hvem og hvor. Navnet kan derfor ha et symbolsk innhold som sier noe om sosial rolle og status. Jeg vil tro at de begge er bønder, ikke velstående, men at de hadde en viktig samfunnsrolle som kloke.

Begge er menn, ettersom både en trollmann og Ola er hankjønn, men disse tilnavnene har likevel et ulikt innhold. Ola kan settes i nær sammenheng med både Doktor-Haugen og Vis-Knut. Det er et navn som kombinerer egennavn med annen opplysning. Ettersom Ola beholder sitt fornavn i dette kallenavnet kan det vitne om det samme omdømmet som Knut også hadde, en folkelig snill person som vanligvis ble tiltalt ved fornavn. Han som ble kalt Trollmannen i *Lia* har derimot et mer virksomhetsknyttet tilnavn. En som *troller* er nært knyttet til den irrasjonelle folkemedisinen, slik Olav Bø kategoriserer det (Bø 1972:13). Et slikt beskrivende navn forteller altså om hans praksis som trollmann. Men hva innebærer den praksisen? I beskrivelsen av disse figurene blir det opplyst at den ene hadde svartebok og samlet urter og kunne kurere det meste. Den andre fungerte som hjelpedoktor og var mest opptatt av årelating og andre blodrelaterte behandlingsformer. Den ene tok imot betaling mens den andre ikke gjorde det. Så det er neppe overraskende at Ola i *Lia* var hjelpedoktoren som ikke tok i mot betaling, mens Trollmannen i *Lia* var det motsatte. Når vi sammenligner dette med den tidligere analysen av Bø's eksempler kan informasjon om navn gi et bilde av både sted, kjønn og sosiale rolle og status.

Kjerring og heks

Blant kvinnenens kallenavn er skillet mer tydelig mellom de som drev med såkalt rasjonell og irrasjonell folkemedisin. Kallenavn som "Heksa", "Signekjerring" og "Trollkjerring" gir gjerne assosiasjoner til den mer magiske siden av folkemedisinen (NEG 76:15501, 16057, 16057, 15426). Eksempelet Heksa (NEG 76:15501) forteller at det er en kvinne og at hun driver med trolldom. Hennes sosiale rolle og status sier det imidlertid lite om. Hvor hun kommer fra likeså, men det opplyses i spørrelistebe svarelsen at hun var fra bygda. Medarbeideren som har sendt inn denne informasjonen kunne fortelle at folk var redd henne

fordi kun angivelig kunne ”gjøre vondt” (NEG 76:15501). I tillegg til kallenavnet Heksa oppgis også hennes offisielle navn, noe som om ikke annet gir informasjon om hvor sterkt inntrykk hun måtte ha gitt informanten som svarer.

En annen kvinne ble kaldt både ”Jordmor” og ”Trollkjerringa” (NEG 76:15546). Av navnene får vi vite at det er en kvinne og hun kan tenkes at drev med såkalt irrasjonell folkemedisin eller trolldom. Dette eksempelet understreker imidlertid disse kategoriernes ufullstendighet. En jordmor er i dag en profesjonell yrkestittel, en tittel den antakelig har tatt med seg fra folketradisjonen. Tittelen innebar i denne tiden ikke bare fødehjelp, men også annen praksis. I spørrelistebesvarelsen fortelles det at hun angivelig kunne stemme blod (stoppe blødninger), og drev også med såkalte ”onde ting” (NEG 76:15546). Som hennes motsetning nevnes en annen kvinne kalt ”Signekjerringa” (NEG 76:15546). Hun kunne hjelpe og var snill. Det er flere av de kloke kvinnene som fikk tilnavnet *kjerring*, som en del av sitt kallenavn. Det er imidlertid stor forskjell på tilnavnet *Signe* og *Troll*. Kallenavnet Trollkjerring gir et inntrykk av en kvinne som ikke bare var snill. Det er også rimelig å anta at hun ikke var spesielt velstående og rik. Hennes egennavn er også nevnt i besvarelsen. Signekjerringa var nok av samme sosiale klasse som Trollkjerringa men verbet *signe* er et snillere tilnavn. Å *signe* er også en form for såkalt trolldom, men heller den gode varianten trolldommen, mens ”å trolle” er den svarte magien. Dette kommer også frem i besvarelsen hvor begge kunne hjelpe, men den ene kunne gjøre onde ting også (NEG 76:16057).

Egennavn

Flere nevnes kun med offisielt navn (NEG 76:15492, 15501, 18589, 15492, m.fl.). Felles for disse er at de er like forskjellige som de med kallenavn. Både kvinner og menn fra ulike kår er beskrevet. Det er generelt flest besvarelser fra landsbygda. Det kan tenkes at det som skiller dem er nettopp deres sterke sosiale posisjon - de som ikke hadde kallenavn var folk som alle viste hvem var likevel? Det var rett og slett ikke nødvendig med ytterligere identitetsmarkører. Det kan selvfølgelig også tenkes at medarbeiderne tenkte seg at det var mest interessant å oppgi det offisielle navnet fremfor kallenavnet i sin besvarelse. Dette vitner imidlertid ikke det totale materialet om. I samme besvarelse forekommer gjerne offisielle og uoffisielle navn om hverandre.

I Olav Bøs (1972) presentasjon av enkeltmennesker fremkom både kallenavn og egennavn og dette viste seg også å være vanlig i spørrelistebesvarelsene. Noen steder er bare kallenavn

nevnt, mens andre steder kun offisielle navn, eller begge. Dette er interessant i seg selv, men det som skiller disse to informasjonstypene er at spørrelistesvarene i stor grad er basert på hukommelse, mens Bøs fortellinger er basert på nedtegnede saksdokumenter.

Spørrelistebesvarelsene nedtegnelser er fra den enkelte informant eller på vegne av flere de måtte spørre. Dermed er resultatet mer tilfeldig og gjerne basert på hva som regnes som spennende og interessant for den enkelte, og dermed har resultert i at akkurat det navnet festet seg i hukommelsen. Informasjonen må likevel regnes for å være ”generell informasjon om allmenne forhold” (Johnsen 1988:107). Hukommelsen er selektiv, men informasjonen regnes like fullt som generell.

Navnebruk innen den nyere tradisjonen

Den nye folkemedisinske tradisjonen slik den fremstår i dag ble innledningsvis beskrevet som et sammensatt interessefelleskap uten en sentral organisasjon. Det er en samling kulturelle systemer av forestillinger og praksiser som samlet utgjør det alternative markedet. Den nyere tradisjonen befinner seg i en nyreligiøs tid hvor alle i varierende grad er delaktige. Denne nyreligiøse tiden går inn under det som i denne oppgaven regnes for den nyere alternative tradisjonen (Gilhus 2005:12-13). Navn og kallenavn på praktiserende av alternativ praksis skaper en forståelse av hvilken praksis de driver med, men det fremkommer færre unike kallenavn enn slik vi så i den eldre tradisjonen.

Alternativ medisin og behandling

Spørrelisten fra år 2000 ”Alternativ medisin og behandling” (NEG 186) er tydelig todelt. Den første delen er den største og handler om sykdom, kosthold, kjerringråd og alternativ behandling. Den andre delen spør mer konkret om healing, egne eller andres opplevelse, og blodstemming i moderne tid. Begge delene er interessante, men jeg erfarte at den mest relevante informasjonen var å finne i spørsmål rundt alternativ behandling og healing. Her var det gjennomgående at informantene gjengir historier om egne eller andres opplevelser i møte med behandlere. I slike fortellinger blir det mulig å finne informasjon om holdninger, omdømme, navn og praksis. Jeg har vurdert det totale omfanget og valgt ut et utvalg karakterer som blir presentert i spørrelistene. Flere av informantene har en høy alder og dermed måtte jeg være ekstra oppmerksom på når historiene hadde skjedd, ettersom de skal representere den nyere tradisjonen. Hendelsene burde være etter 1980, men jeg konkluderte

med at informantene forteller historien i år 2000 og er derfor farget av informantens holdninger og tanker i det øyeblikket de nedtegnes.

Under spørrelistens del I står det ”Noen mennesker har evnen til å helbrede andre. I eldre tid kalte man dem gjerne for ”kloke”. I dag snakker vi kanskje om både ”kloke” og alternative behandlere” (NEG186:2000). I del II står det ”Hvordan ser du på healing?” (NEG 186:2000). Jeg forundrer meg over denne oppdeling, ettersom healing også er alternativ behandling, og gjerne selve behandlingspraksisen til en ”klok” slik vi har sett i besvarelsene til spørrelisten fra 1960. Det var spesielt spennende å se hva informantene svarte under de to spørsmålene i forhold til om de hadde et bevisst forhold til de forskjellige typene kloke.

Arbeidstitler

Under spørsmål rundt alternative behandlere i spørrelistens del I svarer de fleste med å ramse opp de ulike behandlingsformene de kjenner til på det alternative markedet. Eks: ”helhetlig massasje, aromaterapi, healing, kiropraktor, akupunktur, osteopati, urtete, askeavkok, fiskemel, helbredelse ved bønn, faste (for å rense systemet), tarmskylling, soneterapi” (NEG186:34856). Typisk for informantene er kjennskap og erfaring med soneterapeuter, kiropraktorer, akupunktører og urtebehandlere. Slike titler regnes gjerne i dag for yrkestitler og egentlig ikke for et kallenavn. Andre legger tydeligvis andre betydninger i begrepene og sier om alternativmedisin:

Der blir overgangen mellom religion / overtro / alternativ behandling hårfin. Det er viktig at kvakksalvere (min def.: de som faktisk kan gjøre vondt verre / skade pasienten) ryddes av veien. Religiøse fanatikere kan komme inn under denne gruppen; de kan påføre store psykiske lidelser (NEG 186:34836).

En informant sier bestemt; ”Jeg er overbevist om at det innenfor healermiljøet er kolossalt mye juks og kvakksalveri” (NEG 186:34831), noe han utdyper senere med at er ren svindel. Gjennom spørsmål om alternativ behandling blir det tydelig hva personer legger i de ulike begrepene. De fleste ramser opp behandlingstilbud som ligger nært opp mot det offentlige helsetilbudet, men også naturmedisin og helsekost. På spørsmål om kloke og healere blir disse gjerne sett på som like. Andre ser healere kun som håndspåleggere og gjerne i sammenheng med religiøse sekter og intens bønn ”... alle disse påstår de har fått sine helbredende egenskaper fra Vårherre” (NEG 186:34873). Fenomenet *varme hender*, derimot, blir ofte sett på som noe eget, ofte som en medfødt egenskap som er til for å hjelpe andre. Flere, både

behandleren selv og miljøet rundt, setter dette i sammenheng med gudegaver og religiøsitet, men det å hjelpe er viktigere enn religionen.

Navn og arbeidstittel skilles fra hverandre og privatpersonen holder en større avstand til sin behandlingsform i denne nyere tradisjonen enn den eldre. I en besvarelse presenteres en person først som helbreder, deretter som klok, hvor praksis senere blir beskrevet med varme hender og healing. Begrepene alternativ medisin, healing og kloke glir over i hverandre i noe som kan virke som en generell begrepsforvirring. Det blir gjennom disse eksemplene uklart om den tidligere betegnelsen klok er gjeldende og har det samme meningsinnholdet for folk flest. Er betegnelsen i dag et dekkende begrep som er stort nok til å romme alt som er på markedet? Om dette varierte innholdet i institusjonen klok sier Alver og Selberg:

... her inviteres til et broket ball hvor deltagerne bærer forskjellige drakter. Du møter sjamanen og sjarmøren, du møter mirakelmannen, og du møter transformatoren og reléstasjonen. Du møter Gud og du møter det levende i naturen. Men bak drakten er alle *kloke og medier for det overnaturlige* (Alver 1992:64).

Stedsbundet kallenavn

”Vistemannen” omtales i *Det er mer mellom himmel og jord* (Alver 1992). Her blir han gitt som eksempel på en typisk naturmedisiner og omtales også som en *urtemann* (Alver 1992:70-71). Vistemannen var en bonde fra Rogaland og nevnes i de fleste av spørrelistebesvarelsene fra dette området. Han beskrives som en mann som ”... uten tvil hadde spesielle evner”, men fikk betegnelsen kvakksalver i media. Han kalte imidlertid seg selv for naturmedisiner (NEG 186:35013,34841). Kallenavnet Vistemannen har gått i to generasjoner – far og sønn. Faren tilhører den eldre folkemedisinske tradisjonen (på grunn av sin levetid 1867 – 1951). Sønnen tok over farens navn og praksis frem til sin død i 1989. Det er lite som skiller deres praksis som naturleger, og det sies også at de begge skulle være synske. Jeg skal komme nærmere inn på praksis i neste kapittel.

Kallenavnet Vistemannen er et sammensatt stedsrefererende kallenavn. Stedet det her refereres til er Viste i Randaberg kommune. I dette området er stedet Vistnes, hvor Vistnes gård ligger, som også er det offisielle etternavnet til familien. I en av besvarelsene oppgis fullt navn på både far og sønn. Det er likevel et sterkt etablert kallenavn og det er tydelig at det ble brukt av de fleste. Kallenavnet Visemannen blir slik en tydelig identitetsmarkør med stedsreferanse til det lille stedet og den spesielle mannen. Tilnavnet *mannen* et substantiv i

bestemte formen entall, noe som i seg selv gir inntrykk av at han er unik. Denne formen for sammensatte kallenavn er det svært få av i spørrelistebeviselsene fra 2000. Det kan virke som at dette er et uvanlig tilfelle som hører nærmere til den eldre tradisjonens navneskikk på kloke. Dette navnet fikk følge fra far til sønn og det er lite trolig at sønnen hadde fått dette navnet med mindre faren hadde hatt det først.

Praksisrelaterte kallenavn

Om healere skriver en informant i sin besvarelse; ”Bortsett fra to ”healere” kjenner jeg personlig ingen såkalte ”kloke” behandlere” (NEG 186:35079). Andre omtaler behandleren som ”healeren” og dermed helt uten identitetsmarkerende kallenavn. ”En fikk inntrykk av at healeren var en ærlig og beskjeden mann, som ikke først tenkte på fortjeneste” (NEG 186:34890). Yrkestittelen viser seg og i mange tilfeller å fungere som et kallenavn, men det lar seg vanskelig analysere. Dette må heller regnes som en generell tendens innen den nyere tradisjonen. Jeg har imidlertid funnet noen eksempler på det jeg kaller praksisrelaterte kallenavn.

Lik den eldre folkemedisinske tradisjonen fungerer doktor som et tilnavn også i den nye tradisjonen. To eksempler på dette er ”Dr. Mogens” og ”Doktor X” (NEG 186:34855, 36022). Det er mulig Doktor X er gitt dette navnet av informanten på grunn av spørrelisteguiden ikke spesifikt ber informantene om å oppgi navn, men heller oppfordres til å fortelle om opplevelsen. Det er også mulig at informanten ikke husker behandlerens navn eller at hun velger å holde både offisielt og uoffisielt navn skjult. Han har likevel fått dette kallenavnet og jeg velger å behandle det på lik linje med de andre uoffisielle navnene.

Når kallenavn inneholder tilnavnet Dr. / Doktor gir dette symbolsk informasjon om kjønn, tilsvarende eksempelet over. Vi vil umiddelbart se for oss en mann, ettersom doktoryrket blir assosiert med menn (Alver 1992:60). Videre bidrar dette tilnavnet til en autoritet direkte hentet fra det offentlige helsevesenet. I spørrelistebeviselsen som omtaler Dr. Mogens blir han karakterisert som en healer. Videre fortelles det at han hadde et kontor og et venteværelse, slik det tradisjonelt er i det offentlige helsevesenet. Dr. Mogens tok også betaling i form av fast honnør for behandling (NEG 186:34855). Til tross for hans klare tilknytning til det alternative helsetilbudet i form av sin healingvirksomhet, har han fått kallenavnet Dr. Mogens som et mulig resultat av sin profesjonelle ramme for behandling.

Det fortelles at Doktor X og kona begge var healere. De levde og drev til daglig en klinikk i England, men tok inn på hotell i Drammen med jevne mellomrom for å ta i mot pasienter der. Informanten som forteller om Doktor X fikk høre om han fra en venninne; ”Nå må du prøve doktor x sa hun da hun så beina mine” (NEG 186:36022). Jeg skal komme nærmere inn på hennes beskrivelse av behandlingen i neste kapittel. Det som imidlertid er interessant med dette eksempelet er denne uvanlige, men karakteristiske rammen for behandling som dette ekteskapet drev med. De hadde angivelig en etablert klinikk i England, noe som i utgangspunktet kan sammenlignes med Dr. Mogens virksomhet, innen tilsynelatende profesjonelle rammer. Likevel reiste de til et annet land, hvor de hadde klart å få så god omtale at pasienter oppsøkte dem også der. Denne reisevirksomheten gjør at de også har likhetstrekk med den eldre folkemedisinske tradisjonens omreisende behandlere – *circumforanei* (Bø 1972:20). Samtidig tok de seg godt betalt (2000 kr) for en behandling i form av handspåleggelse og en ”... stor boks med piller som inneholdt vitaminer og mineraler” (NEG 186:36022). Kun mannen har fått tilnavnet doktor, til tross for at både han og kona driver med det samme. Dette viser tydelig at menn får denne tittelen fremfor kvinner.

