

Ivoriansk kosmologi og det okkulte

Kristen holistisk antropologi som alternativ fortolkningsramme

Fredrik Berge
Misjonær i Elfenbenskysten for NLM
Fjellhaug Internasjonale Høgskole
fberge@nlm.no

Sammendrag: Forestillinger og anklager om trolddom/ hekseri er et stort samfunnsproblem som mange av kirkene i Elfenbenskysten kjemper mot ved hjelp av «power encounters». Dette impliserer at på samme tid som kirkene kjemper mot fenomenet, er de også med på å underbygge og videreføre disse forestillingene, ettersom de bekrefter den tradisjonelle kosmologien som disse forestillingene bygger på. Jeg ønsker å utforske en alternativ innfallsvinkel til problemet. Jeg argumenterer for, på bakgrunn av mahoufolkets forståelse av *gbaaya* (trolddom), at et bærende element i den tradisjonelle ivorianske antropologien er dualistisk. Dernest argumenterer jeg for at denne forståelsen videreføres i kirken, underbygget av en teologisk dualisme. Deretter tar jeg utgangspunkt i en kristen holistisk antropologi som alternativ til den tradisjonelle antropologien, og viser hvordan den kan gi en alternativ fortolkningsramme for kirken dersom den ønsker det. På den måten viser jeg at det finnes teologiske ressurser til å dekonstruere og rekonfigurere det tradisjonelle menneskesynet og at kirken kan presentere alternative fortolkningskategorier til trolddomskosmologien. Slik håper jeg å bidra til forståelse av ivoriansk trolddomsdiskurs, og en mye tiltrengt kryss-kulturell teologisk debatt.

Nøkkelord: Trolddom, heks, dualisme, antropologi, kosmologi, mahou, Elfenbenskysten.

Abstract: Conceptions and accusations of sorcery and witchcraft are causing major societal problems many places in Africa, and many churches in Côte d'Ivoire are fighting against this using «power encounters» as main strategy. This implies that while the church might be fighting against the phenomenon, it also continues to substantiate these notions, in accepting the traditional cosmology on which these notions are based. I want to explore an alternative approach to the witchcraft discourse. I argue, based

on the Mahou people understanding of *gbaaya* (witchcraft), that a key element of traditional Ivorian anthropology is dualistic. I also explain how this understanding is perpetuated in the church, underpinned by a theological dualism. Then I briefly present a Christian holistic anthropology as an alternative to the traditional anthropology and show how it can provide an alternative interpretive framework for the church. In this way, I show that there are theological resources to deconstruct and reconfigure the traditional view of the human person and thus that the church can present alternative interpretive categories to the cosmology of witchcraft, if it desires to do so. My hope is to give a contribution to the understanding of the Ivorian witchcraft discourse, and a much needed cross-cultural theological debate.

Keywords: Witchcraft, witch, dualism, antropology, kosmology, mahou, Ivory Coast.

Innledning

For en tid tilbake snakket jeg med en mann fra folkegruppen mahou som oversetter Bibelen til sitt morsmål. Da jeg spurte om nyheter fra landsbyen, fortalte han om søsteren til en kvinne i menigheten som nettopp var blitt funnet drept og lemlestet. På mitt spørsmål om hva som var hendt, var svaret: «*la sorcelleri*» (trolldom). Kroppsdelene som manglet var mest sannsynlig tatt for å brukes i mystiske ritualer, for å oppnå materiell rikdom, makt eller penger.

Forestillinger og anklager knyttet til *trolldom*¹ er et stort samfunnsproblem mange steder på det afrikanske kontinentet,² og i mange kirker i Elfenbenskysten, og Afrika for øvrig, kjemper en mot trollmenn/ hekser³ med det som blir kalt *power-encounters* (bønn, demonutdrivelse etc.). Utallige mennesker erfarer da evangeliet som en relevant frigjørende kraft som gir svar og håp inn i denne virkeligheten.⁴ Denne praksisen er likevel ikke uproblematisk, og antropologen Shasha Newell og den kamerunske teologen David T. Ngong er stemmer som kritisk løfter frem kontinuiteten mellom tradisjonell religion/kosmologi og deler av den aktuelle kristendomsformen. Selv om disse kirkene «kjemper mot» trolldom, praktiserer de selv også en alternativ form for

1 Se neste kapittel om begrepsavklaringer.

2 Se kapittelet om drap som knyttes til trolldom; Maurice Cusson, Nabi Youla Doumbia, og Henry Boah Yebouet, (red.), *Mille Homicides En Afrique de l'Ouest: Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Niger et Sénégal* (Presses de l'Université de Montréal, 2017), 145ff.

3 Fr.- sorciers.

4 Dette er en av hovedgrunnene for at kristentro, spesielt karismatiske og ny-pentakostale kirker, har hatt en eksplosiv vekst det siste århundret i Afrika. En av de mest anerkjente afrikanske kirkehistorikere, Ogbu Kalu, forklarer den pentakostal-karismatiske veksten i Afrika med disse kirkenes måte å møte problemer på som har utgangspunkt i den tradisjonelle kosmologien, som eksempelvis trolldom, se Ogbu Kalu, «*African Pentecostalism: An Introduction*» (Oxford: Oxford University Press, 2008), 170.

trolldomsdiskurs, påstår Newell.⁵ Ngong peker på at en viderefører de tradisjonelle kosmologiske forestillingene knyttet til trolldom i kirkens lære og praksis.⁶ Kirken blir da bærer og formidler av den tradisjonelle kosmologien, og sørger for at den opprettholdes og videreføres.

Jeg ønsker å ta disse kritiske stemmene på alvor, og se om en kan belyse en alternativ kristen respons til fenomenet.⁷ Jeg stiller derfor følgende spørsmål: *Hvordan forstå mennesket i lys av ivoriansk kosmologi, og på hvilken måte kan kristen holistisk antropologi være en ressurs i møte med de ivorianske trolldomskosmologiene og trolldomspraksisene?* Disse spørsmålene vil jeg besvare ved å (1) Presentere kosmologi og antropologi slik jeg har møtt den blant mahouene⁸ i Elfenbenskysten og sammenligne med relevant antropologisk forskning; (2) Beskrive hvordan en lignende kosmologi og antropologi er videreført i kirkene; (3) Presentere et teologisk alternativ til denne tenkningen.

Målsettingen med artikkelen er tredelt; Å bidra til forståelse og teoridannelse om *trolldom* i Elfenbenskysten. Komme med innspill til den missiologiske diskursen, og slik være et innspill i debatten om hvordan en forholder seg til denne virkeligheten som vestlige-misjonærer. Den tredje målsetningen er å formulere en teologisk respons, som utfordrer kirken på hvordan en forholder seg til trolldomsdiskursen, og slik bidra til kryss-kulturell teologisk refleksjon.

Begrepsavklaringer

Det er utfordrende å beskrive et religiøst/kulturelt fenomen fra Vest-Afrika med norsk terminologi. Det norske ordet trolldom og mahou-ordet *gbaaya*, eller det norske ordet heks og bambara-ordet *subaga*, (som på mahou blir *subha*⁹), har åpenbart delvis overlappende semantiske felt. Likevel er det tale om begreper, forestillinger og praksiser som har oppstått uavhengig av hverandre. Selv om begrepene delvis overlapper hverandre,

5 Sasha Newell, «Pentacostal Witchcraft; Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivorian Pentacostal Churches» i: *Journal of Religion in Africa* 37 (2007), 461.

6 David T. Ngong, «Stifling the Imagination: A Critique of Anthropological and Religious Normalization of Witchcraft in Africa» i: *African and Asian Studies* 11, nr. 1–2 (2012), 167.

7 Dette betyr ikke at jeg mener at «power-encounters» ikke har sin plass i kirken, tvert imot. Jeg ønsker likevel å utforske flere alternative mulige teologisk holdbare måter å forholde seg til dette fenomenet på.

8 Mahouene hører språklig og kulturelt til mandé-folket, i likhet med eksempelvis bambara, malinké og khasonké. Det er et folk som tradisjonelt lever av jordbruk, og noe dyrehold. Mahouene praktiserer tradisjonell afrikansk religion, med venerering av forfedre og masker etc, samtidig som en også har religiøse praksiser knyttet til islam og moske. For mer informasjon se: Mahous — Wikipédia (wikipedia.org).

9 Subha = natt «en som bruker (natten)» som er typisk for hekser.

må vi være klar over at det også er store forskjeller. Dette blir også problematisert i nesten alle studier av fenomenet.¹⁰

Noen antropologer og missiologer løser de begrepsmessige utfordringene ved å bruke lokalspråkets terminologi. På denne måten understreker man det distinkte ved hver kulturs praksis, men dette kan virke fremmedgjørende for lesere som ikke kjenner språkene. Denne artikkelen er skrevet på norsk, og jeg skal derfor tilstrebe å finne norske ord og begreper som presenteres fortløpende gjennom artikkelen. *Heks* og *trollmann* brukes i artikkelen om hverandre og uttrykker kun forskjell i kjønn, og det er en oversettelse av det franske ordet *sorcier* og mahouordene *gbaamuso* (heks) *gbaace* (trollmann). Vedlagt artikkelen følger en ordliste for begrepene på mahou, fransk og norsk.

Tidligere forskning

Faglitteratur som behandler trolldomsfenomen i Afrika, kan man dele i to grupper: antropologi og missiologi. Førstnevnte står for det aller meste av litteraturen.¹¹

Etnografer og antropologer har vært opptatt av å «tolke» kulturelle og religiøse fenomener, trolldom inkludert, i et mer positivt lys i nyere tid enn hva som var tilfelle i disiplinens spede begynnelse.¹² En har tolket trolldomsfenomenet som kritikk av globale trender og maktstrukturer, resultat av sosial uro som sult og konflikter, – og ikke kun som et uttrykk for håpløs afrikansk praksis og overtro eller ondskap. Monografen til den britiske antropologen E.E. Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*,¹³ som ble utgitt i 1937 var den første omfattende studien av trolldom, og denne studien var en del av «en ny» måte å tolke andre kulturelle praksiser på. Han viste med sin fremstilling hvordan trolldom var en logisk og koherent måte å tolke livet på for azande-folket – en afrikansk epistemologi som ikke var mindre rasjonell, og ikke stod tilbake i finesse sammenlignet med vestlige epistemologier.¹⁴ Senere på 50-60-tallet var funksjonalistiske-strukturelle analyser i vinden, hvor en tolket

10 Peter Geschiere, *Sorcellerie et Politique en Afrique, La viande des autres* (Karthala, 2005), 82–92.

11 For gode innføringer og oversiktskapitler se Henrietta L. Moore, Todd Sanders (red.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa* (London: Routledge 2001) 1–28. Gerrie ter Haar, *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa* (Africa World Press, 2007), 1–30.

