

Når “jeg” blir “vi”

Vendepunkthistorier som sosiale ritualer

Hilde Maria Hualand – Universitetet i Oslo

Vendepunkthistorier

Fortellinger om “hvordan jeg ble den jeg er” har ofte identitetsskapende betydning lenge etter at den faktiske hendelsen de forteller om fant sted. De fortellingene jeg vil presentere i dette bidraget er alle vendepunkthistorier, og “the meaning of these experiences are always given retrospectively, as they are relived and re-experienced in the stories persons tell about what has happened to them” (Denzin, 1989:71). Nettopp det retrospektive aspektet ved disse historiene gjør dem til viktige kilder for forståelse av hvordan identitet og tilhørighet kommuniseres mellom medlemmer av en gruppe eller et samfunn. Flere av mine informanter har slike historier. De forteller om hendelser enten fra oppveksten eller i voksen alder som på ulike måter har betydning for dem og hvordan de ser på seg selv i dag.¹ Selv om flere av historiene vitner om dramatiske hendelser, er ikke betydningen av disse hendelsene gitt. Det at man velger å fortelle dem og bruke dem i sin presentasjon av en selv, tror jeg er vel så viktig som selve opplevelsen den gang hendelsen fant sted. De brukes til å markere tilhørighet og er med på å opprettholde en idé om skillet mellom *oss* og *de andre*. Dette skjer blant annet på grunn av historienes dobbelte ritualitet; 1) selve hendelsen som markerer en overgang, og 2) det ritualet som ligger i å *fortelle* disse historiene. I denne artikkelen vil jeg diskutere vendepunkthistorier som sosiale ritualer. Selv om alle historiene er beretninger om personlige opplevelser, fungerer de også som historier for en gruppe.

Fire slike historier vil bli presentert her, og en av disse er min egen. Denne artikkelen blir derfor også et analytisk eksperiment der skillet mellom insider og outsider langt fra blir absolutt.² Å være både observatør og en som blir observert, ble for meg essensielt i forhold til å forstå betydningen av disse vendepunkthistoriene. Da jeg begynte på hovedfag med det mål å skrive om døve, fikk jeg fort motstridende signaler. Fra en del ansatte på Sosialantropologisk institutt fikk jeg høre at jeg var “for döv” (og burde ta en titt på

medisinsk antropologi), men fra noen døve var visen “du er ikke døv nok”. Min faglige selvtillit ble ganske skjør, også på grunn av de mer eller mindre dulgte advarslene mot å gjøre feltarbeid i egen kultur. Min tro på egne evner som antropolog ble slett ikke bedre av at jeg også ble referert til som “informant” av en annen antropolog i feltet. Men etterhvert som feltarbeidet mitt skred frem, og jeg fikk alle disse historiene om å “bli døv” i fanget, skjønnte jeg gradvis at min egen identitetsprosess måtte brukes for alt den var verdt, for å prøve å forstå hva disse historiene egentlig fortalte. Den tidvise følelsen av å være verken fugl eller fisk ble gradvis mer positiv, og jeg så at min insider-kunnskap faktisk kunne bli en del av det jeg analyserte. Jeg opplevde da disse historiene ble fortalt meg, at de ble brukt som en del av informantenes selv-presentasjon vis-à-vis en annen døv, og ikke til en sosialantropolog på jobb. Selv om historiene sikkert kunne blitt fortalt til en hørende forsker e.l., var min subjektive opplevelse (som døv) av å bli fortalt disse historiene viktig for meg for å forstå deres betydning. Min egen historie gled samtidig vekk fra meg, og ble til en historie fra en (nesten) hvilken som helst informant. Jeg opplevde det Narayan (1993) omtaler som en

... inverse process (...). Instead of learning conceptual categories, and then through fieldwork, finding contexts in which to apply them, those of us who study societies in which we have preexisting experience absorb analytic categories that rename and reframe what is already known. (1993:678)

Gjennom de historiene jeg ble fortalt, ble også min egen historie “reframed”, noe som virket frigjørende i forhold til den prosessen det er å skrive om et samfunn man selv er en del av.

“Å bli døv”

Selv om ens medisinske hørselstap kan være bortimot totalt, er medlemskap i døvesamfunnet³ sjelden gitt. Bortsett for de 5–10 prosentene døve barn som har døve foreldre, er et medlemskap i døvesamfunnet tilskrevet enten i løpet av barndommen eller i voksen alder. I møtet med mine informanter har jeg fått flere historier, som på ulike måter forteller noe om hvordan denne tilskrivningen kan ha skjedd, eller hvordan de “oppdaget” at de var døve. Selv om noen historier er omtalt som mer typiske enn andre, finnes det mange ulike slike historier om å “bli døv”. Med å “bli døv” mener jeg ikke her det fysiske aspektet ved å miste hørselen, men når man oppdager at man er døv eller blir klar over annerledesheten mellom en selv og alle de som kan høre. Alle disse historiene “of entering the community carries its own issues of identity and shared knowledge” (Padden&Humphries, 1988:6), og jeg vil her presentere noen av de historiene jeg har fått fra mine

informanter. Historiene er ulike både i forhold til tid, sted og alder, men den betydning de har for informantene peker i retning av at de også har karakter av å fungere som kollektive historier i døvemiljøet. Alle historiene markerer en forskjell mellom å være døv i motsetning til for eksempel å være hørende, og “they have been manufactured or produced and continue to be used as part of, and in relation to, intentional human actions” (Holland et al, 1998:61). I mitt innsamlede materiale finnes det flere slike historier, og ikke sjelden er det disse historiene mine informanter startet sin egen presentasjon av seg selv med.

Skolestarten

Jeg vil starte med den type historie som i døvemiljøet ofte blir betraktet som den klassiske, nemlig skolestarten. En mye omtalt og diskutert egenskap ved å være døv er at man har gått, og helst bodd, på døveskolen hele eller deler av oppveksten (se bl.a. Ohna 1993, Sander 1998, Padden&Humphries 1988, Widell 1988, Wilcox (ed.) 1989, Wrigley 1996, Lane 1984, 1992 m.fl.). P.g.a. den relativt sjeldne forekomst av døvhet (ca. 1 promille av befolkningen), har døveskolene ofte også vært internatskoler. Frem til de siste 20–30 årene har det ikke vært uvanlig at man bare reiste hjem til egen familie i sommerferien og juleferien. For de som ikke bodde for langt borte fra skolen var det også anledning til å reise hjem til månedslov. Døveskolene har på mange måter vært det Goffman kaller totale institusjoner. Disse kjennetegnes blant annet som “et oppholds- og arbeidssted, hvor et større antal ligestillede individer sammen fører en indelukket, formelt administreret tilværelse, afskåret fra samfundet udenfor i en længre periode” (Goffman, 1967:9). Widell skriver i sin historisk-materialistiske analyse av det danske døvesamfunnets utvikling (1988) at døveskolene både var oppbevaringssteder for uselvstendige, harmløse mennesker (døve), og steder der en arbeidsoppgave skulle utføres – nemlig å gi disse barna opplæring. De falt derfor vel inn under Goffmans definisjon av totale institusjoner.⁴ Det fellesskapet og nettverket som utviklet seg blant elevene har for mange også stor betydning i voksen alder. Til spørsmålet “Hvor kommer du fra?” kan det forventede svaret like gjerne være navnet på døveskolen man har gått på, som navnet på stedet ens foreldre bodde da man var liten. Skolegangen kan dermed ikke bare forstås som en statisk, tilbakelagt eller tidsavgrenset hendelse i deres liv. Skolegangen er også en aktiv og dynamisk del av deres selvforståelse og identitetsforvaltning som voksne. Gjennom å fortelle historier om å begynne på døveskolen, og det å gå på døveskolen understrekes også tilhørigheten til døvemiljøet. Disse fortellingene bekrefter ens tilhørighet til det fellesskapet av andre mennesker som også har disse erfaringene.

Kari forteller om da hun begynte på døveskolen i Oslo like før andre ver-

denskrig. Foreldrene bodde på sørvestlandet, og Kari måtte reise langt for å komme til skolen. Skolen hadde på denne tiden nettopp flyttet inn i det tidligere hjemmet for vanføre (Sophies Minde) på Skådalen i Oslo. Bygningen var ominnredet, og en del nye bygninger til verksteder, gymnastikksal m.m. var nettopp ferdig. Skolen hadde midt på 30-tallet 90 elever fra hele Sør-Norge hvorav 76 bodde på internatet (Sander, 1998).

Kari: Jeg ble syv år i juni og samme høst begynte jeg i første klasse på skolen. Pappa fulgte meg. Det var grusomt å begynne på skolen. Vi reiste med båt, og jeg fikk godteri i et kremmerhus av pappa. Da vi kom frem, var det en glad liten rund dame, frøken Larsen som ble min første lærer, som møtte oss. Hun var god. Hun tok i mot oss, ga meg en klem. Holdt hånda mi, så gikk vi inn i klasserommet. Det var ingen elever der da. Alle var ute. Tror det var friminutt, eller så var det på ettermiddagen, jeg vet ikke. Jeg holdt hånda til pappaen min hele tiden, de pratet sammen, og jeg stod stille og så på. Jeg så på tavlen. Der fant jeg en hvit liten ting, og lurte på hva det var. Jeg tegnet på tavlen med den, det syntes jeg var morsomt. Det var allerede skrevet noe på tavlen, men jeg skjønnte ikke hva som stod der. Jeg passet hele tiden på at pappa ikke måtte gå fra meg, jeg holdt ham i hånda. Så meg rundt, men passet på at pappa satt der. Så kom frøken til meg, sa at jeg skulle bli med henne. Jeg skjønnte litt. Hun sa “kom og se noe morsomt”, litt med hendene og litt med munnen. Jeg ble med, og glemte pappa. Jeg trodde han ville sitte der og vente på meg. Så ble jeg med lærerinnen inn på toalettet. Hun ba meg komme og se ned i doskålen. Jeg lurte på hva det var. Jeg hadde aldri sett et vannklosett, som man kunne trekke i. Hjemme hadde vi bare utedo. Her var det et toalett man kunne trekke i en snor, det hadde jeg aldri sett før. Jeg lo og lo, og syntes det var morsomt. Frøken sa at jeg skulle komme, så gikk vi tilbake til klasserommet, men da var pappa borte. Jeg ropte “Pappa! Pappa!”, skrek og skrek, løp rundt til de forskjellige rommene, men pappa var borte, han var reist. Det var vondt. Jeg gråt og gråt, jeg tror jeg gråt i 3–4 dager før det gikk over. Jeg spurte etter pappa hele tiden.

Sander skriver i jubileumsboken for Skådalen skole i 1998 at en slik “avskjed” første dag var forholdsvis vanlig, også blant de som startet på skolen senere enn Kari. Mange av barna opplevde et brudd da de begynte på skolen, og dette bruddet får etterhvert som det re-fortelles, en smak av ‘rites-de-passage’. Mange kunne ikke noe språk før de begynte på skolen, og “de hvite årene” er et uttrykk som er brukt om årene før skolestarten. Uten et redskap (språk) å tenke med, ble minnene fra de syv første årene ofte svært vage. Møtet med de andre tegnspråklige barna på døveskolen, ble manges

første møte med et språk de hadde mulighet for å lære spontant. Skolestarten markerer dermed overgangen fra et liv uten et språk, til et liv der språklig kommunikasjon med andre ble mulig. Skolestarten kan også markere bruddet med det trygge og kjente hjemme, men selve overgangsfasen varer bare en avgrenset periode (for Kari noen dager), før elevene finner seg til rette på skolen, og finner en ny form for trygghet hos medelevene og noen av de som jobber der.

Kari: Så gikk det litt tid, og det gikk over. Frøken Larsen var min lærer, men bare i fire år. Den beste læreren jeg har hatt. Før Berg kom. Den første var streng, men rettferdig. Den andre læreren... nei...

Frøken Larsen, som karakteristisk nok var til stede da faren forsvant, overtar til dels den rollen han og moren hadde, og Kari utvikler et godt forhold til henne de første årene på døveskolen. Hun forteller videre at hun trivdes godt på døveskolen, bortsett fra de siste årene før konfirmasjonen, da hun begynte å føle seg overvåket. I denne historien ser man alle de tre fasene van Gennep (1960) beskriver i sin bok om overgangsriter, og Kari presenterer også skolestarten som en overgang. Den forventningsfulle og usikre lange reisen med båt sammen med pappaen blir ritualet som skiller henne fra hennes tidligere verden. Møtet med frøken Larsen og farens plutselige forsvinning markerer starten på liminalfasen og de vonde dagene før hun fant seg til rette på skolen. Til slutt markerer kontakten med frøken Larsen begynnelsen på det van Gennep omtaler som inkorporeringsfasen. De samme tre fasene går igjen i Sanders beskrivelse av sin egen skolestart, i hans jubileumbok for Skådalen skole (Sander, 1998). Han skriver detaljert om avskjeden med de hjemme og den lange togreisen sammen med moren, som markerte separasjonen fra hans tidligere verden. På skolen blir de tatt i mot av frøken Voss, og det samme som skjedde med Kari skjedde med ham, plutselig var moren dratt, uten at han fikk sagt farvel. At han gråt seg i søvn om kvelden beskriver smerten i liminalfasen. Sander skriver at de fleste raskt finner seg til rette på skolen. Dette kan tyde på at inkorporeringsfasen kommer fort, og en av mine andre informanter omtaler da også døveskolen som “hjemme”.⁵

Selv om skolestarten ser ut til å ha et rituellet aspekt med hensyn til overgangen fra en fase av livet til en annen, viser Olavs historie at reisen og bruddet med foreldrene bare er en av mange måter å markere overgangen til døvemiljøet. Olavs skolestart var ikke like dramatisk, siden han fortsatte å bo hjemme. Men Olav kan ikke huske at han tenkte at han var annerledes før han begynte på skolen;

Olav: Før jeg begynte på skolen visste jeg ikke at jeg var døv. Jeg kan ikke finne noen bevis på at jeg visste det. Jeg trodde jeg var som de andre. Da jeg begynte på døveskolen, da oppdaget jeg at jeg var døv, og

at jeg ikke hørte, at de andre kunne høre. Ikke før. Jeg laget munnbevegelser og trodde jeg var som de andre. Laget lyder og skrek, og trodde jeg var akkurat som dem. Vet ikke om jeg merket at de pratet til hverandre. Jeg var mye hos mine søskenbarn på landet, dro dit ofte. Og der var det også en annen gutt som var døv, men det visste jeg ikke. Vi lekte sammen alle sammen, med biler, i sandkassa, jeg laget lyder og pekte. Jeg kunne ikke se at den og den var hørende, eller at han var døv. Det var ikke før to år senere at jeg oppdaget det, da jeg kom til døveskolen, da skjønnte jeg at han var døv. Han visste heller ingenting om at jeg var døv. Han trodde jeg var en av de hørende barna som lekte der. Vi så ikke forskjellen, det husker jeg godt. Og jeg dro til skolen hver eneste dag i mange år. Var aldri lei, ville aldri være hjemme, dro til skolen hver eneste dag. Jeg var på døveskolen hver dag. Da de skulle legge seg, da dro jeg hjem. Hjem ca halv ni. Da jeg var ca åtte eller ni år, var jeg allerede helt med i døvemiljøet, og det er jeg fremdeles i dag.

Olav peker på at skolestarten var starten på hans nåværende forståelse av seg selv. At han trekker frem dette kan tyde på at skolestarten i seg selv ikke bare var viktig, men at den fremdeles er viktig for ham. Han forteller her at skolestarten markerte starten på sin deltakelse i døvemiljøet, et miljø han fremdeles er en del av. Han trekker med andre ord en forholdsvis direkte linje mellom det å begynne på skolen og oppdage at han var døv, og det livet han i dag lever. Olavs historie har ikke det samme rituelle bruddet som Karis (eller Sanders) historie, men den forteller like fullt om en overgang, fra å ikke vite til å vite. Interessant nok forteller Olav et annet sted i intervjuet om hvordan han reiste til og fra skolen hver dag. Han forteller om hvordan han først ble fulgt av moren, og senere lærte seg å se på bussens form hvilken buss han måtte ta for å reise til skolen. Det å reise er ofte brukt som metafor på overgang eller transformasjon, og van Gennep skriver også at “The rite of passing (...) must, in a certain number of cases, be interpreted as a direct rite of passage by means of which a person leaves one world behind him and enters a new one” (van Gennep, 1960:19). At reisen til døveskolen trekkes frem, både av de som bodde der nesten hele året, og av en som reiste frem og tilbake hver dag, kan tyde på at reisen også fungerer som et symbol på overgangen fra et hørende samfunn til døvesamfunnet.

Finne seg selv

Døveskolene har utvilsomt en svært viktig rolle i manges forståelse av å være døv. Jeg skal ikke her underslå erfaringene fra å ha gått på døveskole, og det å ha bodd på internat, men døvesamfunnet består også av forholdsvis

mange som *ikke* har gått på døveskolen. I en undersøkelse som ble gjennomført blant voksne døve våren 1999, kom det frem at blant de som er over 50 år, har rundt $\frac{2}{3}$ gått på døveskole. Litt under halvparten i alderen 30–49 år har gått på døveskole, mens bare $\frac{1}{3}$ av de under 30 år oppga at de har gjort det samme (Haualand, 2000). Det er med andre ord en forholdsvis stor gruppe døve som *ikke* har gått på døveskole, men som likevel har en mer eller mindre sterk identitetsmessig tilknytning til døvesamfunnet. Dette betyr blant annet at det å ha gått på døveskole ikke er den eneste forutsetningen for tilhørighet til døvemiljøet, eller for å identifisere seg selv som døv. Selv om internat- eller skoleopplevelser kan være sentrale i selvoppfattelsen til de som har gått på døveskole, finnes det også andre typer historier for å presentere eller understreke fortellerens identitet eller selvforståelse som døv, slik også Padden&Humphries (1988) er inne på. Mitt neste spørsmål er dermed hvordan noen av de som ikke har gått på døveskole, kan kommunisere sin tilhørighet til døvesamfunnet.

Jeg vil nå presentere to andre historier om “å bli døv”, som verken er knyttet til opplevelser fra døveskolen eller oppdagelse av egen annerledeshet. Margrethe var godt voksen da hun første gang følte at det å være døv ikke var et nederlag, men en styrke. Hennes opplevelse av å bli døv er ikke knyttet til oppdagelsen av å være annerledes, men til erkjennelsen av at annerledesheten har en egenverdi;

Margrethe: Det var et foredrag av Lars-Åke Wikström,⁶ og han snakket om et hett tema, som var “Hva er døv bevissthet?” Og da følte jeg at jeg ble frelst. For jeg hadde sånn voldsom respekt for hørende, for mye respekt. Var undertrykket, men fikk det ikke til å stemme inni meg. Jeg ville ikke vise at jeg var døv. Så da Wikström holdt det foredraget, fikk jeg følelsen av at “Jeg er døv, og hva så?” Allikevel et menneske. Det var så godt, og jeg ble mer åpen etterpå.