Doktor knyttes til virksomheten som behandler, men han har også fått tilnavnet X. Dette er en symbolsk bokstav som gir informasjon om noe ukjent – for eksempel x-faktor, eller det ukjente i et matematisk regnestykke. En doktor X blir slik en doktor innen noe ukjent, noe som er forståelig ettersom slike alternative behandlingsformer gjerne er ukjent for de fleste, før de er prøvd. Videre er selve behandling uforståelig i den grad at det ikke nødvendigvis er logisk, i vitenskaplig forstand, men heller noe magisk og mystisk.

Gjennom det vi vet om begge ”doktorenes” behandlingsform – healing, er at de i utgangspunktet ikke er naturleger. De kan begge gi naturmedisin som videre behandling, men selve diagnosesettingen foregår ved handspåleggelse. Gjennom det som regnes som karakteristisk innen den eldre tradisjonen ville begge disse bli kalt kloke. Det som imidlertid er ulikhetene mellom den eldre og nyere folkemedisinske tradisjonen er nettopp denne profesjonelle rammen de begge satt rundt sin behandling. De tar betalt i form av faste beløp, mens det før ble betalt i form av symbolske gaver. De har et kontor og venterom, eller som Doktor X, en klinikk og ulike hotellrom, mens virksomheten før ble utført i hjemmet. Personene som forteller om Dr. Mogens og Doktor X fikk høre om behandlerne fra bekjente, og bestemte seg for å oppsøke dem og prøve ut behandlingen med bakgrunn i andres anbefalinger. Videre omtales begge behandlerne som healer, noe de ikke ville gjort med

mindre de ikke hadde blitt introdusert som dette. Disse healerne henter aksept og troverdighet i brukergruppens fortellinger, lik den eldre folkemedisinske tradisjonen. Slik eksisterer de som healer i kraft av miljøets aksept og tro, hvor rammene rundt behandlingen er nær det offentlige helsetilbudet og herfra henter ytterlige autoritet.

Kun offisielle fornavn

I lys av litteraturen rundt den alternative tradisjonen kan det virke som kallenavn forekommer, som i dette eksempelet; ”Alle kjenner ”Hugo” på Biri, han helbreder og han kan ”se” (NEG 186:34837). Den generelle tendensen er imidlertid at det er oppstått et større register av praksisrelaterte betegnelser og titler. Det vil si at de ulike praksisformer og behandlingsformer har flere navn enn fellesbetegnelser enn klok. Som nevnt i innledningen består også den nyere alternative tradisjonen av en samling praksiser hentet fra kulturer verden over, og alle disse har sine navn. Disse har også inntatt en større del av nåtidens offentlige og alternative markedet. Det viser seg at det i nyere tid er mer vanlig å markedsføre de ulike behandlingstilbudene med navn, nettopp fordi de fleste nå vet hva det betyr og hvilken behandling det dreier seg om. Eksempler på dette er fysioterapi, aromaterapi, synsk eller healer med varme hender. Dette er i dag allmenn kjent og dermed blir kallenavn i forbindelse med denne virksomheten overflødig.

Konklusjon

Kallenavn på personen og det offisielle navnet på behandleren kommer i dag i andre rekke. Innen den nye tradisjonen står praksisrelaterte titler, som også kan betraktes som arbeidstitler, sterkere i omtale og referanse til kloke fremfor de tradisjonelle kallenavnene. Slik blir privatpersonen i større grad fjernet fra praksis og praksisen i seg selv tar form i mer profesjonelle rammer. Navnebruken innen den nyere tradisjonen viser dermed at alternative behandlingsformer i større grad nærmer seg det offentlige helsetilbudets rammer. Her skiller Snåsamannens navn seg tilsynelatende ut som mer tilhørelig innen den eldre folkemedisinske tradisjonen.

Snåsamannen og Snåsakallin er sammensatte stedsbunnete kallenavn. Tilnavnet *mannen* eller *kallin* gir selvsagt informasjon om kjønn. Samtidig gir beskrivelsen kall følelsen av at han er en ufarlig mann, og ikke velstående. Kall er et dialektord som jeg mener kan settes synonymt med gubbebetegnelsen i resten av landet. En gubbe tilegner jeg egenskaper som tygg, traust, solid og kanskje til dels individualistisk. Dette viser seg å stemme godt overens med det vi vet

om Gjerstads liv. Den gang han fikk kallenavnet var han en mindre velstående mann som ville hjelpe andre. Det var nettopp som praktiserende helbreder at han fikk kallenavnet sitt. Privat var han derimot Joralf Gjerstad. Den personen som blir presentert i den offentlige sfæren gjennom media er karakteren Snåsamannen. Som klokke i lokalkirken vil jeg anta at han gikk under navnet Joralf. Han har altså ulike navn til ulike roller og innen ulike miljøer.

Jeg har i denne analysen undersøkt om det er ulikheter i bruk av navn innen den eldre folkemedisinske - og den nyere alternative tradisjonen. Det viste seg å være ulikheter ettersom navnene gjenspeilet miljøet og samfunnet rundt tradisjonen og de to tradisjonene befinner seg i ulike tidsepoker. Gjennom en nærmere analyse av navnebruken i de to tradisjonene avslørte jeg at innen den eldre tradisjonen var mer vanlig med kallenavn generelt. Dette antar jeg har sammenheng med den klokes sosiale rolle i sitt nærmiljø, hvor det innen den eldre tradisjonen var mer vanlig å knytte helbrederpraksis med privatpersonen og hjemmet. Innen den nyere tradisjonen viser det seg å være mest vanlig med praksisrelaterte kallenavn, eller yrkestitler. Dette skaper et skille mellom privatpersonen og den profesjonelle helbrederen. Kallenavnsbruken inne de to tradisjonene er altså ulik.

Karakteren Snåsamannen kan i lys av denne analysen karakteriseres som en klokke innen den eldre folkemedisinske tradisjonens karakteristika. Dette med bakgrunn i at Gjerstad har et kallenavn, samt hvordan dette oppstod, hva det innebærer og hvordan det blir brukt. Han er helbreder i hjemmet og til alle tider, samtidig som det stedsrefererende sammensatte kallenavnet Snåsamannen er typisk for den eldre tradisjonens klokke. Snåsamannen kan i lys av dette regnes som unntaket for regelen i likhet med Vistemannen, hvor de begge eksisterer innen den nye tradisjonen. Slik kan det konkluderes med at Snåsamannens navn er nærmere knyttet mot den eldre folkemedisinske tradisjonen. Dette både gjennom navnebruk og rammer for praksis vi har sett så langt. Neste kapittel vil se nærmere på hva han og andre innen tradisjonen faktisk gjør i forbindelse med sin behandling.

5. Hva gjør de kloke?

Jeg skal i dette kapittelet se nærmere på de klokes praksis innen de to tradisjonene – hva skal til for at noen er klok innen den eldre folkemedisinske - og den nye alternative tradisjon, og hva gjør de helt konkret i sin praksis? Jeg vil følge videre karakterene presentert i forrige kapittel, sammen med et utdrag mer generelle beskrivelser av såkalte folkelige behandlinger. Som tidligere nevnt er fortellinger rundt de kloke en sentral del av tradisjonen som helhet, og det er også her aktørene henter sin legitimitet. Disse historiene utgjør størsteparten av mitt materiale. Det er imidlertid nødvendig å huske at denne typen informasjon ikke nødvendigvis er den mest korrekte. Innad i sjangeren opplevelsesfortellinger eksisterer visse tradisjonelle sjangertrekk som kan gi avvik fra blant annet en hendelses kronologiske forløp hvor også informasjon kan være utelatt, alt etter omstendighetene rundt fortellersituasjonen (Alver 1992:41-42). Så korrekt eller ikke, det er i disse fortellingene at informasjon om de klokes behandlingspraksis blir skildret. Fortellingene åpner for en indikasjon på den enkeltes opplevelse gjennom den subjektive beskrivelsen. En informant skriver at den kloke ”... kunne mer enn Fader Vår, om hun ikke nettopp hadde Svarteboka” (NEG 76:15425). Dette utsagnet sier mye om forestillingene rundt de klokes praksis og hvor de henter sin kunnskap. Men hva sier det egentlig om hva den kloke faktisk gjorde? Det har vist seg å være utfordrende å skille ut informasjon om praksis i fra fortellingene. Handlingsforløpet er farget av informantens egne tolkninger og holdninger, samtidig som de ulike begrepene som healer og klok, kan ha ulikt meningsinnhold for forskjellige personer.

Dette kapittelet vil utforske hva de kloke faktisk gjorde / gjør med utgangspunkt i fortellinger. Johnsens modell om informasjonstyper fungerer også her som et sorteringsredskap for ulike kildetyper og informasjonstyper innad i disse (1988:107). Spesielt grad av individorientering er et gjennomgående språklig trekk for å skille de ulike typene informasjon. Materialets tilblivelsesintensjon kan også gi utslag i historiene som fortelles, hvem forteller og er det egenopplevd eller gjenfortalt. Hva er omstendighetene og konteksten for at det fortelles i det hele tatt (Alver 1992:41, Eriksen 2006:67). Fortellingene er i hovedsak de samme som i foregående kapittel, hentet fra hentet fra ulik litteratur og spørrelistor. Informasjonstypene skiller seg ved at bøkene til Kolloen (2008) og Fosse (1941) har et biografisk og dokumentarisk preg og intensjon. De er begge samlinger av intervjuer og begge ønsker å rette søkelyset mot den folkemedisinske tradisjonen. Bøkene til Alver / Selberg (1992) og Bø

(1972) er vitenskapelige avhandlinger som analyserer et materiale. Dette materialet er rettsdokumenter og intervjuer. Spørrelistene fra NEG er resultat av skriftlig besvarelse på spørreskjema. Disse skiller seg i spørsmålsformen, hvor den ene (76:1960) søker informasjon om fenomenet generelt. Gjennom åpne spørsmål gir dette større frihet for informanten som dermed tar egne valg av hva de regner som viktig informasjon. Den andre spørrelisten (186:2000) består av mer konkrete spørsmål som gir mer begrensede føringer for informasjon. Denne vekslingen gir et materiale som varierer i fortellingstyper.

Formålet med dette analysekapittelet er å forsøke å fremstille det brede spekteret av handling innad i tradisjonene. Tradisjonene viser seg i både kulturens indre og ytre kontekst i form av blant annet tro, historiske røtter og handlinger. Den opererer både innen det hellige og profane, samt innen flere kulturelle sektorer både i det norske samfunn men også globalt. Den er synlig i media, i kryddersamlingen, i folkeeventyrene og i den offentlige helsesektoren (Selberg 2011:24). Grensene for hva som faller inn under denne tradisjonen er i utgangspunktet uklare. For å tydeliggjøre det totale mangfoldet har jeg valgt å skille mellom praksis og egenskaper, hvor jeg ser praksis som handling, og egenskaper som unike personlige trekk. Hva en synsk person faktisk gjør er ikke alltid lett å beskrive og regnes derfor som en egenskap. Jeg skal imidlertid skildre praksis i forbindelse med for eksempel den synskes behandling. Andre former for helbredelse, som for eksempel bruk av urter som medisin eller former for berøring, regnes derfor som praksis. Det er imidlertid viktig å minne om at flere drev med en kombinasjon av begge. Dette skillet vil i bli kommentert i analysen, men ikke fungere som et kategoriserende motsetningsforhold.

Praksis innen den eldre tradisjonen

Som tidligere nevnt var det forventet en viss kompetanse rundt sykdomsbehandling som kvinnene tilegnet seg før de inngikk ekteskap. Dette kan i mange tilfeller regnes som kjerringråd mot dagligdagse utfordringer av mindre alvorlig grad, og omfattet grunnleggende kunnskap om planter og ”magiske triks” (Alver 1992:63). De kunne gjerne bli omtalt som kloke om de fikk et godt omdømme og slik ble omtalt og videre benyttet av andre. Mannsrollen var tradisjonelt knyttet til mer overnaturlige krefter som virket gjennom den kloke, eller at de var en kontaktperson til den overnaturlige verden. Det var den kloke selv som valgte om evnene skulle brukes til det gode eller onde (Alver 1992:62-63).

Det fremkommer i de fleste kildene og analyse materialet at de klokes virksomhet innen den eldre tradisjonen var en attåttnæring (Alver 1992:63, Bø 1972:39). Flere tok ikke betalt i det hele tatt, mens andre fikk en viss ubetydelig inntekt eller gaver som betaling. Noe som er gjennomgående for de kloke er at de begynte i det små, men etterspørselen ble etter hvert stor. Samtidig opplevde de noe spesielt, eller følte et kall, som førte til en overbevisning om at det var dette de måtte bruke store deler av sin tid på (Alver 1992:63). Dette gjelder også Snåsamannen. Men hvordan fungerer de klokes evner rent praktisk i en behandlingssituasjon?

Mor Sæthers evner blir forklart gjennom hennes interesse for urter, noe hun sannsynligvis hadde lært i sin barndom i Solør. Hennes første ektemann var pedell ved Anatomikammeret, hvor hun hjalp til. Hun fikk også tre års undervisning av en doktor, og hun hadde tilgang til relevante bøker (Bø 1972:44). Om henne fortelles det at ”Ho synest ha vori rikt utstyrt reint intellektuelt, og dertil hadde ho psykologisk medkjensle” (Bø 1972:45). En mann forteller om sin kones møte med Mor Sæther hvor hun;

... udspurgte nøie om hendes Sygdom, og da hun havde faaet saa nøie Kundskab derom som mulig, gav hun Sygdommen Navn af Krampe for Brystet og Ryggen og gav hende nogle Draaber, hvoraf hun skulde tage 15 tre Gange daglig. Da 8 Dage vare forløbne, følte min Kone sig meget bedre, og efter 14 Dages Forløb var hun saa stærk, at hun indtog sin forrige Plads i sin Tjeneste, og blev inden kort Tid fuldkommen helbredet (Bø 1972:46).

Her ser vi at Mor Sæther innledet behandlingen med en samtale hvor hun søkte informasjon om sykdomssymptomer. På bakgrunn av dette ga hun en diagnose med navnet ”Krampe for Brystet og Ryggen” (Bø 1972:46). Deretter valgte hun en medisin som kvinnen skulle ta til gitte tidspunkt og med gitte doseringer. Forløpet for møtet er nært opptil en vanlig doktor innen det offentlige helsetilbudet. Forskjellen er at hun ikke hadde legeutdanningen og medisinen var en blanding av apotekvarer og urter. Hun tok heller ikke betaling. Hennes rolle som klok legitimeres her med bakgrunn i hennes kunnskap om sykdom, noe hun hadde tilegnet seg gjennom blant annet tre års undervisning, behandling med bruk av urter, skolering samt tre år med opplæring av lege. Hun kan derfor regnes som en tradisjonell naturlege.

Mor Frøislands sykdomskunnskap og legepraksis var på mange måter lik Mor Sæthers. Som tidligere nevnt ble Mor Frøisland ble syk og måtte derfor tilbringe to år på Rikshospitalet. Her fikk hun låne bøker og følge forelesninger ved det medisinske fakultet (Bø 1972:121). Kunnskapen hun her hentet om sykdom tok med seg hjem til bygda og benyttet her. Det fortelles om en jente med vondt kne, som Mor Frøisland behandlet. Denne behandlingen ”...

bestod hovedsagelig i kolde Omslag og Smørelse af Kampherolje, Opodeldoksalve og Kampherspiritus, ligesom hun til indvortes Brug gav hende nogle faa Jerndraaber og Valerianedraaber” (Bø 1972:124). Videre mente hun at det skulle være nødvendig å få hull på kneet, men dette gjorde hun ikke selv. Det fortelles også om en gutt som hadde vondt kne. Denne behandlingen var annerledes. Han ble plassert i et mørkt rom, og da Frøisland kom tilbake hadde hun et lys i den ene hånden og ”... tok så handa opp or forklelomma og la ein stor raud meitemark på svullen. Marken gjekk i to” (Bø 1972:129). Guttens skulle så komme tilbake etter noen uker og da var han bedre i kneet. Bruk av meitemark sier Bø var vanlig til både diagnosesetting og som ingrediens i medisiner. I behandling av engelsk syke rådet hun om sunn mat og frisk luft (Bø 1972:130). I likhet med Mor Sæther tilegnet også Mor Frøisland seg kunnskaper om sykdomsbehandling gjennom en form for skolering. Hun var derfor i besittelse av kunnskap hun hadde lært. Hun kan derfor i likhet med Mor Sæther betegnes som en naturlege.