12 Den franske antropologen Lucien Lévy-Bruhl representerer den koloniale tidsalders vestlige kulturelle overlegenhetsforståelse når han i 1926 argumenterte for at afrikanerne satt fast i en «pre-logisk og mystisk mentalitet»; Moore og Sanders, (red.), *Magical Interpretations*, 6.

13 Evans-Pritchard, E.E., *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*.

14 Dette poenget har jeg fra Moore, Henrietta L., Sanders, Todd, *Magical Interpretations*, 6.

trolldomsfenomener som en del av maktstruktur og maktbalanse i landsbylivet.¹⁵ En gang på 80-tallet oppdaget en at trolldom/ hekseri ikke begrenser seg til landsbylivet, men er tilpasningsdyktig til det urbane og moderne, og en begynte å undersøke hvordan fenomenet fungerte i storbyer og i det urbane.¹⁶ I dagens urbane og moderne Afrika, som på landsbygda, er trolldommens realitet godt forankret i alle klasser og samfunnslag, høy og lav, uansett utdanningsnivå, og like til presidentpalassene.¹⁷

For denne artikkelens del er også forskningen gjort på fenomenet «sorcellerie» i Elfenbenskysten av særlig interesse, spesielt av antropologene Marc Augé,¹⁸ Jan Pierre Dozo,¹⁹ Shela Walker²⁰ og Sasha Newell.²¹

I 2015 var en hel utgave av *International Bulletin of Mission Research* viet til problemstillinger knyttet til trolldom og missiologiske studier. I lederartikkelen sier redaktøren Nelson Jennings at «fenomenet er en del av den daglige virkeligheten til utallige menigheter verden over, men interessen for temaet har stor sett vært fraværende blant missiologer og i misjonsstudier». ²² Den norske misjonsforskningen rammes nok også av denne kritikken, i alle fall om en kun ser på hva som er skrevet om temaet på norsk.²³

15 Moore, Henrietta L., Sanders, Todd, *Magical Interpretations*, 9.

16 Den hollandske antropologen Peter Geschiere var en av de første til å gjøre dette. Se Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa* (Charlottesville: University of Virginia Press, 1997). Se også Jean Comaroff, & John Comaroff. *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Post-Colonial Africa* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997).

17 Slik sett er den afrikanske appropriasjon av moderniteten bare en av flere former for modernitet, og den er med på å understreke det som blant andre den canadiske filosofen Charles Taylors kaller «multiple modernities», om at moderniteten ikke er en enhetlig størrelse, men kommer i forskjellige varianter. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 21.

18 Marc Augé, «Savoir Voir et Savoir Vivre: Les Croyances à La Sorcellerie En Côte d'Ivoire» i: *Africa: Journal of the International African Institute* 46, nr. 2 (1976): 129.

19 Jean-Pierre Dozon, «Les métamorphoses urbaines d'un «double» villageois» i: *Cahiers d'Études africaines* 21 (1981), 394.

20 Sheila Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast: The Prophet Harris and the Harrist Church*. (Chappell Hill: University of North Carolina Press, 1983); Walker, Sheila S. «Young Men, Old Men, and Devils in Aeroplanes. The Harrist Church, the Witchcraft Complex and Social Change in the Ivory Coast» i: *Journal of Religion in Africa* 11, nr. 2 (1980), 106–23.

21 Ingen av disse skriver med utgangspunkt i mahoubefolkningen eller nært beslektede grupper.

22 Se J. Nelson Jennings, «Witchcraft and Mission Studies» i: *International Bulletin of Mission Research* 39, nr. 1 (2015).

23 Det eneste treffet av relevansen jeg fikk i arkivet til norsk missiologisk tidsskrift med søk som «trolldom», «hekseri», «forbannelse» og tilsvarende var en fortelling om en trollmann på Borneo fra 1972.

De missiologiske bidragene som tar opp hekseri og trolldom består hovedsakelig av artikler skrevet av misjonsforskere, teologer og misjonærer. For å peke på noen viktige bidrag viser jeg til den kanskje mest omdiskuterte missiologiske artikkelen på dette feltet; «I am a witch in the Holy Spirit» skrevet av en antropologikonsulent, Johannes Merz, som var tilknyttet SIL²⁴ i Togo. Han forteller om *David* som var trollmann (witch) og ble kristen, og som nå både er pastor og en «god» trollmann.²⁵ Merz ønsker å utfordre både pastorer, misjonærer og antropologers kategorier med denne historien. Dette er for meg et eksempel på vestlig postkolonial angst for å kritisere «det afrikanske», hvor en nå gjør bot for tidligere tiders etnosentrisme og nedlatende holdninger fra vestlig side. Det må være mulig å verdsette det «afrikanske» både kulturelt og religiøst, men samtidig respektfullt kritisere de-humaniserende praksiser og forestillinger, som jo trolldomskosmologien bærer i seg. Jeg tenker at Merz derfor går for langt i sin bekreftelse av kontinuiteten mellom den tradisjonelle religion/ kosmologi og den aktuelle kristendomsformen.

Den kamerunske teologen David T. Ngong leverer en kraftig kritikk av både antropologer og det han kaller «proponents of African Christianity», som han mener normaliserer et destruktivt fenomen som trolldom. Han argumenterer for en gjennomgripende vestlig modernitetskritikk av trolldomsfenomenet i Afrika, sammen med en teologisk kritikk.²⁶ Jeg deler ikke hans tro på modernitetskritikk, men hans oppfordring til teologisk kritikk er på sin plass. Han argumenterer for at bibel og teologi er et godt utgangspunkt for å kritisere trolldomskosmologien, siden bibelen er svært høyt verdsatt i den afrikanske kirken. Samtidig kommer han med en viktig bemerkning når han sier at afrikansk kosmologi og bibelsk kosmologi ikke nødvendigvis er det samme, noe som er også mitt utgangspunkt.

Misjonæren Harriet Hill, som skriver med utgangspunkt i Elfenbenskysten, forsøker å definere *witchcraft* ontologisk for deretter å gi en missiologisk respons som bygger på skillet mellom et kristent verdensbilde og trolldomskosmologien.²⁷ Mitt bidrag tar sikte på å utfordre deler av trolldomskosmologien teologisk, og jeg ser derfor på mitt arbeid som en forlengelse av hennes tenkemåte. Hun skisserer opp flere områder innenfor trolldomskosmologien og viser til kristne alternativer, mens jeg begrenser meg til ett tema (antropologien) og analyserer konsekvensene av en alternativ kristen tilnærming dypere.

24 «SIL provides foundational translation resources to Bible translation organizations around the world.» <https://www.sil.org/about>.

25 Johannes Merz, «I am a Witch in the Holy Spirit. Rupture and Continuity of Witchcraft Beliefs in African Christianity» i: *Missiology: An International Review* 36, nr. 2, (2008).

26 David T. Ngong, «Stifling the Imagination», 144–181.

27 Denne artikkelen er ekstra relevant siden den er skrevet med utgangspunkt i Elfenbenskysten. Harriet Hill, «Witchcraft and the Gospel», *Missiology: An International Review* 24, nr. 3 (1996).

Andre tilnærminger som mitt prosjekt har likheter med er de av den britiske misjonsforskeren og misjonæren, Jim Harries, som har pekt på sammenhengen mellom misunnelse og trolldom, og hvordan det er en teologisk oppgave å bygge ned frykten for misunnelse og slik vise en vei ut av trolldomsproblematikken.²⁸ Den kamerunske teologen Elias K. Bongmba analyserer kamerunske begreper relatert til trolldom (*tfu*) i lys av postmoderne begreper og viser da at det kan forstås som religiøs-, økonomisk- eller makt-diskurs, og at de negative sidene av *tfu* derfor kan kritiseres. Bongba er en unik stemme i det at han forsøker å bruke vestlig filosofi i sin analyse og kritikk av fenomenet.²⁹ Jeg har sans for denne type «interkulturell» teologisk og filosofisk diskurs, og selv bruker jeg også vestlig filosofisk tradisjon som Bongba. En kan derfor si at det er felles metodiske grep mellom oss, men likevel ulik filosofisk tilnærming.

Materiale, teori og metode

Jeg ønsker å gjøre et eget bidra til kunnskap om fenomenet *trolldom* i Elfenbenskysten ved å studere mahoufolkets forståelse av *gbaaya*. Den metodiske tilnærmingen er kvalitativ, og er en kombinasjon av semistrukturerte intervjuer (både en til en og gruppeintervju) og egne erfaringer, som er det jeg er blitt fortalt i samtaler og diskusjoner med folk omkring temaet.³⁰ Forskningslitteraturen er også en sentral kilde til fortolkningsarbeidet.

Å bygge på egne erfaringer, og samtaler jeg har hatt med mennesker, kan ha noen metodiske likhetsstrekk til deltagende observasjon, som er en form for etnografi.³¹ Spesielt når samtalene har dreid seg om *trolldom* har min «rolle» ofte vært en «interessert utenforstående» som ikke skjønner, og som derfor spør rare spørsmål eller har innvendinger, og lytter for å prøve å forstå en fremmed virkelighet.³²

De mer formelle, semistrukturerte intervjuene danner hovedmaterialet for artikkelen. Jeg har intervjuet seks personer, hvorav fem er mahou og en er jakouba/dan.³³ Intervjuene er gjort på fransk, hvilket er en svakhet sammenlignet med å kun benytte seg av mahou, lokalspråket. Jeg bruker likevel noe av lokalspråkets terminologi som gjør at man kommer nærmere tydelige definisjoner av begrepene.³⁴ Intervjuene er gjort

28 Jim Harries, «Witchcraft, Envy, Development, and Christian Mission in Africa» i: *Missiology* 40, nr. 2 (2012): 129–39. <https://doi.org/10.1177/009182961204000202>.

29 Elias K. Bongba, «Toward a Hermeneutic of Wimbum Tfu». *African Studies Review* 41, nr. 3 (1998), 165–191; Se også Elias K. Bongba «Eros as a Theological Response to Tfu (Witchcraft)» i: *Journal of Theology for Southern Africa* 106 (2000), 17–33.