Selv om hun lenge hadde vært bevisst på fordelene ved tegnspråk, og i ulike sammenhenger ytret ønske om mer bruk av tegnspråk blant annet i døvkeirken og i skolen (hun har døve barn), tok det lang tid før hun følte hun slapp fri fra undertrykkelsen, eller som hun selv omtaler det – “ble frelst”. I motsetning til for Kari og Olav, er det lite ved denne historien som markerer voldsomme skift i hennes omgivelser eller i dagliglivet. Historien til Margrethe antyder et skifte i hennes moralske karriere, det vil si hvordan hun ser på seg selv og tenker om seg selv. I likhet med Olavs og Karis historier er også dette en vendepunkthistorie, der historiens betydning blir gitt retrospektivt. Denzin skiller imidlertid mellom ulike slike historier. Karis og Olavs historier bærer preg av å være “*major events – which touches every fabric of a person’s life*” (Denzin, 1989:71). De har beretninger om konkrete,

fysiske hendelser, som markerte et skift eller brudd i deres liv, og som etter hvert får konsekvenser for hvordan de senere oppfatter seg. En annen type fortelling, er “the cumulative or *representative event*, which signifies eruptions or reactions to experiences which have been going on for a long period of time” (ibid). Et eksempel på det siste er Margrethes fortelling om da hun ble “frelst”. En stadig følelse av å være underlegen, av å ikke nå opp og for mye respekt for mennesker som hører, blir nå avløst av en positiv følelse. Fra å føle seg underlegen, gir denne opplevelsen henne en ny selvforståelse. Det er ikke lenger så farlig å være døv, og hun føler en ny åpenhet mot verden.

Det rituelle aspektet ved Margrethes opplevelse er ikke like åpenbart som i skolestart-historiene. Likevel var det noe i Margrethes historie som virket forunderlig velkjent for meg. Jeg kunne se meg selv i Margrethes historie, og min egen historie ble ikke lenger bare min. Den ble gjennom likheten med Margrethes historie en beretning om noe kollektivt, som knyttet meg til andre. Jeg tillater meg derfor å presentere min egen historie om da jeg ble døv.⁷

... klokken var omtrent tre på ettermiddagen, en onsdag i midten av mars 1988. (...) en bølge av glede og lykke strømmet gjennom meg, mens jeg åt min Spilmanburger på gressplenen. Hamburgeren var oppkalt etter den snart avtroppende styrelederen på Gallaudet University, og vi som satt der på plenen hadde pause i opptøyene. Tidspunktet var historisk. Ikke bare for meg, men for mange døve, spesielt i USA. Det var midt i det som i ettertid er kalt en revolusjon, Deaf President Now, da studentene ved Gallaudet University, verdens eneste humanistiske universitet for døve, stengte hele universitetet i protest mot at nok en hørende rektor var valgt. Kravene var blant annet at en døv rektor skulle innsettes, at styret skulle bestå av minst 51% døve, og at den hørende styrelederen Jane B. Spilman måtte erstattes av en døv styreleder. Etter en ukes stengt universitet, protester, massiv mediaoppmerksomhet og marsjer i beste Martin Luther King-ånd, gikk kravene gjennom og Gallaudet fikk sin første døve rektor, I. King Jordan. Og jeg hadde blitt døv. (...) Hurra! (Haualand, 2001)

I samme artikkel som denne historien står, kommer det også frem at episoden i USA ikke bare var starten på en ny forståelse av henne selv, men at den også var en reaksjon på en prosess som hadde pågått hele oppveksten. Som for Margrethe ble følelsen av å være underlegen, av å mangle noe, erstattet av en følelse som beskrives positivt. Et annet fellestrekk i disse historiene, er den historiske rammen rundt dem. Wikströms foredrag har kommet til å markere et skifte i måten døve i Norden kom til å se på seg selv.

“Døv bevissthet”-tanken, som var en avledning av Deaf Power-bevegelsen i USA, er av Widell (1988) blant annet omtalt som psykisk frigjørende. I stedet for at døve så på seg selv som en underlegen handikap-gruppe, ble det nå åpnet opp for at en mer likeverdig og handlingsbasert tilnærming til det å være döv. Identitetsaspektet blir her viktig, og Døves Tidsskrift 17/78 refererer fra det foredraget Margrethe også var tilstede på;

Lars-Åke nevner hvor viktig det er for døve å ha noen å identifisere seg med. Vi kan ikke identifisere oss med musikere o.a. som er så helt forskjellige fra oss selv. Døv ungdom kan nok være begeistret for ABBA, men ikke *identifisere* seg med dem, slik som hørende ungdommer gjerne gjør. Døvesamfunnet er heller ikke et resultat av at døve ønsker å isolere seg, men et samfunn som forebygger og reduserer skadene som gjerne blir følgen av at døve ikke fullt ut kan integreres i de hørendes samfunn, sier Lars-Åke. (DT 17/78).

Hildes vendepunkt kom også på et tidspunkt som er omtalt som en milepæl i døvehistorien, nemlig Deaf President Now-ukene. Deaf Power-ideologien ble denne uken ikke bare ideologi, men ble også omsatt i handling ved at den første døve rektor for Gallaudet University ble valgt. Både Margrethe og Hilde knytter dermed “bli döv”-historiene opp til konkrete hendelser utenfor seg selv. Disse hendelsene er begge godt kjente i døvesamfunnet. På denne måten viser de at selv om de ikke har gått på døveskole, eller har vært en del av døvesamfunnet som små, kjenner de likevel til store og viktige hendelser i døvesamfunnet, og ikke minst understreker de at de også har vært tilstede og deltatt på slike hendelser. Dette betyr at de følger med, og viser viktig historisk kunnskap. Ved å bruke ord som “lykke”, “åpen”, “godt” og “glede” anerkjennes også det å være döv som noe positivt. Margrethe sier at hun følte seg undertrykket før, mens Hilde indirekte antyder det samme ved å si “Hurra!” for den nye følelsen sin. At disse hendelsene trekkes frem henholdsvis 22 og 12 år senere, tyder også på at de har betydning for hvem de oppfatter seg som i dag. Historiene blir dermed stående som overgangen fra, eller endog bruddet med den stilltiende aksepten av “de hørendes” verdier og normer, og som innledningen på anerkjennelsen og deltakelsen i de normene og verdiene døvesamfunnet representerer.⁸ Selv om ingen av dem har gått på døveskole, eller bodd i en såkalt total institusjon, blir dette for dem historier om vendepunkter med betydning for deres videre selvforståelse.

Ritualet i fortellingen

Men vel så viktig som det rituelle forløpet ved de historiene jeg har presentert, er den betydningen historiene har i kraft av å bli fortalt. Både Holland et

al (1998) og Denzin (1989) bruker historier medlemmene i Alcoholics Anonymous (AA) forteller hverandre som eksempler på fortellinger som også har en funksjon på gruppenivå. Uten sammenlikning forøvrig, ser jeg paralleller mellom de funksjoner både Denzin og Holland et al tilskriver AA-historiene, og de fortellingene om å bli døv jeg har presentert her. Det disse historiene har til felles, er at de bidrar til kulturell produksjon og reproduksjon på flere ulike måter.

First, they objectify many cultural elements – the beliefs, propositions, and interpretations – that new or potential AA members learn through listening. Second, by virtue of their narrative forms, the stories realize a model of what alcoholism is and what it means to be an alcoholic. (...) Third, the AA story is a tool of subjectivity, a mediating device for self-understanding. (...) The personal story is a cultural vehicle for identity formation. (Holland et al, 1998:71)

Ved å presentere en ritualisert fortelling, der overgangen til å bli døv er historiens kjerne, skapes en grense mellom *oss* og *de andre*. *Oss* eller *vi* er dem som kan fortelle en slik historie om å begynne på døveskolen, eller om å “finne seg selv” (det vil si *vi døve*, *vi* som har opplevd denne overgangen). *De* er dem som ikke har slike fortellinger (det vil si *de hørende* eller andre med nedsatt hørsel som ikke har gått gjennom transformasjonen fra å “tenke som hørende” til å “tenke som døv”⁹). Ved å fortelle en slik historie til et annet medlem av gruppen bekreftes også fellesskapet der det underforståtte budskapet er “vi forstår hverandre”, i motsetning til alle de som ikke har erfart hva det vil si å bli døv. Denzin beskriver slik historiefortelling som “a performative self-act carried out before a group of listeners. The self and personal-experience story is a story-for-a-group.” (Denzin, 1989:72)

Historienes form er også produkter av kulturell, og dermed lært kunnskap. Et oppfattet skille mellom *oss* og *de andre* er på den ene siden en forutsetning for at historiene i det hele tatt kan fortelles. Historiene ville være meningsløse om det ikke på forhånd var en underforstått forskjell på den tilstanden man var i før og den man kom i etter at ritualet “bli døv” ble gjennomgått. På den andre siden bidrar disse historiene også til å opprettholde forskjellen mellom *oss* og *de andre*, eller “før og etter”, gjennom den ritualiserte formen historiene har fått. Men disse historiene er heller ikke bare kollektive historier som forutsetter en dikotomi mellom *oss* og *dem*, eller historier om hvordan ego ble en del av *oss*. På grunn av denne dobbeltheten, blir dette også historier som også viser at “cultural knowledge (...) become self-knowledge. For some, though not all, self-understanding is transformed.” (Holland et al, 1998:66). Ved å fortelle, og re-fortelle disse historiene etableres og reetableres ikke bare egos posisjon som døv i forhold til and-

re døve (og hørende). Historiene bidrar også til stadig revurdering av *self-understanding*. Historienes bidrag til min egen reviderte forståelse av meg selv, både som døv og som antropolog, er bare et eksempel på hvordan en slik revurdert selvforståelse kan finne sted.

Historienes betydning kan skifte alt etter til hvem og i hvilken situasjon de blir fortalt. De er en type artifakter som også har i seg “‘developmental histories’ by virtue of the activities of which they were previously a part and which they mediate in the present.” (Holland et al, 1998:61) Historiene er sosiale verktøy (ibid), som kan brukes av aktørene i ulike situasjoner, men på grunn av det elementet av improvisasjon som oftest er til stede i sosial samhandling, vil det verktøyet disse historiene er, også gradvis bli endret. Når både hendelsen de forteller om, og det å fortelle historiene er viktig, blir disse historiene fortellinger som både knytter fortelleren sammen med andre som kan fortelle tilsvarende fortellinger, samtidig som de gir hver forteller sin egen identitet blant mange andre. Historiene blir da ikke lenger bare historier for enkeltmennesker, men de forteller samtidig en historie om og for en hel gruppe av mennesker.

Noter

¹ Alle fortellerne er enten født døve, eller mistet hørselen så tidlig at de ikke har noen minner om hvordan det er å høre “normalt”.

² Jeg er takknemlig for den mulighet årboksformatet gir til å foreta slike analytiske eksperimenter/teoretiske kruspring.

³ Denne betegnelsen brukes for å omtale det uformelle, men omfattende nettverket som for det meste består av tegnspråklige døve. Sannsynligvis utgjør dette nettverket for de fleste medlemmene den primære kilde til sosiale kontakter, på den måten at de fleste har sine venner innenfor dette nettverket, og svært mange finner også sin(e) livsledsager(e) her.

⁴ Mye kan skrives (og er skrevet) om de ulike ideologiene som har ligget til grunn for opplæring av døve barn, og minst like mye kan skrives om det å vokse opp på en døveskole. Jeg velger å la dette ligge i denne omgang, og i stedet fokusere på de diskursive aspektene ved å *fortelle* om det å blant annet begynne på skolen.

⁵ De siste årene er det avdekket at omfanget av seksuell misbruk av elever i døveskolen har vært skremmende stort. Jeg skal ikke her idyllisere forholdene mange av barna vokste opp under. At barna kanskje var mer utsatt enn det er “korrekt” å snakke om, underslår ikke de utallige historiene om fellesskap og “søskenrelasjoner” som vokste frem på skolene.

⁶ Under Døves Nordiske Kulturfestival, Aalborg, Danmark 1978.

⁷ For å bevare et analytisk skille mellom Hilde og antropologen Hilde, omtaler jeg meg selv heretter i 3. person. 1. person (“jeg”) forbeholdes det analytiske ego, som skriver denne artikkelen.

⁸ Mye kan skrives (og er skrevet) også om dette temaet. Et eksempel på en sentral verdi i døvesamfunnet er tegnspråk og den samhandling som finner sted gjennom dette språket.

⁹ I USA finnes det et eget tegn for å omtale folk som hører lite eller ingenting, men som ikke blir sett på, eller ser på seg selv som medlemmer av døvesamfunnet. Dette tegnet oversettes ofte til “THINK-HEARING”. Det uttrykkes ved å lokalisere tegnet for HEARING til det stedet tegnet for THINK vanligvis utføres (ved pannen).

Litteraturliste

- Denzin, Norman K. 1989:** *Interpretive Biography, Qualitative Research Methods*, Vol 17, Sage Publications, Newbury Park, London, New Dehli
- Døves Tidsskrift, 17/1978**
- Goffman, Erving 1967:** *Anstalt og menneske*, Jørgen Paludans forlag, København
- Hualand, Hilde 2000:** *Døves tilgang til og bruk av informasjon*, Norges Døveforbund, Oslo
- Hualand, Hilde 2001:** “Når blir jeg døv neste gang, mon tro?” i Bergh&Fasting (red.) *Følelser er fakta*, Funksjonshemmedes studieforbund, Oslo
- Holland et al 1998:** *Identity and Agency in Cultural Worlds*, Harvard University Press, Massachusetts
- Lane, Harlan 1984:** *When the Mind Hears. A History of the Deaf*. Random House, New York
- Lane, Harlan 1992:** *Mask of Benevolence: Disabling the Deaf Community*, Knopf, New York
- Narayan, Kirin 1993:** “How Native is a ‘Native’ Anthropologist?” i *American Anthropologist*, Vol.95 (3), 1993: 671-86
- Ohna, Stein Erik 1995:** *Å være døv i en hørende verden*, Hovedoppgave i spesialpedagogikk, ISP, UiO
- Padden, Carol & Humphries Tom 1988:** *Deaf in America – Voices from a Culture*, Harvard University Press, Massachusetts
- Sander, Thorbjørn 1998** *Fra Christiania Døvstumme-Institut til Skådalen kompetansesenter*, Skådalen kompetansesenter, Oslo
- van Gennep, A 1960:** *The Rites of Passages*, The University of Chicago Press, Chicago
- Widell, Jonna 1988:** *Den danske døvekultur*, Magisterkonferens i sociologi, Københavns universitet 1983, Danske Døves Landsforbund, København
- Wilcox, S (ed.) 1989:** *American Deaf Culture*, Linstok Press, Burtonsville, Maryland
- Wrigley, Owen 1996:** *The Politics of Deafness*, Gallaudet University Press, Washington, D.C

When the listener becomes a speaker

— Entering the space of ethnography among Born-again Christians in Durban, South Africa

André Vågan – Universitetet i Oslo

In this paper, I want to explore what Harding (1995) calls the space of ethnography; the distant/close nexus that more or less defines the anthropological fieldwork enterprise, considered by many as crucial for us to do the work. More specific I will, within the context of Born-again Christians in Wentworth, South Africa, discuss some dilemmas of doing fieldwork among orthodox evangelists, in particular, and, religious fundamentals in general. The main dilemma is perhaps this: Many of us, in some way or another, manage to get incorporated, accepted or initiated in the group we study. Although conscious about the impossibility of going native completely (nor an aim epistemologically) what happens in cases such as mine, when the primary mission, the foundation of existence of the informants, is exactly just that; to have you saved and 'going born-again completely'? The paradoxical ethnographic space of overlap between nearness and distance, or in the Born-again terminology; between belief and disbelief, conversion and non-conversion, heaven or hell is not possible to enact. Either you are saved or you are not saved.

Doing fieldwork among Pentecostal-Charismatic (members of the movement of "Jesus Celebration Center", JCC from now on) in the former "colored" area of Wentworth, Durban, South Africa, there was no middleground for me, no neutral "participant observer" position, no place for an anthropologist who 'seek information' about born-again culture. It was inconceivable to the born-again that anyone with an 'appetite' for the gospel (asking questions, attending prayer meetings, helping them with transport to the church) such as mine was simply motivated by a request to 'gather information' for my thesis. On the contrary, I 'was searching', a search that was indeed not accidental. I wasn't sent to the movement by chance, I was a lost soul on the brink of salvation.

The point is: in following Carol Delaney's advice to "sit and listen"

(1988), I was included and located in the born-again narrative¹ of conversion and evangelism as an active participants that I, to my surprise, didn't manage to resist despite desperate attempts to interpret and reflect over what was being said. I sometimes felt trapped, caught up in the intense rhetoric of conversion, the language of Christ, encouraged to undergo a rite of passage, a rite of conversion that would have me to invest in a radical different mode of organizing and interpreting experience.

What is it about this rhetoric that makes it so powerful in converting unbelievers? And, what is the significance of *practicing* this rhetoric, this narrative for converted believers? What is conversion really about?

In what follows I will first give a suggestion on the latter, on *what* the nature of conversion can be said to be, by going back in time and critically discuss some selected, perhaps a bit arbitrarily, former discussions on the phenomenon, leading up to my point of departure.² Thereafter, I will say something about *how* the performance of the language and rhetoric of orthodox Christianity belief triggers the process of conversion. What makes it such a powerful performance? The interpretation of this will also include me, as indicated above. Through a tentative analysis of a part of a dialogue I had with the JCC movement's pastor, I will try to show how I was located and incorporated in the narrative of the conversion, caught up in an ambivalent display of belief, where there was no mediating position for me as an anthropologist. Finally I will discuss the significance of practicing the language for the Born-again believer, by considering a prayer request given to me in prayer meeting with JCC.