Madam Spechbom var gift med en militærlege og fikk sannsynligvis opplæring i sykdomsbehandling av ham. I hennes behandling inngikk medisiner hun hadde kjøpt på apoteket. ”Det var t.d. ”nervestyrkende Draaber” og ei mørkeraud salve som vart kalle ”styrkende Balsam”... ”China-puler vart brukt, og nokre dropar som etter lukta å dømme inneheldt kamfer og muskat” (Bø 1972:87). Hun fungerte som både sjelesørger, psykolog og lege, men noe spesifikt om hva hun gjorde av handling i disse møtene fremkommer ikke. Medisiner, samtaler og en sterk tro ser ut til å være essensen av hennes praksis (Bø 1972:84-88). Ettersom hun var gift med en militærlege er det imidlertid rimelig å anta at hun fikk opplæring av ham om sykdomsbehandling mer lik det offentlige helsevesens.

Disse tre kloke konene er alle nært knyttet til det som Bø kaller den rasjonelle folkemedisinen. De hadde alle en form for opplæring i medisinfaget og / eller tilgang til bøker. I tillegg var det visse innslag av mer folkelige karakter, som meitemarken til Mor Frøisland og medisinerne som ingen sikkert kjente innholdet av. Ettersom de alle tre hadde denne opplæringen betegnes de alle som folkemedisinere.

Hole-Doktoren fungerte både som dyrlege og bygdelege. Som nevnt i forrige kapittel ble det satt likhetstegn mellom ham og vanlig skolerte doktorer. Han hadde fått opplæring av sin mor som var en dyktig dyrlege og jordmor. Det sies at han skulle ha en svært god legebok og dyrlegebok. ”Til den vanlege praksisen kring i bygdene nytta han for det meste medisinar han

laga sjølv, helst av blomar, røter og urter” (Bø 1972:62). Av disse ingrediensene laget han salver, samtidig som han brukte ingredienser kjøpt på apoteket. Han endte opp med sitt eget lille sykehus, som doktoren i Lillehammer skulle holde oppsyn med. Det fremkommer ikke mange skildringer av praksis, men det fortelles om en mann som var svært dårlig og han forteller om behandlingen hos Hole-Doktoren ”- han tok eit lang-handklæ` med varmt graut-umslag og reiva omkring live mitt og med di raa`n vart eg go` att mest trast” (Bø 1972:63-64). Det er få skildringer av hva han gjorde utover medisinerer. Han var imidlertid anerkjent i sin legevirksomhet som kombinerte naturmedisin, dyrlegedrift og vanlig legevirksomhet.

Vis-Knut

Fosse har gitt oss en samling fortellinger om Vis-Knut og boken står som en samling egenopplevde - og andrehåndsfortellinger (1941). Det sies at Vis-Knut var både synsk og hadde varme hender. Boken inneholder mange enkelthistorier om Vis-Knut (1941), men helt generelt forklares hans synske evner slik: ”Han kunde sidde og høre, hva som netop foregikk langt borte, ja endog i fremmede Lande, og når Rygtet eller Posten langt om længe kom med det, var det så hændt” (Krokann i Fosse 1941:5). Han skulle kunne spå hvordan avlingene ville bli og hvilke urter og planter som kunne hjelpe mot sykdommer. Bjørnson oppsummerer det slik ”... denne underlige Mand kunde læge Folk ved at lægge Hænderne på dem; kunde sige hvor bortkomne Ting var og Hvad langt fraværende Mennesker foretog sig” (Krokann i Fosse 1941:5).

Christian Skredsvik uttaler seg i boken, og han deler sine fortellinger om ulike møter med Vis-Knut. Her forteller Skredsvik om en hendelse som inntraff en gang han var på besøk;

Pludselig gav det et, og som det syntes smerteligt Ryk gennem ham. Han braasnudde Hovedet mot Vinduet og tog sig krampagtigt med Haanden efter højre Kind og Tinding. Disse Ryk og Bevægelser med Hovedet og Haanden – og jeg tror med undertrykte Smertesstøn – gjentok sig en tre gange. Ilde tilmode – jeg trodde Knut var syg og trængte Hjælp – spurgte jeg om han fejlede noget og om jeg eller nogen af Husets Folk kunde hjælpe ham. ”Nei,” sa han, ”men – det dør saa mange, mange folk det ude”. Og han betegnet med en Bevægelse at det var sydover (Fosse 1941:14).

Skredsvik mener dette var et tilfelle hvor Vis-Knut fikk syner. Noe han videre mener han fikk bekreftet da han noen uker senere leste i avisen at det er hungersnød i Afrika. Han går da ut fra at det var denne nøden Vis-Knut hadde fått et syn av. Skredsvik forteller videre om sin far,

som i forbindelse med sykdom oppsøkte Vis-Knut. Her forklarer han hva Vis-Knut gjorde under behandlingen;

Knut la sin flade Haand på Fars nøgne Bryst – Haanden flyttet han og søgte paa flere Steder indtil med ét – da stanset Haanden af sig selv og ligesom suget sig fast til Brystet. Knut begyndte herunder at skjælve og ryste, og Sveden sprang af hans Pande. Han forsøgte at slide Haanden til sig, men den sad fast. Saa greb han den med sin andre Haand og rykket den løs. ”Der sidder din sygdom,” sa han. – Far fik det Raad at drikke en slags Laag kogt paa Enebær eller Ener-Rødder. Far blev fuldstændig frisk, og var en stærk Mand siden (Fosse 1941:15).

Disse to fortellingene forklarer to ulike handlinger, hvor den ene er selvpoplevd, mens den andre er gjenfortalt. Den første forteller hva som skjer med Vis-Knut når han får syner, mens den andre skildrer handlingen under en håndspåleggelse og diagnostisering. Det virker som karakteren Vis-Knut blir beskrevet som annerledes enn andre mennesker. Det er ikke det han *gjør* som er spesielt, det virker snarere som om han *er* noe spesielt. Hans kropp reagerer kraftig både på synene han får og når han holder hendene over området der sykdommen sitter. Kunnskapen om urter, som gjerne kunne plassert ham under kategorien naturmedisiner, blir også satt i sammenheng med hans synske evner.

I en situasjon hvor en mann var svært syk (det fremkommer ikke hva som var galt) svarer Vis-Knut: ”Han skal ta kvitlauk og ha paa vin og drikke, ligesaa skal han drikke the af einbær. Dette skal han holde paa med ei tid, og dersom Gud legger velsignelsen til, so jad`n bli god att” (Fosse 1941:22). Her gir han råd om medisiner og med hjelp av guds vilje mener han at mannen kan bli frisk. Det han gjør konkret er å gi råd om hva han skal spise og drikke for å bli frisk, noe som igjen kan settes i sammenheng med hva han vet som ikke andre vet. Brukergruppen forstår heller ikke hvordan han vet det, men godtar at han har denne kunnskapen. Hva Vis-Knut gjør blir dermed forklart gjennom hvem han er.

I tillegg til sine synske evner skal Vis-Knut selv knytte alt i naturen, seg selv innregnet, som et resultat at Guds vilje og godhet. Det virker ikke som om han regner seg selv direkte som et medium, men at med hans hjelp og Guds vilje kan bli mulig å bli frisk. Alt dette plasserer Vis-Knut som en typisk klok innen den eldre tradisjonen. Han tar i mot pasienter i hjemmet, hvor han behandler dem med kombinert håndspåleggelse og synske evner. Han oppmuntrer videre til en medisiner og er opptatt av en sterk religiøs tro.

I innledningen til *Snåsamannen. Kraften som helbreder* (2008) blir Snåsamannen satt direkte i sammenheng med Vis-Knut, hvor Kolloen skriver;

Hundre og tretti år etter Bjørnson skrev om Vis-Knut foreligger boka om Snåsamannen, Joralf Gjerstad, vår tids antakelig mest anerkjente helbreder. Livshistoriene til de to handler om de samme utfordrende fenomenene: Synskhet og helbredende krefter (Kolloen 2008:7).

Det er liten tvil om at disse to kloke kan sammenlignes. Begge er angivelig synske, noe som gjør seg utslag ved at de angivelig i kraft av dette kan *se* eller *føle* på sin egen kropp. Snåsamannen bruker disse synene som et verktøy for å sette diagnoser, som han i noen tilfeller kan helbrede med sine varme hender, mens han i andre tilfeller sender pasienten til legen. ”Da de to evnene ble koblet, ble jeg en mye bedre helbreder” (Kolloen 2008:131). Gjerstad forteller at han under et pasientmøte kjente smerter i magen og spurte om pasienten hadde smerter der. Men mannen hadde kun smerter i armen. Gjerstad oppfordret mannen til å oppsøke lege, som senere konstaterte kreft (Kolloen 2008:131).

I likhet med Vis-Knut hevder Snåsamannen å kunne bruke sine synske evner til å finne bortkomne folk og dyr. ”Det skulle blitt litt av en buskap, mener han, om man samlet alle sauene og kyrne han har funnet igjen for bønder fra alle kanter av landet” (Kolloen 2008:105). En kvinne forsvinner, og telefonen ringer. Gjerstad forklarer hva han ser idet han tar opp røret: ”Da vi snakket i telefonen,” minnes Gjerstad;

... så jeg gården hun bodde på, hvilken dør hun hadde gått ut og at hun vaset rundt i et terreng øst for gården mellom to hovedveier gjennom bygda. Jeg fikk også et syn av et lite gårdsbruk, en bekk og et åpent område der det var hogd mye ved... (Kolloen 2008:104).

Om sine varme hender sier han at andre kjenner en varme som strømmer ut, men at hendene hans ikke blir varme. Dette forkarer han med;

... at varmen antagelig oppstår i pasientenes egne energistrømmer. Men hvordan det kan ha seg at han virker som en slags transformatorstasjon som kan stimulere denne energiproduksjonen hos andre mennesker, har han ikke svar på (Kolloen 2008:19).

Snåsamannen er i likhet med Vis-Knut svært religiøs og er opptatt av kristen moral og livsførsel. Snåsamannen hadde vanskelig for å godta evnene sine og tolket dem som en straff fra Gud. Etter hvert, da han ble eldre, forstod han at de måtte brukes for å gjøre godt. Synene gav han en evig sorg, men han lærte at det å hjelpe andre lettet på denne sorgen (Kolloen 2008:23).

Vis-Knut og Snåsamannen har også flere likhetstrekk fra barndommen av. Deres livshistorie er påfallende lik. De var begge av fattige kår og var sengeliggende en periode i barndommen. Begge opplever også noe spesielt den dagen de begge får sitte foran huset i solen etter sykeleiet. Snåsamannen forklarer: ”I neste øyeblikk befant han seg et helt annet sted, en drøy kilometer unna. Han stod på en sti på Sandnesmyrene, et område hvor ungene av og til lekte i sommerhalvåret” (Kolloen 2008:37). Her så han en gjenstand, som han senere gikk for å hente, og som viste seg å være en klokke. Om Vis-Knut fortelles det at han etter sengeleie satt utenfor og kunne ”... høre salmar bli sungne for honom. Og ”nu kom Anden til. Han kunde sidde og høre, hva som netop foregikk langt borte, ja i fremmede Lande...” (Fosse 1941:5). Det som skiller de to er imidlertid medisiner som Vis-Knut gav i form av urter. Snåsamannen kommer imidlertid med oppfordringer som for eksempel ”Du *må* ikke drikke!”, eller ”Nå skal du høre en ting: Nå slutter du å tenke på det du gjør!” (Kolloen 2008:16,20).

Praksisbeskrivelser fra spørrelistene 1960

Det fremkommer få besvarelser som beskriver egenopplevde møter med kloke og behandlinger i den sammenheng og noen få kan fortelle om svært nære familiemedlemmer som drev med behandlinger. De aller fleste gjenforteller andres historier eller hendelser de minnes å ha hørt. Felles for de alle er behovet for å beskrive hva de kloke faktisk gjorde, hvordan de gjorde det, og hva de kunne behandle eller hjelpe med. Denne informasjonstypen berører dermed alle de tre hovedtypene for informasjon i Johnsens tabell, men det er hovedsakelig ”informasjon om allmenne forhold gitt som biografiske erfaringer” (1988:107).

Spørrelistene er preget av fortellinger om for eksempel folk som kunne ”gjøre ve” gjennom at den kloke for eksempel brukte ”kniv som skulle trekke ut smerte og sykdom”, eller ”kunne fikse ormestikk ved å lese gudelige tekster”. Utsagn som dette sammen med mer generelle uttalelser om at vedkommende ”kunne mer enn Fader vår”, gir tydelig signal om at medarbeideren henter mening og belegg i vekselvis tradisjonen og sin egen opplevelse (NEG 76:15425). Informasjonen blir totalt sett en kombinasjon av informantens egne erfaringer, andres erfaringer, kollektivets referanserammer og subjektive tolkninger og referanser.

NEGs informanter har ramset opp en mengde former for praksis og egenskaper til kloke innen den eldre tradisjonen. Første møte med materialets gjengivelser av de klokes praksis var svært omfattende og varierte fra legeråd til signing, hentet fra svartebok, legebok og bibelen. Jeg organiserte derfor praksis i sammenheng med gjenstander og praksis i behandling med dyr

hver for seg. Etter denne systematiseringen ble det resterende materialet først og fremst generelle skildringer av den kloke og dens personlige egenskaper. Et eksempel er hvor en informant forteller at de kloke både kunne kurere, drive med diagnosesetting og signing, forteller videre at de kloke også kunne gjøre vondt (NEG 76:15501). Hva disse egenskapene besto av i praksis eksemplifiseres ikke, men kan regnes som en gjengivelse av de klokes egenskaper. Andre eksempler på dette er kloke som ”gjorde åt” (NEG 76:15549), var synsk (NEG 76:15361) visste mer enn de andre og hadde spesielle egenskaper (NEG 76:18589), kunne helbrede (NEG 76:18589), var klok og gløgg (NEG 76:18589), kunne gi magiske råd (NEG 76:16562), trolle (NEG 76:18589), mane tjuven (NEG 76:16562), stilne sykdom (NEG 76:15492), helbrede på avstand (NEG 76:15492), og gjøre ve (NEG 76:15425).

Flere forklarer de klokes egenskaper med at det var gammel erfaring videreført fra generasjonene bak (NEG 76:15361). Andre kaller disse egenskapene for ”lekeråd” eller ”kunsten” som ble lært fra slekt til slekt (NEG 76:15536,15426). En informant ramser opp mange kunster, som å stemme blod, gjøre vred til ved, fikse ormebitt, stanse varme. Råd mot disse problemene var angivelig samlet i svarteboka, som sammen med guds ord kunne hjelpe mot slike problemer (NEG 76:15340). En annen informant forteller om en klok som kunne friske opp blod gjennom årelating, eller ved bruk av igler (NEG 76:15717).

Helbredelse med hjelp av tekster

Andre informanter forteller hva disse egenskapene mer konkret ble brukt til og det er her praksis gjengis. Det er flere fortellinger om kloke som kunne få sår til å slutte å blø kalt ”stemme blod” (NEG 76:16057, 15549, 15340). Disse uttalelsene utdypes gjerne med historier om ulykker i forbindelse med tømmerarbeid. Den kloke ble oppsøkt og kunne enten gå til den skadede eller på avstand stoppe blødningen ved å utsi noen hemmelige ord eller tekster (Alver 1992:66). En annen forteller at den kloke leste tekster for å kurere ulike plager: ”... ho las rusk utur augom på folk og gjorde åt for tannverk” (NEG 76:15426). En annen skulle angivelig kunne fikse ormestikk ved å lese ”gudelige tekster” (NEG 76:15425).

Hun stilte seg bak peisroa på kjøkkenet heime, og jeg stiltret meg da bort for å se på henne... hun hadde noe i handa, så mullet hun noen rare ord og spyttet på dette. Siden gikk hun ut, og ned i stallen til hesten. Hva hun gjorde der vet jeg ikke. Med hesten gikk det slik at om to uker verket det ut en pinne av foten, og den ble bra (NEG 76:18589).

I forbindelse med blodstopping, også kalt å stemme blod, var det også vanlig med opplesing av hemmelige ord og hellige tekster. Dette kunne gjøres over den bløende eller på avstand. Det viktigste var ordenes kraft (Alver 1992:66).