30 Sarah J. Tracy, *Qualitative Research Methods* (Wiley. Kindle Edition), 24.

31 Emory A. Griffin, *A first look at communication theory* (Boston: McGraw-Hill, 2011), 62.

32 Griffin, *A first look at communication theory*, 62.

33 Jakouba er nabofolk som inngår i den større mandé-folkegruppen, men med et annerledes språk. Mande languages | Britannica

34 Jeg snakker ikke selv mahou, men har studert bambara, et nært beslektet språk i mandé familien-som gjør at skrivemåte og mange av ordene er kjente.

med video og telefonsamtaler fra Norge, samt noe verifisering etter at jeg kom tilbake til Elfenbenskysten. Dette har igjen bidratt til en naturlig utvelgelse av intervjuobjektene ettersom jeg har vært avhengig av å intervju mennesker som har tilgang på internett og data/telefon. Alle intervjuobjektene er derfor mennesker jeg personlig kjenner og har hatt en relasjon til over tid, noen over flere år. Styrken ved dette er at intervjuobjektene er trygge på meg og at det er tillit i relasjonene. Samtidig er utfordringen at jeg har en tydelig rolle i dette lokalsamfunnet, og ovenfor intervjuobjektene, som «misjonær», «arbeidsgiver» og «vestlig», og det er fare for at svarene farges av at det er akkurat *meg* de snakker til. Altså er jeg klar over mulige svakheter, samtidig som jeg tenker at min kjennskap til folk og kultur gjør at jeg til en viss grad kan ta høyde for dette.³⁵ Å være godt integrert i kulturen en undersøger, spesielt til et potensielt «brennbart» fenomen som dette, gir kanskje større muligheter for at en snakker åpent om temaet.³⁶ I tillegg gjør det også at en i større grad kan foreta «second-order interpretations», som altså er å reflektere over og tolke deltagernes refleksjoner.³⁷

Jeg tenker at både jeg og medlemmer av kirkene i Elfenbenskysten deler en felles kultur som døpte medlemmer av kirken, som en universell størrelse, hvor alle medlemmer av kirkene kan være med i den teologiske diskursen.³⁸ Dette gjør at mitt prosjekt også har likhetstrekk med det som innen kvalitativ metode kalles for «phronetic approach», hvor forskningen adresserer utfordringer og problemer med et ønske om å stimulere til forandring.³⁹

Jeg gjør meg bruk av litt forskjellige teoretiske perspektiver som jeg gjør rede for fortløpende i artikkelen, men den viktigste teorien er hentet fra teologisk/filosofisk antropologi, og skillet mellom dualistiske og holistiske fortolkningsperspektiver av mennesket.⁴⁰ Dette bruker jeg som analytisk verktøy til å kaste lys over og fortolke

35 Jeg har eksempelvis måtte påpeke under intervju når jeg hører noen svar at jeg ikke er ute etter det «kristne» svaret eller forståelsen, som kanskje de tenkte, men heller slik det oppfattes i den lokale mahoukulturen.

36 Dersom de lokale selv driver og spør for å få kunnskap om *gbaaya* vil det vekke mistanke og mistro, siden dette er en høyst reel del av virkeligheten. Altså hva skal han/ hun med denne kunnskapen?

37 Tracy, *Qualitative Research Methods*, 7.

38 Jeg tror kirken som fellesskap har et stort potensial for slike kryss-kulturelle debatter og utvikling av noe som går i retning av felles forståelseshorisont. Forståelsen av mennesket skapt i Guds bilde, bibel, tradisjon og bekjennelse danner et felles grunnlag og utgangspunkt, og som derfor gjør at en har tilknytningspunkter og felles referanseramme på tross av ulikheter.

39 Tracy, *Qualitative Research Methods*, 6.

40 Dette er begreper som også brukes av sosialantropologer/etnografer, men jeg synes å merke en uklarhet i begrepsbruken. Teologien/ filosofien og den historiske debatten har klargjort begrepene og derfor har teologisk/ filosofisk antropologi god mulighet til å være med å belyse det etnografiske materialet.

materialet (etic perspective), som forhåpentligvis kan være et bidrag til videre teoredannelse om fenomenet *trolldom* i Elfenbenskysten, noe som tilsvarer deduktive resonnement.⁴¹

Ivoriensk kosmologi

En informant i førtiårene:

Min onkel ble drept med en stakk. Det er samme type stakk som man dreper slanger med, bare at denne var et trolldomsvåpen. Min onkel ble syk, og vi tok ham med til sykehuset. Der fikk vi beskjed om å dra hjem igjen. Min onkel var allerede død, så de, selv om han fremdeles levde. Du ser, det finnes sykepleiere som har kraft til å se klart hvem som er «naturlig» syke, og hvem som er rammet av *gbaaya*. De kan se når en ikke lenger kan hjelpe et menneske dersom det er rammet av *gbaaya*. Da sier de ifra i hemmelighet, slik de gjorde til oss. Han døde dagen etterpå. Da min onkels sønn kom til oss, fortalte han at det hadde vært en nattlig krig mellom trollmennene i landsbyene T++e og G++o. Hans far (min onkel) hadde tidligere fanget en trollmann, og derfor hadde andre trollmenn hevnet seg på ham. Min onkel hadde en langmaske som han brukte til å avsløre hvem som er trollmenn, og til å beskytte dem som kommer for å få beskyttelse. Det var derfor de andre var sinte på ham; de samlet seg for å angripe ham om natten, men man kan ikke se dem.

Denne informanten forteller om onkelens død som forklares som et oppgjør mellom forskjellige *trollmenn*, som tilhørte ulike landsbyer i regionen. Hans onkel hadde en

41 Dette kan være en omdiskutert påstand siden en ofte hører at afrikansk virkelighetsforståelse ikke er dualistisk, som hos Marcus Gorman: «African philosophy, which is often described as «holistic» (see e.g. ter Haar and Ellis, 2006a: 354) or «monistic» (Harries, 2013b: 247-248; Ogot, 1999: 10; Rakotsoane, 2010: 3).» Marcus Grohmann, «A Foolish Proposal? Vulnerability as an Alternative Attempt to Contribute to Decolonisation and Reconciliation in Post-Colonial South Africa» i: *Transformation* 37, nr. 2 (2020), 144, <https://doi.org/10.1177/0265378820910452>. På den andre side har den ghaneiske filosofen Kwame Gyekye også argumentert for at mennesket er dualistisk innenfor akan-folkegruppen fra Ghana: Kwame Gyekye: *An Essay on African Philosophical Thought: The akan coceptual Scheme* (Cambridge: Cambridge University Press 1987), 100. Sitert fra: Opoku Onyinah, «Akan Witchcraft and the concept of Exorcism in the Church of Pentecost» A thesis submitted to The University of Birmingham for the degree of ph.d., s. 35–36. <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/1694/1/Onyinah02PhD.pdf>
Hentet 18.10.21.

maske⁴² som gav kraft til å avsløre onde trollmenn, og derfor gikk disse trollmennene til motangrep for å ta livet av ham. En forstår da at det også finnes «gode» trollmenn, som denne onkelen, som avslører de onde og kan kjempe mot dem som er onde.⁴³ Sykdommen, og den påfølgende død, forstås som et resultat av trollmennenes angrep med et trolldomsvåpen (en stokk). Trollmennene har alle sine forskjellige våpen som brukes i kamp og for å ta livet av mennesker. For dem som ikke er «innvidd» ser disse ut som ubetydelige gjenstander, men i den åndelige virkelighet er de kraftfulle våpen. Som i dette eksempelet fant angrepet sted i en annen del av virkeligheten, men gav utslag i hans fysiske kropp.

Angrepet skjedde om natten,⁴⁴ det vil si i det skjulte, i en dimensjon av virkeligheten som ikke er direkte tilgjengelig for «vanlige» mennesker. Når en undersøker fenomener som knytter seg til religion, det okkulte eller trolldom, beveger en seg inn i studier av menneskers kosmologi eller virkelighetsforståelse (worldview).⁴⁵ Dette er de grunnleggende idéer og antagelser om verden og det som befinner seg der; hvordan den er sammensatt, dens tilblivelse, og hvordan den utvikler seg.⁴⁶

42 For mer om masker hos dan/jakouba og mahoufolket se: Daniel B. Reed, «Ambiguous agency: Dan/Mau stilt mask spirit performance as ontology in Côte d'Ivoire and the US» i: *Africa* 88, nr. 4 (2018), 802–23.

43 På fransk omtales de noen ganger som *sorciers positif*.

44 Su-natt, altså er det ordet *subha* «en som bruker natten» som er typisk for hekser/trollmenn.

45 Når en snakker om «Ivoriensk kosmologi», forutsettes en antagelse om visse fellestrekk i kosmologien blant folkene som deler dette geografiske området. Likeså når en snakker om «afrikansk religion» eller «afrikansk kosmologi». Her benytter man seg av generaliseringer som man opplever er meningsfulle og nyttige som analytiske verktøy, på tross av at det selvsagt fins større og mindre lokale variasjoner. Antropologene Stephen Ellis og Gerrie ter Haar argumenterer for at det er fullt mulig å analysere afrikanske ideer og religion som noe enhetlig i boken *Worlds of Power*. Stephen Ellis og Gerrie ter Haar, *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa* (New York: Oxford University Press, 2004).

46 Missiologen Paul Hiebert's definisjon av worldview: «the foundational cognitive, affective, and evaluative assumptions and frameworks a group of people makes about the nature of reality which they use to order their lives. It encompasses people's images or maps of the reality of all things that they use for living their lives. It is the cosmos thought to be true, desirable, and moral by a community of people.» Paul G. Hiebert. *Transforming Worldviews*, Kindle Edition (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2011), 25.