Conversion — from evolution to identity

Understanding conversion to religion has challenged studies of religion and social theory for well over a century. Theoretical accounts were for a long time entangled in questions about the nature of cultural evolution and the rationality of different religions. Traditional religions were seen as primitive, magical delusional and taboo fetishist. Only where intellectual coherence and moral rigor existed, a crucial aspect of world religions, could the need for traditional placebos diminish and the foundation for a more ethical order could be laid, providing a higher truth of the world faiths. Converting to world religions was in other words considered a march towards human enlightenment and development. (Frazer 1922; Tylor 1913) Cultural evolution was also religious evolution towards a greater ability to reason and a deeper ethical awareness.

Although the evolutionary model was replaced with an interest for the specific, the particular, not fitting in stages of evolution, not all disciplines were equally reluctant to draw on a comparative model of cultural develop-

ment. Both within and beyond the boundaries of anthropology, a renewed interest in the model was taken through social theory in United States, formulated in terms like “comparative history” and “social change”. Partly related to this interest was the post-war concern with political-economical development, given theoretical articulation in modernization theory (Hoben and Hefner 1991) For these scholars also, religious change illustrated principles of social development. Conversion was development.

Conversion as rationalization

Many important social theoretical figures in the postwar period, like Talcott Parsons, Edward Shils and Clifford Geertz looked towards the German sociologist Max Weber in trying to understand the reality of religion and the forces behind religious change and conversion. Influenced by late nineteenth centuries ideal on magic, science and religion, Weber argued that a key principle distinguished traditional religions from world religions; the latter’s superior rationalizations, (Weber 1956) being able to formulate comprehensive response to ethical, emotional and intellectual challenges of life. Traditional religions, for Weber, was ideal typical embodied in the magician seeking to achieve an essentially mechanistic control over the supernatural. Spirits, Weber argues, are for the magical more an object to be manipulated than a deity to be worshipped, (Weber 1956:28) requiring little systematic reflection and leads only to ad hoc answers to problems of meaning. In other words: conversion is rationalization.³

Although many historical and ethnographical studies in one sense support the idea that most of the successful and effective faiths, identified as world religions, seem to be more consistently rationalized than traditional ones. We must, as Hefner argues (1993:15) look at rationalization to mean a “formal systematization and codification of rite, doctrine and authority,” and distinguish this with how cultural forms affect the life world or understanding of believers, not working with the notion that religious belief is automatically internalized by the believers and “[...] get inclusive formulations and evoke comprehensive attitudes.” (Geertz 1973:172)

In other words; how does people start to identify themselves and practice as religious? In what way does conversion, as a cultural form have impact upon their understanding of self and identity? What does it do to them? Or in the terms of Hefner:

[...] We must distinguish cultural rationalization – the enunciation, systematization, and formalization of cultural truths in light of a particular value or ideal, a quality of sociocultural *systems* (his italic) – from the broader concept of rationality and the effective-

ness of certain ideas at making sense of and individual or group's life-world, again with reference to some underlying value complex. (Hefner 1993:15)

Weber seemed to assume an unproblematic equivalence or an automatically internalization between cultural rationalization and the experimental rationality at the level of the individual, an equivalence broadly criticized by anthropology (Malinowski 1948, Evans-Pritchard 1937, Levi-Strauss 1966) demonstrating the variety of flexibility and systematicity in traditional mode of thought. The phenomenology of conversion is similarly varied and must be interpreted with a concern for the experimental variation as well as the social, political, and cultural factors surrounding conversion. Also I suggest that, following Hefner, an analytical minimum in understanding conversion is that it implies the acceptance of a new locus of self-understanding, a new reference point for identity, moral authority and reconceptualized social identity. Conversion does not involve evolution of faith, or rationalization of thought, but formation of identity, an acquiring of a set of rules for life that provides for a new sense of self-worth and community.

Conversion — deprivation or identity?

More recent paradigms of explaining conversion, or religious movements as such, was to view them as reactions to deprivation, sharing a notion of vulnerability, psychological or social stress and interpersonal influence (converted kin, friends, mentors) in their models of explanations (Gerlach and Hine 1970). These correlations were later on pointed out as unproblematic as there is not enough regularity, considering the fact that many Charismatics or neo-Pentecostals are relatively affluent with relatively stable lifestyles. Another dominant canon of literature on the subject explores the ritual practices and the psychological techniques that trigger the experience of transformation, from one worldview to another (Frank 1973)

Although these perspectives are fruitful, they tend to overlook (perhaps with an underlying idea that nobody in their 'right minds' would believe this stuff) that many religious movements can be quite powerful forums for constructing new selves and identities. In this paper I view these identity formations from the viewpoint of the persuasive language of conversion. Instead of looking for factors behind why some people listen to the gospel, within orthodox Protestantism, the importance made on the Holy Spirit, the words of God, the gospel of Jesus Christ, written, spoken, heard or read in converting the unbeliever, making him or her to accept a new locus for self-understanding, is worthwhile considering. It is throughout the words of God that the supernatural order becomes known, experienced, and real. It

is God himself that circumscribes the heart through his words.

In the following I will, from the aspect of language and rhetoric in orthodox Christianity, try to say something about and how people convert, starting to accept a new locus for self-understanding, a new moral authority and social identity. To be short, I suggest that conversion, from the aspect of language, involve a process of acquiring a specific religious language, locating themselves in the gospel narrative with the plot of rebirth, regeneration and salvation, reconceptualising their social identity.

The ‘culture’

The ‘culture’ of born-again Christianity is premised on a commitment to assimilate the world in fundamental terms. Through encountering, reconfiguring, and incorporating their specimens on earth in the gospel narrative of Jesus Christ, they reproduce a mode of interpretations that, perhaps most persuasively, is inherent in the rhetoric of conversion. At the core of fundamental Christian language lies the web of symbolic, poetic, narrative and rhetorical devices that confront individuals or groups, engaged in a mission to strip their basic human and cultural assumption and invest them with a radical different mode of interpreting and organizing experience.

The rhetoric of conversion, as a bundle of strategies, has some sources of efficacy that I think needs to be explored. How does the language and performance of fundamental Pentecostal-Charismatic witnessing convict and convert unsaved believers? To start and answer, witnessing is, how I see it, both rhetorical; as an argument on the transformation of self that unbelievers must go through, and a method; for starting to bring that change about in those who listen to it. Witnessing, then, is not only about constituting the speaker as a cultural person, also, it is a dialogue that reconstitutes its listeners, locating them within a new worldview. Hence I ask; what are the consequences of listening to those words?

The Words

Much of the collective ritual activity amongst orthodox Protestants is centered round the word, the Word of God. Church services prayer meetings or other collective events are stripped of overt, imagistic and sacramental material. Sensuous, non-linguistic means of spiritual experiences are nonexistent; it is the speaking of the word, the gospel that is at the heart of all religious practice.

The speaking of the gospel in JCC is done in several situations. Two important ones is preaching and witnessing. The preaching is a formal oration addressed to a body of believers by an ordained or anointed speaker in a

church service or revival crusade. The services occur within a clearly ritual format, a collective scenario where the mode interpreting is enacted. Witnessing occurs more informally and can find place almost anywhere. The purpose is for the speaking believer to convert the listening unbeliever. Sometimes, the two parts do not share the same understanding of the situation, sometimes they do. The point however is that it is not a conversation as such that takes place, but an attempt to construct a religious reality somehow at odds with the listeners experiences. This reality is attempted impressed upon the unbeliever, in order for him or her to be able to feel hear and know this reality to be true.⁴

In the following I will try to show how I, implicitly in a conversation with the JCC movement's main pastor, was located and attempted refashioned by the rhetoric of conversion, refashioned towards the paradoxical space of overlap between belief and disbelief, or in ethnographic terms: between nearness and distance, lostness and salvation.

The dialogue

Early in the field, I saw it as useful to engage in dialogues with the leader of the JCC movement, in order for me to get elaborated aspects of the cultural ontology, the objectives and the interpretations, considered important for him to convey and sustain in the JCC movement. After a discussion on baptism in the Holy Ghost,⁵ the pastor started to speak about the born-again phenomenon and how the transformation of self comes about, as well as divine healing (see the pastor's formulation in the forthcoming).

A: Pastor, yesterday (from our dialog the day before) you started to talk about baptism in the Holy Ghost. Can you tell me more upon that? What does it take to become baptized?

P: Yes, the qualifications for baptism in the Holy Ghost are very important to understand, the qualifications, the gift of righteousness. When you are born again you become a Child of God, you receive Jesus into you heart, straight away, according to John (1:11–12) you become a son of God, the sign that you are the son of God is the spirit so the baptism of the Holy Spirit is given to the Child of God, as a gift through Jesus, not through your own self, what you have done, it is just a gift of God. So when you receive Christ as your personal saviour, it is a gift instantaneously, you don't become a son of God progressively, you become a son of God instantly and then you receive baptism of the Holy Ghost, it says you need to wait upon the baptism and you ask the Father to baptise you. It is one of the most powerful, I wouldn't say one of the most, it is the most powerful. So what one needs to understand is justification. Justification de-

declares a person righteous, you know like some people say they are unworthy to receive baptism in the Holy Ghost. You don't receive the baptism of the Holy Ghost by living right. You must receive the gift of righteousness. Justification is when Jesus says you are a saint, he declares you righteous. Then you have the right to receive the baptism. Some people battle with that and say: «No, I am not worthy, but who says you can ever be worthy without Gods grace? That saved us, that delivered us, that set us free. To receive the Baptism of the Holy Ghost is just to ask the father and then of course he declares us righteous but we do know what the Bible says about the progressive work of sanctification. Sanctification is the process whereby through yielding to the Holy Spirit, you become conformed to the character of Jesus Christ in the image of Christ.

A: What about instant healing?

P: Healing is as a result of re-birth. The Spirit of God, enters your life and quickens your spirit and your spirit that was there, because of the sin of Adam, comes back to life. Like a person who has lost his heartbeat, and dies as a result. He is brought back so to speak through an electric shock, he is brought back and he becomes conscious again. When your are restored to the position where Adam was, before he sinned, whatever Adam was before you are, and we have one problem; the mind. The mind has been conditioned and programmed by sin. So sin dictated to the mind says: “You are sick”. You know, and, as a result of sin, sickness came into the world. Now when your spirit is re-born, regenerated through the washing of the word of God, the mind has to be renewed and that is a process where you start to unlearn what was learned through life as a result of being a sinner the mind was programmed according to that life. [...] You have to learn through discipline and commitment, a discipline where you don't go about according to how you feel, because your emotions have been pre-programmed by that, you know you're sin life. A sinful life and sinful habits. Now you have to renew your mind, as John says in John chapter 1:26–27 that says we need to renew the mind, you know we need to be a do of the word of God. And the word of God, when you start to program your mind to the Word of God, you begin to realise: “Hey yes man, the Bible says I've been healed as a result of the stripes of Jesus. [...]” then everything else falls into place. Sickness won't be a problem because you know that healing is part of the package, is part, what Jesus made available for us, through his death. But it's hard for the mind to accept that, it is very difficult.

A: But this is a process?

P: Yes, it's a process. You see the greatest fight is against the past life, and

the past programming of the mind. If Christians can reprogram your mind in the word of God, they will become notorious and overcomers in their daily life. [...] You need to get rid of all pre-conceived ideas.

A number of performative features seem to lie on the surface of the pastor's "speech". According to Bauman, (1977:15–24) writing within the sociolinguistic approach to performance in anthropology, "performances sets up, or represents, an interpretive frame within which messages being communicated are to be understood, and that this frame contrasts with at least one other frame, the literal" (1975: 292), the frame defining a certain genre. And important for my own situation, according to Bauman, the act of performance has the potential of constructing new forms of social relations:

It is part of the essence of performance that it offers to the participants a special enhancement of experience, bringing with it a heightened intensity of communicative interaction which binds the audience to the performer in a way that is specific to performance as a mode of communication. Through his performance, the performer elicits the participative attention and energy of his audience, and to the extent that they value his performance, they will allow themselves to be caught up in it. When this happens, the performer gains measure of prestige and control over the audience – prestige because of the demonstrated competence he had displayed, control because the flow of interaction is in his hands. When the performer gains control in this way, the potential for transformation in the social structure may become available to him as well (Bauman 1975:305).

Bauman takes social structure to indicate the structure of relation between the speaker and the listener. In my case, in the dialogue, I suggest that a certain type of relation was established between the pastor and myself. His ritual language had the intention, on my behalf, to constitute a certain way of acting. The performative utterance, as Austin (1975) and Searly (1969 and 1979) would put it, was one where the sentence(s) not only served to declare conceptually or metaphorically some state of affairs, but to bring about changes in my thoughts and behavior⁶. As for semiotics, the pastor, as I see it, throughout the dialog, communicated my relationship to his speech quite directly through his use of pronouns: "[...] when *you* are born again *you* become a Child of God, *you* receive Jesus into you heart", and: "To receive baptism of the Holy Ghost is just to ask the father and then of course he declares *us* righteous [...]".

The pastor continues throughout his speech, as I see it, to place me in the rest of his narrative, to signify me in the pronouns' referents. I make this assumption based on following indications on how I was 'read' in the field.

The assumption gains support, I think from several events: the JCC pastor had a prophesy over my life, being directed by the Holy Spirit to convey the message about me becoming as an Apostle, going to start a revival in Norway, having thousands of Norwegians converted. My presence as a student, studying the JCC Movement, was therefore considered “a process of accountability.” By ‘witnessing’ “the presence of the Holy Spirit”, seeing the results of “Gods work” in the lives of the JCC members, gradually acquiring myself the language of Christ and the practices of the Born-again, I was considered to be accountable in conveying the gospel of Jesus Christ, bringing Norwegians under conviction. Moreover I was, after four months of field-work, asked to pray in front of the believers in a prayer meeting, holding hands in the spirit. Obviously for the members then, was to request that I should become Born-again. It was the logical next step to take. Through this however, I felt, (also in other dialogs, both with the pastor and other members of JCC), that I was subject to a whole range of presuppositions, rhetorical devices and performative features, posited in such a way that it was impossible for me to exist in a ‘neutral’ middle ground position as and anthropologist. Let me say something about these devices.

The pastor’s narrative is posited in highly charged symbolic terms, in Biblical exegeses on death/birth, spirit/flesh and blood/sacrifice. As he says: “The Spirit of God, enters you life and quickens your spirit, and the spirit that was there, because the sin of Adam comes back to life. He is brought back so to speak through an electric shock.” Being ‘brought back’ as ‘the spirit of God enters your life’ refers to how a person has received Jesus Christ as their personal Savior and is “born-again”. This means that a ‘second birth’ or a spiritual birth has taken place, where God, in the form of the Holy Spirit, has entered a person’s heart. This second birth changes the persons whereby the born-again starts to conform to the image or traits of Christ that birthed you. This birth first took place at Calvary when Jesus died on the cross. By Jesus shedding his blood, he forgave all sins and sinners by dying in their place, and when Jesus returned, conquering death, the sinners were born again, regenerated, having the spirit of God instilled in them. As a baby is totally dependent upon the mother to be born, being born by the spirit is totally dependent upon the grace of God.

After being born-again, God doesn’t ask for sacrifice in the form of blood of animals or humans, but by repentance and faith in the saving grace of Christ. A sacrifice is still due; the flesh bound self of the first birth that is offered upon in the act of believing. By the act of believing, the born-again embrace a Biblical narrative tradition that rewords or refashion their experiences in terms of a personal, triune God that intervenes in their daily life. As the JCC pastor said:

Now when your spirit is re-born, regenerated through the washing of the word of God, the mind has to be renewed and that is a process where you start to unlearn what was learned through life as a result of being a sinner the mind was programmed according to that life. [...] You have to learn through discipline and commitment, a discipline where you don't go about according to how you feel, because your emotions have been pre-programmed by the, you know you're sin life.

If Christians can reprogram your mind in the word of God, they will become notorious and overcomers in their daily life. [...]

The pastors narrative draw, in other words, on well-established parallels in evangelic culture; between the narratives of Christ's death (the gospel story) and personal conversion, between the cosmic order from the Bible's Garden of Eden, Calvary and the 'epic' of each born-again who, in the course of conversion, face the inevitable death of their past selves. The important here in evangelic narratives in general, and in the pastors narrative in particular, is the movement of transformation from 'dying' (coming under conviction) to resurrection (converting, being reborn). Where the 'mind has to be renewed,' 'according to the Word of God.' In other words: beginning to speak the words of God, acquiring the language of Christ, their dead souls are resurrected, instilling in the born-again believer the Holy Spirit, the very voice of God. In the same way that God restored man to himself by sacrificing his son on the cross, the unsaved must restore themselves by letting their past selves die, acknowledge their "sin nature" and that Christ died for your sins. And by restoring themselves as new persons, a new locus for self-understanding, a new moral authority and social identity is in the making.

This encounter between the new and the old self, between God and the unbeliever, as elaborated upon above, could be said to reproduce a narrative structured organized round a dialog, a dialogic encounter. As Jesus had dialogues with his disciples, triggering conversion, or as JCC Born-again in Wentworth engage in dialogue, witnessing to the unbelievers, so did the pastor witness to me in our dialogue. I too was a character in his story; his story was also about me.

And one day was asked to pray in the movement's daily prayer meetings. I was to go from being a listener to becoming a speaker, crossing a membrane into belief.

The prayer

Four months of fieldwork had passed. As usual, I was on my way to the daily prayers meeting, performed by the members of the Pentecostal Char-

ismatic movement (that at the outset of fieldwork turned out to become my focus of study). I was a bit late for prayer meeting that day, and a bit dizzy by the heated air, I parked the car outside the small brick building common in the area, and entered the door to the room where the prayer was held. The believers were already 'in the spirit', holding hands in prayer. A young man picked up my presence and had me joining the ring of hands.

'James', a young evangelist, often leading the prayers, got a revelation that morning saying that we should just try to practice the presence of the Lord, one by one, by praying both for the saved and the unsaved 'brothers' and 'sisters in Wentworth' "Pray for anyone!", he insisted, with his eyes closed, waiting for the person next to him to start praying. One member prayed for the unsaved one that had the potential for becoming fully born-again, people who were still in the World, governed by the flesh and not by the spirit. Another one prayed for the JCC church as such, and asked the Holy Spirit to start a revival that would multiply the numbers of believers in the area.

Eventually, I was the only one that had not prayed. Although I had participated in the meetings for four months, I was never asked to participate fully. Up until that day I had only been a listener of the gospel, but not a speaker. But just when I thought that the prayer session was over, 'James' said: "Today I am gonna do something I have never done before; I am gonna ask Andrè to pray for today's prayer and appreciate the Holy Spirits presence amongst us today." And yes, I did pray.

According to born-again belief, speaking the words of God is understood literally. When members pray, I was told, it is their voice speaking, but not their language. It is the language or the very voice of God that "speaks to their hearts", that "deals with them" Life, they say, is a passing thing, death could take place instantly and their life should therefore be in the Lords hands before it is too late.