Redskaper

Som klok benyttet noen seg av spesielle redskaper i sin praksis. Dette skal jeg nå forsøke å vise bredden av. I typiske behandlinger som årelating eller andre former for renselse av blodet ble bestemte redskaper benyttet. Jeg har tidligere nevnt igler, men kopper til å åpne huden med var det mest vanlige (NEG 76:15361, 15447). Dette skulle gjøres på bestemte steder der sykdommen satt, som i eksempelet over hvor Mor Frøisland vil årelate fra kneet (Bø 1972:129). For å kunne utføre dette inngrepet måtte den kloke ha kunnskap om hvordan slike redskaper skulle brukes. Dermed ble de som hadde kunnskap om slik praksis gjerne regnet for å være klok i kraft av sin kunnskap som et håndverk. Diagnosesettingen og renselsen av blodet kunne bli foretatt av samme person, men det var mest vanlig med egne spesialister på koppingen.

For ytre sår eller smertefulle områder ble det benyttet flere ulike redskaper. En klok skulle angivelig kunne benytte en bestemt kniv til å trekke ut smerte og sykdom (NEG 76:15425). En annen informant forteller at moren brukte sin egen morsmelk til å rense sår og øyner (NEG 76:15428). For renselse og heling av sår laget noen kloke en form for plaster eller omslag av urter som leget sår (NEG 76:15383), andre laget en varm grøt som skulle legges som omslag på områder med smerte eller over åpne sår (NEG 76:15467).

I spørrelistene fremkommer det flere former for medisin. Noen kloke benyttet salt og konjakk som en medisin mot sykdom eller i forbindelse med synske evner, slik som i dette eksempelet;

Hun gikk for å være synsk, så de sykdomme vedkommende led av, og forsøkte å helbrede disse. Hvordan dette foregikk vet ingen, men som ytre middel nyttet hun en halvflaske konjakk (så vidt jeg kan huske nyttet hun også noe lignende). Flaska ble levert henne ved besøk, og ingen viste hva hun gjorde med den. De fikk flaska tilbake med bestemte ordre i hvert enkelt tilfelle, enten nytes i dertil skikkede porsjoner eller smøres utenpå huden. Meningen var at det hjalp den syke. Hun ble også kontaktet når det gjalt syke dyr, eller dyr som ikke vendte heim om kvelden fra seterbeite. Da nyttet hun bl.a. salt (NEG 76:18589).

Hva den kloke i dette eksempelet faktisk gjorde er vanskelig å trekke ut, men det kan se ut som om hun gjorde noe med denne flasken med konjakk. Videre gav hun instruksjoner om dosering av konjakken, som en hvilken som helst annen medisin.

En informant forteller at de kloke brukte et tørkle i sin behandling (NEG 76:18589). Dette tørkle ble ”ladet” med en kraft som skulle helbrede den syke. Denne oppladningen skjedde i form av bønn eller opplesning av andre tekster. Dette forekommer også innen den nyere tradisjonen. Det er vanlig praksis blant kloke å overføre helbredende kraft til gjenstander, gjerne et stykke tøy kalt ”salveduk”. Duken ble overlevert til den syke, og slik skulle det bli mulig å overføre den klokens helbredende krefter (Alver 1992:67). En slektning av Gjerstad forteller om et tilfelle hvor Snåsamannen skal ha hjulpet henne gjennom et brev. Hun slet med nerver før en viktig eksamen, og hun tok kontakt med Snåsamannen;

Jeg mottok et brev fra Joralf som han instruerte meg om å legge under hodeputen kvelden før det jeg fryktet skulle bli en ny grusom dag. Spaserturen til eksamenslokalet neste morgen var en sann fornøyelse. Jeg var helt ovenpå og eksamenen forløp uten problemer (Kolloen 2008:158).

Praksis i forbindelse med dyr

De fleste kloke innen den eldre tradisjonen behandlet både mennesker og dyr, beskrevet over i eksempelet om Hole-Doktoren. Var de kloke spesialister, på for eksempler, barnefødsler var det naturlig at de også hjalp til ved kompliserte dyrefødsler. De ble gjerne kalt dyrlege til tross for at de ikke hadde utdanningen denne tittelen vitner om i dag (NEG 76:15361).

... råd når det galdt dyra... Det var å ta blodet under tunga som dei sa. Det var igrunnen ei vanskeleg oppgåve, tunga måtte sopass mykje ut or munnen at han fekk sjå blodårene under tunga, difor trengtest det godt ljøs at han jamnast tok dyret ut i dagsljøset når noko sovore skulde ordnast... Lækjaren var både stor og sterk, at for kua var det ikkje anna å gjera enn å gje seg for overmakta, og med ein lommakniv gav han dyret eit lite risp under tunga slik at det blødde (NEG 76:15650).

Her ser vi at årelating også var vanlig i behandling av dyr. Flere forteller om at kloke kunne hjelpe med lokalisere dyr som hadde forvillet seg bort på beite (NEG 76:15549). Dette med hjelp av synske egenskaper. De kunne fortelle hvor dyrene var slik at bonden lett kunne finne dem, men de kunne også forutsi om de allerede var på vei hjem. Dette gjelder også Snåsamannen og Vis-Knut som beskrevet over. Det fortelles om andre kloke som skulle

kunne binne veps (NEG 76:18589). Denne egenskapen bestod i å kunne roe ned veps slik at de ikke gikk til angrep, slik det fortelles i dette utdraget;

Han kunne mangt, demme blod, binne hveps m. m. Det blir fortalt mange eksempler på dette. På gården Huset var det en gutt som led av epelepsi, han hadde kraftige og langvarige anfall. Det ble fortalt at dersom det lyktes å få årelatt slike under anfallet, skulle sykdommen vende seg... Broren min var liten og lå i en kurv borte ved huset. Da han begynte å gråte sprang far til, og så at kurven sto nær et sted med mye hveps... Far tok en liten høydott, leste og spyttet på den, og ha dotten ned til reiret, da ble det helt stilt (NEG 76:18589).

Praksisbeskrivelser innen den alternative tradisjonen

I kapittel 4 analyserte jeg navn og kallenavn innen de to tradisjonene. Jeg kom frem til at navnetradisjonen innen den nyere alternative tradisjonen skiller seg fra den eldre folkemedisinske tradisjonen ved at det er mer vanlig med yrkestitler enn typiske kallenavn. Det plasserer aktørene innen den nyere tradisjonen nærere det offentlige helsetilbudet. Jeg skal nå undersøke om det samme gjelder innen temaet rundt de klokes praksis.

Spørrelisten ”Alternativ medisin og behandling” (NEG186:2000) er konkret i sine spørsmål, og i spørrelisteteksten (informasjonsskrivet) står det innledende;

I alvorlige eller vanskelige sykdomstilfeller oppsøkes kanskje både lege og alternativ behandler. Enten man oppsøker hjelp i det offentlige helsevesen eller går til en alternativ behandler, vil vi gjerne vite hvilke sykdommer det da er snakk om, og hvilke kurer eller former for behandling det gripes til (NEG186:2000).

Videre avsluttes brevet med oppmuntring om å beskrive og fortelle utdypende om slike hendelser og erfaringer. En slik spørsmålsform åpner for fortellinger og beskrivelser av hva de kloke, som i dette tilfellet kalles alternative behandlere, faktisk gjør i behandlingssituasjonen. Videre følger svært mange spesifikke spørsmål, hvor særlig to peker seg ut som særlig relevante i denne sammenheng. ”Hvilke former for alternativ behandling/alternativ medisin kjenner du til?” og ”Bruker du noen form for alternativ behandling? Hvorfor?” (NEG 186:2000). På det første spørsmålet ramser de fleste opp ulike behandlingstyper, både offentlige som fysioterapeut, men også alternative som synske og healere. På det andre spørsmålet svarer svært mange med egne eller andres sykdomshistorier, hvor sykdom, behandling og virkning forklares og utdypes. Jeg skal i det følgende gå dypere inn på disse historiene med fokus på beskrivelse av praksis.

Vistemannen

Vistemannen er tidligere blitt plassert under kategorien naturmedisiner (Alver 1992). Videre skal han ha hatt kallenavnet ”urtemannen”, noe som igjen forteller om hans bruk av urter. Informanter forteller i spørrelistebeviselsene at han kombinerte naturmedisinen med sine synske evner. Om hans praksis fortelles det at han tok i mot folk i hjemmet sitt. Først fikk han noen hårstrå som han tok med seg i et annet rom. Ingen vet hva han gjorde med disse, men da han kom tilbake visste han hva som plaget pasienten. Han gjorde deretter i stand en urteblanding og instruerte rundt bruken og doseringen av dette (NEG 186:35013). Noen informanter mener han også hadde en urtebok (NEG 186:34868). Andre forteller at han kunne sette diagnoser gjennom telefonen, eller ved å se på hårstrå til personer som ikke var tilstede.

Det fortelles flere historier om Vistemannen. De fleste er korte og det fortelles mer generelt om plager han hjalp med, og hvor dyktig og populær han var; ”Han hadde stor søkning, mest utenfra” (NEG 186:34841). En informant forteller at Vistemannen hadde spurt om helsa hans. Da han hadde svart unnvikende på dette, hadde Vistemannen gitt han en urteblanding mot magesåret han mente denne mannen hadde. Dette viste seg å være riktig, og magen ble bra. Det fortelles også lignende historier om tilfeller med fotsopp, stikk og utslett. Han prøvde imidlertid ikke å hjelpe med mindre han var bestemt på at han kunne hjelpe. Han gav seg ikke ut for å kunne helbrede kreft eller lignende alvorlige sykdommer (NEG 186:35013, 34841). Vistemannen gav med andre ord diagnose med hjelp av sine synske evner og helbredet med hjelp av urter.

Doktor X

Jeg introduserte Doktor X i forrige kapittel som en healer. Informanten forteller hele sin historie rundt møte med denne behandleren. Først ble hun anbefalt å oppsøke ham neste gang han var i Drammen og tok i mot pasienter. Ettersom informanten ikke kunne engelsk ordnet venninnen en tolk og bestilte time for henne. Behandlingen beskriver hun som følger;

Jeg lå på en divan. Det kjentes veldig varmt ut og jeg spurte om det. Tolken sa det var de varme hendene hans som gjorde det. Han tok pulsen og lot hendene gli langs kroppen min, før han utbrøt, du har i hvert fall ikke cancer”... ”Han kjente på anklene mine. Det er ikke farlig sa han. Så la han den ene hånden over hjertet, og med den andre slo han noen slag i lufta. Gikk og satte seg en stund mens han snakket med de to andre og gjentok bevegelsen. Tok pulsen igjen. Nå slår hjertet ditt fortere, sa han. Men på grunn av alderen tør jeg ikke gjøre mer”... ”Jeg fikk en stor boks med piller som inneholdt vitaminer og mineraler (NEG 186:36022).

Om behandlingen sier hun i ettertid at problemene hun hadde med foten ble bra i en periode etter behandlingen, men at smertene hadde kommet gradvis tilbake. Pillene fortsatte hun å kjøpe på apoteket. Hun beskriver behandlingen til Doktor X som en kombinasjon av varme hender og synske evner, i lokalisering av smertefulle områder. Selve helbredelsen var delvis denne berøringen av ankene hennes, noen håndbevegelser i luften og boksen med piller.

Healere, kloke og varme hender

En informant forteller om en healer, som hun forstår som folk med såkalte ”varme hender”. Hun forteller behandlingshistorien til en venn, og forløpet beskrives ved at healeren førte hendene over kroppen hans og fant ”... uregelmessigheter i kroppen hans bare ved å holde hendene over” (NEG 186:34874). En annen informant forstår varme hender som noe ganske annet. Hun mener det hele dreier seg om ”gode hender” som et generelt godt og fintfølede håndlag, som er avslappende for den som blir tatt på. Noe hun videre sammenligner med en frisør, som alltid må føle seg frem for ikke å lugge kunden (NEG 186:34876). Dette mener informanten er godt håndlag, som hun skiller fra det hun betegner som håndspåleggelse. Håndspåleggelse knytter hun derimot opp mot religiøse miljøer som bedehus og religiøse sekter (NEG 186:34876).

Andre informanter forteller om hvordan selve behandling av kjente hverdagslige plager kunne helbredes av kloke. En informant forteller om behandling av vorter, hvor den kloke ”... strøk hånden sin over vortene. Etter en tid, ikke så lenge, ble de borte” (NEG 186:34890). Samme informant forteller om en behandler som omtales både som klok mann og healer. Han kunne behandle sykdom generelt med sine varme hender og andre ritualer som beskrives svært kort; ”Mannen brukte noen strå, muligens halm” (NEG 186:34890). Denne behandlingen fortelles at virket, med det resultat at den syke ble frisk.

Konklusjon

Jeg har i dette analysekapittelet undersøkt de klokes praksis innen den eldre folkemedisinsk - og den nye alternative tradisjonen. Jeg kom hovedsakelig frem til at det innen den eldre tradisjonen verserte en forestilling om at de kloke *var* noe spesielt gjennom noen ulike egenskaper andre ikke hadde. Dette kunne være synske eller helbredende evner som en overnaturlig kraft. Karakteristisk for de kloke innen denne tradisjonen var at de gjerne kombinerte sine egenskaper med generell naturmedisin. Gjennom analysen ble det klart at Snåsamannen hadde flere likhetstrekk med de folkelige behandlernes praksis innen den eldre

tradisjonen som blant annet at han angivelig er synsk, helbreder gjennom gjenstander, over anstander, gjennom håndspåleggelse, finner bortkomne dyr og mennesker samt driver sin praksis fra hjemmet. De fleste av disse egenskapene kan også knyttes til kloke behandlere innen den nye alternative tradisjonen. De skilles imidlertid ved at de kloke innen den eldre tradisjonen opplevdes at ble født kloke, mens det innen den nyere tradisjonen oppleves som egenskaper som kan læres. Innen den nyere tradisjonen blir det også tydelig at folketradisjon fra resten av verden også er blitt en del av praksisen. Et eksempel på dette er troen på at stjernehimmelens posisjon skulle ha noe å si for healingsituasjonen.

Naturlegene innen den nyere tradisjonen har i likhet med den eldre tradisjonen tilegnet seg kunnskap om sykdomsbehandling. Selve utdannelsen har imidlertid en annen form gjennom formell utdanning med vitenskapelige tilnærming. De hevder å ha tilegnet seg kunnskap, de har altså lært seg noe. Generelt for de to gruppene kloke gjelder det faktum at behandlere innen den nye tradisjonen beveger seg nærmere det offentlige helsevesen ved at alt kan læres, også helbrederegenskaper.

6. Omdømme og troverdighet.

Jeg skal i dette siste analysekapittelet forsøke å samle trådende fra de to foregående ved å se nærmere på de klokes omdømme. Omdømmebegrepet kan forstås på ulike måter, og vi kopler det gjerne med blant annet status, rykte og anseelse. I denne sammenheng vil jeg beskrive omdømme som en bidragsyter til etablering av autoritet og troverdighet. Omdømme forstås da som etableringen eller oppbyggingen av noe som kan minne om en markedsføring av den kloke som en merkevare. De kloke ser gjerne seg selv og sine evner på en spesiell måte og vil gjerne bli oppfattet slik av miljøet rundt. Miljøet rundt vil i sin tur ha forventninger til den klokes praksis og evner som er knyttet til titler som klok, naturlege og healer som igjen er knyttet til forventninger hentet fra tradisjonen. Omdømmebegrepet kan dermed betraktes på to måter; første som en bevisst eller underbevisst handling fra behandlerens side. Det viser seg i rammene rundt behandlingssituasjonen samt hva den kloke sier om seg selv. Det andre er den omtalen pasientgruppen og miljøet rundt bidrar til gjennom hvordan de anbefaler og omtaler den kloke. Det er flere faktorer som kan bidra til ulike fremstillinger, som for eksempel hvem som forteller en historie og konteksten den blir fortalt (Alver 1992:41).

Behov er sentralt i etableringen av uskolerte kloke behandlere innen den eldre folkemedisinske tradisjonen. Det var få utdannede leger og fra gammelt av var folk flest vant til å søke hjelp hos lokale behandlere. I eldre tid skilles det gjerne mellom kloke og naturmedisinere. De bygget begge opp sin praksis basert på folketradisjonelle maler og datidens forestillinger om sykdom (Alver 1992:63). Slike folketradisjonelle maler bygger på tradisjonens autoritet og hadde først en klok etablert slike forestillinger rundt sin praksis var det bekræftelse nok på hans eller hennes kunnskaper. ”Om en lege aldri så en pasient, ville han likevel være lege. Sånn er det ikke med den kloke. Hans legitimering ligger i hans resultater” (Alver 1992:77). Den kloke er altså avhengig av et godt omdømme av sin praksis både for i det hele tatt å kunne betegnes som klok, men også for å få pasienter. Pasienthistoriene er derfor svært viktige. Det er her den kloke blir anbefalt videre gjennom andres positive erfaringer, men den kloke spiller seg også i disse historiene og slik formes selvbildet. Det er viktig å skille mellom de to formene for etablering av autoritet og legitimitet – den klokes egne forestillinger av egne evner og brukergruppens erfaringer formidlet gjennom fortellinger.