Som vi ser av fortellingen ovenfor antar en hos mahouene en kosmologisk virkelighet som består av den synlige fysiske verdenen, og av en usynlig virkelighet.⁴⁷ Denne usynlige åndelige «sfæren» har av missiologen Paul Hiebert blitt beskrevet som «the excluded middle», og betegner rommet «mellom» himmel og jord.⁴⁸ Denne ånde verden er et sted hvor en finner fedre-ånder og geografiske ånder som kan være knyttet til hellige trær eller elver, jinner og hekser.⁴⁹ Dersom sykdom og ulykke manifesterer seg, er dette ofte et tegn på ubalanse mellom den åndelige verden og den fysiske verden, og hos mahouene kan en klarsynt⁵⁰ undersøke hvilken ånd som skaper problemer og som dermed må blidgjøres, eller om noen har kastet en forbannelse, eller om en er angrepet av en heks.⁵¹ Det er i denne ånde verdenen at en hekser/trollmenn beveger seg,⁵² og den er til en viss grad tilgjengelig for vanlige mennesker gjennom drømmer.⁵³

I denne kosmologien er den åndelige dimensjonen av virkeligheten, hvor trollmenn og hekser opererer, et åndelig «speilbilde» av denne verdenen. For å sitere antropologen Jean-Pierre Doso; «denne verden (vis-a-vis) og den andre (den doble) sameksisterer på et ekvivalent plan, som om den andre ikke var mindre gjennomsyret av *virkelighet* enn den første.»⁵⁴ Han tegner et bilde av den åndelige verden som «back-stage» og den fysiske vis-a-vis som der hvor teateret utspiller seg. De som trekker i trådene befinner seg bak forhenget, slik at det som tilsynelatende finner sted i den fysiske verden (vis-a-vis) er orkestrert fra bak forhenget (doble).⁵⁵ Det er derfor onkelens sykdom og død blir tolket som et oppgjør i ånde verdenen som ikke kan kureres på sykehuset, fordi sykdommen er av en annen karakter, og har sitt opphav på et annet plan. Da er det lite en kan gjøre på et sykehus, for en kommer ikke til det som er den egentlige grunnen

47 I faglige drøftinger snakker en også om «witchcraft cosmology» som ikke er noe annet enn å drøfte «tradisjonell afrikansk kosmologi», men med særlig vekt på trolldoms-fenomener. Se Hill, Harriet, «Witchcraft and the Gospel» i: *Missiology: An International Review* 24, nr. 3, (1996).

48 Paul G. Hiebert «The Flaw of the Excluded Middle» i: *Missiology* 10, nr. 1 (1982), 35–47.

49 Disse blir av missiologen Bill Musk kalt «trans-empirical beings». Det er det som ikke er mulig å gjøre til gjenstand for vitenskapelige undersøkelser, for de befinner seg «utenfor» den umiddelbart tilgjengelige observerbare virkeligheten. Bill Musk. *The Unseen Faces of Islam. Sharing The Gospel with Ordinary Muslims at Street level* (Oxford: Monarch Books), 159.

50 En *yelikeba*.

51 Ellis, ter Haar, *Worlds of Power*, 51–52.

52 Ellis, ter Haar, *Worlds of Power*, 51–52.

53 Hos mahouene kan en ha drømmer hvor eksempelvis en av forfedre-åndene ber en om å gjøre visse offer, og på samme måten kan også en heks besøke deg i drømmene. Men det er *yélikebhaa* (medisinmenn/klarsynte) eller en *jotii* (trollmann/ fetisjør), som har virkelig kunnskap om denne delen av virkeligheten og som kan se inn i denne verdenen.

54 Min oversettelse, og min utheving, Dozon, «Les métamorphoses urbaines», 394.

55 Dozon, «Les métamorphoses urbaines», 394.

for mannens sykdom, og vestlig medisin rår heller ikke med slik «sykdom». Derfor hender det at folk sier at «han lider av en afrikansk sykdom, og det er en sykdom som ikke dere (vestlige) ikke har (og implisitt; ikke forstår)».

Det er altså den åndelige verden som har ontologisk prioritet. Det som skjer i åndeverdenen, får utslag i den fysiske verden. Derfor er det viktig å være i kommunikasjon med åndeverdenen, for det er på den måten en kan påvirke det som skjer i den fysiske verden. Dette er også grunnen til at makt, politikk og det okkulte er svært tett sammenvevd i den afrikanske virkelighetsforståelse. Å ha makt i denne verden er et resultat av at en pleier den «andre» siden av virkeligheten, for det er den «andre» siden som avgjør maktbalansen i «denne» delen av virkeligheten. Dette ser en eksempelvis også ved at landsbysjefen ofte også har en viktig kultisk funksjon i relasjon til forfedrene-dyrkelsen, eller forskjellige former for okkult posisjon eller mystisk makt, i landsbyen. Det samme er tilfelle med moderne politikere som passer på å pleie relasjoner til forskjellige *fetisjører*⁵⁶ eller *marabout*⁵⁷ og de okkulte sidene av virkeligheten. Det kommer kanskje ikke eksplisitt til uttrykk så ofte, men er likevel helt sentralt.⁵⁸ Makt i denne verden forbindes med makt i den *åndelige* verden.

Frykten for å bli spist

En dag var det kommet besøk hos en familie i landsbyen hvor vi bor i Elfenbenskysten; en ung gutt mellom 17–19 år var kommet fra en nabolandsby. Han søkte nå ly hos slektninger fordi han var på rømmen. Han var blitt varslet om at noen i hans familie skulle «spise ham», altså å ta livet av ham ved hjelp av *trolldom*.

Denne typen hendelser er ikke uvanlige, men noe en hører om til stadighet, og det er en del av den lokale forestillingsverdenen omkring heksenes liv og organisering som vi så i forrige kapittel. Sitatet under kommer fra samme mann som fortalte om sin avdøde onkel ovenfor:

56 Fetisjør- *jotii* en som eier en «fetisj» og som har makt i åndeverdenen. Dette begrepet er tettere forbundet med tradisjonell afrikansk religion sammenlignet med *marabout* som også knyttes til islam.

57 En *marabout* er alt fra en islamsk skriftlærd til en som bruker islam og koranen i det okkulte universet. Afrikaforskeren Paul Gifford sier: «A marabout is anyone who claims power over the sacred and symbolic forces affecting individuals' lives; maraboutage is the use of this power. Paul Gifford, »Religion in Contemporary Senegal« i: *Journal of Contemporary Religion*, 31, nr. 2 (2016), 256.

58 Ellis, ter Haar, *Worlds of Power*, 66–69. Se også tidsskriftet *Jeune Afrique* som i 2012 hadde en artikkel om trolldommens plass i hjerte av den politiske makten i flere land i vest- Afrika. Clarisse Juompan-Yakam, Georges Dougueli et Pascal Airault, «La sorcellerie au cœur du pouvoir: Petites Secrets de Palais» i: *Jeune Afrique* 10. juli (2012). <https://www.jeuneafrique.com/140853/politique/la-sorcellerie-au-coeur-du-pouvoir-petits-secrets-de-palais/> Hentet 19.05.21.

Heksene er organisert i den åndelige verdenen med president eller dronning, ministre, og helt ned til landsbynivå. I B+++g regionene kan de eksempelvis ha en president i O+++u, og minster i T+++a. De er organisert, og alle trollmennene/heksene kjenner hverandre. Når de møtes, har dronningen en trone (sougbanin) hun setter seg på. Si at en person ønsker å «spise» sitt barn. Da kommer alle trollmennene/heksene i hele regionen for å delta på dette. Alle har da hver sin rolle å spille i denne offerseansen. Dronningen «spiser» hjertet, mens andre personer «spiser» andre kroppsdeler etter rang. Neste år, eller neste gang, er det en annen som ofrer en person i sin familie. En kan heller ikke ofre hvem som helst. Har du for eksempel en person med psykisk utviklingshemming i familien (fou), kan du ikke ofre ham/henne. Man skal velge den som har mest innflytelse i denne verden, en direktør eller minister er bra.

Blant mahouene i Elfenbenskysten sier en at heksene/trollmennene⁵⁹ er organisert i fellesskap,⁶⁰ som er hemmelige «foreninger» for de initierte, hvor en «spiser» andre mennesker, også kalt «cannibalism at a distance».⁶¹ En heks forlater kroppen i *sin kraft*⁶² og har nattlige møter med sine sammensvorne. Fortellingen ovenfor sier at en samler seg og at noen ønsker å «spise» en av sine egne, mens det finnes også fortellinger hvor det er fellesskapet som stemmer over hvem sin tur det er til å ofre noen.⁶³ Når en blir innvidd som heks får en del i denne spesielle kraften og ved hjelp av denne kan en ta livet av andre mennesker, selv om en ikke er fysisk på samme sted.⁶⁴

Kraften som brukes til trolldom er blant mahouene ikke en iboende kraft i mennesket, i motsetning til noen andre folkegrupper i Elfenbenskysten,⁶⁵ men det er en kraft man får dersom man blir initiert til å være heks. Her kan en ha stor eller liten kraft. Kraften avhenger av hvor mye våpen man har og hvor mange man har drept, ettersom makten øker i takt med antall mennesker man har tatt av dage. Det kan forstås som om kraften fra den man har spist overføres til den som konsumerer den. Slikt sett vil en mektig trollkvinne eller trollmann være en person som har tatt mange liv.

59 *Gbaamuso* (kvinne) eller *gbaace* (mann).

60 *baayaw*

61 Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast*, 28.

62 *Aa i bhyá a yee ñó ló*

63 Se også Newell, «*Pentecostal Witchcraft*», 66.

64 Kraften- *a yee ñó*. Se for øvrig More og Sanders (red.), *Magical Interpretations*, 148–149.

65 Augé forklarer at en tenker det er to slags «sjeler» hos et menneske; et livsprinsipp (ee), og et aktivt prinsipp (*wawi*). Hos Augé er det dette aktive prinsippet som har potensialet til aggresjon og som angriper livsprinsippet (ee) til offeret. Angriperen kan være tilsynelatende ubeveget og i rolig søvn, mens hans *wawi* er et annet sted og angriper en persons *ee*, noe som igjen gir seg utslag hos offeret i sykdom og død. Augé, «*Savoir Vivre*,» 129.

Det finnes lover for hvem en kan spise, og en kan derfor ikke angripe og ta livet av hvem en vil i disse samlingene.⁶⁶ En kan bare spise medlemmer av egen ætt, eller familie.⁶⁷ Blant stammene i sør-Elfenbenskysten varierer det om det er på farssiden eller morssiden man kan ta folk, men i nord-vest hos mahouene kan en spise familiemedlemmer både på farssiden og morssiden. Samtidig møter en også ofte forestillinger om at mektige trollmenn eller kvinner har tatt livet av langt flere enn kun dem som tilhører egen familie. En venn av meg fortalte sjokkert en gang om hvordan han hadde hørt om en *muezzin*⁶⁸ som på dødsleiet hadde tilstått å ha tatt livet av 69 mennesker.