I conceive conversion as a process of acquiring a specific religious language, a gospel narrative with and the standard plot of rebirth. In this sense, I was in prayer meeting initiated into conversion, transformed into another social position not only as a listener to the Gospel but as a speaker. In doing so, as an un-regenerated listener, my self did not get divided in the same sense when believers-to-become, at the moment of salvation, begins to appropriate in his or her inner speech the regenerated speaker's language and his or her worldview. Although the Holy Spirit did not begin enter my heart, I did, perform in prayer some of the type of language typically for the born-again Christian, although that is not to say that I was totally unaffected.

In my prayer, I tried as best possible to perform the type of language and the mode of interpreting of experiences that I had begun to pick up over

time. Gripping the counter arguments that you as readers most likely, in this very reading moment might pose: “how does he defend this ethical dishonesty?” A question that I myself most surely would have posed, I ask the reader first to consider the reminder of the paper.

Obviously, a crucial activity in the movement is to have people saved. In ‘native terms’ this activity is called witnessing (as spoken of above). The witnessing session normally includes the gospel story (death, burial and the resurrection of Jesus Christ) where the witness invites the unbelievers to receive Jesus the Lord in their hearts as their personal saviors. Also the witness may give narrative evidence of how he or she got to know Jesus or other examples of how Gods intervenes in their daily lives as well as didactic exegeses on heaven and hell, the origin of sin and the ways of the Devil.

Witnessing intends to create a spiritual crisis in the unbeliever. Sometimes the witnessing comes forwards through the Holy Spirit himself, without a born-again speaker initiating this, sometimes not. However shared among the ones I spoke to, a feeling of being lost, of despair, of frustration seemed to be onset of their conversion experiences, giving them a deep seated sense of impurity and separation from God as the direct divine intervention from God found place. And according to Harding (1995):

[...] The inner speech of “convicted sinners” is transformed as they are alienated from their previous voices (“the old self”, the “natural man”); cast into a limbo (“lost”, “in need,” “searching”) that is to say, somehow in a liminal state, a state of confusion and speechlessness; and begin to hear a new voice (“and inaudible voice,” “the Holy Spirit”.)

It is a sort of inner rite of passage that is completed when the one is born-again, regenerated and “washed in the words of God.” Many of my informants said to me that they experienced salvation as a personal reconciliation with God, where the supernatural imagination was set free and loosed from the World. Benetta Jules-Rosette (1976:135), who studied the Apostles of John Markanke in Africa, argued that the conversion experience was a powerful clash between two realms of thought and action, where the very terms of physical existence seemed to alter.

The conclusion

My bear presence in the religious activities of the JCC movement could, as I see it, could not be understood by the movement in any other way that I was on a journey towards God. Because; if you are willing to listen to the gospel, you are also seen as being willing to being witnessed to and thereby

willing to begin to convert. Listening to the gospel initiates the unwashed into the word of God, the language of Christ.

Moreover, as my friends and informants, I was on a number of margins (of course of a different character); my car broke down a number of times and I was not able to operate in the field efficiently. As a result of the car expenses, my budget became a constant worrying factor. Therefore I was bothered daily by the thought that I might not have enough money to stay in the field long enough to collect substantially enough data. Fundamentally, it was all about completing a long education and, in the long run, getting a job and establishing a safe family economy.

My friends and informants took my situation to be in resonance with their own crisis, despair and frustration that had made them “susceptible” to conversion (not causing the conversion itself) starting to listen to the gospel. But where “susceptible” perhaps connotes passivity, I found it impossible to remain passive. In trying to make sense of the intense language of the JCC pastor and members, I had no time to “interpret” them into my own words as they talked. Caught between the conceptual and performative features of ritual language, between listening to it and speaking it, I had no “spare inner speech”,⁷ just taking the words and meaning in wilfully uncritical in trying to understand their utterances from their points of view, making their words mine.

Trying to understand the Pentecostal-Charismatic Born-again believer did not make me a believer myself, I did not go through a somewhat inner transformation, although I was probably transformed socially, as viewed by the JCC members. However, I was getting closer to the thin membrane of belief and disbelief as I began to acquire the knowledge, vision and sensibilities shared by the believers.

As I said earlier on, there was no middle ground between belief and disbelief in the course of fieldwork. You cannot both believe and disbelieve at the same time. More importantly; this is exactly what it means to be under conviction. You don't quite yet believe in the sense of declaring it in public, but you gradually come to respond to, and interpret, and act in the world as if you were a believer. But this is where it stops. In a way I was crossing a membrane into belief, not taking the final step of being saved where you cross another membrane; out of disbelief.

And the interesting irony remains: this space of belief and disbelief, the paradoxical space of overlap, is also the space of ethnography. We must enter it to do the work.

Notes

¹I take narrative to refer to the sequential report on two or several events in which assert their shared significance or relations to one another, as well as adding to Hayden Whites assertion that narratives also are related to, or is a function of “the impulse to moralize reality.” Also important to note in the context of this paper is the acknowledgment in anthropology from narrative theory that puts weight on the rhetorical power of narrative performance.

²This part on former understandings of conversion (is also implicit a part on former understanding of religions as such) is limited both in scope and selection. Figures like Emilie Durkheim and Eliade for example are not included. Also contemporary discussion on modernity and individuality as context for new religious life, as well as cultural phenomenological perspectives are absent, though highly relevant. These are discussions investigated more fully in my thesis in the making.

³A more detailed discussion on Weber however reveals his complexity and his intellectual development. For example, in his later works he withdrew from the rationalist view of history in favor of a more conditional and circumstantial historiography, where he sees that the social realization of religious values also depend on their formulation and implementation by different social “carriers”. Also, he considered that doctrinal canonization had something to do with the struggle and tension between competing groups for the control of the community. Further, he became interested in the doctrinal revelation itself; the revivalist’s formulation of religious truth by prophet-intellectuals inspired by charismatic. This he regarded as different from the more public institutionalization of canon, a result of clerical struggles. The charismatic prophet and his visions were in Weber’s eyes, the voice of anti-traditionalism that had higher success in promoting higher religious ideals.

⁴I do not mean to imply that it is only the social practice of witnessing that separates the believers and the unbelievers. The interesting feature of witnessing that I find worthwhile considering is its performative character, its character as a ritual utterance that, as Austin (1975) and Searle (1969, 1979) writes, are not only demonstrative or descriptive, but are performative acts, they are *doing* things. Saying something is doing something. It is this perspective I try to use on certain personal made methodological and theoretical reflections on what “really” happened to me in the field. By doing so, and indeed limited in scope, I have left out, perhaps more central aspects or ritual life in JCC in general, and the rhetoric of conversion in specific, that is the emotional, experimental, and embodied dimension. Conversion lies not only in the utterance of the words of God, but it is an important facet of it. Moreover, as something that may be shadowed in this paper, conversion, as a genre in JCC ritual practice, indeed also involves the production and reproduction of self and social identity as a member of a movement. In this respect, a discussion on the relation between language and experience are left out in this paper, but is elaborated on in my thesis.

⁵For Pentecostals, baptism in the Holy Ghost, or the Holy Spirit, refers to an experience whose basis is believed to be found in the Jerusalem event of Pentecost found in Acts 2:1–4. At the beginning of Jesus ministry, John the Baptist preached: “Baptism of repentance for the forgiveness of sins” (Mark 1:4) where many confessed their sins and were baptized in water. Importantly, he declared about Jesus that “I will baptize you with water but he will baptize you with the Holy Spirit” (Mark 1:8). About three years later, Jesus talked with his disciples about the promise from the Father, a promise of a gift: the Holy Spirit, which one would receive as baptism in the Holy Spirit. The promise was fulfilled on the Day of Pentecost where “all of them were filled with the Holy Spirit”, and in subsequent years the ones who repented was forgiven. Contemporary Pentecostals claim that they have received this gift, whereas the charismatic (as JCC) add that the ones who are baptized by the Spirit also involves receiving certain spiritual or charismatic gifts, the so called fruits of the Spirit.

⁶A perspective applied by B. Ray in his *Performative utterances* in African Rituals. In *History of Religions* 13, 16-35

⁷According to Bakhtin, the listener can never make the speaker’s speech his own. The dialog, from the listener’s point of view: “As a living, socio-ideological concrete thing, as heteroglot opinion, language, for the individual consciousness, lies on the borderline between oneself and the other. The word in language is half someone else’s. It becomes ‘one’s own’ only when the speaker (that is, the listener becoming a speaker) populates it with his won intention, his own accent, when he appropriates the word, adapting it to his own semantic and expressive intention. Prior to this moment of appropriation, the word does not exist in a neutral language ..., but rather it exists in other peoples mouth, in other peoples contexts, serving other people’s intentions: it is from there that one must take the word, and make it one’s own ...Expropriating it, forcing it to submit to one’s own intentions and accents, is a difficult duplicated process” (293.294)

Bibliography

- Bakhtin, Mikhail. 1981:** “Discourse in the Novel”. In *The Dialogical Imagination: Four Essays by M.M. Bakhtin*, Austin: University of Texas Press.
- Bauman, Richard. 1977:** *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Csordas, Thomas. 1997:** *Language, Charisma, and Creativity – The Ritual Life of a Religious Movement*. University of California Press.
- Delaney, Carol. 1988:** *Participant Observation – The Razors edge*. *Dialectical Anthropology* 13:291-300.
- Evans-Pritchard, E.E. 1937:** *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Frank, J. 1973:** *Persuasion and Healing*. Rev.ed. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Frazer, L.G. 1922:** *The Golden Bough*. London. Macmillan,
- Geertz, Clifford. 1973:** “Internal Conversion in Contemporary Bali.” In *The Interpretation of Culture*, pp. 170-89. New York: Basic Books
- Harding, Susan. 1995:** *Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion*. *American Ethnologist*. (14)
- Hefner, Robert W. 1993:** *Conversion to Christianity*. University of California Press. Berkeley.
- Hoben, Allen, and Robert W. Hefner. 1991:** “The Integrative Revolution Revisited”. In *World Development*. 19 (1): 17-30.
- Jules-Rosette, Benneta. 1976:** *The Conversion experience: The Apostles of John Maranke*. *Journal of Religion in Africa* 7 (2): 132-164.
- Lèvi-Strauss, Claude. 1966:** *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1948:** *Magic, Science and Religion*. New York. Free Press.
- Searle, J. 1972:** “What is a speech act?” In *Language and Social Context*. Edited by Pier Paolo Giglioli. Penguin Books
- Tylor, E.B. 1913:** *Primitive Religion*. London: Murray.
- Weber, Max. 1956:** *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.

“Ditt naturlige valg for et naturlig resultat”?*

En problematisering av kroppens “natur”/“unatur” i forhold til estetisk kirurgi

Ida L. Samuelson – Universitetet i Bergen

I denne artikkelen ønsker jeg å rette oppmerksomheten mot hvordan estetisk kirurgi, en praksis som helt konkret omformer kroppen, kan sies å utfordre ulike oppfatninger av *det naturlige*. Denne tematikken vil også drøftes i min hovedfagsoppgave, der det overordnede fokus er på kropp og identitet i forhold til estetisk kirurgi. Mitt datamateriale bygger på en studie utført over en seks måneders periode i Paris, Frankrike. Ved hjelp av ulike kirurger fikk jeg adgang til klinikker og sykehus, der jeg observerte og intervjuet både pasienter og ansatte.

Tidlig i utformingen av mitt prosjekt lot jeg meg fascinere av reklamen de enkelte klinikkene benyttet seg av, særlig der de lovte de som valgte å få utført estetisk kirurgi “et naturlig resultat”. Det ble gjennomgående lagt vekt på at estetisk kirurgi var noe naturlig. Det kunne synes som om man ble mer “seg selv”, fant sin egentlige natur, ved å gjennomgå en slik operasjon. På amerikanske internettsider reklamerte de med hvordan estetiske inngrep kunne bidra til “a better you”. De forsikret deg om at resultatet ville være “you, only better”. Det som i utgangspunktet var ment å være slagordet for en klinikk, “Ditt naturlige valg for et naturlig resultat”, ledet fram til en mulig problemstilling. Hvorfor var det slik at det tilsynelatende kunstige var mer naturlig enn det naturlige? I boka, *Reproducing the future* (1992), hevder Marilyn Strathern at:

What is ‘given’ shrinks under the onslaught of what human beings can ‘create’. Nature becomes a department of human enterprise, and we discover that it was never autonomous. *The distinction between the natural and the cultural is revealed for the cultural distinction it always was.* (s.55, min utheving)

I følge utdraget ovenfor er skillet man setter mellom natur og kultur et kulturelt skille. Dikotomien natur–kultur hviler på det paradokset at det naturlige er kulturelt konstruert. Hva som oppfattes som naturlig og unaturlig er kontekstavhengig, og følgelig vil meningsinnholdet i disse begrepene skifte fra situasjon til situasjon. Kulturelle skillelinjer og grenser er alltid i bevegelse og gjenstand for forhandlinger. Fra et diskursanalytisk perspektiv (Jørgensen & Phillips 1999) kan dette beskrives ved å se på hvordan ulike diskurser om kroppen kjemper om å tillegge kroppen mening på nettopp deres måte. Jeg vil hevde at ved å fokusere på estetisk kirurgi som praksis vil man samtidig være nødt til å rette oppmerksomheten nettopp mot denne grensen mellom “det gitte” og “det skapte”.

I løpet av min studie av estetisk kirurgi, og da særlig under feltarbeidet i Paris, møtte jeg hovedsakelig på to ulike oppfatninger av det naturlige. På den ene siden framstilles det naturlige, både i media og i informantutsagn, som noe autentisk og uberørt. Dette kjennetegnes av en skepsis til å tukle med den opprinnelige kroppen, den vi er født med. På den andre siden virker det som om det naturlige blir et *ideal*, noe man må strebe mot å oppnå: “The notion of Nature-as-the-ultimate constraint is replaced by Nature-as-something-to-be-improved-upon.” (Davis 1995: 18). Innenfor dette perspektivet blir det naturlige det bearbejdede. Kirurgen blir både Gud og kunstner.

I denne artikkelen vil jeg problematisere bruken av begrepene ‘natur’ og ‘naturlig’ i forbindelse med estetisk kirurgi, blant annet ved å undersøke hvordan en estetisk operasjon kan fortone seg som noe naturlig. Ved å referere til informantutsagn og reklame i media ønsker jeg å vise hvordan det er mulig å veksle mellom disse to ovenfornevnte synene på det naturlige. Det som i utgangspunktet kan virke som to uforenelige oppfatninger av det naturlige behøver ikke nødvendigvis å utelukke hverandre. Det tilsynelatende paradoksale ved å “konstruere” den naturlige kroppen fremstilles som et mulig prosjekt.

Et naturlig resultat

I følge mine informanter, både de som fikk utført estetisk kirurgiske inngrep på egne kropp og kirurgene, var det spesielt viktig at resultatet skulle være naturlig. Et naturlig resultat betydde at inngrepet var vellykket. Særlig to faktorer synes å være avgjørende for om et resultat ble oppfattet som naturlig. For det første siktet mine informanter mot å skape en kroppslig *helhet* preget av harmoni. Den andre faktoren, som kan sies å komme i forlengelsen av den første, hviler på en oppfatning av det naturlige som det *usynlige*. I tillegg til at den endrede kroppsdelen skulle passe til helheten, ble det gjort et poeng ut av at det ikke skulle synes etterpå.

Ideen om helhet er avgjørende for en forståelse av fenomenet estetisk ki-

rurgi. Tanken om helhet innebærer at kroppen ses som et harmonisk hele der alle delene henger sammen på en proporsjonal, symmetrisk og logisk måte. Mitt inntrykk var at disse kriteriene måtte være til stede for at kravet om et naturlig resultat kunne innfris. Et naturlig resultat innebar at den kroppsdelen man hadde operert skulle passe til resten av kroppen eller ansiktet, i forhold til helheten. Selv om kroppsdelen i seg selv kunne sies å være perfekt, kunne denne allikevel skape disharmoni hvis den ikke passet inn med helheten. I følge en av mine informanter, en av kirurgene, ville dette se kunstig ut:

Dr. Darmon sier noe om skjønnhetskriterier. Han sier at det er annerledes med ansiktet enn kroppen. Han sier at hvis en person har en stor mage som henger, er det ingen som vil si at dette er estetisk, men hvis en person har en nese med en kul, kan man si at det gir karakter, at det er en del av personligheten til den personen. Han forteller meg om en fransk sangerinne som hadde en nese med en kul. Hun opererte seg. Nå har hun en perfekt nese, men det er ikke fint. Det passer ikke til ansiktet. Det er “artificielle”(kunstig). (Fra feltnotater)

Ideen om at alle delene skal passe sammen til en helhet innebærer altså modifikasjon. Ellers lå vissheten om at man hadde et naturlig resultat i at man ikke kunne se at noe var gjort. Et naturlig resultat innebærer at omgivelsene, selv de nærmeste, ikke ville forstå at personene hadde fått utført et estetisk inngrep. Slikt sett kan man si at naturlighet nettopp handler om usynlighet. Gilman hevder i boka, *Creating beauty to cure the soul* (1998), hvordan (u)synlighet kan sies å være målet ved alle estetiske inngrep:

Aesthetic procedures are intended to move an individual from being visible in one cohort to being a member of another cohort or collective, which is so visible that its visibility becomes defined as the “normal”. The “normal” defines itself as invisible. (s. 4)

Kathy Davis (1995) beskriver lignende erfaringer fra sin studie av estetisk kirurgi i Nederland. I følge hennes informanter handlet ikke denne typen kirurgiske inngrep om å ville være vakker, men vanlig, normal, eller som alle andre, det vil si en som ikke skiller seg ut fra mengden. Ønsket om usynlighet var også tema under samtaler mellom mine informanter, for eksempel på konsultasjonene. I samtaler mellom kirurg og “pasient” ble viktige avgjørelser tatt med hensyn til det ønskede inngrepet, slikt som størrelsen på brystproteser. Jeg husker spesielt et tilfellet der en kvinne lurte på hvor mye som skulle “puttes inn”. Kirurgen var opptatt av at det skulle bli “pent, men naturlig”. Han forklarte henne at han måtte respektere hennes anatomi og at folk på gata ikke skulle kunne si: “Se på protesene hennes!”.