Pasienthistoriene

Pasienthistorier er tradisjonelle former for fremstilling av et møte med en klok behandler og hvordan dette hendelsesforløp utartet seg, gjengitt som en fortelling (Alver 1992:63-64,77). Historiene følger ofte en mal for hvordan slike historier skal fortelles og det etableres dermed intertekstuelle forbindelser med tidligere tradisjonelle fortellinger (Eriksen 2004:257-258, Handler 1984). Slike fortellinger kan betraktes som tradisjonens performative aspekt som gir den kloke historisk autoritet (Bauman 2004:4,25). Som utdypet i oppgavens kapittel 2 befinner tradisjonens autoritet seg i slike tradisjonaliseringer av hendelser likt en pasienthistorie. Jeg skal se nærmere på slike historier og hvilke tradisjonelle elementer som bidrar i denne autoriseringen.

Historiene om de kloke tar ofte form av en argumentasjon for hvorfor en spesiell person er klok. Dette gir historier som rommer subjektive utsagn blandet med argumenterende historier om hva som angivelig skal ha skjedd under behandling hos den kloke. I for eksempel spørrelistebeviselsene ble medarbeiderne spurt hvorfor de enkelte som beskrives faktisk er kloke. De svarer da oftest med historier som argumenterer for at den kloke har helbredende egenskaper (NEG 186). Slike opplevelsesfortellinger betegnes med at de "... bygger på personlige opplevelser fortelleren eller andre har hatt" (Alver 1992:34,40-42). Den kloke introduseres gjerne sammen med sted og tidfestende informasjon for deretter i en forlengelse argumenteres det for de spesielle egenskapene i form av en fortelling. Slike historier regnes som informasjonstype II i Johnsens modell. Noen fortellinger har større grad av individorientering, hvor fortellerens følelser står i fokus. Dette regnes som informasjonstype III i samme modell (Johnsen 1988:107). I dette kapitlet er det pasientgruppens opplevelsesfortellinger samt den klokes egne refleksjoner om egen praksis som står i fokus.

Flere av de kloke karakterene som er fremstilt i de foregående analysekapitler vil også utforskes i denne delen av analysen sammen med andre generelle betraktninger fra materialet. Slik blir det mulig å sammenligne Snåsamannen som helbrederskikkelse mot disse andre karakterene. Den eldre folkemedisinske tradisjonen og den nyere alternative tradisjonen vil i det følgende bli diskutert opp mot hverandre og sammenlignet med henblikk på; rammen rundt behandlingen, pasienthistorienes tradisjonelle trekk, de klokes opplevelse og representasjon av egen person og egne evner og sist medias rolle. Gjennom en slik tilnærming kan lettere selve omdømmet trekkes ut fra resten av materialet.

Historier fra den eldre folkemedisinske tradisjonen

Jeg skal først, i likhet med de foregående kapitler, se nærmere på de kloke karakterene fremstilt i Olav Bøs bok (1972). Her er materialet rettsprotokoller fra rettsaker hvor kloke ble anklaget for kvakksalveri på 1800-tallet. I løpet av rettsaken ble flere av pasientene avhørt og det er i disse forklaringene og fortellingene rundt den kloke som nå skal analyseres i jakten på de klokens omdømme.

Naturleger innen den eldre tradisjonen

Mor Sæther har tidligere blitt presentert som en delvis utdannet lege gjennom opplæring og tilgang til legebøker. Hun medisinerer pasienter med egenkomponerte miksturer med ingredienser fra apotek og natur. Hun ble anmeldt for kvakksalveri og jeg har tidligere karakterisert henne som en naturlege. Jeg skal nå gå dypere inn på vitneutsagnene mot eller for henne i løpet av de tre rettsakene mot henne i perioden 1834-1845. Hva sies det om henne, hvordan argumenteres det for hennes egenskaper, og hvordan får dette utslag for hennes omdømme? Hans Jørgensen vitner i saken hvor han forteller sin kones sykdomshistorie. Konen skulle ha vært svært syk, hatt opphold på Rikshospitalet, og senere fått tett oppfølging av lege. Under perioden ble hun daglig medisinerert uten at dette hadde noen virkning. Videre forteller han om konens møte med Mor Sæther:

Da hun imidlertid fik høre tale om Madame Sæthers Berømmelse, opvakte det Haab hos den Lidende om at hun muligens kunde blive hjulpet af hende, hvorfor hun henvendte sig til Madame Sæther, fortalte hende omstændelig sin Tilstand og hvormeget hun havde lidt uden at have følt nogen Lindring eller Hjælp i sin Sygdom (Bø 1972:45-46).

Det er her tydelig at Mor Sæthers omdømme har nådd den syke kvinnen og gitt henne nytt håp om å bli frisk. Hun har umiddelbart stor tiltro til den kloke konen basert på hennes ”Berømmelse”. I følge mannen til den syke sier Mor Sæther derimot til kvinnen at hun er sikker på at hun kunne kurere henne, men at hun dessverre ikke hadde tillatelse til å helbrede noen. Det er mulig han sier dette for å skåne den kloke kvinnen i retten, ettersom det er ulovlig i følge kvakksalverloven å ta syke i kur. En annen mulighet er at Mor Sæther gjør seg noe uoppnåelig slik at kvinnens ønske om hennes hjelp blir enda større; ”... men *efter den Syges gjentagende Bønfuldelse* gav hun hende Haab om Hjælp” (Bø 1972:46). Kvinnen blir frisk etter kort tids behandling. Mannen avslutter sin historie med: ”Hun bevidner derfor sin stedsevarende hjerteligste Tak til Madame Sæther, som den, hun anseer for sit Livs

Frelserinde, da hun uden hendes Hjælp kunde mistet sit Liv før Tiden” (Bø 1972:46). Konen forklarer seg selv senere, hvor hun sier nøyaktig det samme som sin mann, men hun legger også til forklaringen hvem som anbefalte Mor Sæther.

Mor Sæther behandlet svært mange både kvinner og menn. Det er rimelig å anta at etter hun kurerde armen til konges hovmester, fikk hennes omdømme en god opptur; ”Med det ordet ho alt hadde vunni seg i vide krinasr” (Bø 1972:49). Under den andre rettsaken sier hun selv at hun kurerde kongens hovmester, og hun påsto videre å ha ”... cureret flere Personer ved Hjælp af Medicin som hun selv har tillavet” (Bø 1972:49). Basert på de mange vitnemålene under rettsaken kommer det tydelig frem at hun var like godt likt blant fattig som rik. Formannen i fattigkommisjonen i Eidsvoll forteller at hun ble tilkalt for å hjelpe de fattige for å spare på utgiftene, ettersom hun ikke tok betalt. Blant de rundt 140 som kom tilreisende kurerde hun også formannens egen sønn.

Fattigkommisjonen oppfordrer i et brev etter besøket at; ”Madame Sæther snart maatte nyde Kongelig Tilladelse til at udøve sine Kunster i Lægevidenskaben” (Bø 1972:50). Dette begrunnes med at hun var til stor hjelp for de fattige og tok seg ikke betalt. Bø mener dette dokumentet er et ledd i en plan om å få dispensasjon til å praktisere basert på hennes sosiale innsats. ”Skulle ho greie seg, måtte ho ha utsegner om kor heldig metoden og kurane hennar verka” (Bø 1972:50-51). Det kan dermed hevdes at hun gikk aktivt inn for å bygge sitt omdømme i en ønsket retning, som en dyktig lege som jobbet ut fra sin godhet. Dette lyktes hun med under tredje rettssak, hvor dommerne roste hennes velvilje og legekunnskaper. Foruten sitt gode rykte blant fattig som rik hadde hun nå også overbevist høyesterett om sine legekunnskaper. Det er rimelig å si at Mor Sæther både gjennom egne bevisste handlinger, samt av miljøet rundt bygget seg en svært godt omdømme som klok kone (Bø 1972:52-53).

Mor Frøisland fikk som ung en viss kunnskap om sykdom under et toårig opphold på Rikshospitalet, og opplevd mye i forbindelse med sin egen sykdom; ”At ho hadde vori så lenge på sjukehus, gjorde det naturleg for folk å gå til henne med spørsmål om sjukdommar og medisinar. Ikkje minst viktig var det at ho kunne skaffe ein heil del medisinar no ho hadde fått meir innsyn” (Bø 1972:121-122). Det at hun hadde vært på sykehus førte til at folk fikk tilstrekkelig tiltro til hennes sykdomskunnskaper at de oppsøkte henne for råd. Dette i seg selv blir derfor å regne for hennes omdømmes første troverdige steg. Deretter følger pasientene hennes sine egne opplevelser av hjelpen de har fått. ”Det gjekk med Mor Frøislands

lækjarverksemd som det gjekk med mange andre, at ordet tok til å gå om heldige kurar og fremifrå medisinar. Så kom det snart fleire og fleire folk, og ho hjelpte så langt hennar evner og krefter rakk” (Bø 1972:122). Det sies at hun hadde spesiell tiltro som spesialist på engelsk syke (skyltes dårlig kosthold og stell).

Under rettsaken i 1880 fremkom flere pasienthistorier om Mor Frøisland sykdomskunnskaper. ”Det vart fortalt om vedunderlege kurar, seiest det. Og særleg gjorde det inntrykk på retten at så mange foreldre kom og fortalde om borna som hadde hatt engelsk sjuke og hadde blitt friske att etter kuren hjå Mor Frøisland” (Bø 1972:125). Hun sendte også ut et brev hvor hun oppfordret tidligere pasienter til å nedtegne sin sykdomshistorie, resultat av behandling samt betaling. Et av svarene hun fikk var fra Jul Skrutvold som blant annet skriver at Mor Frøisland har ”... erhvervet sig en udbredt Ry i sin Hjembygd for heldige Kure” (Bø 1972:126). Denne innsamlingen av historier rundt hennes praksis samt hvor godt hennes hjelp ble mottatt, især av de fattige, var lik den fremgangsmåten Mor Sæther brukte 40 år tidligere. Hennes omdømme blir dermed et resultat av pasienthistorienes rosende ord, i tillegg til hennes egen innsats for å bygge opp om sitt rykte som en godhjertet og dyktig sykdomsbehandler.

Madame Spechbom blir beskrevet svært ulikt av ulike kilder. Den kloke konen var en sentral karakter i Kiellands bok *Else* og under forarbeidet med boken mottar han en beskrivelse av Madame Spechbom som vitner om en litt skummel karakter både av utseende og fremtoning. Kvinnen som forteller innleder med at hun husker lite om den kloke konen men forteller;

Jeg husker hende tydelig i en Skumring gaaende forbi vort Hus. En meget gravitetisk Gang. Graa, tykke Lokker hengende rundt hele Nakken. Et Tørklæde lyst, hengende neste lige ned til Benene ikke i Spids, men paa tvers, noget som ingen den gang brugte... hun gik bestandig med Høie Mands-Støvler. Boede i de usle Huse... (Bø 1972:86).

I denne beskrivelsen fremstår hun tydelig som en kvinne av lavere klasse enn den som fortelleren tilhører. Det kan tolkes dit hen at den som forteller ser ned på Madame Spechbom, noe som fortellerens skildring av hennes klær, kundekrets og boligforhold vitnet om. Madame Spechbom fremstilles i tydelig nedlatende ordvalg som fattig, skummel, ustelt og med merkelige umoderne klesvalg. Denne beskrivelsen går ikke inn på hennes rykte som klok kone, men i den eldre tradisjonen var gjerne rollen som klok knyttet til privatpersonen og slik gjenspeilet det henne som privatperson og om vendt. Om hennes praksis fortelles det av andre informanter at hun var i strid med doktorene. Men disse ikke hadde noe godt omdømme og rykte, men beskrives ”... som helst dvælede i Selskaber” (Bø 1972:86).

Andre kan fortelle at Madame Spechbom var først og fremst arbeiderklassens lege, hvor hennes brukergruppe bestod av "... alle kategoriar sjøfolk, handverkarar og arbeidsfolk, dessutan fiskarar og bønder frå bygdene og øyene kringom" (Bø 1972:86). Det sies vidare at hun tok imot pasienter i sitt hjem / hotell "... for den simpleste sort Reisende (Bø 1972:86), men at hun også ble hentet hjem til den syke. I en generell beskrivelse av henne fremstår hun som "... godhjerta, ikkje minst mot ulykkelege menneske, og den einaste karakterveikskap som er nemnd i rettsdokumenta, er at ho var "tilbøielig til Brændevin" (Bø 1972:87). De to beskrivelsene skiller seg tydelig fra hverandre, men det kan også underbygge min påstand om at kvinnen som beskriver henne ovenfor er av høyere klasse og at derfor hennes forklaring tydelig er gjennomsyret av hennes avstand til de lavere klasser.

Gjennom forklaringene som kom frem i rettsaken mot Madame Spechbom er det kun hennes tilbøyelighet til alkohol som blir nevnt som negativt ved hennes karakter, foruten at hun utvilsomt tok syke til behandling mot betaling i sitt eget hjem. At ingen av hennes pasienter var blitt syk av hennes behandling, men snarere friske må ha hjulpet på hennes omdømme. Spesielt da dette ble bevist under rettsaken mot henne. Hun ble imidlertid dømt for brudd på kvakksalverloven hele tre ganger i perioden 1821-1829 (Bø 1972:88). Hennes minne lever vidare i Kiellands bok hvor hun hylles som en ekte klok kone;

Madame Spechbom var ikke blot en klok Kone; hun var bogstavelig talt "Klog Kone"; thi hun var Doktor – eller Kvakksalverske, som den riktige Doktor kaldte hende. Men det anfægtede ikke Madamen stort: hun havde sin gode, sikre Praxis, og hendes Kunst bragte hende baade Penge og videnskabelige Triumfer (Bø 1972:89).

Samlet står hennes minne og omdømme som en klok kone med gode kunnskaper om sykdomsbehandling. Hun var den folkelige behandleren som tok seg av alle, fattig som rik og kunne hjelpe med både psykiske og fysiske sykdommer. Hun hadde et godt rykte blant arbeiderklassen basert på hennes gode resultater.

Felles for disse tre kloke konene fra den eldre folkemedisinske tradisjonen er at de alle i utgangspunktet kan karakteriseres som naturleger ettersom de alle hadde en viss opplæring innen skolemedisinen. Det kan imidlertid synes som om de hadde visse innslag av folkelige sykdomssyn i sine behandlinger. Omdømmet hadde sin rot i brukergruppen, som vekslet mellom fattige og rike grupper. Da Mor Frøisland hadde kurert kongens hovmester var dette en god historie og ga henne bedre omdømme, også i høye samfunnslag. Både Mor Frøisland og Mor Sæther hjalp de fattige uten å motta betaling. Dette ga dem begge et godt omdømme

basert på deres velvilje til å hjelpe, uten økonomisk vinning. Det kan spekuleres i om dette var et bevist valg for å unngå straff for sin ulovlige legepraksis.

Hole-Doktoren fra Gudbrandsdalen skal ha "... kombinert kjennskap til visse huskurar med ein spesialitet som dyrlækjar" (Bø 1972:61). Det fortelles om han, at han skal ha fått denne gaven fra sin mor. Hun fungerte som både dyr og menneskers jordmor, og folk "... reiste etter henne lange vegane" (Bø 1972:61). Hun hadde et godt ord på seg for sine kunnskaper, et omdømme også sønnen fikk nyte av. Sønnen, Hole-Doktoren, velger Bø å kalle bygdelege, dette med bakgrunn i at det var som "... samvitsfull og kunnskapsrik sjølv lært doktor han vann seg gjetord" (Bø 1972:61). Etter å lykkes i kurering av ratesyken (avart av syfilis) som herjet Gudbrandsdalen i 1820 fikk hans omdømme en positiv utvikling (Bø 1972:22). Han dro til Oslo for å få opplæring og sto for sykdomsbehandlingen i dalen etter dette oppholdet. Etter det som antas å være en praktisk opplæring i sykestell i Oslo fikk han løyve til å praktisere som bygdelege. Han fikk da tillatelse til å anskaffe et lokale med rom til 40 pasienter som ble omtalt som et sykehus. Han fikk også statlig økonomisk støtte. Det er med andre ord vanskelig å skille Hole-Doktoren fra en vanlig doktor i denne tiden. I tillegg til sin praksis skal han også ha etterlatt seg et innholdsrikt medisinskap som skilte han "... lite frå dei fagutdana dokterane når dei var ute og såg til sjuke" (Bø 1972:62).