Gutten som ble nevnt ovenfor, som var på rømmen, dro etter en tid videre for å slik komme seg ytterligere bort fra landsbyen og videre til Abidjan. Han var altså på flukt fra den mystiske og dødelige innflytelsen som personer i hans egen familie utøvde, og som kom til å ta livet av ham om han ikke fikk hjelp.⁶⁹ Når jeg spør om forklaring på hvorfor en rømmer for å unnsnippe dem som skal spise deg, er responsen at det naturlig nok er at en vil overleve og slippe sykdom og død. Jeg har fått forklart at det hjelper å komme seg bort fra landsbyen, for eksempel ved å reise til storbyen Abidjan, ettersom en da kommer seg bort fra den umiddelbare nærheten til dem som vil skade deg, og deres innflytelse vil da minke. Samtidig er dette noen ganger bare en midlertidig løsning, for problemet forsvinner ikke nødvendigvis bare ved å rømme. En heks har ofte tilgang til biler, sykler eller fly som gjør at de kan «reise» store distanser, og det er derfor ingen permanent løsning å flykte. Sagt på en annen måte er det ingen steder en egentlig kan være trygg. Løsningen er å finne en *fetisjør eller klarsynt*⁷⁰ som kan beskytte deg og gå til kamp mot *heksen*.

Dualisme som et bærende element i ivoriansk kosmologi og antropologi

Denne studien setter søkelys på antropologien som kommer til uttrykk og er underforstått i forestillinger om trolldom fra Elfenbenskysten, og det er allerede tydelig fra fortellingene ovenfor at Elfenbenskystens *trollmenn og hekser* kan bevege seg i en åndelig virkelighet. Det er her jeg mener det er relevant å trekke inn dualismebegrepet. For å definere hva som menes med antropologisk dualisme bruker jeg definisjonen som vi finner i *The Blackwell Companion to Substance Dualism*: «By «substance dualism» we mean the generic view that (1) there is a substantial self, soul, or ego that is immaterial

66 Det er andre trollmenn en kan oppsøke om en skulle ønske å kaste forbannelse eller å ta livet av noen som ikke er familie, ved hjelp av trolldom.

67 Augé, «Savoir Voir et Savoir Vivre», 129.

68 En som kaller inn til bønn i moskéen.

69 Det er også mulig at han bare brukte trolldommen som en unnskyldning for å stikke av fra landsbyen, men for svært mange oppleves slike trusler reelle, og det er også derfor det også ville vært en «god» eller «forståelig» grunn for å rømme fra landsbyen.

70 Fetisjør – *jo tii o* og klarsynt – *yélikebhaa*.

and (2) that self, soul, or ego is not identical to the body and is the bearer of personal identity.»⁷¹

En mahou på rundt 60 år fortalte om hans bror som er en klarsynt og som kan «se» når folk er ute i «sin kraft», altså forlatt kroppen:

Min bror sov med en person, i samme hus. Han oppdaget at personen var «dratt ut i ånden», jeg kjenner ham, og han er død nå. Han (broren) begynte å dunke/slå bort i mannen, men han sa ingen ting, han dunket han, men han sa ingen ting. Etter en stund vendte ånden tilbake, og han (personen) var til stede igjen. Min bror sa: Hm, dette må være en med mye erfaring! Dersom du sover hos meg, og holder på slik- den type oppførsel altså- det jeg kommer til å gjøre med deg er alvorlig!⁷²

Dette er et tydelig eksempel på hvordan «å gå ut av kroppen» anses for å være nesten en slags fysisk hendelse, men at det er usynlig for den vanlige mann, og synlig for dem som ser i den åndelige virkelighet. Broren kunne «se» dette, siden han er en *klarsynt*. Drømmer nevnes ofte som en inngang til den «åndelige» siden av virkelighetene, så jeg har lurt på om det er slik at det kun er i en form for «drøm» at *heksene* er ute og går i den åndelige virkeligheten. Jeg har derfor spurt om det er slik at dersom det finnes to *klarsynte* på samme sted, om de da vil se det samme fenomenet- altså den samme heksen/trollmannen som er ute og går. Dette har blitt bekreftet - begge ville da sett den samme heksen, og måten hun/han beveget seg på. Dette er viktig, for det viser at en ikke ser for seg at dette er i en «drømmeverden», men at det skjer i en usynlig dimensjon av den fysiske virkeligheten.

Selv om det bare er heksene som kan «gå ut av kroppen», har likevel alle mennesker sin doble/skygge. Noen antropologer bruker ordet *sjel* for å komme til rette med denne antropologien i trolldomsverdenen.⁷³ Jeg er motvillig til å bruke ordet *sjel*, siden mahouene selv ofte skiller mellom den *doble/skyggen* og *sjelen*.⁷⁴ Sjelen har i utgangspunktet ikke noe med trolldomskosmologien å gjøre, den hører Gud til.⁷⁵

71 Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge og J. P. Moreland (red.), *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (Newark: John Wiley & Sons, Incorporated, 2018), 23. Accessed August 26, 2021. ProQuest Ebook Central.

72 Dette er en noe parafrasert oversettelse.

73 Se eksempelvis, Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast*, 27.

74 Den *doble/ skyggen- yaa* og *sjel-ni*. Den *doble- Yaa-* er det vanlige ordet for skygge (og også omriss/form/bilde av noe).

75 Her må jeg likevel påpeke at jeg ofte har møtt ordet «âme/sjel» som ord for den «doble», og at det nok kan sammenblandes når det oversettes til fransk. Det kan være mange grunner til sammenblanding, som språklig forvirring ved oversetting mellom lokalspråk og fransk. Samtidig viser det nok også hvor nært *sjel* og den *doble/skyggen* er konseptuelt sett- eksempelvis med at begge kan forstås som et slags livsprinsipp eller en livskraft.

Sjelen er derfor det som bevares i døden og fører personligheten videre i livet etter døden hvor Gud skal dømme den enkelte, og forestillingen om sjel kommer da muligens fra islamsk påvirkning.⁷⁶

Den *doble/skyggen* er ikke sjelen, selv om de to ligger nært opp til hverandre konseptuelt sett, og de bør beskrives og benevnes til forskjell fra hverandre. Den *doble/skyggen* må forstås som en åndelig representasjon av den fysiske kroppen, og er på mange måter «livskraften» til et menneske. Den kan innenfor rammen av ivoriansk kosmologi spises eller skades av hekser som vil gjøre ondt mot andre. Den *doble/skyggen* er altså en avatar av en selv, en «re-presentasjon» som skjer uavhengig av den fysiske kroppens tilstedeværelse, men er likevel tett knyttet til den fysiske kroppen i en eller annen form. Dette ser vi av forestillingen om at denne re-presentasjonen av personen kan skades eller spises, som igjen vil gi seg utslag i den fysiske kroppen i sykdom og død, som vi så i eksempelet med onkelen ovenfor. Derfor mener jeg at Sasha Newell formulerer det på en god måte når han sier at: «A person's double is neither the soul nor body—it is a third entity that inhabits the parallel world and is the source of the self (even as it is other). It is the double that witches eat to gain power and wealth, and when it is destroyed, the body is bound to die.»⁷⁷ Også hos mahouene er din *skyggel doble* deg i den åndelige virkelighet. Samme informant som ovenfor (60 åringen):

Det var en periode i livet jeg var mye i Ouagadougou i forbindelse med jobb. I gaten hvor jeg bodde oppdaget jeg et hus hvor det stadig kom nye mennesker fra forskjellige steder for å oppsøke en mann som var der. Jeg spurte meg frem for å få en forklaring på dette, og det viste seg at mannen var en kjent *fetisheur*. Det ble forklart at når du gikk inn til ham, spurte han deg: «Hvem vil du ofre?» Det var da enten din mor eller et barn eller andre i din umiddelbare familie du kunne velge. Når en hadde gitt ham et offer, makte han frem et «bilde» av et menneske og spurte om det var riktig person som kom til syne. Dersom det var denne personen du ville ofre, gav han vedkommende en dolk og ba ham stikke personen i speilbildet. Da ville det komme blod fra denne personen, på samme måte som om han hadde blitt stukket i virkeligheten. Etter kort stund ville offeret dø.

Den *doble/skyggen* er hva definisjonen av *substantial dualism* ovenfor beskriver som «a substantial self», en immateriell substans som er forskjellig fra kroppen og bærer av personlig identitet. Når den doble «spises», eller som i fortellingen ovenfor, «stikkes»,

76 Også her er det flere forskjellige forestillinger som lever parallelt. Både islamsk inspirerte tanker om dom, og på samme tid tradisjonelle afrikanske forestillinger hvor fedrene lever i den åndelige verden og trenger ofringer fra de levende etc.

77 Sasha Newell, «The President and His Double: An Ivorian Politics of the Counterfeit» Hot Spots, *Fieldsights* (January 23, 2012) <https://culanth.org/fieldsights/the-president-and-his-double-an-ivoirian-politics-of-the-counterfeit>.

er det som om man «spiser/stikker» den fysiske kroppen. Det er en årsak-virkning-korrelasjon mellom den doble og den fysiske kroppen. Samtidig er ikke den *doble* kroppen; den er annerledes og kan befinne seg på et annet fysisk sted enn selve kroppen og opererer uavhengig av den. Her leter jeg etter et språk, eller begreper, som kan si noe mer om relasjonene mellom kroppen og den doble, men det stopper opp og jeg har ikke en terminologi som forklarer dette annet enn å påvise at det er en korrelasjon.

Ved denne gjennomgangen har jeg forsøkt å vise hvilken antropologi som ligger til grunn i trolldomskosmologien, og det er tydelig at mahouene deler mye av den samme forståelsen av fenomenet som andre folkegrupper i Elfenbenskysten. Ved å sette søkelys på heksenes *kraft*, *sjel* og den *doble*, viser jeg at i forestillingsverdenen opererer en med en radikal dualisme mellom åndelig og fysisk, og flere forskjellige og individuelle deler som samtidig utgjør én person. Mennesket er både fysisk kropp i den fysiske verden og åndelig kropp i den åndelige verden. De to er tett sammenvevd, men like fullt forskjellige, og begge er bærere av en form for personlig identitet. Derfor kan en kalle trolldomskosmologiens antropologi en form for *substansiell dualisme*, og jeg vil legge til at det er snakk om en radikal dualisme.