Det kan være fruktbart å problematisere ønsker om anonymitet og usynlighet i forbindelse med den skammen som ofte er forbundet med et estetisk inngrep. Skjønnhet skal jo tross alt være naturlig, det vil si, komme innenfra. Mitt inntrykk etter feltarbeidet er at denne typen kirurgi fortsatt er noe som holdes skjult for omgivelsene, “ca reste à la famille” (forblir i familien). I følge en av kirurgene var franskmenn lite villige til å snakke om at de hadde fått utført estetisk kirurgiske inngrep. Han sammenlignet en gang Europa og Frankrike med USA for å illustrere poenget sitt:

Han sier at estetisk kirurgi er “pudeur” (anstendighets-, skamfølelse). Jeg spør han hva han mener. Han forteller at man ikke sier at man har tatt en estetisk operasjon. Han sier at folk vil ha noe som ser naturlig ut. Slik er det ikke i USA, der folk vil at det skal synes. Hvis det synes spør folk om de har gjort noe, og de kan si hvor mye penger de har brukt på det. Her i Frankrike og Europa sier ikke folk noe, og hvis noen bemerker det, sier de at de ikke har gjort noe. De sier heller ikke hvor mye penger de har brukt på det. Han sier at i Europa vil man ha “quelque chose de naturel” (noe naturlig). (Fra feltnotater.)

Mens amerikanerne kan sies å ville vise sin rikdom gjennom kroppen, at de faktisk har råd til å få utført disse operasjonene, er kirurgens poeng at denne typen kirurgi fremdeles er tabubelagt hos “oss” (det vil si i Frankrike/Europa). “Vi” vil følgelig reise til klinikken i hemmelighet, gjerne forkledd (en annen av kirurgene fortalte meg om kvinner som kom til klinikken med sjal på hodet og solbriller), og “vi” vil ikke at det skal synes etterpå. Denne komparasjonen viser hvordan oppfatninger rundt estetisk kirurgi som kroppslig praksis kan hevdes å være kulturspesifikke. Samtidig belyser denne sammenligningen hvordan en av mine informanter, her en av kirurgene, konstruerte det naturlige ved å distansere seg fra USA.

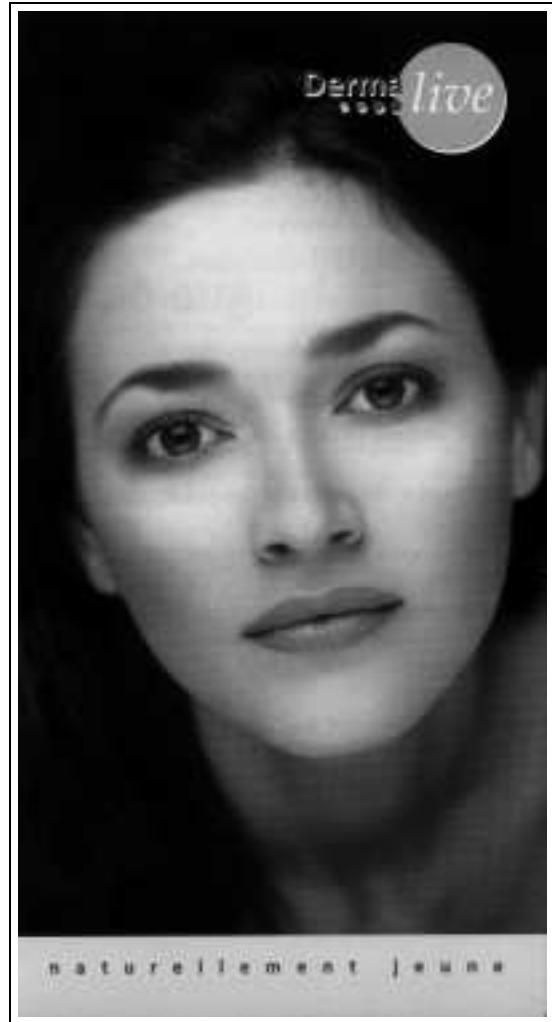
Den unaturlige kroppen

Under en av konsultasjonene kom jeg en gang i diskusjon med en kirurgene om forholdet mellom det naturlige og det kunstige. Det endte med et verbalt angrep. Han hevdet at alt det jeg hadde foretatt meg denne morgenen, dusjet, kledd på meg, til og med det at jeg hadde dratt på sykehuset og ikke på cafe på en slik solskinnsrik dag, var kunstig, mens det å ta en plastisk operasjon var mer naturlig. Mens jeg ikke gjorde noen forsøk på å være naturlig, tok disse personene estetiske inngrep for “se faire naturel” (gjøre seg naturlige). Denne typen argumentasjon ledet meg inn på tanker omkring kroppens “natur” eller “unatur”. Spørsmålet jeg stilte meg selv var: Hvis man blir naturlig etter et slikt inngrep, hva er man da før inngrepet, unaturlig? Og vi-

dere, hvilke kropper er dette snakk om? Hvis jeg tar utgangspunkt i mine data fra feltarbeidet i Paris vil flesteparten av disse kroppene være kvinnekropper. Hvordan kan dette tolkes? Kan det påstås at kvinnekroppen er unaturlig?

Et eksempel fra en samtale med en av kirurgene kan belyse kvinnekroppens eventuelle “unatur”. Emne for samtalen var slanking, der vi særlig diskuterte hvor “motstandsdyktige” enkelte kroppsdelene var ovenfor dette. I følge kirurgen var dette steder som rumpe, lår og mage. Jeg understreket at dette var steder på kroppen der kvinner ofte er litt runde. Til dette svarte han at det var “typique pour la morphologie feminine” (typisk for den kvinnelige morfologi). Både gjennom media og informantutsegn som dette ble det typisk kvinnelige, transformert til noe uønskelig, til “ridebuksedeformiteter” og “appelsinhud”, til noe som burde fjernes. Jeg mener at denne typen argumentasjon tydeliggjør det jeg vil kalle en “mannliggjøring” av kvinnekroppen. For å forstå denne problematikken kan man vende seg mot Simone de Beauvoirs tanker om kvinnen som “den andre” i boka, *Le deuxième sexe* (1976).

Utgangspunktet for de Beauvoir er at man ikke kan se forholdet mellom mann og kvinne som forholdet mellom to poler. Kvinnen representerer det negative, mens mannen samtidig står for det positive og *det nøytrale*. I denne konteksten blir kvinnen en “homme manqué” (Ibid:15), eller “mindre menneske”. Mens mannen er subjekt, det absolutte mennesket, blir kvinnen sett på som “den andre”. Det kvinnelige dilemma, i følge de Beauvoir, er det å ville være subjekt, samtidig som situasjonen konstituerer henne som objekt. Hvordan kan hun, gitt de betingelsene omgivelsene stiller, bli et “ordentlig” menneske? Satt i sammenheng med problematikken rundt det naturlige og det kunstige ble mitt mulige svar at kvinnens kropp ble unaturlig eller unormal i det den ble satt i kon-



Bilde 1: “Naturellement jeune”, reklame for produkt til innsprøyting i rynker og andre “ujevnheter” i huden.

trast til den absolutte menneskekroppen, det vil si mannskroppen. Bortsett fra brystforstørrelser, dreier tross alt de fleste estetisk kirurgiske inngrep seg om å fjerne typiske trekk fra kvinnekroppen, som fett på mage, rumpe og lår. Må kvinnen gjennomgå kirurgi (en tilsynelatende kunstig prosess) for at hun kan bli “naturlig”? I så fall, kan estetiske inngrep ses som en frigjøring fra en underlegen status, fra den “unaturlige” kvinnekroppen”? Estetisk kirurgi kan på denne måten ses som et forsøk på å skape en nøytral kropp, der typiske kvinnelige trekk utviskes. Fauke Franckenstein beskriver i artikkelen, “Making up Cher” (1997), hvordan man kan se på sportskulturen som en institusjon som kultiverer og krever “male-lization” (s. 9) av kvinnekroppen:

With regard to the ideal of the strong, fit and healthy body, Lotte Rose (1994) has argued how the contemporary Western female beauty ideal of the sportive body points to an acquisition of male concepts of fitness and efficiency. She has called the ideal of being androgenous a dissolving of sexual difference under male norms, the production of a neutral body located in an imaginary male body. She also revealed how modern norms stigmatize the physical features which traditionally and biologically define the female body: in contemporary Western ideals of beauty we find an aesthetic idealization of the female adolescent’s body, which means the non-adult and the non-maternal body, as well as the aesthetic idealization of the boy’s body in the female body. Rose explains how this conditioning banishes the rhythm and the functions of the female body (menstruation, pregnancy, breastfeeding, menopause) (Ibid: 9).

Franckenstein viser til hvordan denne typen mannliggjøring, her gjennom sport, har som sin primære funksjon å utøve kontroll over kvinner. Kan det hevdes at estetisk kirurgi, sammen med andre former for kroppslig praksis, har som sin primære funksjon å utøve kontroll over kvinner, og at denne typen kirurgi derfor bør ses som en undertrykkende praksis? Et eksempel fra en av konsultasjonene, der en kvinne ønsket en fettsuging av lårene, kan kaste lys over denne problematikken:

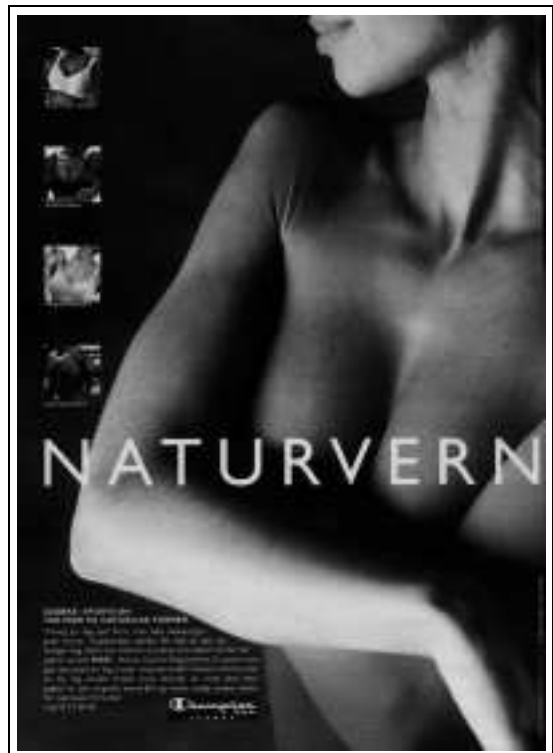
Dr.Duflos spør henne om hun har tatt andre operasjoner. Hun sier at hun har tatt en annen fettsuging. Den første var i 1994, den andre var i 1996. Den andre var på innsiden av lårene. Hun sier at det ble ingen resultater i forhold til første gang. Det var som om ingenting hadde blitt fjernet. Han spør henne om hvor mye hun veier. Hun veier 62 kilo. Hun er 1.73 m høy. Hun har et barn. Hun la på seg 6 kilo under graviditeten, og 8 kilo etterpå, en kilo i måneden. Hun

sier at alt la seg på lårene. Han spør henne om yrke. Hun er “mannequin”, men ikke “haute couture”. Hun viser frem det hun ikke liker. Hun forklarer hva som sjenerer henne. Det er noe på sidene av lårene. Hun klemmer på huden der. Dr.Duflos sier: “Problemet, det er at du er en kvinne”. Han spør henne om hun visste det. Han sier noe om at hoftebeina kommer til å være like breie uansett hva man gjør. (Fra feltnotater)

Kirurgen setter fingeren på et viktig poeng, da han sier at klientens problem er at hun er en kvinne. Selv om hennes “kvinnelige former” kan reduseres (gjennom fettsuging), vil hoftebeina være like breie. Franckenstein problematiserer hvordan vesten har idealisert den kvinnelige ungdomskroppen, det vil si “the non-adult and the non-maternal body”. Dette blir tydelig i reklame- og moteverden hvor blant annet modellene blir yngre og yngre. Det hevdes til og med at moteskaperne bruker mannlige modeller når de skal vise frem kolleksjoner for kvinneklær, siden kvinnelige modeller verken er høye nok eller har smale nok hofter.

Utvidet til andre sammenhenger virker derimot dette resonnementet noe forenklet. Hvis man ønsker å diskutere hvem “de andre” er, vil man være nødt til å ta hensyn til flere aspekter enn kjønn, slik som alder og etnisk bakgrunn. Selv om det er “kvinnen” som er i fokus hos de Beauvoir, mener jeg at begrepet om “den andre” kan utvides. Man kan kanskje fortsette å låne de Beauvoirs begrep om “den andre”, men heller problematisere hvem “den andre” er? I forhold til estetisk kirurgi vil for eksempel de eldre kunne innlemmes i kategorien “de andre”.

Ofte, særlig i media, blir den aldrende kroppen beskrevet som en kropp i forfall der neste stopp er døden. Det kan til og med hevdes at aldringsprosesser blir oppfattet som noe unaturlig, spesielt når resultatene etter disse prosessene blir omformet til defekter og gitt sykdomslignende karakter. Tilgjengelighet og aksept når det gjelder behandling for disse “defektene”, for eksempel fjerning av rynker, gjør ytterligere disse tidligere naturlige markørene til noe unaturlig. Der det naturlige settes i forbindelse med det uforanderlige og stabile,



Bilde 2: Reklame for sports-BH

blir aldringsprosesser noe unaturlig i det personer kan sies å bli reduserte eller ufullkomne utgaver av sitt tidligere “jag”. Den naturlige kroppen er den ungdommelige kroppen, og estetiske inngrep kan hjelpe oss med å holde oss “naturlig unge”. I følge reklamen for sports-BH'en er BH'en ment å “verne om naturlige former”. Der naturlige former fremstilles som ungdommelige former vil kroppen kun være “naturlig” innenfor et gitt tidsrom. Med alderdommen opphører naturligheten. Det er en kjensgjerning at aldring og graviditet gjør sitt til at brystene gradvis forandrer seg. Biologiske kroppslige prosesser (gravitasjonskraften er medvirkende her) skaper “unatur” av de tidligere naturlige formene. I kampen mot disse kreftene kan en sports-BH bli vårt “våpen”.

Mens sports-BH'en er ment å ta vare på det eksisterende, søker estetiske inngrep å ta et skritt tilbake (i bokstavelig forstand). På den aldrende kroppen søker denne typen kirurgi å føre den unaturlige kroppen tilbake til sin opprinnelige, det vil si naturlige, tilstand; tilbake til fremtiden!

Skapt natur — et paradoks?

Hvis alt er “kulturell”, hvorfor denne streben etter å “naturliggjøre” denne typen kirurgiske inngrep? Hvorfor ønsker man å opprettholde ideen om det naturlige? Marilyn Strathern problematiserer forholdet mellom det naturlige og det kunstige i forbindelse med reproduksjonsteknologi i boka, *Reproducing the future* (1992). Hun ønsker å vise hvordan den naturlige verden, inkludert menneskelige biologiske fakta, ikke lenger kan tas for gitt. Hun hevder at når det gjelder kontrasten mellom det kunstige og det naturlige, er den ene siden i ferd med å ta over for den andre:

If childbirth was always considered a ‘natural’ event, late-twentieth-century advances in reproductive medicine are empathically ‘artificial’, and in a manner that outstrips the perceived artificiality of ordinary hospitalisation or medical intervention. (s. 46–47)

Strathern illustrerer med eksempler fra brosjyrer og lignende hvordan i hvert fall en del av (den kunstige) befruktningen blir fremstilt som naturlig. “There is always *some* portion of the reproductive process that is marked as demonstrably natural.” (Ibid: 56). Man kan se lignende trekk innenfor den estetiske kirurgien. Både gjennom informantutsagn, men særlig ved å studere brosjyrer og reklameannonser, kan man se forsøk på å “naturliggjøre det kunstige”. Ordet ‘naturlig’ gir som nevnt assosiasjoner til noe som er originalt, opprinnelig, autentisk eller til og med sant. Det kan hevdes at dette er salgsteknikk, og effektive virkemidler for å legitimere estetisk kirurgi. Det naturlige er det eneste sanne og riktige.

Man kan hevde at det naturlige betegner det autentiske, den kroppen man er født med. Allikevel kan kroppen bli mer naturlig etter estetisk kirurgiske inngrep. Denne motsetningen ble uttrykt av en av de kvinnene jeg intervjuet. Sophie hadde tatt en brystreduksjon. To måneder etter det første intervjuet på klinikken, snakket jeg med henne igjen:

Hun sier at hun er fornøyd. Hun sier at det ikke er en naturlig ting, man er ikke født slik. Hun forteller at før så bulet det ut. Hun viser med hendene hvordan det var. Hun sier at nå er det normalt. Hun sier at det er mer naturlig. (Fra feltnotater).

Her blir det problematiske forholdet mellom det naturlige og det unaturlige tydeliggjort. Hun sier at brystene etter inngrepet er unaturlige siden det ikke er medfødt, for så i neste omgang forklare meg hvordan det ser mer naturlig og normalt ut nå, etter operasjonen. Under intervjuet fortalte Sophie meg at det som plaget henne mest ved inngrepet var arrene hun hadde fått på brystene. Under samtalen forsøkte hun å beskrive sin situasjon ved å sammenligne seg med andre som fikk arr etter operasjoner:

Hun sier noe om at andre som har arr etter blindtarmoperasjoner og lignende lever med arrene, derfor kan hun også gjøre det. Jeg spør om det ville ha vært annerledes hvis det hadde vært et arr etter en blindtarmoperasjon. Hun sier at det som er forskjellen er at hun har *valgt* det. (Fra feltnotater)

Ved alle typer av operasjoner vil det bli et arr, selv om dette nesten kan forsvinne helt. Arret røper at man har fått utført et inngrep, man er merket for livet. Det mange av mine informanter opplevde som problematisk, i tillegg til smerten og bedøvelsen, var nettopp arret. Gilman beskriver hvordan arrdannelse alltid har blitt sett på som et uønsket resultat av kirurgiske inngrep. “The scars shows the body not to be “natural” but inauthentic and constructed.” (1998: 8). Han mener allikevel at grensen mellom det autentiske og det ikke-autentiske er ustabil og foranderlig. Dette er kontekst- og kulturavhengig:

It is precisely this arena – the aesthetic rebuilding of the body – that is the most highly impacted by cultural definitions of authenticity. The explosion of the number of aesthetic procedures in the United States of (North) America and the United States of Brazil and the increase in aesthetic surgery in France, Germany, and the United Kingdom over the past decades are clear indicators that the border between an authentic and an inauthentic body is always changing. Aesthetic surgery is meeting with greater acceptance on the part of

patients and physicians alike because of the idea of the surgically altered body as inauthentic is becoming less and less compelling. (Ibid: 9–10)

Ideen om det autentiske kan også knyttes opp til det Finn Skårderud skriver om den *fragmenterte kroppen* i boka, *Nervøse spiseforstyrrelser* (Skårderud 1994). Han hevder at medisinsk teknologi stykker opp kroppen, og at den har introdusert “bevisstheten om det utskiftelige”. Han henviser til transplantasjonskirurgien, medieteknologiens *virtual reality* og fertiliseringsteknologien for å illustrere hvor uklare grensene er omkring modernitetens kropp.