Det er flere beskrivelser og fortellinger om kloke, både naturleger og kloke, i spørrelistematerialet. En typisk innledning til slike beskrivelser er den noe beskjedne innledningen til temaet. Svært mange begynner med noe som kan minne om en beklagelse for at de ikke kan så mye om dette, men at de kanskje kan ha hørt noe om noen slike kloke. Deretter følger en hel del informasjon. "Noen spesielle "kloke" har ikke levet i bygdene her – i alle fall ingen som kunne så ry av. Riktignok har det i alle bygder eksistert ett par eller to..." (NEG 76:15361). Andre informanter kan det virke som, har behov for å gi tydelig uttrykk for at de ikke selv tror på dette, men at det skulle visstnok være slik eller slik. Fortellingene om kloke er dermed farget av fortellerens personlige holdninger til den eldre folkemedisinske - og den nye alternative tradisjonen. Det er i disse holdningene omtalen er å finne og det er holdningene som farger historien med subjektive tolkninger av det som fortelles. Jeg skal nå følge videre noen av fortellingene som ble presentert i analysen av praksis i kapittel 5 for å lete etter fortellerens holdninger først i fortellinger om naturleger.

En informant fra Rogaland skiller sterkt mellom det han kaller kloke koner (med iglene og kopper) og en mann han har tydelig mer respekt for;

Anslis var det med ein mann som jamt vart spurd til råds når det var noko som vanta, anten det no var menneskje eller dyr det var noko ilt med. Mannen hadde tiltru og var halden å vera ein intelligent og gild mann (NEG 76:15650)

Denne kloke mannen han forteller om skal angivelig også være svært aktiv innen arbeid utenfor sin legevirkosomhet. Om den klokes sykdomskunnskaper som informanten kaller ”kunsten” vet han ikke, men han antar at han må ha lest seg til det fra for eksempel boken ”Kneips Vannkur”. Han hjalp mennesker som dyr med sine behandlinger som bestod av egenlaget medisin, årelating, spjelking av beinbrudd og vaksinerings (NEG 76:15650). Han skal være gårdsbruker samt både ”postopnar og telefonstyrar”, og dette som første i sitt slag på sitt heimsted (NEG 76:15650). Jeg tolker denne informasjonen dit hen at informanten ønsker å underbygge sin påstand om at denne mannen var klok, med at han var en flink og arbeidsom mann. En slik beskrivelse av mannen kan betegnes som et virkemiddel i etablering av tiltro, noe som også gjøres i skildringen av Gjerstad som menneske. ”Gjerstads overlevelsestrategi var å stille seg til rådighet for lokalsamfunnet” (Kolloen 2008:90). Han var dermed svært aktiv som både klokke, kontrollassistent, medlem av og med ulike verv innen menigheten, politikk samt andre lag og foreninger. Når han kom hjem fra sine forpliktelser ventet pasientene på ham (Kolloen 2008:91). Med en slik arbeidsvilje og tillit underbygger også dette en karakters troverdighet og omdømme.

Informanten fra Rogaland avslutter med å skildre den kloke mannen; ”Han var ein roleg og sindig mann, og derav fekk han tiltru av folket, noko som gjer sitt til at sumt kan luknast. Skal noko lukkast, må ein ha tru” (NEG 76:15650). Han mener mannens lunne som rolig og sindig bidro til folkets aksept av hans legekunster. Denne troen kan tenkes å måtte være tilstedet for at hans virke skulle føre med seg noe. I dette har informanten et godt poeng, som jeg ikke skal vie stor plass i denne oppgaven, men likevel nevne, nemlig placeboeffekten som all form for sykdomsbehandling alltid er påvirket av. Hadde denne kloke mannen ikke hatt folkets tiltro, hadde han ikke blitt omtalt som klok i det hele tatt. Dette også fordi den klokes legitimitet er å finne i nettopp folkets tiltro. En informant fra Hedmark forklarer koppingens virkning med tro: ”Troen var vel der, og da hjalp det selvsagt” (NEG 76:15361). Etableringen av ro og tro er en egenskap de fleste nevner når de beskriver sitt møte med Snåsamannen; ”Det var en fin stund, jeg følte jeg at snakket med en bestefar jeg hadde kjent hele livet” (Kolloen 2008:166).

De tradisjonelle kloke

Jeg skal i denne delen av analysen se nærmere på kloke karakterer innen den eldre folkemedisinske tradisjonen hentet fra Fosses biografiske fremstilling av Vis-Knut (1941), spørrelisten fra 1960 (NEG 76), samt Snåsamannen slik han fremstår i Kolloens bok (2008). Fungerer omdømme likt innen gruppene naturleger og kloke innen denne tradisjonen?

Boken til Fosse er nærmest en hyllest til Vis-Knut (1941). Motivet for boken var ”... å hjelpe i granskinga av det mystiske – og dermed også hjelpe litt den vitenskapelege tenking i åndeleg retning...” (Fosse 1941:Føreord). Den store samlingen fortellinger, som boken består av, gir et grundig bilde av Vis-Knut som forhåpentligvis vil kunne gjenspeile hans omdømme. Boken innledes med en presentasjon av Vis-Knut som jeg leser som svært karakterbyggende og som en tradisjonell presentasjon av en klok person;

Frå han i 26 års-alderen vart ”den framsynte,” fann ein stendig straum av gjester og ein brote brev frå alle leier vegen åt honnom, med spurnadar av dei mest ulike slag. Og etter han var død, gjekk forteljningane om han – meir og minder subjektivt farga – frå munn til munn, ja går slik enno (Krokann i Fosse 1941:3).

Allerede her i innledningen blir Vis-Knuts gode rykte lagt til grunn som et argument for hans kunnskaper som klok – hans omdømme er altså en viktig del av hans historie. Videre settes den kloke mannen i sammenheng med Bjørnstjerne Bjørnson, hvor det heves at Bjørnson hadde stor interesse for Vis-Knuts evner. Å kobles til en så stor og anerkjent mann som Bjørnson er utvilsomt et virkningsfullt argument for Vis-Knuts egenskaper og viktighet. Året etter Vis-Knuts død utgav Bjørnson en bok ved navn *Vis-Knut* (1878). Det samme grep gjøres i Kolloens innledning hvor Snåsamannen settes i samme tradisjon som Vis-Knut (Kolloen 2008:7). I Fosses bok fortelles det videre om andre bøker som er skrevet om den kloke mannen fra Gausdal, noe som videre bidrar til å bygge opp den klokens troverdighet og omdømme for oss lesere. Rammen er dermed satt, og videre følger beskrivelser av de menneskelige egenskapene til Vis-Knut før historiene følger. Vis-Knut beskrives av en mann som; ”... både om hans Vilje og hans Evne til at være sandferdig kan der ikke rejses sagtste Tvivl. Ei heller er der nu nogen her, som ikke sier, at Knut var et ærlig Menneske...” (Krokann i Fosse 1941:4). Det er tydelig at troverdigheten til de som forteller og ellers andre som måtte omtales og bekrefte historiene er viktig for å underbygge historienes autenticitet.

I likhet med Madame Spechbom, blir Vis-Knuts utseende beskrevet. Hans hår blir beskrevet som ravnsort skulderlangt og flaksende. Han var stor av vekst, med et uttrykksfullt ansikt med halvåpen munn, store pupiller og stor nese. ”Øjnene så skjævt og gav derved hans Blik det ubestemte, som mindede Tilskueren om hin hemmelige Røst, der herskede over hans Vilje og Evner” (Krokann i Fosse 1941:6). Det er i denne beskrivelsen tydelig at bare hans utseende og utstråling blir regnet som spesiell og uvanlig. Hans blikk skal angivelig minne den som ser han om noe hellig som driver ham. Basert på sitt utseende har han altså blitt regnet som spesiell og i kontakt med det hellige. Videre i beskrivelsen av han følger historier om hans praksis som ytterligere bidrar i å underbygge hans karakter som klok. Jeg skal nå se nærmere på hva folk sier om praksisen i forhold til hvorfor den skulle virke.

I fortellingen til Christian Skredsvik, også gjengitt i forrige kapittel, forteller han først om en hendelse som han mener er når Vis-Knut fikk synet av grusomme ting som skjedde langt borte. Dette tolker Skredsvik i ettertid at måtte være en hungersnød han leste om i Afrika (Fosse 1941:14). Før han forteller sin historie skildrer også han Vis-Knuts utseende, som også han beskrev at gjorde et enestående inntrykk på ham;

Hans Hode var stort og kraftig med langt vakkert sølvgraat Haar som naade ham ned paa Axlerne. Han vendte Profilen til naar han saa paa en, han var jo meget skjeløiet, og sigtet da med et gløgt, lidet Øie over Næseryggen. Han vat temmelig høj og førlemmet, krumrygget og gikk hinkende og besværlig. (Fosse 1941:13)

Det er tydelig at denne skildringen av hans utseende og hvilket inntrykk han gjorde på de som møtte han blir regnet som viktig å skildre for de som forteller om sine møter med ham. Han skildres også her som voldsom og uvanlig i sitt utseende. Dette bekrefter også det at han var annerledes enn andre. Han nektet også å bruke hodeplagg, noe som var svært uvanlig og uhøflig i hans samtid (Fosse 1941:16,17). Slike kommentarer slutter seg til andre skildringer som virker argumenterende for at han var spesiell og annerledes enn andre folk. Slik oppbygging av karakteren som spesiell samsvarer bra med andre kloke, som nettopp henter legitimitet som klok i miljøet rundt. Miljøet rundt anser den personen som spesiell og med evner andre folk ikke har – altså klokere enn folk flest. ”Ja Knut var ein merkeleg mann” (Fosse 1941:78). Slike beskrivelser av utseende sammen med utstråling kan begge bidra til en karakterbygging av Vis-Knut som spesiell, nærmest som han var ulik alle andre mennesker. Denne påstanden bygger også Vis-Knut opp under når han blant annet sier at han føler seg som ”... ein framand gjest millom menneskjom” (Krokann i Fosse 1941:11). Også

Snåsamannen opplever seg selv som annerledes enn andre folk, men han er opptatt av å være et medmenneske og stiller derfor sine evner til disposisjon (Kolloen 2008:148). Informanten Skredsvik forteller imidlertid at Vis-Knut var klar over hva folk sa om hans synske evner, men han "... lo især hjertelig over at folk trodde han vidste alt" (Fosse 1941:13). Hans synske evner mente han fungerte bedre i ungdommen, men han sa likevel noe til de som oppsøkte ham slik at de lot ham være i fred. Vis-Knut tok ikke i mot penger for behandlinger, noe som samsvarer med naturlegene over, men også Snåsamannen (Fosse 1941:13-15).

Vis-Knuts sterke kristne tro kan også plassere ham som en tradisjonell klok. Han satt både sine spesielle evner og resultatet av behandlinger direkte i sammenheng med at det måtte skyldes guds vilje. Han var også svært konservativ i sin tro og foretrakk det gamle testamentet fremfor det nye. Som kristen mente han det var viktig at folk rundt ham, og særlig de han hjalp, levde etter guds bud noe han mente var et fornuftig og lykkelig liv. Han kunne gjerne konfrontere folk med ting han hadde sett, som en mann som hadde stjålet en hest. Da sa Vis-Knut "Fy, det er det styggeste du har gjort" (Krokann i Fosse 1941:6). Amund Olsen Fondstad forteller om en venn av ham som hadde sykebesøk av Vis-Knut. Under møtet skal Vis-Knut "... tala um åndelege ting. Det brydde ikkje Ola seg um, og spurde um ikkje Knut skulde reise att". Ola ombestemte seg imidlertid og ville gjerne ha Vis-Knut der. Den kloke ble hos ham, og fortsatte den åndelige opplesningen helt til Ola døde (Fosse 1941:16,59,63). Heller ikke denne gang ville han motta penger som betaling. En kvinne ba om hjelp på vegne av sin bror som var lam i underkroppen. Vis-Knut svarte til dette; "Når Vårherre har teke livet utor føtom åt bror dine, så står det ikkje i mi makt å setje det inni att" (Fosse 1941:77). Med dette distanserer han sine helbredende egenskaper fra Gud, mens han andre ganger forsøker å kurere, men at det til sist er Gud som likevel bestemmer om det vil gå bra. I dette tilfellet ville han imidlertid ikke gi det et forsøk, denne gang også med Gud som begrunnelse.

Snåsamannen har også en sterk gudstro og mener folk flest har mistet kontakten med de grunnleggende verdier. Videre mener han at hans evner er en gudegave som han må forvalte på best mulig måte. Hvis evnene ble misbrukt eller holdt skjult tror han de vil forsvinne (Kolloen 2008:181).

Flere forteller om hvordan de ble anbefalt, nærmest overtalt, til å oppsøke Vis-Knut med sine plager, så det er tydelig at han var høyt ansett som klok. En informant forteller om sin far som omsider ble overtalt til å oppsøke Vis-Knut etter flere andre mislykkede legebesøk. Han lot seg til slutt overtale, og da han kom utbrøt Vis-Knut: "Kjem du no ... eg har venta deg lenge"

(Fosse 1941:60). Den syke faren ble frisk for sine plager, og gjenforteller sin historie flere ganger til sin sønn. En annen forteller om en mann som var vel bereist, og at han derfor hadde lært seg å betvile alt, inkludert kloke folk som Vis-Knut. Han oppsøkte ham imidlertid etter lang tid, med spørsmål om hvor han kunne finne vann på gården. Dette kunne Vis-Knut svare på, og mannen sluttet å tvile (Fosse 1941:64-65). Tilsvarende historier fortelles også om Snåsamannen hvor blant annet kommunelegen i Overhalla omsider har tiltro til Snåsamannens evner; ”Han har evner jeg bare må bøye meg for og akseptere” (Kolloen 2008:158).

Fra spørrelistematerialet mangler det ikke på personlige meninger om kloke, og informantene har ulike oppfatninger om hva det er. Denne fortellingen, også utforsket i kapittel 5, skildrer hva som skjedde under behandlingene hos en klok kone;

Flaska ble levert henne ved besøk, og ingen viste hva hun gjorde med den. De fikk flaska tilbake med bestemte ordre i hvert enkelt tilfelle, enten nytes i dertil skikkede porsjoner eller smøres utenpå huden. Meningen var at det hjalp den syke (NEG 76:18589).

Det er tydelig at den kloke trekker seg bort fra pasienten idet hun lager medisinen. Dette skaper en viss mystikk rundt møtet som bidrar i karakterbyggingen av den kloke som spesiell og med kunnskaper som andre ikke har og heller ikke skal få tilgang til. Disse kunnskapene holdes hemmelig idet medisinen lages. Slik mystikk er vanlig for kloke og bidrar til å underbygge deres posisjon innen miljøet. Denne praksis med å trekke seg til et annet rom kjenner vi igjen fra Vistemannen. Han tok gjerne med seg hårstrå til et annet rom hvor han utførte en form for analyse av dette for deretter å bli i stand til å sette en diagnose (NEG 186:35013). Han betegnes imidlertid som naturlege med innspill av mer magiske sider av folkemedisinen.

Innen den eldre tradisjonen var det vanlig å tillegge den kloke medfødte egenskaper eller andre begrunnelser for de helbredende egenskapene. En dame forteller i sin besvarelse at det var en annen tidsånd hvor en av kriteriene for å inneha slike unike evner var å være ”frums fødd”, noe som betød at vedkommende måtte være førstefødt i tre ledd bakover (NEG 76:15426). Slike forestillinger viser seg også å samstemme med andres forestillinger hvor spesielle evner gjerne forklartes med ”... spesielle omstendigheter omkring fødsel, som tidspunkt eller nummer i søskenflokket”. Møter og opplevelser med den overnaturlige folkelige forestillingsverden ble også brukt som forklaring på slike evner (Alver 1992:63). Snåsamannen gjorde seg også tanker om dette i sin ungdom: ”Kreftene går i arv, hørte han de

vokse si. Han gransket faren. Nei. Moren? Kanskje. Er det derfor hun forstår så godt hvordan jeg har det inni meg?” (Kolloen 2008:54).

Generelt om kloke koner forteller en informant at de klarte seg selv bare de kunne bruke kopper eller igler. Videre følger en tolkning fra informantens side om hva slike kunnskaper gikk ut på og hvilke egenskaper en slik person burde ha;

... noko magisk i samband med det var utenkjeleg, då både koppemekanisme og igle var bruksting ein såg og kjende fylgjene av, var det ikkje noko trollmanövve med det. Truleg spudesr det etter mod og gode nerver og ikkje verta modfallen om blodet rann (NEG 76:15650).