Tradisjonell kosmologi og videreføring i kirken

Et naturlig spørsmål i forlengelsen av det foregående kapittelet er om kirken i Elfenbenskysten viderefører den samme tradisjonelle afrikanske antropologien. Videreføres «trolldomsantropologien» i kirken, eller er kirken bærer av et annet menneskesyn? Egen erfaring tilsier at den tradisjonelle antropologien er rådende i kirken, som ellers i det ivorianske samfunnet. Teologen Robert Jenson forklarer dette fenomenet fra urkirkens situasjon: «In the missionary situation, theological questions immediately arise, since gentile converts come with a set of theological maxims, cultural habits, and religious practices already ingrained in them. When they are captivated by Jesus, they carry these previous commitments with them. And out of this, questions arise that need answering.»⁷⁸

Mange av dem som jeg har intervjuet og snakket med om trolldom, er døpte medlemmer av kirken, og jeg har ikke oppdaget noen forskjell i måten de døpte kristne forklarer fenomenet trolldom på, sammenlignet med dem som ikke er medlemmer av kirken. Den kosmologiske og ontologiske grunnstrukturen ser ut til å forbli den samme på tvers av religiøs tilknytning. Det som derimot ser ut til å endres når en blir kristen og blir en del av kirken, er hvordan en lever med og beskytter seg mot trolldom. En går ikke lenger til den lokale *fetisjøren*, men heller til pastoren eller andre autoritetspersoner i kirken for forbønn og veiledning.

At den samme kosmologi er lik på tvers av religiøs og sosial tilknytning, underbygges også i forskningen til antropologer og religiøse kommentatorer som skriver om fenomenet, blant annet hos Sasha Newell. Etersom han befant seg i storbyen

78 Robert Jenson, *A Theology in Outline* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 40.

Abidjan, møte han mennesker fra alle deler av landet, fra alle etniske grupper, og med bakgrunn i forskjellige religioner. Som nevnt ovenfor sier han at den antropologiske forestillingen om en *dobbel* er et gjennomgående fenomen som deles av de aller fleste ivorianere, uansett bakgrunn, etnisitet og religiøs tilknytning.⁷⁹ Newell viser også i sin artikkel hvor omfattende kampen mot trolldom er i mange kirker, og da spesielt de ny-pentakostale. Det samme gjør Sheila Walker som i sin forskning har sett på etterkommerne av vekkelsespredikanten Harris og hvordan trolldomsfenomenet kjempes mot der.⁸⁰ Det er derfor naturlig å anta at trolldomskosmologiens menneskesyn er godt forankret i dagens kirke i Elfenbenskysten, eller i det minste at den er svært utbredt, og at kirkens medlemmer reflekterer en generell ivoriansk kosmologi.

Dersom det nå skulle være slik jeg skisserer, at den samme kosmologien med det dualistiske menneskesyn også er rådende i kirken, ville det kanskje vært naturlig å spørre hvorfor det er slik. Hvorfor ser en ikke en større motstand mot denne tenkningen, og hvorfor er ikke kirken en slags motstandsbevegelse mot en dualistisk antropologi? Dette er store og sammensatte spørsmål som en ikke uten videre kan gi enkle svar på, men jeg skal forsøke å vise til noen moment.

Som nevnt ovenfor, det første er at det er den lokale kulturen som alltid er den viktigste premissleverandøren for hvordan en tenker og oppfatter verden, og dette gjelder naturligvis også kirkegjengere. Dette gjør at eksempelvis ivorianere vil tenke relativt likt om tilværelsen samme hvilken religion en tilhører, så sant det ikke dreier seg om konkrete dogmer og læresetninger som er forskjellig fra en religion til en annen, og som er omdiskutert og derfor har et stort søkelys på seg.⁸¹ Den andre faktoren er at kirken i Elfenbenskysten, som andre steder, foster en teologisk dualistisk tenkning i seg selv, både kosmologisk og antropologisk. Det finnes en dualistisk antropologi i kirken som er teologisk begrunnet og fundert, og som ikke begrenser seg til Elfenbenskysten og Afrika alene, men som også er et utbredt fenomen i hele den vestlige kirken, og som har en lang historie.⁸² En har ofte operert med en radikal dualisme mellom kropp

79 Newell, «*Pentecostal Witchcraft*», 466–467.

80 Walker, «*Young Men, Old Men, and Devils in Aeroplanes*», 106–23.

81 I Elfenbenskysten er mange lokalsamfunn bestående av en kultur hvor det er både muslimer og kristne. Da er det visse temaer som er omdiskutert, eksempelvis om Gud kan bli menneske, eller om det er tillatt å drikke alkohol eller spise svin. Dette vil være omdiskutert, og kanskje derfor et tema som mange mener noe konkret om fordi det er opposisjon til «de andre». Samtidig vil de fleste antagelser om verden og hvordan den fungerer være formet av en felles kultur hvor en mener det samme.

82 Mika Vähäkangas og Patrik Fridlund. *Philosophical and Theological Responses to Syncretism: Beyond the Mirage of Pure Religion* (Boston: Brill, 2017), 69.

<http://ebookcentral.proquest.com/lib/hivolda-ebooks/detail.action?docID=5100710>.

og sjel, det åndelige og fysiske, og slik har frelse blitt forstått som at sjelen forlater kroppen og drar til en immateriell himmelsk tilværelse for å være sammen med Gud.⁸³

Dualistisk teologi generelt, og antropologi spesielt, har fulgt kirken helt fra de første århundrene hvor den gnostiske bevegelse hadde stor innflytelse, og hvor kirken slik sett også befant seg i møte med en kultur som var sterkt dualistisk. En slik teologisk inspirert dualisme finnes i den afrikanske kirken i dag; den er åpenbar og tilgjengelig for alle som gjør en innsats for å finne ut hva som ofte prekes og læres i kirkene.⁸⁴

Dersom en nå ser for seg to «dualistiske» strømninger i den ivorianske kirken, en afrikansk kulturell og en kirkelig teologisk, så er det ikke til å undres over at en tar antropologisk dualisme nærmest som en selvfølge. Da er det ikke unaturlig å anta at afrikansk og kristen dualisme faktisk underbygger og forsterker hverandre, og danner en sterk forståelse av *dualisme* som en naturlig kategori som forklarer mennesket. Det harmonerer tross alt både med kulturell erfaring og tilsynelatende også med bibeltekster og teologiske tradisjoner.

Kristen antropologi som alternativ fortolkningsramme

Vi tolker verden rundt oss ved hjelp av kategoriene vi har mottatt, og slik gir vi mening til verden rundt oss. Dersom da dualismen er kategorien en bruker for å forstå hvordan mennesket er, er det ikke lett å stille spørsmål ved hva som hevdes av trolldoms-kosmologien. Om en derimot forstår mennesket holistisk, har en istedet en referanseramme og en kategori som hjelper en til å stille spørsmål ved disse påstandene. Jeg tror at den bibelske måten å skildre mennesket på er holistisk, og ikke dualistisk, og derfor gir en alternativ fortolkningsramme. I det følgende vil jeg skissere kort hva som menes med kristen holistisk antropologi.

Robert Jenson sier i sin systematiske teologi at en i stedet for Sokrates' dualisme må ta utgangspunkt i skapelsesfortellingene i Genesis, og forstå mennesket holistisk eller helhetlig. I Genesis 2 former Gud mennesket og det blir en levende sjel (nepes), eller «levende skapning» (NO 2011). Han følger en tolkningstradisjon i GT-forskningen som sier at mennesket skal forstås som en åndelig og kroppslig helhet, og ikke som to «forskjellige substanser som for en tid befinner seg på samme sted».⁸⁵ Den franske bibelforskeren Edmond Jakob utdyper det slik:

83 N.T. Wright, «Mind, Spirit, Soul and Body: All for One and One for All. Reflections on Paul's Anthropology in his Complex Contexts», Page.

84 Her bygger jeg på egne erfaringer med forkynnelsen i Elfenbenskysten.

85 Jenson, *Systematic Theology*, 108–111.

Older distinctions between dichotomy and trichotomy must be abandoned so far as OT anthropology is concerned. Israelite anthropology is monistic. Man is always seen in his totality, which is quickened by a unitary life. The unity of human nature is not expressed by the antithetical concepts of body and soul but by the complementary and inseparable concepts of body and life.⁸⁶

Her er poenget at når Gud blåser liv i mennesket så *blir* det en levende skapning, en levende sjel; det er ikke en levende skapning som *får* en sjel.⁸⁷ I NT brukes *psyche* om sjel og dette ordet er semantisk beslektet med *nepes* i GT. Dette betyr eksempelvis at når Jesus sier at en ikke skal være redd dem som bare kan drepe kroppen, men ikke sjelen (psyche) (Matt 10, 28), så skal ikke det tolkes som den sokratiske sjelen som flyr sin vei når kroppen dør. Det refererer til en kroppslig oppstandelse etter døden, både for de rettferdige og urettferdige.⁸⁸ En av de mest kjente bibelforskerne i det forrige århundre, Oscar Cullman, har også vist i *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* at det kristne håpet i NT er oppstandelse fra de døde og ikke sjelens udødelighet.⁸⁹

Dersom en skal forsøke å komme til rette med tale om en sjel, og samtidig holde på en holistisk antropologi, så er middelalderteologen Thomas Aquinas kjente formulering opplysende, for han sier at: «sjelen/intellektet er kroppens substansielle *form*».⁹⁰ Aquinas-forskeren, Eleonore Stump, sier at «a substantial form is the configuration or organization that gives a thing its species-specific causal powers.»⁹¹ Dette betyr at sjelen er det organiserende prinsippet i kroppen, som setter alle delene i rett forhold til hverandre, og som muliggjør liv. Sjel på latin er «anima», og altså er sjelen det som animerer eller blåser liv i kroppen.⁹² Filosofen Adam Wood forklarer det slik:

86 Gerhard Kittel, Geoffrey W. Bromiley og Gerhard Friedrich (red.), *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Erdmans, 1964–), 631.

87 Jenson, *Systematic Theology*, 108.

88 D. A. Carson, *Matthew, The Expositor's Bible Commentary* (Zondervan Academic, Kindle Edition).

89 Oscar Cullman, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* Epworth: London, 1958. https://truthaccordingtoscripture.com/documents/death/immortality-resurrection/cullmann_immort-res.pdf.