Slagordet for en klinikk, “Ditt naturlige valg for et naturlig resultat”, viste seg å reise mange interessante problemstillinger i forbindelse med min studie av estetisk kirurgi. Jeg lot meg fascinere av det paradokset at en tilsynelatende kunstig prosess som en estetisk operasjon ville gjøre den personen som gjennomgikk denne forvandlingen naturlig. Denne oppdagelsen gjorde det nødvendig å sette spørsmålstegn ved det naturlige. Fra å være noe uberørt kan det synes som om naturen og det naturlige har blitt transformert til noe som må skapes og vedlikeholdes. I informantutsagn, media og reklame søker man å beskrive den “konstruerte” kroppen og ulike kroppsformende praksiser som noe naturlig. I denne “formforvandlingens tidsalder” (Solheim 1997) kan det virke som om bevisstheten om at det finnes noe genuint og ekte ved hvert enkelt menneske, noe naturlig, forsterkes. Estetiske inngrep kan slikt sett oppfattes som et middel for bringe frem det naturlige i oss. Tendensen kan forstås “as a cultural improvement on nature” (Lock & Kaufert 1998: 20), der det naturlige kan synes å ha blitt et ideal.

Noter

* Hentet fra en av Nobel Clinic sine annonser.

Litteraturliste

de Beauvoir, Simone 1976: *Le deuxième sexe I*. Gallimard.

Davis, Kathy 1995: *Reshaping the Female Body: The Dilemma of Cosmetic Surgery*. New York & London: Routledge.

Franckenstein, Fauke 1997: “Making up Cher: A Media Analysis of the Politics of the Female body”, i *The European Journal of Women’s Studies*. SAGE Publications, vol.4, 1997:7–22.

Gilman, Sander L. 1998: *Creating Beauty to Cure the Soul: Race and Psychology in the Shaping of Aesthetic Surgery*. Durham/London: Duke University Press.

Soheim, Jorun 1997: “Forord” i Mary Douglas’ *Rent og urent: En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*. Pax Forlag A/S, Oslo.

Lock, Margaret and Patricia A. Kaufert 1998: *Pragmatic women and body politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skårderud, Finn 1994: *Nervøse spiseforstyrrelser*. Universitetsforlaget.

Strathern, Marilyn 1992: “Future kinship and the study of culture”, i *Reproducing the Future*, 44–61. Manchester: Manchester University Press.

The experiencing body

— Ground for understanding of soul and embodied self Contemporary ritual practice in the San Francisco Bay Area

Marit Elverland – Universitetet i Tromsø

This essay offers some material from a marginal, contemporary group ritual which brings attention to the individual body as a passageway to experience and connect with “internal spiritual sources” and “self-awareness”,¹ based in understandings of soul, self, the world and ones body as interconnected. In this essay I will especially put forth some aspects of how this group ritual practice places direct experience – not language – as the modality for exploring spirituality and oneself.

Brief theoretical setting

This essay can be situated in relation to recent works on the anthropology of the body, and the theory of embodiment. A seminal work in the development of anthropological theory on the body was Scheper-Hughes and Lock’s (1987) article on the three bodies. They developed an analytical distinction of the three aspects of the body; the individual body, the social body and the body politics. The “individual body” encompasses the concepts of self, mind and body, and such phenomenological issues as the lived experience of the body and the embodied self. The “social body” refers to the representational uses of the body and symbolic dimensions of the body and social relations, while the “body politic” deals with the directive power over individual and social bodies (Scheper-Hughes and Lock 1987, Oths 1999). The level of primary concern in this paper is the individual body; “the lived experience of the body-self” (Scheper-Hughes and Lock 1987:7).

Models of embodiment were further developed by Csordas (1990, 1993, 1994), who called for a more corporeal understanding of the body in the world, and embodiment as the existential ground for culture and self. My focus is here on the inner spiritual self, the world as it is a part of the self, and experience as a knowledge foundational to language.

Specifically relating to reflections made in this essay is an article by Davis-Floyd (1996), where she elaborates on what she calls the hegemonic-technocratic model and the alternative-holistic model. In the technocratic model the mind is more important than the body, active participation is characterized by a mind that is aware, and the self is separated from and should control the body. All these notions are challenged by the holistic model, which sees mind, body and environment as intimately interconnected, the self and the body as integrated, and the body and life in general as uncontrollable, where letting go of control can be a basic condition for active participation and empowerment. All these notions from the alternative-holistic model may be recognized in the ritual practice that provides the empirical material for this essay.

Empirical setting and method — “ritual without dogma”

The fieldwork that provides the empirical case was done in the San Francisco Bay Area between fall 1998 and summer 1999. People come to this area to seek out alternative life styles and therapies, which are a prominent part of local life and identity, as well as big business. The search for well being and personal development encloses a wide range of practices and therapies. The quest can be sought through various alternative means such as tarot readings, massage, Zen meditation, yoga and expressive art therapy. In this field we may situate the Ritual Lab, a group practice of evocative and expressive movement and sound, from which this presentation will draw its empirical material.

I was allowed into this group practice, fully participating, during two series of gatherings. Each series had 13–15 sessions of about 3 hours each. We were 8–15 participants, all between 20 and 50 years old, and both men and women, mostly white middle-class. The sessions would take place in rented studio spaces, empty of furniture, which could hold us all moving around. The group ritual process is facilitated by a man, who has developed this practice during a period of more than 20 years, and at times takes initiatives to realize such lab series. In this essay I draw upon some of his statements to present the Ritual Lab to the reader. The sessions has a basic structure of different phases, consequently the participants become acquainted with the stages, their succession and transitions, as the work progresses. The repetitive and simple structures of the Ritual Lab are tools for “dropping out of the mind”,² and as the participants gradually learn the sequences we also become more responsible for exploring the depth of our own experience.

I became involved in the Ritual Lab activity after I had found a flyer at an overcrowded bulletin board in a dance studio center in Berkeley. The heading read “ritual without dogma”. The word ritual attracted my atten-

tion. But at the moment I didn't understand why it would say "...without dogma"; to me ritual didn't have a necessary connection to dogma. So why negate the connection? Later I would understand this negation as situating this ritual work in contrast to mainstream, hegemonic and hierarchical religious practices, or, as the facilitator might put it: "a struggle (...) against all social dogma, spoonfed religion and/or externally imposed belief systems."

But, the "socially-accepted dogmas and conditionings must be replaced by a fierce commitment to your own truth". This personal truth is based in experience of internal spiritual sources and self-awareness. Arto,³ the facilitator of the Ritual Lab, has given the formulation that "ritual is not what you think; it is how you act." He comments that this ritual practice takes as one of its purposes to deepen the participants' capacity for direct experience and expression, and that it provides a fertile ground for evoking experiences which may serve as corrections to ones current understanding of oneself and "what you are living for". The ritual is a tool to "strengthen each participants center", understood as "internal spiritual sources" which give guidance, inspiration and purpose to ones life, or "the knowledge of what is most essential to our lives".

The form of the ritual is based on awareness of space and rendering the body receptive to what the facilitator calls "existing forces", which often are set up as polarities, such as habit/will, mother/father, compassion/judgment, what brings you to life/what kills you. The space is divided into areas, each area being designated an "existing force". The task is then to render yourself receptive, step into one area and "surrender to that force". You "give your body over"; the intention can be said to be on improvisation – or "being moved" – from the source of inner sensing or inner emotional and physical state. The facilitator would never move in front of the group to demonstrate a movement or technique, and never do hands on work to guide an individual body into a "right" position or movement pattern; the value was on the inner experience and whatever movement was true to the emotional state of the mover.

The Ritual Lab and its grounding of insight and self understanding in the experiential, active body, echoes the issues that Davis-Floyd tries to come to grasp with in her distinction between hegemonic technocratic and alternative holistic models. The technocratic notion of a self that is situated in the mind, that controls the body, is radically challenged through the ritual practice. The foundation, however vaguely articulated, of the ritual work bears strong resemblance to the qualities Davis-Floyd ascribe to the holistic model of birth. Important aspects here are the high value given to intuition/inner knowing, and the appreciation of letting go of control of the body.

Enactment in space — direct experience as an alternative to conceptual knowledge

The facilitator prefers a minimal amount of speech during the “lab sessions” not to lose the physical momentum, where the body may take over. A substantial amount of the sessions are dedicated to the building of physical heat and momentum, which is a tool to depart from mental control and enable you to “feel the depth of the intensity of the force”.

Some words and phrases are used repeatedly by Arto to guide the participants; these direct the awareness, focus the process and mark the stages and transitions between them. This group of key concepts is vaguely definable, with some phrases being more central to the work than others, but they have in common that they are short, and come to be understood not by elaborate definitions but through the experience that each participant may connect to this “verbal vessel”.⁴ In general the “phrases” support the set, repetitive and relatively simple structure of the ritual practice, and in several ways can be seen as tools in the ritual process and the intention to explore direct knowledge of embodied spiritual experience, created through a process of escaping one’s own mindful analysis, “fixation on explanation”, and social conditioning to seek approval from others.

The phrase “drop out of your mind” (or “drop into your body”) invites to let go of conceptual understanding and the attempt to “categorize everything with previous beliefs”, to move the awareness from the cognitive towards the senses, what is felt in and through the body. The phrase “feel your body deeply” could be used several times during one session, I found it especially said when we participants tended to lose connection with the physical experience of the moment, or avoided to go further into sensing what was happening to us as we moved in the space. The phrase “feel your body deeply” fundamentally gave attention to sensitizing the body, the medium for our research and expression. This ethnography can be understood through Csordas’ term “somatic modes of attention”, which are “culturally elaborated ways of attending to and with one’s body in surroundings that include the embodied presence of others” (Csordas 1993:138).

Seen as a practice that explores alternatives to verbalization as a mode for knowledge production, one may locate a shift in focus from talk to movement in space. Instead of talking about our values and what is important to us, we imagine that these “entities” are projected into defined areas of the space; we then enter this space being receptive to how these projected “entities” can inform our movements. The intention is to experience through the body rather than analyze with the mind.

Throughout the session we were repeatedly made aware that the intention is to “relate to reality”, to challenge our idealistic construction of how

we want to understand the world, and become more aware of how we actually directly experience our surroundings. The idealistic notions of who we are may be conveyed through talk, but this modality now became challenged in the practice. In short, enactment in space replaces verbalization as a primary tool for exploration of oneself and one's lived-in world. This relates to a basic understanding/worldview in the ritual work: that the spiritual does not communicate itself to us through language. Language is to connect with others, we can use language to communicate our understandings to each other.

Understood in this manner, the Ritual Lab is a practice that challenges social constructionism and acknowledges the materiality of our bodies. Further, the practice serves to open the participants to a more kinetic or embodied experience of their cognitive ideas or beliefs, which might also bring surprises, as to one man in a ritual around the polarity creature/spirit. He commented that he had thought, before entering the space designated to these forces, that his creature would be very noisy and with unsteady movements, while his spirit would be more calm and silent. But it had come out the other way around, and this surprised him, and he also commented that he was the only one in the group having this kind of physical expression of the creature/spirit. He had found his ideas being met by an opposing experience. As one moves into space, one embodies what might previously have been perceived as mental concepts, operating through language in a cognitive realm separate from the body. One's understanding of an aspect of one's life may now be expanded by this movement experience.

An experiential ground for an embodied self

One fundamental experience that persons bring into this activity as a motivation for participating, and which is also created during the process, is of the body as a passageway to self-understanding. This may also include the more radical notion that the body is not only the gateway to get knowledge of oneself, but where the self resides.

When the experience of what is available as kinetic, embodied knowledge is expanded, the understanding of oneself may be profoundly challenged. The understanding of self – one's personal self image and a general notion of the self – may expand as one's sensed lived experience expands into previously unknown realms. Through the embodied experience of self, the western dualistic notion of the self as an entity connected to a superior mind becomes questioned. The body-self expands into connection with forces that are seen as not controlled or even understood by the mind. These forces are by the Ritual Lab participants often understood as spiritual energies.

Much anthropological writing on agency seems to assume that agency involves control over the process. Davis-Floyd notices that in the technocratic model, “life is controllable” and “active participation and control in life are good” (Davis-Floyd 1996:150). Data from women giving birth at home constitutes contrasting examples of the holistic model of birth, where “the most active participation can involve giving up control” (Davis-Floyd 1996:150). This experience of home-birthers, as conceptualized by Davis-Floyd, enables me to solve a “dilemma” in my own material. It has seemed as a conflict that the “letting go of control” in the ritual setting was coherent with the experiences of empowerment and increased involvement in ones own life that was also articulated by the participants. We may here grasp a wider understanding of a self that is active, though not controlling; a self which surrenders to larger transpersonal forces felt in the moving body, and through that experiences insight, spiritual connection and empowerment.

Closing remark

I have given some examples from a contemporary ritual, developed in an urban setting, which brings up discussions about social conditioning and religious dogma, the relationship between experience and language, and the experiential ground for understanding the self. This essay hints at how “reflexivity is grounded in embodiment” (Csordas 1994:277), and how letting go of control of the body may bring new insights and experiences of the self and the body as integrated (Davis-Floyd 1996), in ways spiritually fulfilling to the participants.

Notes

¹These concepts, in quotation marks, are used by the facilitator of the ritual practice.

²Dropping out of ones mind indicates letting go of mental analysis, the constantly “controlling” of ones perceptions and interactions by trying to fit them into mental maps/categories.

³This is a pseudonym.

⁴I understand this way of verbal guidance as somehow “transcending” the ordinary use of language; bonding language more directly with the embodied experience, the “verbal vessel” being filled with meaning through the experience coming out of the embodied practice it was situated in.

Bibliography

- Csordas, Thomas J. 1990:** Embodiment as a Paradigm for Anthropology, in *Ethos*, volume 18, number 1, March
- Csordas, Thomas J. 1993:** Somatic Modes of Attention, in *Cultural Anthropology*, Vol. 8, no 2, May
- Csordas, Thomas J. 1994:** *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. University of California Press
- Davis-Floyd, Robbie E. 1996:** “The Technocratic Body and the Organic Body: Hegemony and Heresy in Women’s Birth Choices” in *Gender and health; an international perspective*, eds. Sargent and Brettell, Prentice-Hall.
- Oths, Kathryn S. 1999:** *Debilidad: A Biocultural Assessment of an Embodied Andean Illness*. In *Medical Anthropology Quarterly* 13(3): 286 – 315. American Anthropology Association.
- Scheper-Hughes, Nancy and Margaret M. Lock 1987:** The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. In *Medical Anthropology Quarterly* 1:6–41

En redefinering av identitet?

Tyrkiske jenters forhandling om frihet i Stockholms forsteder

Nina Rundgren – Universitetet i Oslo

Det finnes foreldre som er veldig strenge. De er redde for at barna skal miste religionen, kulturen, tradisjonene, og alt det der. Så de er strenge, for at barna ikke skal bli for europeiske eller for svenske. (Sevgi, 30 år).

Mitt fokus er unge tyrkiske jenters syn på seg selv og sin livssituasjon, og spesielt hvordan de opplever ulike begrensninger av frihet og fritid. Informantene mine er hovedsakelig jenter i alderen 17–20 år, de bor i forsteder med få svensker, og holder på med videre utdanning (gymnas og høyskoler/universitet). De er i en fase av livet hvor de er i ferd med å ta viktige avgjørelser som vil påvirke livet deres, om utdanning, jobb og ekteskap. Disse valgene spiller inn på hvordan fritiden deres arter seg, noe alle er opptatt av. Mange uttalte et ønske om mer handlingsfrihet, om å kunne velge selv hvordan de tilbrakte fritiden. De er som andre unge jenter opptatt av klær og sminke, av gutter og romantikk, men de opplever at de har flere begrensninger enn svenske jenter har.

Med frihet mener jeg handlingsfrihet og individets rett til å bestemme over eget liv. Jeg ønsker her å se på hvordan noen tyrkiske jenter uttaler seg om frihet og hva som begrenser friheten deres. Det handler om frihet til å velge egne handlinger, men også frihet fra omgivelsenes 'overvåkning' og sanksjoner. Det nære tyrkiske fellesskapet kan virke begrensende for jentene. Hvordan forholder de seg til disse begrensningene? Hva slags strategier bruker de for å motarbeide begrensninger og dermed få større handlingsfrihet? Kan man bli mer fri og samtidig beholde sin tyrkiskhet? Før jeg går inn på dette vil jeg imidlertid si litt generelt om hvem jeg skriver om.

Tyrkere i Sverige og Stockholm

Jeg følger tidligere antropologers praksis med å bruke begrepet “tyrkere” når jeg omtaler de tyrkiske immigrantene og deres etterkommere. Såkalte “annengenerasjons innvandrere med tyrkisk bakgrunn” omtales altså også som tyrkere. Dette er dels for enkelhets skyld, men mest fordi mine informanter omtaler seg selv som tyrkere.¹

En stor del av tyrkerne i Stockholm kommer fra et område rundt landsbyen Kulu i Tyrkia. De fleste kom på 60- og 70-tallet, og de som er unge i dag mener at foreldrene henger igjen i datidens landsbyliv i Tyrkia. Tidligere studier som Narroze (1998), Berg (1994) og Engelbrektsson (1995) viser at tyrkisk etnisk identitet i Sverige fortsetter å involvere islam og deltakelse i familie-sentrerte eller tyrkisk-sentrerte nettverk.

Berg (1997) skriver at den første generasjonen tyrkere som kom til Sverige ikke var interessert i å integreres i Sverige, for planen var at de skulle jobbe noen år og så reise tilbake. De fant trygghet hos hverandre, i den tyrkiske gruppen. Deres barn fikk et litt annet forhold til Sverige. De fikk en helt annen fortrolighet med det svenske samfunnet, blant annet gjennom skolen. Foreldrene satte pris på at barna kunne hjelpe dem med oversettelser og andre praktiske ting, men de begynte også å bekymre seg for at barna skulle ‘forsvenskes’. Berg mener at ettersom mange ikke klarte å artikulere denne frykten, håndterte man den ved å forsøke å regulere barna gjennom forbud og formaninger, flere for jenter enn for gutter.