Videre er han skeptisk til om disse konene faktisk var noe klokere enn folk flest rent intellektuelt. ”I intelligens var dei haldne som folk flest, helst i underkant av det, men dei var som sagt ikkje nerveveike...” (NEG 76:15650). Samtidig mener han at de ikke hadde fått noen opplæring i faget, men at de en dag fikk dette for seg og begynte med ”... truleg etter fyrst ha høyrd om det frå andre stader det var brukt” (NEG 79:15650).

En informant fra Hedmark sier om de kloke konene, som han kaller for kloke kjerringer, at kunne de mestre kunsten med igler og kopping kunne de ”... klare en hel del tilfeller, bare på grunn av gammel erfaring og på hva som var overlevert fra forgjengere” (NEG 76:15361). Disse kloke konene ble av denne informanten forklart med at de var opplært i kunsten sin, og at de utover dette ikke hadde noen spesielle egenskaper, men at det tydeligvis var en jobb ettersom de dermed kunne klare seg selv. En annen informant fra Hedmark skiller imidlertid mellom ”kloke kjerringer” og ”virkelig kloke folk” som videre beskrives med at de; ”... gir seg ikke ut for det, og de prøver aldri å tjene penger på si viten” (NEG 76:15361). For denne informanten kan det virke som noen bare er kloke, og da er de født slik, mens de som har dette som jobb har lært seg det. Snåsamannen fremstår som selvlært og om opplæring og dagens healere er han klar i sin dom;

Sjarlataneri! Jeg blir opprørt når jeg hører hva en del folk som kaller seg healere og synske får seg til! Forlanger opp til tusen kroner for en telefonsamtale. Svineri! Dette er blitt til storindustri. Jeg er selvsagt ikke den eneste som har synske evner og helbredende evner. Men mange går på kurs en helg eller to. Hva i all verden er det for noe? Kvakksalverloven burde innføres igjen, for å beskytte folk (Kolloen 2008:142).

Snåsamannen tar med dette klar avstand til opplæring i healing og synske evner. Han iscenesetter seg selv som en spesiell helbreder når han samtidig sier at han alltid har hatt denne kraften som en medfødt gave. Han har ikke som flere av sine samtidige tatt kurs eller fått noen form for opplæring. Han fremstiller med andre ord seg selv som unik. Disse forestillingene stiller seg i stor grad til den eldre tradisjonens syn på kloke. Snåsamannen har gjennom hvordan han beskriver seg selv flere likhetstrekk med gruppen kloke folk (Alver 1992:57). Det som kjennetegner en klok er opplevelsen av å være utvalgt til å være i besittelse av spesielle evner.

Historier fra den nyere alternative tradisjonen

Jeg skal nå gå til pasienthistoriene innen den nyere alternative tradisjonen i jakten på de klokkes etablering av omdømme og troverdighet. Jeg mener at det etter denne analysen vil bli mulig å konkludere med hvor Snåsamannen som karakter kan plasseres innen de to tradisjonene.

Naturleger innen den nye tradisjonen

Karakteristisk for den nyere tradisjonens naturleger er de profesjonelle rammene rundt utdanning, praksis og behandlingsrom. De legitimeres hovedsakelig gjennom sin utdanning, teoridannelse og egen erfaring og bakgrunn. Brukergruppen kommer her langt bak i forhold til legitimering og troverdighet, men de er likevel viktige i etableringen av et godt omdømme som fungerer markedsførende (Alver 1992:57-58). Det er store forskjeller også innen den naturmedisinske sektor, men det er likevel likhetstrekk som går på behandlerens syn på sykdom, samt behandlingsmetoder. Jeg skal ikke gå dypt inn på sykdomssyn, men nevner at mest avgjørende er deres felles oppfattelse av at all behandling og medisinerer bør være naturlig og komme fra naturen. I våre dager viser denne formen for sykdomsbehandling og alternative tradisjon seg tydeligst i helsekostbutikker og i ulike former kosttilskudd (Alver 1992:60-61).

Vistemannen ble tidligere karakterisert som en typisk naturlege. Det sies at han hadde fått opplæring av sin far som var kjent naturlege, samtidig som han skal ha lest seg til en del. Med en slik presentasjon kan han settes i sammenheng med den eldre tradisjonen ved at han hadde en rest av den eldre folkemedisinen i seg. Dermed er det etablert en historisk autentisitet hvor han sanker legitimitet og troverdighet. Videre var han en belest mann som også hadde tatt initiativ til å tilegne seg kunnskap på egen hånd, slik som gjerne er typisk for den nyere

tradisjonen, hvor opplæring og utdanning er karakteristisk. Foruten kallenavnet Vistemannen fikk han også det mer praksisrelaterte kallenavnet *urtemannen* (Alver 1992:70-71).

Vistemannen så kroppen som en del av naturen: ”Når kroppen får det *den* treng, blir *den* frisk. Det blir balanse” (Alver 1992:71). Historiene forteller at han skal ha hatt synske evner og var i stand til å fjernbehandle via for eksempel telefon (NEG 186:35013). Det er mye mystikk forbundet med hans behandlingsmetoder og diagnostisering. Jeg har tidligere nevnt hans praksis i forbindelse med at han fikk noen hårstrå av den syke som han tok med seg i et annet rom. Ingen vet hva han gjorde med disse, men da han kom tilbake visste han hva som plaget pasienten. Denne praksis og synet på sykdom setter ham også i sammenheng med de moderne naturlegene som mener at ”... delen representerer helheten” (Alver 1992:61). Mystikken som selve diagnosesettingen er omgitt av bidrar i oppbygging av hans unike evner. Det gjør ham spesiell, samtidig som han nødig vil vise pasientene sine hva han faktisk gjorde. Denne typen mystikk skaper en ytterligere autoritet til hans evner og skaper gode historier rundt ham. Videre skal han ha laget en urtebok som han også holdt hemmelig. Boken kan settes i sammenheng med den eldre folkemedisinske tradisjonens *svartbøker* (Bø 1972:12-13, Moseng 2003:129).

Gjerstad forteller at han har et bevisst forhold til denne mystikken som gjerne omgir folk som ham. Han har tatt et valg om å oppføre seg normalt rundt folk og unngå og ”... gå rundt med mystisk mine og granskende blikk” (Kolloen 2008:103). Noe han finner vanskelig ettersom han hevder stadig å ta inn informasjon om folkene som beveger seg rundt ham. Han hevder også å kunne se og høre hva de sier bak ryggen hans, samt fornemme sykdommer og andre problemer de måtte ha. Dette forsøker han å skyve unna så godt det lar seg gjøre. Mystikken er altså knyttet til det han opplever om folkene rundt seg, noe som skaper en spent stemning. Han antar at de er redde for at han skal lese tankene deres og skygger unna, noe som utvilsomt kan brukes som et maktmiddel mot andre mennesker.

De moderne kloke / healere

De kloke innen den nyere alternative tradisjonen er mindre bundet av de kjønnsrollene som før var gjeldende (Alver 1992:63-64). Dette kan selvsagt ha med en stadig utvikling innen likestilling, hvor kvinnen som klok i senere tid har mer legitimitet og troverdighet enn det hun kunne oppnå før. Noe som skiller de kloke innen den alternative tradisjonen fra den eldre er at de kloke kan være født kloke slik som før, men det kan også læres, i likhet med den retningen

den naturmedisinske tradisjonen har tatt. Det er også flere avgreninger og opplevelser av egne unike egenskaper, noe som gjør det mulig å opprette tre underkategorier for kloke ”(1) de som overfører ”guddomskraft” gjennom ord, tanke og berøring, (2) de som overfører ”universelle energier” gjennom tanke og berøring, og (3) de som overfører naturens kraft gjennom plantemedisin” (Alver 1992:64). Disse undergruppene skal ikke fungere kategoriserende i denne analysen, men felles for de tre er at ser seg selv som utvalgt og fungerer som et medium for overnaturlige krefter. Jeg vil imidlertid komme nærmere inn på forestillingene om egne evner samt pasientfortellingens omdømme i den følgende analysen av noen utvalgte karakterer fra foregående analysekapittel Doktor X og Dr. Mogens. De kan på mange måter sammenlignes og representerer den alternative tradisjonens kloke på en dekkende måte.

En informant forteller om hvordan hun fikk høre om, kom i kontakt med, og hvordan møtet med Doktor X var (NEG 186:36022). Hun hadde plager i foten og ble anbefalt å oppsøke Doktor X for behandling. Det var en venninne som anbefalte denne behandleren. Venninnen kunne fortelle at hun hadde fått god hjelp, hva denne hjelpen gikk ut på fortelles ikke i besvarelsen, men hennes fortelling må ha vært overbevisende nok for informanten til at hun valgte å oppsøke samme behandler. Informanten forteller at healeren vanligvis hadde en klinikk i England, men at han også reiste rundt (NEG 186:36022). Det kan virke som denne profesjonelle rammen behandlerne hadde i hjemlandet bidro i å berolige henne, og gav henne tiltro til behandlingen. Venninnens anbefaling kan likevel tolkes som det tyngste argumentet for hvorfor hun valgte å prøve behandlingen.

Det er flere likhetstrekk mellom fortellingen om Doktor X og denne informanten som forteller om hvordan hun havnet på venterommet til behandleren Dr. Mogens;

Hadde noen bekjente som fult og fast trodde på den slags behandling, så jeg slang meg med!
Hvorfor ikke prøve, tenkte jeg. Så vi dro i vei og jeg skulle få møte Mogens, som mannen het.
Det var stapp fullt på ”venteværelset”. Folk sto, satt, lå overalt ... og Mogens kom ut fra
”kontoret” og plukket ut hvem som skulle inn. Vi satt der og satt der, i timesvis (NEG
186:34855).

Hun forteller innledningsvis hvor overbevisende hun ble introdusert for denne alternative behandleren. De hadde gitt henne informasjon om hva som ville skje under behandling, venterom og betalingsomstendigheter. Overraskelsen opplever hun imidlertid som stor, og hun beskriver at hun ble mer og mer skeptisk for hver gang han skal plukke ut neste pasient for behandling. Hun beskriver hans granskende blick, over den forventningsfulle

forsamlingen som ubehagelig. Det kan tolkes dit at han gjennom en slik tilfeldig utvelgelse av neste pasient utøvde en maktdemonstrasjon som informanten reagerte på. Han bygger utvilsomt opp en spenning rundt hvem som får komme inn neste gang, og slik holder han alle de tilmøttes oppmerksomhet. Alle sitter lydig ventende.

Denne formen for tilsynelatende tilfeldig utvelgelse av neste pasient er ikke uvanlig blant kloke. Snåsamannen opererer også med samme form for utvelgelse. Han hevder selv at han plukker de han ”vet” har mest behov for hans hjelp. ”Gjennom vinduet kikket han litt på pasientene, merket seg en godt voksen kvinne, gikk ned og sa at hun kunne komme inn først (Kolloen 2008:180). Han setter med andre ord sine synske evner foran et vanlig køsystem.

Det er vanlig å begrunne hvorfor de kloke er nettopp kloke. Ideen om at evnene skulle være medfødt er tydeligvis også tilstedet i folks forestiling i nyere tid. ”Eg kjenner ei dame som har ”varme hender”. Ho har sagt at ho har arva denne evna av bestemora, men ho visste ikkje sjølv at bestemora hadde hatt denne evna før ho merka ho hadde det” (NEG 186:34897). En informant forteller at hun hadde smerter i rygg, skuldre og nakke. Hun forteller at hun har en venn som har varme hender og at ”... de ble lagt på mine vonde steder, og det hjalp” (NEG 186:34845). Videre deler hun sine egne tanker rundt vennens evner samt hvordan vennen forklarte sine evner:

Hun sier selv at hun har det i arv fra sin familie. Tror nesten at jeg tror på healere, for det er vel det de kaller seg, som kan slike ting. Det er ikke alle dager det går. Hendene er noen ganger helt kalde og da går det jo ikke. Utrolig (NEG 186:34845).

I likhet med Vistemannen viser begge disse eksemplene til fortiden. De forklarer sine evner som en medfødt gave som de har fått i arv, nærmest som en forhistorisk rest. De forklarer sine evner og henter legitimitet i fortiden. Det kan derfor hevdes at de setter egne evner direkte i sammenheng med den eldre folkemedisinske tradisjonen og slik henter historisk autentisitet. Dette viser seg også å samstemme med en annen informants oppfatning, som mener at folk før kunne få hjelp til plager av kloke koner. Dette mener hun også gjelder i vår tid, men at det har sitt utspring i fortiden (NEG 186:34875).

Mange informanter nevner den kjente kloke mannen Marcello Haugen som et eksempel på en klok mann, med varme hender (NEG 186:34924,34886,34837,34876,34874). En av informantene sier følgende: ”Noen har varme hender og noen er synske f. eks. Marcello Haugen. Det dukker alltid opp noen som kan ”se” og som kan helbrede” (NEG 186:34837).

Denne beskrivelsen gir et tydelig bilde på hvilke syn informanten har. Det fenomenet at noen spesielle utvalgte en sjelden gang dukker opp, har han tiltro til. Dette setter han i forbindelse med den velkjente Marcello Haugen, og henter slik en viss troverdighet med å sette disse andre som ”dukker opp” i sammenheng med en så kjent karakter. Samtidig fungerer Marcello Haugen som en personifisering av den eldre tradisjonen, i og med at han har tillit og godt omdømme gir også dette de som ”dukker opp” troverdighet hentet i fortiden.

En informant forteller om sitt forhold til healere og kloke: ”Bortsett fra to ”healere” kjenner jeg personlig ingen såkalte ”kloke” behandlere” (NEG 186:35079). Om disse to healerne kan informanten fortelle at de skal ha studert metodene og praktisert healing gjennom flere år. De har begge stor pasientpågang så dette er deres levebrød, til tross for at informanten understreker at det er idealistiske intensjoner som ligger i grunn. Healerne har selv uttalt at de har spesielle krefter som virker gjennom dem. De trenger ikke en gang være i direkte kontakt med pasienten, de varme hendene kan virke på avstand. De to healerne skal også være opptatt av astrologi og stjernestillingen på himmelen i sammenheng med sin behandling. Dette eksempelet med de to healerne er svært billedlig på den nyere alternative tradisjonens kloke behandlere. De har valgt å kalle seg med det mer profesjonelle og moderne tittelen healer. Videre blander de ulike miljøer innad i det alternative markedet ved at de mener stjernestillingen har betydning i deres behandling som hovedsakelig består av håndspåleggelse. Samtidig behøver de ikke være i direkte kontakt gjennom berøring for å kunne helbrede. Informanten virker opptatt av å bygge opp om karakterene ved blant annet å nevne deres studier av healingmetoder og praktiske opplæring. Deres popularitet gjør at de kan drive med dette på fulltid, og slik tjener de derfor betydelige penger på sin virksomhet. Informanten understreker likevel at de er ideologisk drevet. Dette kan regnes som en rekke argumenter for de to healernes troverdighet og autenticitet (NEG 186:35079).

Sett i lys av disse karakteristika for å kalle seg healer kunne også Snåsamannen tatt denne betegnelsen. Som tidligere nevnt tar han imidlertid sterk avstand fra dette; ”Kall meg hva du vil, men ikke healer. Et medmenneske er det jeg forsøker å være.” (Kolloen 2008:143). Han begrunner dette med at han ikke vil sammenlignes med de andre healerne på markedet. ”Noen av dem har kraften i større eller mindre grad, men de kan da umulig bruke den på rett måte. Firmaer med mange ansatte selger spådomskunster og helbredelse i stor skala over telefonnettet, organisert på de mest utspekulerte måter” (Kolloen 2008:143). Han tar seg ikke betalt og tror han mister evnene hvis han skulle ta i mot pengegaver. Han mener det hadde

ført til at folk ville tjene penger på hans synske evner, mens han heller vil bruke evnene utelukkende på de syke og trengende (Kolloen 2008:143). Det kan derfor hevdes at han kan betegnes som healer, men at han i kraft av sin gudstro ser på sine evner som en gave han må dele, og dermed vil han ikke sammenlignes med disse andre som tar seg betalt og som han ser på som svært negativt.

Medias rolle

Det vil være naturlig at også den kloke selv vil argumentere for sine evner og egenskaper. Kloke folk og naturmedisinere argumenterer tradisjonelt for sine helbredende egenskaper på ulikt vis. Markedet som helhet, med både dagens mange alternativer og den eldre tradisjonenes begrensninger gir også forskjeller innen de to tradisjonene. Den største forskjellen er at mediene i dag åpner for at de kloke selv kan bidra i å forme sin karakter i en ønsket retning. Dette er Snåsamannen et eksempel på gjennom sine bøker og aktive deltagelse i mediebildet på flere hold. Media åpner også for markedsføring og generell opplysning om de ulike nye behandlingsformene på markedet.