90 Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, første del, spørsmål 76: SUMMA THEOLOGIAE: The union of body and soul (Prima Pars, Q. 76)

91 Brian Davies og Eleonore Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 458-459.

92 Adam Wood, «The Soul is not Me: Thomas Aquinas on Human Nature and the Afterlife». *The Table – Biola University Center for Christian Thought / The Table*.

What distinguishes an organism from a pile of dead physical bits, is its organization. Living things are highly structured entities — structured at many different levels. At each level of organization new properties and abilities emerge. So, on Aquinas's view, a human soul is simply the overarching structure, configuration or organization that arranges our fundamental physical bits at various different levels such that we are able to carry out the characteristically human range of vital activities. It's sort of like a blueprint for how to assemble a human, except that it's a blueprint present within each of us.⁹³

Sjelen gjør mennesket til hva det er, som i aristotelisk thomisme er et *rasjonelt dyr*. Derfor blir ikke sjelen noe substansielt annet, som hos Sokrates, men den blir en integrert del av kroppen. «Body and soul are not two actually existing substances, but from these two is made one actually existing substance. For a human being's body is not actually the same in the soul's presence and absence; but the soul makes it exist actually».⁹⁴

Denne måten å forstå mennesker på står i kontrast til den dualistiske tenkningen som skiller skarpt mellom det åndelige/sjelelige og fysiske, som egne substanser. Jeg mener det er god grunn til å trekke vekslers på denne thomistiske kritikken av den platonske antropologiske dualisme, og at den er relevant og gjeldende også i møte med forestillingen om den *doble*.⁹⁵ Både platonismen og trolldomskosmologiens menneskesyn skiller skarpt mellom det åndelige og det fysiske, mens det bibelske og thomistisk/aristoteliske synet integrerer disse to. Det bibelsk-thomistiske syn holder sammen kropp og sjel; det åndelige og det fysiske som gjør at en kan snakke om mennesket som en enhet. Sjel og kropp er én, og personlig identitet er uløselig knyttet til denne enheten.

93 Wood, «The Soul is not Me: Thomas Aquinas on Human Nature and the Afterlife».

94 Jason T. Ebler, «Aquinas on the Nature of Human Beings» i: *The Review of Metaphysics* 58, nr. 2 (2004), 3

95 Det kan være verdt å påpeke at og Aquinas med sin holistiske forståelse av forholdet mellom kropp og sjel også må kategoriseres som «dualistisk» til en viss grad. Innenfor rammen av kristen teologi, hvor en tror på kontinuitet mellom dette livet og den eskatologiske fullendelsen med et oppstandelseslegeme, kommer en ikke unna *noe* som sikrer den kontinuiteten. Slik sett omhandler debatten hvordan en tilrettelegger dette, og i hvilken grad det immaterielle og materielle integreres eller skilles, og i hvilken grad det immaterielle er en selvstendig bærer av personlig identitet, og med hvilke egenskaper i så tilfelle.

Praktiske eksempler; Kropp, personlig identitet og bevissthet

Ovenfor, i informantenes fortellinger, møter vi forestillingen om at en person kan forlate kroppen og reise og handle i den åndelige verden på en måte som får konsekvenser i den fysiske verden. Personen kan navigere mellom å være til stede i sin fysiske kropp, eller i sin «kraft» gå inn i den åndelige virkelighet. Vedkommende kan handle som fysisk person, men han/hun kan også handle i den åndelige verden, og det får sekundært konsekvenser i den fysiske. Alle mennesker har i tillegg en *dobbel* som kan angripes i den åndelige verden, og som kan føre til sykdom og død.

Sett i lys av holistisk antropologi splitter en i trolldomskosmologien opp personlighetsbegrepet, slik at en innenfor samme «person» er handlende subjekt både i den åndelige og den fysiske verden. Det vil si at personen antas å være den samme, men at hans/hennes handlinger ikke er begrenset til den fysiske kroppen som er observerbar av alle mennesker. Vedkommende kan innta en åndelig kropp, og handle i det doble universet, og da er han/hun kun synlig for dem som har øyne til å se inn i dette universet, som en *klarsynt*. Kroppen fungerer da ikke som en avgrensende markør for personlig identitet. En person kan handle med kroppen, men kan også forlate kroppen og handle i sin «kraft». Identitet knyttes også til personen i *sin kraft* i den åndelige virkelighet, og dens handling.⁹⁶ Eller en person angripes i sin *doble*, altså uten at en rører den fysiske kroppen, og kan bli syk og dø. Ved denne dualistiske antropologi kommer en ikke unna å måtte si at den personen som ligger og sover er x, og på samme tid kan x også bli lokalisert et annet sted. Dualistisk antropologi bryter da med en forståelse av at personlig identitet er noe enhetlig, og avgrenset til den fysiske kroppen.

Dersom en heller velger å anta en holistisk antropologi så endrer fortolkningsrammen seg, og en er ikke nødt til å akseptere denne typen dualisme. Ved å anta en grunnleggende holisme knyttet til personlig identitet, hvor denne identiteten er uløselig knyttet sammen til kroppen, vil det ikke være mulig å skille noe annet ut fra kroppen som også *er* personen. Da er en persons handling uløselig knyttet til kroppen og dens fysiske handlinger og begrensninger. At en person handler et annet sted enn

96 I Elfenbenskysten og Kamerun (og mest sannsynlig flere andre afrikanske land) blir det ført mange rettsaker mot angivelige *trollmenn/hekser*. Det er paragrafer i straffelovene (Elfenbenskysten paragraf 205) som regulerer fenomenet, men det er tydeligvis et vanskelig område strafferettslig. Det svært utfordrende med bevisførsel og dommerne blir derfor ofte overlatt til sin egen overbevisning, ifølge en artikkel som omtaler saken. Dersom vi da ser for oss vår problemstilling, så er det ikke usannsynlig at en kan bli dømt for handlinger som ikke kan knyttes *direkte* til den fysiske kroppen, men også handlinger begått *i sin kraft*. Cameroun : la sorcellerie devant la justice (afrik.com); Cameroun: le juge et le sorcier - Le Point ; Côte d'Ivoire: Des «sorciers» condamnés à trois ans de prison ferme à l'ouest du pays - KOACI.

han eller hun selv befinner seg fysisk, er ikke konseptuelt mulig, og en er nødt til å fortolke slike utsagn på en annen måte.⁹⁷

En dame fortalte om sin søster som hadde blitt innvidd som heks og som derfor var «ute» om natten. Hun som jeg intervjuet var i tvil om det dreide seg om drømmer, eller om det faktisk var «ekte», og hun sa at en ikke kunne snakke høyt om at en tvilte litt på dette, for da kunne heksene komme til å «gjøre noe» med deg slik at du forstod hvor ekte dette var.

Enhetlig antropologi vil kunne avværpe trusselen om å bli «spist» ved trolldom, siden en da vet at det ikke finnes noe i meg som kan spises i åndelig forstand. Min sjel er det livgivende prinsipp i meg, det organiserende element som er tett knyttet til hele min fysiske kropp, og er til stede i hver celle og fiber i hele meg. Det er ikke noen åndelig representasjon av meg som kan skilles ut og angripes «utenfor kroppen» for seg selv, for det åndelige og fysiske er sammenvevd. En kan som kristen da ha frimodighet til å si at dette fenomenet må forstås og tolkes annerledes, kanskje som drømmer eller ut av kroppen opplevelser, og en kan begrunne hvorfor bibelsk og teologisk. Dette forklarer ikke fenomenet, men er et steg i retning av å dekonstruere forestillingen om at hekser trollmenn har makt til å skade en person som befinner seg et annet sted. En gir en teologisk begrunnelse for å betvile trollmennene/heksenes påståtte makt og innflytelse i samfunnet og i menneskers liv. Dersom en avværper den mulige trusselen, har en ikke lenger samme grunn til å frykte fenomenet.

Et annet eksempel er den ikke-kroppslige bevisstheten som hekser mener å besitte når de forlater kroppen og møter andre hekser, eller handler på andre måter. Kristen dualistisk tenkning og trolldomsantropologi har til felles at en ser for seg bevissthet som noe som er mulig uavhengig av en fysisk kropp. Dersom sjelen kan skilles fra kroppen, og sjelen medierer bevissthet, må det altså være mulig å se for seg en «ikke kroppslig» immateriell bevissthet.⁹⁸ Utfordringen med dualismen mellom kropp og sjel/bevissthet, eller kropp og den doble, er å redegjøre for hvordan det åndelige og fysiske henger sammen og relaterer seg til hverandre. Det finnes kristne filosofer som argumenterer for denne type kartesisk dualisme, en av de mest kjente er den britiske filosofen Richard Swinburne, men det er også mange innvendinger mot denne type dualisme.⁹⁹

97 For eksempel som drømmer, forestillinger og andre «ut av kroppen» erfaringer.

98 René Descartes så slik for seg at bevisstheten kunne fungere uavhengig av kroppen, og faktisk på samme måte, uten kroppslig assistanse. William Hasker, *The Emergent Self* (Kindle Edition, Cornell University Press, 1999), 156; 190.

99 Det ser ut som om vår bevissthet er avhengig av en mengde prosesser som skjer i hjernen, så hva er da bevisstheten uten hjernen? Har alle dyr en udødelig sjel skapt av Gud? Hvordan tilpasses denne argumentasjonen evolusjonslæren? Etc. Se Haskers «objections to cartesian dualism» i: William Hasker, *The Emergent Self*, 148–157.

Hjerneforskning viser at bevissthet stadig er vanskeligere å se for seg uten at det er koblet til våre sanser, neversystem og hjernen,¹⁰⁰ og man spør seg hva slags bevissthet dette skulle vært. Hvilke minner og kunnskap kan vi ha med oss, og hvor blir disse lagret? Hvordan sanser vi noe som helst uten kroppslig mediering?¹⁰¹ At det er vanskelig å se for seg en slik separat bevissthet uavhengig av kroppslige funksjoner, er ikke et argument i seg selv, men at det ikke skulle være en tydelig sammenheng mellom de neurologiske prosessene i hjernen og vår bevissthet er også vitenskapelig diskreditert ifølge filosofen William Hasker.¹⁰² Kroppen er en forutsetning for personlig identitet på samme måte som for bevissthetsens erfarer. Hasker gir videre en analogi som er opplysende for å forstå bevissthetsens: «As a magnet generates its magnetic field, so the brain generates its field of consciousness.»¹⁰³ Dette er en viktig innsikt, for det kaster lys over bevissthet som et på samme tid åndelig og kroppslig fenomen.