Ayse, 20 år, uttrykker seg slik om foreldregenerasjonen:

De holder fast ved sine verdier, som det var da, i Tyrkia. Og spesielt i og med at de ikke bodde i en by, men i en landsby. De vil ikke miste seg i det svenske samfunnet. De vil beholde og holde fast ved gamle verdier og tradisjoner. De er redde for at de skal miste sin identitet. I Tyrkia har man gått videre, det har utviklet seg, slik som alle samfunn gjør. Men slik er det ikke for dem. De forklarer deg at ‘sånn og sånn er det’, og de mener at man skal synes som dem, men man er slett ikke enig. Det er et stort problem. Vi mener ikke det samme.

Mine informanter bor i forsteder med mange tyrkere. Berg hevder at for de tyrkerne som ønsker å modernisere seg kan det nære samholdet i forstedene være et hinder. “Den täta, dagliga kontakten landsmän emellan verkar konserverande och hindrar turkarna att som individer utnyttja modernitetens emancipatoriska potentialer” (Berg 1997:127).

Det tyrkiske fellesskapet: Sosial kontroll og utforming av identitet

Det at mange av tyrkerne kommer fra det samme området i Tyrkia, og ikke minst at de har bosatt seg i mange av de samme områdene i Stockholm, fører altså til at det er et fellesskap og samhold som kan utøve et stort sosialt press når det gjelder hvordan man skal oppføre seg. Det vil alltid være begrensninger ved valg individer gjør i forbindelse med utforming av identitet og rolle, men kanskje særlig i små, tette fellesskap som dette. Når det gjelder begrepet 'fellesskap' ('community') er ikke dette helt uproblematisk å bruke, hevder Cohen (1985). Han skriver at 'fellesskap' tidligere ble sett som uforenlig med modernitet, mens han selv mener det finnes mye fellesskapsbevissthet i dag, gjennom begreper som etnisitet, lokalitet, religion og klasse. Cohen gir ingen definisjon av begrepet 'fellesskap', men ser på hvordan det brukes. Han skriver:

A reasonable interpretation of the word's use would seem to imply two related suggestions: that the members of a group of people (a) have something in common with each other, which (b) distinguishes them in a significant way from the members of other putative groups (1985:12).

Han skriver videre at fellesskap opererer på mange nivåer, men når man beveger seg nedover på skalaen (fra nasjoner til nabolag) blir grensene mindre objektivt klare, men også mer viktige for medlemmene ettersom de berører mer intime områder i livet, eller en viktigere del av ens identitet. Fellesskap på nabolagsnivå blir mer enn retorikk, det blir virkelighet, med følelser knyttet til vennskap, naboskap, sjalusi, uenigheter og alt som preger dagliglivet. Dette stemmer med min oppfatning av det tyrkiske fellesskapet i Stockholms forsteder. Det eksisterer et nært tyrkisk fellesskap med sterke bånd som holdes ved like gjennom slektskap, vennskap og naboskap. De unge jentene har ofte et ambivalent forhold til forstaden de bor i. De understreket stadig at det å være tyrker var en viktig del av deres identitet, og at de følte seg trygge i forstaden fordi de kjente alle der, men de uttrykte også et ønske om å kunne slippe unna overvåkende blikk. Når jeg spør Sema om hun trives i forstaden hun bor i, svarer hun dette:

Både ja og nei. Jeg kjenner de fleste som bor her. Jeg har min omgangskrets her, og jeg har gått på skole her. Så jeg kjenner de fleste her. Når jeg går på gaten så ser jeg alltid noen jeg kjenner. Det er trygt, selv om de fleste kanskje ikke tror det. Men det er trygt for oss for vi vet hvem alle er og sånn. Noe jeg synes er dumt er at man segregerer seg her og i lignende forsteder. Iblant kanskje man

vil være i fred, men det går ikke. Man kjenner alle. Det er ikke så anonymt.

Ved at følelser bidrar til å styrke fellesskapet kan sosial kontroll og sanksjoner være spesielt virkningsfulle. Hvis det tyrkiske fellesskapet er en viktig del av ens identitet, blir sanksjoner som utfrysning av gruppen veldig alvorlig. Det er særlig tanken på at en selv og foreldrene kan utsettes for sladder og sosial utfrysning som gjør at jentene følger normer som de egentlig mener er håpløst gammeldagse. Hvis man derimot er perifer i det tyrkiske fellesskapet, ved at man bor der det er få andre tyrkere, eller har et bredt kontaktnett utenfor den etniske gruppen, vil man ikke være like sårbar for slike sanksjoner (Merry 1984 i de Vries 1995).

Presset fra det tyrkiske fellesskapet gjør at det kan være vanskelig, eller ikke ønskelig, å bryte ut av en tilskrevet rolle, skriver Narrowe (1998). Hun mener dette spesielt gjelder kvinner, som tradisjonelt skal høre på mannen i familien, og som passes på slik at de ikke blir 'for frie'. Dette er forsteder hvor de fleste vet hvem du er, og det kan lett oppstå sladder. En jente sier at hun hele tiden må tenke på sitt rykte. Alle hennes handlinger kan påvirke familiens ære. Hvis hun gjør noe upassende vil folk snakke om at foreldrene hennes ikke har klart å oppdra henne. Hun synes det er en tung byrde å bære. Som hun sier:

Vi vil jo også gjøre ting, men uansett kommer familien først. Man tenker hele tiden på hva man gjør. Om man gjør noe som ikke er bra så går det ille med hele familien. Det er ikke morsomt. Man har hørt dette siden man var liten. Om man er en jente og blir sett sammen med en gutt, så har man svertet hele slekten.

Det som går igjen når jentene forteller meg om begrensninger de opplever er begrepet om ære. Deres foreldre har tatt med seg bestemte oppfatninger om ære og skam fra landsbyene i Tyrkia, og disse er godt bevart i det tyrkiske fellesskapet i utkantene av Stockholm. Det at foreldrene var engstelige for at barna skulle 'forsvenskes', førte til rigide grenser rundt det kulturelle mønsteret (Berg 1997). Dette kommer til uttrykk i noen uttalelser der informantene hevder at de lever mer tradisjonelt enn tyrkere i Tyrkia.

Ut fra tidligere studier (se f.eks. Akpinar 1998) samt mine informanters uttalelser virker det som om hele det tyrkiske fellesskapet er opptatt av de unge jentenes oppførsel. Jentene er ikke bare ansvarlige for sin families ære, men for hele den etniske gruppens anseelse. Det virker som om dette ikke gjelder gutter i like stor grad, selv om svenske avisers skrivelser om innvandregutters kriminalitet nok kan skade gruppens anseelse. Hvis en jente bryter med normen for oppførsel blir det sanksjoner fra hele gruppen, og

ikke bare foreldrene eller familien. Akpınar (1998) skriver at kvinner blir ansvarlige for å forsvare det etniske fellesskapet mot svenske verdier rundt ekteskap og seksualitet. Hun mener ære/skam komplekset ligger bak forståelsen av tyrkiske kvinner som bærere av den etniske identiteten i Sverige. Dette blir spesielt viktig i en migrasjonskontekst, hvor etnisk identitet blir et fokuspunkt, idet det etniske fellesskapet og dets verdier blir utfordret av det svenske (Akpınar 1998). Man kan si at kontroll av kvinners seksualitet konstrueres som en etnisk markør. Ære og skam blir noe typisk tyrkisk, og en del av en etnisk identitet.

Akpınar skriver spesielt om hvordan ære og skam-koden blant tyrkiske immigranter i Sverige påvirker fraskilte kvinner. Hun hevder at disse kvinnene opplever et sterkt press fra omgivelsene til å gifte seg om igjen. På grunn av ære/skam komplekset utgjør skilte kvinner en trussel, ved at de ikke kan 'kontrolleres' av en mann (1998). Jeg vil hevde at unge jenter har mye av det samme presset på seg. De er også i en viss forstand 'ukontrollerbare', ved at de er voksne (i giftealder) og ennå ikke gift. Jo lenger de venter med å gifte seg, jo større sjanse er det for at de kan skade ryktet sitt. De er i en ustabil posisjon. Deres foreldre kan ikke ha like god kontroll over dem som da de var små, og de har ennå ingen ektemann til å passe på seg. De er mer ubeskyttet, og omgivelsene vil derfor prøve å beskytte og kontrollere dem. En jente uttrykte det slik:

Til og med folk man ikke kjenner kan komme bort til en og påpeke at det er på tide å gifte seg når man er så gammel. Folk kan også si at det ikke er noen vits å gifte seg, fordi du er så gammel at ingen vil ha deg, og dette skjer når man er 19 år.

De ugifte jentene kan også betraktes som anomalier (Douglas 1997): de faller imellom kategorier og er derfor potensielt urene og ustabile. Douglas har skrevet om ting som tilsynelatende ikke passer inn i et eksisterende klassifiseringssystem, og kaller disse anomalier. "En anomali er et element som ikke passer inn i en gitt gruppe eller mønster" (1997:52). Det er en slags tvetydighet, og folk kan forholde seg til den på ulike måter. Man kan prøve å overse den, fordømme den, eller også prøve å skape et nytt virkelighetsmønster hvor anomalien har en plass (1997). Man kan si at de tyrkiske jentene utgjør en anomali ved at de er både jenter og kvinner, men ikke riktig noen av delene. De er jenter fordi de er ugift, men de er samtidig gamle nok til å være gifte kvinner. De er i en faresone hvor de må kontrolleres ekstra nøye. Akpınar nevner det samme når det gjelder skilte kvinner. Hun skriver at enslighet ikke vurderes som ønskelig, og derfor blir de fraskilte kvinnene sett som anomalier. Deres atferd betraktes som avvikende, som en forstyrrelse av den hverdagslige orden (1998).

Synlig konformitet og diskret motstand?

Når det gjelder sosial kontroll er det viktig å skille mellom ulike arenaer jentene beveger seg på. Hvordan man oppfører seg privat, f.eks. i eget hjem, kan vanskelig kontrolleres av andre enn familien, og i mange tilfeller kan det virke som om foreldrene er mer 'liberale' enn normene i det tyrkiske fellesskapet. I et intervju forteller Emine, 19 år, om hvordan det kan være.

Jeg: 'Er det 'press' fra omgivelsene for hvordan du skal oppføre deg, når 'alle kjenner alle'?' Emine: "Ja, det er mange regler å følge. Selv om foreldrene tillater deg å gjøre visse ting så er det alltid eldre rundt deg, eller på alder med mine foreldre, som alltid er der, og 'gjør ikke sånn og gjør ikke sånn'...I og med at vi er her så er det tvunget at alle må ta hånd om hverandre. Man kan ikke leve et annet liv eller et selvstendig liv. Man lever et familieliv. Søsknebarn og tanter og onkler legger seg i hva du gjør. Slik er det bare. Og spesielt for jenter. I og med at...ja, de er ikke vant med at jenter...for dem var det jo at jenter ble hjemmeværende og tok hånd om barna og sånn. Vi blir jo annerledes. Vi har full utdanning. Har gått ut gymnaset og de fleste studerer videre og allting. Tar sin eksamen og begynner å jobbe. Tenker på familielivet litt senere, liksom. Slik var det jo ikke før. I min alder var mamma allerede gravid med sitt første barn."

Sema, 20 år, sier at noen jenter har det veldig strengt, fordi familien er redde for sladder, for hva andre skal si om dem. Når man beveger seg ute på offentlige arenaer må man altså være nøye med å overholde normene for hvordan man skal oppføre seg. Fellesskapet i Stockholms forsteder ligner veldig på det tyrkiske fellesskapet Marlene de Vries (1995) beskriver i Nederland. Hun hevder at normene her fastsettes av ganske konservative mennesker, og at unge jenter bare tilsynelatende følger disse normene. Hun hevder at jentene følger normene fordi de frykter for sitt eget og foreldrenes rykte, og ikke fordi de mener normene er riktige og bra å leve etter. Jeg mener det samme er tilfelle i Stockholm. Overholder man ikke disse normene blir man utsatt for sosial kontroll, spesielt sladder og utfrysning. Jentene er særlig redde for at foreldrenes rykte skal ta skade, og velger derfor å føye seg etter normene når de opptrer offentlig. Men det er forskjell på ulike offentlige arenaer. I forstaden er man overvåket. På skolen er man mer fri, for her er det mer eller mindre godtatt at det hersker 'svenske' normer, og foreldrene vil gjerne at barna skal få en bra utdanning. Mest fri er man imidlertid der man har liten mulighet for å treffe på andre tyrkere fra området der man bor. De unge jentene oppfører seg ulikt på de ulike arenaene, og følger det tyrkiske fellesskapets normer bare der det er påkrevet. På 'svenske' arenaer,

eller privat, står de friere til å velge andre normer. Jeg vil vise dette med noen eksempler.

En jenteforening var tilknyttet den tyrkiske kulturforeningen i samme forstad. I kulturforeningen møtes bare menn. Jentene hadde et eget rom, men delte inngang med kulturforeningen. Zeynep fortalte at noen jenter ikke fikk lov til å komme til foreningen i begynnelsen, fordi de måtte benytte den samme inngangen som mennene gjorde. Dette ble sett på som upassende for unge jenter. Foreldrene var redde for at jentenes rykte skulle ta skade av å bli sett i samme lokale som menn, selv om jentene kunne ha fedre eller andre slektninger der. Etter en stund ble det bedre, forklarte Zeynep, for foreldrene skjønnte at det ikke var så farlig, og at andre jenter gikk dit uten at det ble snakket om. Dette viser at det er rom for endring og forhandling.

En liten gruppe jenter skulle på ferjetur til Finland,² og dette var noe foreldrene visste om og godtok. De gledet seg veldig, og hadde pakket med seg kassettpiller og tyrkiske musikkassetter. Da jeg skulle ta t-banen sammen med to av dem (Zeynep og Ceri) inn mot byen på kvelden, møtte vi to andre tyrkiske jenter som var på vei hjem. Disse spurte hvor de skulle, og Zeynep svarte at de skulle "fika" (på kafé) i byen. De andre svarte: "så här dags?!" Når vi kom litt unna de andre jentene forklarte Zeynep og Ceri at de *måtte* si det. Hvis de hadde sagt at de skulle på ferjetur ville sladderer ha gått. Da ville ryktet til jentene og deres familier ha tatt skade. Det å dra på ferjetur ble tydeligvis ikke ansett som en ærbar ting å gjøre. Litt senere havnet de rett bak noen tyrkiske gutter i rulletrappa i sentrum av byen. De kjente dem ikke, men de kommenterte til meg at de var tyrkere. Ceri sa da: "Jeg håper det ikke er noen tyrkere med på ferja." Zeynep spurte hvorfor, men Ceri kom ikke med noe direkte svar. Jeg tolket det dithen at Ceri skulle 'ha fri' på denne turen. At hun ikke ville tenke på sitt rykte hele tiden, men kunne slappe av og gjøre hva hun ville uten at dette kunne skade hennes og familiens gode navn. Zeynep virket litt mindre opptatt av dette. Hun virket generelt litt mindre 'opphengt' i, eller frustrert over, dette med rykter og sladder. Hennes foreldre kommer ikke fra Kulu, men en annen del av Tyrkia. Hun hadde heller ikke så mye slekt i Stockholm, og var derfor litt mer 'perifér' i det tyrkiske fellesskapet. De Vries (1995) skriver også at de personene som av en eller annen grunn (for eksempel bosted, nettverk, sosial status) er i utkanten av fellesskapet, opplever mindre press. De er ikke like sårbare for sosial kontroll som de som er 'i sentrum' av fellesskapet, for eksempel en som er omgitt av slektninger.

Ved en annen anledning hadde Ceri vært på en bursdagsfest, og møtte meg og Zeynep senere på kvelden. Hun fortalte at en av jentene hadde hatt på seg en topp hvor nesten hele ryggen syntes. Det var bare noen snorer som holdt den sammen! Hun kommenterte: "Det skulle ha vært meg som gikk

med noe sånt! Da hadde det blitt snakk, da!” Selv hadde hun på seg en magekort genser, men med en golfjakke knyttet godt sammen slik at den skjulte det. Når det bare var oss tilstede var hun ikke så nøye med å skjule den bare magen, men da vi senere gikk ut i forstaden der hun bodde passet hun på å knyte jakken godt igjen.

Disse eksemplene viser at jentene tilpasser atferd etter de ulike arenaer de beveger seg på. Noen offentlige arenaer brukes på en måte som minner mer om private arenaer, i den forstand at jentene agerer mer fritt. Dette kan minne om hvordan ungdom generelt føler seg mer frie utenfor foreldrenes rekkevidde og kontroll, men i de tyrkiske jentenes tilfelle er det ikke alltid foreldrenes kontroll man vil unnsnippe. Tvert imot sier flere av jentene at det er viktig med åpenhet og ærlighet ovenfor foreldrene, slik at de stoler på dem, og dermed tillater dem mer handlingsfrihet. Det er heller det tyrkiske fellesskapet i forstaden man må komme seg unna, og dette gjøres ved å oppsøke offentlige arenaer der det er liten mulighet for at det finnes andre (særlig eldre) tyrkere som kjenner deg. Dette vises i eksemplene der jentene ikke fikk lov til å bruke samme inngang som mennene, mens de fikk lov til å reise på ferjetur. Ferjeturen var noe privat, som bare foreldrene visste om, og de måtte skjule det for andre slik at det ikke ble sladder om det. Det å bruke samme inngang som mennene kan virke mye mer uskyldig enn en ungdomsgjeng på tur alene, men i dette tilfellet foregår bruk av felles inngang midt i forstaden. Det er noe alle kan se, og foreldrene er engstelige for at dette kan gi grobunn for sladder. Utfra et svensk eller norsk synspunkt er det snakk om forholdsvis uskyldige ting, og jentene har heller ingen oppfatning av at det de gjør er moralsk galt.³

Disse episodene viser også at det er snakk om ulike oppfatninger om moral. Jentene oppfører seg ifølge fellesskapets moral når de beveger seg i forstadens offentlige områder, men bryter disse moralkodene i andre sammenhenger. Det er også tydelig at de ikke finner egen oppførsel amoralsk. De mener ikke at det er noe galt med å gå i kort genser eller reise på ferjetur, men de er klar over at andre mener det er galt. De er også klar over at disse andre kan yte sosial kontroll, og selv om de finner disse moralkodene håpløst gammeldagse, tilpasser de oppførselen sin etter dem i de tilfeller hvor det er påkrevet.