Jeg nevnte i oppgavens innledning at Gilhus og Mikaelsson mener alle er en del av en refortrylt samtid (den nyere alternative tradisjonen), noe de demonstrerer gjennom en sirkelmodell (Gilhus 2005:13-14). De mest involverte og aktive er de alternative behandlere selv. Dernest følger de som aktivt oppsøker kurs og behandlingstilbud innen miljøet. Den siste gruppen lar seg blant annet underholde av dataspill, bøker, filmer, tv-program eller leser en gang i mellom sitt horoskop i avisen (utdypet kapittel 1). Modellen skal først og fremst demonstrere at alle er påvirket, men samtidig viser den tydelig at den siste gruppen er sterkt knyttet til media (Gilhus 2005:13-14). Media utgjør en sentral del av våre daglige inntrykk. Hadde ikke aviser, tv, data og filmer vært så tilgjengelig i vårt samfunn hadde ikke alle vært påvirket av dette. Foruten vanlige reportasjeinnslag i ukepresse, aviser og tv følger det også markedsføring i form av reklame. I tillegg åpner mediene for at de kloke får tilgang og mulighet til å kommentere det som blir sagt om dem og slik aktivt forme sitt omdømme.

Gjerstad har tjent betydelige penger som den kloke karakteren Snåsamannen, men det er ikke gjennom betaling for behandling, men heller grunnet bøker og medieoppmerksomhet rundt hans karakter. Snåsamannen har blitt en kjent og salgbar merkevare. Men dette hadde ikke skjedd uten pasienthistoriene sammen med det som kan regnes for mirakelhistorier (Alver 1992:45,51, 77). Historiene florerer i ukepressen og i bøkene hans og bygger opp og

vedlikeholder Snåsamannen som unik og spesiell. Slik kan han bidra i etableringen av seg selv som en karakter innen miljøet i stor grad. Ikke som før da det utelukkende gikk på brukergruppens fortellinger. Han har, med hjelp i media, muligheten til å forklare og forme sin merkevare. Han iscenesetter seg selv og skaper slik sin egen plass i det alternative markedet.

31.mai 2003 uttalte Snåsamannen i Trønder Avis at han ville slutte sin praksis. Han forklarte at han var klar for pensjonisttilværelsen med familie og egne interesser. Dette frambrakte en større pågang enn noen gang tidligere. Han ombestemte seg imidlertid da han opplevde noe han tok som nok et tegn på at han måtte fortsette med sin helbredervirksomhet (Kolloen 2008:179). ”Alle de rundene da jeg skulle slutte, stenge døra, telefonen og postkassa, det ble aldri noen siste dag, alltid skjedde et eller annet som gjorde at jeg måtte fortsette. Alltid” (Kolloen 2008:181). Han mener å ha fått flere tegn fra Gud om at han må fortsette. Slike offentlige uttalelser virker markedsførende. De signaliserer at han er så populær at han må gå ut offentlig å si at han har så stor pågang at han ikke vil mer. Selv sier han at pågangen tok seg betraktelig opp etter hans første fjernsynsopptreden i NRK i 1993. Han hevder (i 2008) å ha behandlet minst 50 000 mennesker gjennom livet (Kolloen 2008:93). Slike uttalelser i media fungerer også markedsførende, samtidig som jeg vil hevde at det også gir en troverdighet og dermed har en oppbyggende virkning på omdømmet. Media som legitimerende virkemiddel hører helt klart den nyere tradisjonen til.

Konklusjon

Jeg har i dette avsluttende analysekapittelet forsøkt å analysere de klokes omdømme og etablering av troverdighet. Omdømme kan hovedsakelig påvirkes av den kloke selv og brukergruppen i miljøet rundt. Jeg mente derfor det ville bli interessant å se nærmere på pasientfortellinger og de klokes egne tanker og fortellinger om egne evner.

Gjennom analysen ble det klart at omdømmet tar form av tradisjonelle fremstillinger i brukergruppens omtale. De forteller sine historier hvor den kloke blir skildret og tolket av den som forteller. Slike fremstillinger gjelder de enkelte kloke karakterene så vel som omtalen av tradisjonen som helhet. Det er i dette rommet hvor pasienthistorier blir gjenfortalt, behandleren blir omtalt, at nye brukere blir introdusert for det alternative eller folkemedisinske miljøet. Slik fungerer omdømmet markedsførende, og innehar dermed makt til både å vedlikeholde og endre behandlerens omdømme. I likhet med pasientenes egne

fortellinger, gjenforteller gjerne den kloke selv disse historiene og slik begrunnes dens evner med andres gode erfaringer. De kloke lar også synet på seg selv formes av andres historier. Hvis noen sier de ble friske i en gitt situasjon sammen med den kloke, kan den kloke tilegne seg evner den ikke nødvendigvis opplevde at den hadde før.

Innen den eldre tradisjonen lå omdømmets makt først i den private sfærens pasientfortellinger. Historiene vekslet mellom skildring av behandlingspraksis samt den personlige opplevelse av den kloke. Den nyere tradisjonen skiller seg fra den eldre ved at media også har en sentral rolle i omdømmebygging. Media åpner for åpen debatt, pasienthistorier, forskningsprogrammer, underholdning i form av film og lignende. Jeg viste til Gilhus og Mikaelssons modell for delaktighet, hvor jeg sluttet meg til denne i konklusjonen at vi alle er påvirket og lever i en hverdag full av New Age-inntrykk. Snåsamannen kan i denne siste analysen plasseres innen den nyere tradisjonen i forhold til sin delaktighet i det offentlige mediebildet. Han har skrevet i avisen, optrådt i fjernsynet og utgitt flere bøker. Han har dermed fått god mulighet til å forsvare å fremstille fortellinger om sine egne evner og behandlinger og slik påvirke omdømme og forme troverdighet. Jeg skal i neste kapitlet oppsummere de tre analysekapitlene for og konkludere endelig innen hvilken tradisjon Snåsamannen kan plasseres.

7. Oppsummering og konklusjon

Denne oppgaven har tatt sikte på å besvare spørsmålet om Joralf Gjerstads karakter Snåsamannen kan karakteriseres som en tradisjonell klok folkelig behandler eller som en alternativ healer. Oppgaven har sammenlignet folkelig sykdomsbehandling innen en eldre og en nyere tradisjon. Undersøkelsen ble foretatt gjennom en nærmere analyse av tre hovedtema; navn, praksis og omdømme. Materialet for analysen har vært litteratur, både av faglig -, innsamlet og biografisk karakter, samt et spørrelistemateriale som omhandlet temaet, allerede innsamlet av NEG (Norsk Folkemuseum).

I analysen av navn avdekket jeg vesentlige forskjeller innen tradisjonene. Den nye alternative tradisjonens behandlere hadde oftest praksisrefererende navn nærere yrkestitler som for eksempel akupunktør, synsk eller healer. Dette sier lite om personen som kalles dette navnet og mest om hva den driver med. Innen den eldre folkemedisinske tradisjonen var det imidlertid mer vanlig med sammensatte kallenavn, ofte med referanser til privatpersonen, som karaktertrekk, praksis og sted. Dette var navn med større symbolsk innhold og som reflekterte privatpersonen og miljøets opplevelse av denne. Gjennom analysen ble Snåsamannen plassert som en klok behandler av den eldre tradisjonen. Dette fordi han har et kallenavn som er lik de eldre kallenavnene; stedbundet og i større grad knyttet til privatpersonen.

I analysen av de klokes praksis undersøkte jeg nærmere hva de faktisk gjør, og det viste seg at naturlegenes praksis hadde endret mest. Innen den nye tradisjonen hadde disse tilnærmet seg det offentlige helsevesens rammer i form av undervisning, miljø, forskning samt behandlingssituasjon /-rammer. Innen den eldre tradisjonen var det mer utbredt å kombinere naturmedisin og helbredende egenskaper. Dette er ikke vanlig for naturlegene i dag. Ellers hadde de kloke tilsynelatende lik praksis innen de to tradisjonene. Det viste seg imidlertid innen den nyere tradisjonen å versere en forestilling om at helbredende evner kan læres, mens evnene innen den eldre tradisjonen oftest opplevdes unike og medfødt. Innen dette temaet kan igjen karakteren Snåsamannen plasseres innen den eldre folkemedisinske tradisjonen ved at han hevder å være født med helbredende og synske evner, samt at han behandler fra sitt hjem uten betaling og tar avstand fra opplæring.

De klokes omdømme og etablering av troverdighet var siste tema for analyse. Omdømme viste seg og sterkest la seg påvirke av pasienthistoriene samt den klokes egne ulike forsøk på

å forme sitt omdømme. Fortellinger om den klokes evner ble gjerne bygget opp med historier om vellykkede behandlinger både av den kloke og pasienter. Typisk for den eldre tradisjonen er pasienthistoriene i den private sfære som hovedbidrag i etablering av troverdighet. Innen den nye alternative tradisjonen viser imidlertid media å spille en sentral rolle både for naturlegene og de klokes omdømmeforming. Mediene åpner for at behandlerne får uttale seg og slik fremstille seg i ønsket retning. Det åpner også for direkte og indirekte markedsføring av miljøet og enkeltpersoner. Snåsamannen henter imidlertid mye av sin legitimitet og troverdighet i sine egne og andres fremstillinger av hans evner. Innen temaet omdømme og troverdighet karakteriserer jeg Snåsamannen som en karakter av den nye alternative tradisjonen. Dette hovedsakelig gjennom hans stadige tilstedeværelse og opptredener i offentligheten, noe som gjør at en stor gruppe mennesker blir utsatt for denne formen for markedsføring. Slik har merkevaren Snåsamannen blitt allmenn kjent og han har etablert seg som den mest kjente norske helbrederskikkelsen i vår tid.

Oppgaven konkluderer med at Snåsamannen i utgangspunktet er en tradisjonell klok behandler som på de fleste områder kan plasseres innen en eldre folkemedisinsk tradisjon, men han er utvilsomt tilstedet i mediebildet. Denne tilstedeværelsen kunne hevdes var noe ufrivillig, ettersom vi alle befinner oss i en refortrylt tid, men hans aktive tilstedeværelse i ulike medier plasserer ham imidlertid godt innen den nye alternative tradisjonen på dette punktet. Jeg velger imidlertid å betrakte ham som en tradisjonell klok folkelig behandler som nærmest tilfeldig befinner seg i en refortrylt tid, hvor folk er interessert i nettopp ham.

Vurderinger ved replikasjon

Skulle jeg gjennomføre samme undersøkelse og prosjekt i dag er det mulig jeg ville valgt andre løsninger. Ettersom det innen kulturhistoriske studier blir sett som en fordel å belyse et fenomen fra flest mulig sider, kunne det være interessant å foreta en dypere narratologisk analyse av et mer begrenset materiale. Slik kunne det bli mulig å komme enda dypere inn i de enkelte eksempler for dermed å kunne si noe om kulturen og fenomenet generelt. Jeg valgte imidlertid å håndtere et større materiale i analysen og en dypere narratologisk tilnærming ville bli for omfattende for denne studiens rammer. Jeg kunne også valgt et større utvalg materiale, men jeg mener dette ville ha resultert i en for overfladisk analyse. Skulle jeg imidlertid ha snevret inn tema kunne jeg ha begrenset analysen til utelukkende å undersøke de kloke folkelige behandlerne innen den nye og eldre tradisjonen. Skillene er uklare mellom naturlegene og de klokes praksis, hvor disse stadig overlapper hverandre, så en slik

innsnevring ville bli noe upresis. Jeg måtte ta avgjørelser underveis og mener oppgaven står stødig med de metodiske og analytiske innfallsvinklene jeg valgte. Målet var, med bakgrunn i analysen, å kunne besvare problemstillingens tre underspørsmål, noe jeg mener å ha gjort på en tilstrekkelig måte.

Litteraturliste

Skriftlige kilder

- Alver, B, G. 1980, *Botare: en bok om etnomedicin i Norden*, LT i samarbeid med Institutet för folklivsforskning, Stockholm.
- Alver, B, G. Selberg, T. 1992, *Det er mer mellom himmel og jord. Folk forståelse av virkeligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*, Vett & Viten as, Sandvika.
- Barth, M. 2009, *Helbredende hender. Fra Hippokrates til Snåsamannen*, Fritt Forlag AS, Oslo.
- Bauman, R. 2004, *A world of Others` words: Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*, Blackwell Publishing, Oxford, UK.
- Burke, P. 2008, *What is Cultural History?*, Polity, Cambridge, UK.
- Bø, O. 1972, *Folkemedisin og lærd medisin*, Det Norske Samlaget, Oslo.
- Castberg, E, T. 2010, *Mannen med den sjette sans: Et kulturhistorisk blick på massemedias fortellinger om Marcello Haugen*, www.duo.uio.no, 24. nov. 2012.
- Davies, O. 2003, *Popular Magic: Cunning-folk in English History*, Hambledon Continuum, London.
- Eriksen, A. 1994, "Like before, Just different: Modern understandings of the concept of traditions", *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*, Vol. 50, s. 9-24.
- Eriksen, A. Selberg, T. 2006, *Tradisjon og fortelling: En innføring i folkloristikk*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Fosse, I. 1941, *Vis-Knut: Den framsynte frå Gausdal*, Otta bok- og avistrykkeri, Otta.
- Gilhus, I. Mikaelsson, L. 2005, *Kulturens refortrylling: Nyreligiøsitet i moderne samfunn*, Universitetsforlaget, Oslo.

- Gjerstad, J. 2010, *Den gode kraften*, Gyldendal Norske Forlag AS, Oslo.
- Gjerstad, J. 2006, *Å stå i lyset*, Embla Forlag AS, Steinkjær.
- Handler, R. Linnekin, J. 1984, "Tradition, Genuine or Spurious", *The Journal of Armerican Folklore*, vol. 97, nr. 385, s. 273-290.
- Hauan, M. A. 2006, "Kunnskapssamtaler – samtaler til kunnskap", *By og bygd*, nr. 39, s. 8-19.
- Hoff, S. J. W. 2008, *Tro kan flytte fjell! En kulturvitenskapelig analyse av folkemedisin og folkelige behandlere i moderne massemedia*, www.ark.bibsys.no.
- Johnsen, B. H. 1988, "Autobiografier – Individorienterte kilder", *Norveg*, nr. 31, s. 83-117.
- Kjeldstadli, K. 1999, *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Klepp, A. 1988, "Initierte kilder og "muntlige kilder"", *Norveg*, nr. 31, s.7-17.
- Kolloen, I. S. 2008 *Snåsamannen. Kraften som helbreder*, Gyldendal Norsk Forlag A/S, Finland.
- Krokann, I. 1941, "Innføring", i Fosse, I. *Vis-Knut: Den framsynte frå Gausdal*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Moseng, O. G. 2003, *Det offentlige helsevesen i Norge 1603-200. Ansvar for undersåttenes helse 1603-1850*, Bind I, Universitetsforlaget, Oslo.
- Palmenfelt, U. 1994, "The Tug of war talking folklore as a cultural waepon in conversations", *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*, vol. 50, s. 71-81.
- Selberg, T. 2011, *Folkelig religiøsitet. Et kulturvitenskapelig perspektiv*, Spartacus forlag AS, Oslo.
- Skjelbred, A. H. B. 2006, "Hva slags svar? Spørreliste som metode og materiale som kilde", *By og bygd*, nr. 39, s. 22-41.
- Sprauten, K. 2002, *Å kallast med sitt rette namn: Person- og stadnamn i lokalhistoria*, Norsk lokalhistorisk institutt, Oslo.

Thagaard, T. 1998, *Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitativ metode*, 3. utgave, Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS, Bergen.

Tobiasen, A. H. 1988, "Spørrelistesvar som del av kildetilfanget i etnologiske undersøkelser", *Norveg*, nr 31, s. 17-31.

Utne, I. 2011, *Hva er et navn?: tradisjoner, navnemoter, valg av fornavn og etternavn*, Pax Forlag, Oslo.

Utrykte kilder

Spørrelistebevisninger fra alle fylker bortsett fra Nordland, Troms og Finnmark;

Norsk etnologisk granskning (NEG), Norsk Folkemuseum. Nr. 76. "Dei kloke", 1960.

Norsk etnologisk granskning (NEG), Norsk Folkemuseum. Nr. 80. "Folkemedisin", 1960.

Norsk etnologisk granskning (NEG), Norsk Folkemuseum. Nr. 186. "Alternativ medisin og behandling", 2000.