Ved å anta en holistisk antropologi hvor bevissthet er knyttet til det fysiske og kroppslige, så har en et alternativ til den dualistiske immaterielle bevissthetsens. Bevissthet, sanselige erfaringer og minner knyttes til kropp, hjerne og neurologiske prosesser, men reduseres ikke til det alene. Slik kan en utfordre dualismens antropologi og stille spørsmål til hva det vil si at en person har forlatt kroppen og dratt et sted i natten, i den åndelige verden, hvor han har kunnet se, høre og agere. Hvordan blir disse erfaringene mediert til hans eller hennes kropp og hjerne «der hjemme» hvor han/hun ligger og sover? Hva er det som er senteret og holder sammen denne bevissthetsens? Den holistiske antropologi er kritisk til å løsrive bevissthetsens fra det fysiske, fordi bevissthet er et fysisk fenomen og på samme tid et åndelig/sjelelig fenomen. Det er den fysiske kroppen som samler, holder sammen og frembringer bevissthetsens. Slik kan ivorianske kristne, ved å en holistisk antropologi, anta at trolldomsfenomenet som omtales må forstås på en annen måte, siden en da antar at bevissthetsens er avhengig av den fysiske kroppen. Og, på samme måte som jeg argumenterte ovenfor, holistisk antropologi kan da fungere som et teologisk redskap for å tolke påstander knyttet til trolldom annerledes en hva det er rom for i den lokale kosmologien.

Henvisninger til moderne hjerneforskning er ikke nødvendigvis det som har størst overbevisningskraft i Elfenbenskysten, så hvorfor ha dette med? Det viser at moderne bevissthetsforskning og tradisjonell kristen antropologi passer godt sammen. Slik er det kanskje mer et argument i den missiologiske debatten. Det er et viktig argument for meg som misjonær i Elfenbenskysten for å få perspektiver og redskaper til å plassere det jeg hører og får fortalt. Jeg er kristen og forholder meg til en sakramental virkelighet, noe som gjør at jeg ikke kan avvise tradisjonelle forestillingsverdener *ad*

100 Se hjemmesiden til universitetet i Oslo hvor en forsker på hjerne og bevissthet: <https://www.med.uio.no/imb/forskning/prosjekter/hjernesignaler/index.html>

101 William, *The Emergent Self*, 169.

102 William, *The Emergent Self*, 232–236.

103 William, *The Emergent Self*, 190.

hoc. Jeg forholder meg til en åndelig virkelighet som rommer langt mer enn det jeg selv forstår, men den rommer ikke alt jeg har møtt og blitt fortalt i Elfenbenskysten, på samme måte som det blir fortalt. Jeg tolker på bakgrunn av bibel, tradisjon og fornuft, og jeg må derfor vurdere det som blir sagt på denne bakgrunnen. Slik sett er denne artikkelen et forsøk på å klargjøre egne tanker, for på nytt å kunne engasjere meg i den lokale konteksten med spørsmål, innvendinger og teologisk begrunnet kritikk.¹⁰⁴ Min egen teologi forandres og formes i møte med den afrikanske virkeligheten, og likeså håper jeg å kunne stimulere til nytenkning og kritisk refleksjon omkring dette temaet. Den anonyme fagfellen som vurderte artikkelen påpekte derfor med god grunn at «kontekstuell teologi både er lokal og global, at all teologi må være åpen og i dialog med den globale kirke.»

En avisartikkel fra Elfenbenskysten i 2014 forteller om en far som tok livet av sin datter. Han hadde hatt en serie med uheldige hendelser i livet, blant annet et forretningsprosjekt som gikk dårlig, samt at kona hadde en dødfødsel. Han gikk til en «profet» og «heksefanger» som kunne fortelle at det var datteren som var årsaken til all ulykken som hadde rammet ham. På bakgrunn av «profetens» «innsikt» og «analyse» tok faren livet av datteren på seks år.¹⁰⁵ Det drives eksorsisme på barn i deler av kirkemiljøene i sentral- og vest-Afrika, barn blir gjort hjemløse og mishandles, fordi en mener de er hekser,¹⁰⁶ noe som gjør det enda mer kritisk og livsviktig å debattere dette fenomenet. Mitt håp er at kirken etter hvert kan møte den kosmologien, som gjør noe slikt mulig, kritisk og ved hjelp av teologi og bibel stille spørsmålstegn ved noe av denne virkeligheten. Jeg har derfor argumentert for en kristen holistisk antropologi som et teologisk verktøy til å begynne en reevaluering av den tradisjonelle kosmologis fortolkningsramme.

Oppsummering og konklusjon

Jeg formulerte innledningsvis følgende spørsmål: *Hvordan en skal forstå mennesket i lys av ivoriansk kosmologi, og på hvilken måte kan kristen antropologi være en ressurs i møte med de ivorianske trolldomskosmologiene og trolldomspraksis?*

- 104 Se drøftingen av likheter og forskjeller mellom antropologen og teologen i hvordan en studerer afrikansk kristenhet i: Vähäkangas, Mika, og Karen Lauterbach, «Faith in African Lived Christianity – Bridging Anthropological and Theological Perspectives» (Leiden: Brill, 2019), 1–11.
- 105 Sammendrag av avisartikkel skrevet av Kikié Ahou Nazaire, Soir Info, 13 august 2014. Referert fra: Cusson, Maurice: «Mille homicides en Afrique de l’Ouest: Burkina Faso, Côte d’Ivoire, Niger et Sénégal» (Montreal: Les Presses de l’Université de Montréal, 2017), 145.
- 106 Robert J. Priest, Abel Ngolo and Timothy Stabell, «Christian Pastors and Alleged Child Witches in Kinshasa, DRC» i: *On Knowing Humanity Journal* 4, nr. 1 (2020).

Jeg har argumentert for at et bærende element i trolldomskosmologien er en dualistisk antropologi, som må forstås i lys av en dualistisk kosmologi. Dette betyr en forståelse av mennesket hvor en har en klar deling mellom de åndelige og fysiske bestandeler som til sammen utgjør mennesket. Den åndelige delen, *den doble*, er personen i den åndelige virkelighet, og den kan skades eller spises slik at den fysiske kroppen lider og dør. På samme måte kan hekser/trollmenn forlate kroppen «i sin kraft» og gjøre seg erfaringer andre steder, til og med handle, samtidig som den fysiske kroppen er et annet sted. En har derfor som menneske «a substancial self» som bærer personlig identitet, og som kan bevege seg uavhengig av kroppen.

Denne dualistiske antropologien er rådende også i kirken, forsterket av en teologisk dualisme. Jeg har kort argumentert for en fortolkning av bibelsk antropologi som ikke er dualistisk, men holistisk. Jeg har argumentert for at holistisk og dualistisk forståelse av mennesket er gjensidig utelukkende, og at holistisk antropologi derfor undergraver trolldomskosmologiens menneskesyn. På denne måten presenterer jeg en mulighet til å undergrave trolldomskosmologiens menneskesyn i lys av en kristen teologisk antropologi. Slik kan kristen antropologi formidle et alternativt menneskesyn, og på den måten gi nye fortolkningskategorier, som et alternativ til trolldomskosmologien. Kristen holistisk antropologi vil kunne være en ressurs som kan gi frimodighet til å stille spørsmålstegn ved den kraft det hevdes at visse mennesker har ovenfor andre. En vil også kunne stille spørsmålstegn ved om det er noe «i meg» som kan spises og angripes av andre, og hvordan det er mulig å være bevisst til stede uavhengig av sin fysiske kropp. Den åndelige verden og den fysiske verden er sammenvevd, og en kan ikke angripe min representasjon i den åndelige verden uten også å gjøre det i den fysiske.¹⁰⁷

107 Jeg ønsker å takke informantene som har delt sine fortellinger, samt alle som har lest igjennom artikkelen, diskutert temaet og kommet med innspill til forbedringer. Jim Harris, Johannes Redse og Ola Voll må jeg nevne spesielt. Takk også for veiledningen jeg har fått fra Fjellhaug Internasjonale Høgskole (FIH) ved Frank Ole Thoresen, A.H Teigen, samt at Ivar Vegge og Robert Lilleåsen med flere i kollegiet på FIH kom med verdifulle innspill under en fagsamling, hvor artikkelen ble presentert. Takk til Mohamed Diomandé og Olav Brensæter for hjelp med skrivemåte og ordliste på mahou. En tidligere engelsk versjon av artikkelen ble presentert på en konferanse arrangert av *Alliance for vulnerable mission* i mai 2021. Jeg ønsker også å takke min arbeidsgiver som har gitt meg tid og frihet til å forske.

Ordliste mahou-(fransk)-norsk

Yaa o - (fr. l'ombre/ le double) er det vanlige ordet for skygge (og også omriss/form/bilde av noe) *den doble* eller *skyggen* som alle mennesker har. I denne artikkelen brukes da «skygge» i åndelig forstand.

Gbaamuso - (fr. sorcier) en heks/ trollkvinne og/ eller *gbaace* (heks/ trollmann).

Gbaayaw - (fr. confrérie) fellesskap av hekser/ trollmenn.

Aa í bhyáa a yee ñó lo - (fr. il est entré en son pouvoir) Han er gått inn i sin kraft. En *gbaace* forlater kroppen, eller forvandler seg, og beveger seg usett i den mystiske delen av virkeligheten ved hjelp av *sin kraft (a yee ñó)*.

a yee ñó - (fr. son pouvoire) er kraften en får dersom en blir innvidd som *gbaamuso* eller *gbaace*.

Jotii - (fr. féticheur) En som eier en fetisj, en trollmann.

Yélikebhaa - (fr. clairvoyant) klarsynt som ser i ånderverdenen. Han kan beskytte deg, og gå til kamp mot *gbaamuso*. Disse kan også ha masker som beskytter og kjemper mot «les sorciers».

bhwεεbhɔbhaa - (*Bhwεε* = medisin, *bhɔ* = fremdrive/gi, *bhaa* = -er) (fr. guérisseur) helbreder – dette er også ofte en som kan beskytte mot det onde.

«Subhaa» - «en som bruker natten» som er typisk for hekser/ trollmenn.