Signe Howell skriver at det kan eksistere ulike moraler i ulike kontekster, eller for ulike personer. Det kan være motsetningsfylte moralske verdier innen ett moralsk fellesskap, eller i møtet mellom ulike moralske systemer (“moral orders” 1997:5). I dette tilfellet ser det ut til at møtet mellom to ulike moralske univers har ført til motsetningsfylte verdier innen ett fellesskap. De unge jentene har vokst opp i Sverige og gått på svenske skoler. Her er individet sett på som en egen autonom moralsk enhet. Det tyrkiske felles-

skapet vektlegger derimot det kollektive. Jentene holdes ansvarlige for familiens og den etniske gruppens anseelse, de har ikke bare moralsk ansvar for egen person. Melhuus skriver at en moralkode hvor ære og skam er sentrale verdier, innebærer regler som er ulike for kvinner og menn; “In other words, it is a code that discriminates according to gender. This is in contrast to a universal moral code which claims equality for all, irrespective of race, gender, sex and age” (1997:182). Det kan diskuteres hvorvidt det eksisterer noe slikt som en universell moralkode, eller om dette bare er en vestlig oppfinnelse. Howell skriver i samme bok som Melhuus at: “Anthropologists are well aware that the Declaration of Human Rights is of little relevance to the majority of the world’s population, and that it represents a clear expression of sosio-centric assumptions” (1997:10). Man kan i hvert fall si at det eksisterer et vestlig ideal hvor alle er like.

Konklusjonen blir at de eldre i det tyrkiske fellesskapet fastsetter moralske normer, og disse har stor kraft i lokalt i forstaden, men mister sin kraft andre steder. De er ikke lenger naturalisert eller ‘innebygd’ i jentene, men tydeliggjort og stilt spørsmålstegn ved i møtet med et vestlig ideal hvor individer er likestilte og autonome.

Kan man bli mer fri og samtidig beholde sin tyrkiskhet?

Med unntak av Sema var det ingen jeg snakket med som uttrykte et ønske om å være noe annet enn tyrker. De var tvert imot veldig stolte av sin tyrkiske bakgrunn, og kunne ikke tenke seg å være noe annet. Likevel er det ting som forbindes med den tyrkiske kulturen de ikke er så begeistrede for, som kjønnsroller og begrensninger av jenters handlingsfrihet. Spørsmålet er om jentene ser på dette som viktige elementer i en tyrkisk identitet. Jentene uttrykte ofte et ønske om mer frihet, men ikke på bekostning av sin tyrkiskhet. De knyttet altså ikke begrensninger av sin frihet direkte til en tyrkisk kultur. De begrunnet dette skillet bl.a. med å vise til dagens Tyrkia, der de mente at jentene var mye friere enn dem selv, i hvert fall i store byer. Der, fortalte de meg, “går jentene moderne kledd og går ut på kafé og disco. Her i Sverige lever vi som på 60-tallet”.

På landsbygda i Tyrkia er det imidlertid ikke like ‘fritt’. Der opplever jentene at de har flere begrensninger enn i Sverige. Det hender at de reiser dit i sommerferien, ofte kombinert med et opphold på et av turiststedene langs kysten. En jente sier: “I landsbyen da er alt slik de eldre sier at det skal være. Du kan ikke gjøre så mye. Her (i Sverige) kan man gå fritt rundt, og gå alene og gjøre hva man vil. Det kan man ikke der. Du må ha en slektning med hvis du skal gå utenfor huset.” En annen jente fortalte at hun skulle vaske vinduene på utsiden av huset mens hun var i landsbyen. Hun hadde akku-

rat ankommet, og glemte seg litt. Hun hadde nemlig klatret opp på stigen i shorts og t-skjorte, som hun vanligvis bruker i Sverige og på turiststedene i Tyrkia, og begynt å vaske. Hennes mor, som var inne, oppdaget plutselig at det sto flere menn og glante mot husveggen hennes. Hun tittet ut og fikk se datteren på stigen i shorts. Hun ropte da til henne: “Hva er det du gjør! Kom deg inn og kle på deg!” Jenta ble veldig flau da hun oppdaget mennene, og innså sin tabbe.

Judith Narrowe hevder det er forskjell på hvordan første- og annengenerasjon ser på seg selv. Unge tyrkere føler at de må leve i to verdener; en tradisjonell tyrkisk og en moderne svensk (Narrowe 1998). Jeg har mye av det samme inntrykket fra mitt feltarbeid. Informantene mine uttrykte ofte et skille mellom ‘to kulturer’ eller ‘to verdener’. Det er som regel kjønnsroller og tilknytning til familie som nevnes, og at tyrkere har mer respekt for de eldre. Tyrkere som bor i Tyrkia brukes også som sammenligningsgrunnlag, særlig når jentene snakker om handlingsfrihet. Når det gjelder kjønnsroller, sier Ayse dette: “Vi er så dårlige på likestilling. Jeg tror ikke tyrkere tror på likestilling overhodet. Da mener jeg de som bor her, i Sverige. Det er annerledes i Tyrkia. De har utviklet seg mye mer siden 60-tallet, det har ikke vi gjort her.”

Betyr mer frihet å bli mer svensk? Blir man mer svensk om man blir mer fri? Det er dette mange tyrkiske foreldre er redde for, at barna skal bli ‘for svenske’, og dermed miste ‘den tyrkiske kulturen’. Denne frykten underbygges ved at man ser ‘kultur’ som noe avgrenset og vedvarende, som overleveres fra generasjon til generasjon. Når man setter merkelappen ‘kultur’ på noe blir det lett helliggjort og satt utenfor all diskusjon, det blir noe man bør forsøke å bevare mest mulig ‘ren’. Magnus Berg skriver “Ett kulturaliserat socialt mönster tenderar att bli oberörbart och oåtkomligt för diskussion och förändring” (1997:128).

En tyrkisk etnisk identitet er viktig for mine informanter, og de vil ikke gi slipp på den. Når de sier at de vil bli mer frie, “slik som svenskene”, betyr ikke dette at de vil bli mer svenske. Det er viktig å skille mellom å bli *mer svensk*, og å bli *mer som svenskene*. Svenskene fungerer som et sammenligningsgrunnlag. Jentene opplever et ‘tyrkisk’ levesett og et ‘svensk’ levesett daglig. Det svenske blir lett å sammenligne med det tyrkiske, fordi det er disse man kjenner best. De sier at svenskene er bedre på likestilling, og at de ønsker at tyrkerne kunne være bedre på dette. De ønsker seg mer frihet, slik de hevder de svenske jentene på deres alder har, men de ønsker ikke å bli som de svenske jentene helt og holdent. Det de forsøker er å ta opp til diskusjon hva en tyrkisk etnisk identitet innebærer. Vil det si at man følger en moralkode som baserer seg på ære og skam? Innebærer det at unge jenter må unngå kontakt med gutter, gå kledd på spesielle måter, og gifte seg med

en muslimsk tyrkisk gutt før de fyller 20 år?

Marlene de Vries (1995) skriver om tyrkere i Nederland, og hennes informanter mener sladder er en hovedfaktor i en tyrkisk etnisk identitet. Sladder ses som typisk tyrkisk. Emner det sladres om er særlig jenters dydighet og grad av 'nederlendisering'. Hennes informanter har veldig like betingelser som mine. De vil gjerne ha personlig frihet, men vil samtidig beholde følelsen av å være tyrkisk. Det tyrkiske fellesskapet begrenser personlig frihet, men gir subjektiv trygghet. Jentene uttrykker sinne over maktesløshet, men samtidig et ønske om å forbli tyrkiske og en del av gruppen. Hun skriver at de ikke kan identifisere seg med en moral som de ser som gammeldags, og at det de er ute etter ikke er en 'nederlandsk' moral, men en 'moderne tyrkisk', selv om de ikke helt kunne si hva skillet var mellom disse. Jentene adlyder normene gjennom en konformitet i adferd, men ikke i holdninger. De er ikke enige i normene, men føler seg presset til å leve etter dem på grunn av sosial kontroll.

De Vries' funn støtter i en viss grad Gluckmans (1963) teorier om at sladder virker gruppeintegrerende, ved at det bidrar til ensartet adferd og styrker gruppesamholdet. Men hun finner også det motsatte, at sladder virker disintegrerende på gruppen. Hun skriver at sladder bare kan styrke gruppen dersom det innen gruppen er ekte moralsk engasjement for de verdier som uttrykkes. Sladder kan derfor virke disintegrerende, og hun mener det er dette som er i ferd med å skje her. Hun skriver at sosial kontroll alltid vil skape opposisjon, fordi det begrenser folks handlingsfrihet, men at dette ikke trenger å ha konsekvenser på gruppenivå. Jentenes misnøye i seg selv er ikke nok til å sikre dem større autonomi, men det kan ødelegge "the force of the evident" (1995:48). Det kan skille moral og normer fra det som ikke reflekteres over, og bringe det ut til diskusjon. Jentene kan begynne å sette spørsmålstejn ved at andre har så stor påvirkning på deres liv, skriver de Vries. Hun mener det er i ferd med å skje en redefinisjon av tyrkisk identitet hos unge jenter, og at dette henger sammen med økt utdanning og større ulikhet i sosio-økonomiske posisjoner. Dette fører nemlig til en spredning i bosteder og et større sosialt mangfold, og vil gi jentene større muligheter til å søke personlig handlingsfrihet. Sladder vil ikke lenger ha like stor effekt på jentene, og det vil oppstå et normativt mangfold (de Vries 1995).

En redefinering av identitet?

I likhet med tyrkerne de Vries skriver om, er også mine informanter oppgitt over gammeldagse normer, samtidig som det tyrkiske fellesskapet gir trygghet og er en viktig del av deres identitet. De søker større personlig handlingsfrihet, og de tar mer utdanning enn sine foreldre og eldre søsken. Men

er det en redefinering av identitet på gang? Er de på vei mot en ny identitet? Jeg har inntrykk av at jentene også søker en kontinuitet, ved at de vil beholde sin identitet som tyrkere. Men hva er en tyrkisk etnisk identitet? Det behøver ikke å bety det samme for alle tyrkere. Jeg vil hevde at jentene ikke er på vei mot en ny identitet, men at de prøver å få gjennomslag for sin forståelse av en tyrkisk identitet. De prøver å åpne for flertydighet, for andre tolkninger av hva det innebærer å være tyrker, og hva det innebærer å være tyrker i Sverige. Jeg vil hevde at jentene har en litt annen forståelse av identitet enn de eldre i fellesskapet. De har en oppfatning om at identitet, også etnisk identitet, er noe individuelt, noe personlig, og ikke noe kollektivt definert. Dette betyr ikke at man ikke er del av et fellesskap eller en gruppe, men at man har en individuell identitet innenfor fellesskapet. Man er mer enn en del av et fellesskap. Det er dermed ikke snakk om en ny identitet, men en ny forståelse av hva identitet er. Denne nye forståelsen legger også større vekt på identitet som en prosess, som stadig er i endring, og som tilpasser seg ulike forhold. Det er ikke snakk om å overføre en tyrkisk identitet, som noe statisk avgrenset, fra foreldre til barn. Jentene vektlegger stadig at de er forskjellige fra tyrkere i Tyrkia, samtidig som de er forskjellige fra svensker. De snakker om seg selv som tyrkere, med en tyrkisk identitet som er tilpasset svenske forhold. For Sverige er tross alt ett av hjemlandene deres.

Noter

¹ Det kan diskuteres hvor lenge disse menneskene skal fortsette å være 'utlendinger' og 'innvandrere', og hva dette betyr for dem i hverdagen, ved at de blir en slags anomali (se Hervik 1999).

²Finlandsferjen kan sammenlignes med 'Danskebåten'. Det er en ferjetur som varer ca et døgn, og man kan handle taxfree ombord.

³I andre tilfeller er de selvsagt som ungdommer flest, og søker frihet utenfor foreldrenes rekkevidde, og utenom foreldrenes viten.

Litteratur

- Akpinar, Aylin 1998:** *Male's honour and female's shame: gender and ethnic identity construction among Turkish divorcées in migration context*. Uppsala: Department of Sociology, Uppsala university.
- Berg, Magnus 1994:** *Seldas andra bröllop. Berättelser om hur det är: turkiska andragenerations-invandrare, identitet, etnicitet, modernitet, etnologi*. Göteborg: Etnologiska föreningen i Västsverige.
- Berg, Magnus 1997:** "Förorten som hem och förvisningsort. Två turkiska perspektiv på den svenska hembygden" i Arnstberg & Ramberg: *I stadens utkant. Perspektiv på förorter*. Vällingby: Mångkulturellt centrum.
- Cohen, Anthony P. 1985:** *The symbolic construction of community*. London: Routledge.
- Douglas, Mary 1997 (1966):** *Rent og urent. En analyse av forstillinger omkring urenhed og tabu*. Oslo:Pax Forlag a/s.
- Engelbrektsson, Ulla-Britt 1995:** *Tales of identity: Turkish youth in Gothenburg*. Stockholm: Ceifo.
- Gluckman, Max 1963:** *Gossip and scandal*. Current Anthropology 4: 307–316.
- Hervik, Peter (red) 1999:** *Den generende forskellighet. Danske svar på den stigende multi-kulturalisme*. København: Hans Reitzels forlag A/S.
- Howell, Signe (red) 1997:** *The ethnography of moralities*. London: Routledge.
- Melhuus, Marit 1997:** "The troubles of virtue: values of violence and suffering in a Mexican context" I Howell, Signe: *The ethnography of moralities*. London: Routledge.
- Vries, Marlene de 1995:** "The changing role of gossip: towards a new identity? Turkish girls in the Netherlands" i Gerd Bauman & Thinji Sunier (red): *Post-migration ethnicity*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Women and economic entrepreneurship in Toronto, Canada

Contesting local ideas of gender

Jannicke Hjelmervik – Universitetet i Bergen

In this article I want to bring attention to the subject of women and work in Canada, with focus on their engagement in self-employment. This discussion is based on the economic and political history of women in Canada and is related to what Henrietta Moore (1994) refers to as gender ideologies. Although some women continue to perpetuate the gender ideology of what is traditionally regarded as women's work, such as in the case of a secretary I met, there are increasingly many who today choose self-employment as an innovative approach to work. My study of 50 women economic entrepreneurs in Toronto, Ontario, substantiates that there is a change in women's participation in the Canadian public economy. These self-employed women, as well as a few who have been employed, have relayed to me what has traditionally been perceived as the gender of business in Canada. This traditional idea has to a great degree prevented women from entering the public work force, first and foremost as employees, but even more so as self-employed. The numbers of women engaged in economic entrepreneurship indicates a change in this area. In 1990 and 1995, Statistics Canada revealed that women are increasing in number among the self-employed in the employed workforce. Their growth rate is faster than what it is for men, and thus one third of self-employed Canadians are women (Canadian women entrepreneurs in growth sectors: a survey 1997:12).

Real choices?

Women's road to economic power however, appears to be full of potholes when considering the various stories I have heard and read. To give a description of the situation, I have chosen a passage from Melanie who owns and runs her own school-bus company with almost one hundred employees. She describes the thoughts and feelings of the majority of women in my

research. Melanie is also a spokeswoman for women entrepreneurs, and has been featured in books on this topic and has given speeches about her challenges at various meetings for businesswomen. In this interview she relates to me her ideas concerning women and traditional gender expectations:

I guess in my own mind, I thought the guys I went to school with were tremendous. We worked as a team, but in the end life moved on and you fall into the roles, and you realize the enormous pressure on women, and I don't see a lot of change at all. [...] And how should you be expected to build a business, work 12 hours a day and then still be home and make supper for your husband and do his laundry and do the shopping and pick up your child from day-care. You know, you can't do it all. So you got to have a total change in the relationship between men and women. And I don't see that happen. I think there are very many women who are doing more and more for themselves.

Men are never asked, a man, in his mind, has no choices about having children or a career, or in many cases of having a wife or a career. Because you can be perceived as being very threatening to a man, and they don't want that. They want someone to look after them, they want someone that's a support role, a cheerleader [saying]; you're wonderful, you're great. They don't necessarily want someone that's an equal. And I think that's the issue. They don't want it, so women do what they need to do to get the man, then they have children, and then there's no time, and twenty years go by and then it perpetuates itself, 'cause their children are in the same dilemma. And I grew up in the country and I didn't even know that I had choices to make. I was right out in left field. I was lucky though, cause no one told me that I might not have a husband and children if I went to business school, that I might be perceived as aggressive and a bitch and that no one would like me, female or male. I didn't know, and I didn't have a statement [...].

But no man makes that choice. They don't even in their wildest dreams, they've never been asked, you know, are you planning on having any children, when they apply for a job. But it's not even the person, the reality is that's the culture, and it's perpetuated by women and men, and I don't know how to break it. [...] I think in Canada, women have a chance to do something for themselves on their own, and a lot of them are doing that. And it's very freeing, and it's very self-fulfilling. And once they're out, they're not going back, and they tend to be very difficult, like I'm more difficult than I was when I was younger, but I'm happier. Women are concerned

about making changes so that the next generation of women will have a smoother ride. Women want to have it all, and not having to make choices. They recognize the difficulties that lie in this, but also the rewards. To women it is not fulfilling to only stay at home and tend to the domestic life. However the restrictions that are forced on them make some choices harder to make than others. [...] But in the end it doesn't matter, what are you going to do? Say oh gees, poor me, I'm discriminated against. In the end, for me, I said well I'll just go do it. It was hard, – I've never worked so hard. People say how did you do it, I say I didn't have a choice. I have a mortgage, no money, and I take borders (tenants) in my house. Start a business on a credit card with two jobs for five years, and people say oh, you're kind of tough, and I say, "Yeah".

Melanie strongly emphasizes how the Canadian ideology of women and work effects women in general and herself in particular when they seek to move into the public sphere of both employment and self-employment. According to her, women were traditionally perceived as having their function in the domestic sphere, as I found evidence for in a debate from 1895 in the Canadian House of Commons. The statement "[...] I believe that a woman's proper sphere is the home. [...]" (October 2000: <http://wwlia.org/cahi1895.htm>) still has bearing today according to a majority of my informants. Dividing labour into a public male sphere and a private female sphere is something many men seem to continue to take for granted. Women are therefore often faced with a double work load, which entails that a woman working outside the home still has to do the traditional "woman's work" when she returns home in the evening. In Melanie's opinion, men do not necessarily seek an equal partner in their wife, but rather a person who can be supportive and take care of them when they come home after a tough day at work – someone to cook, clean and raise children. Therefore, if wives work outside the home, they cannot keep up with the expectations of service their husbands are looking for in the home. Melanie claims that unfortunately both women and men recreate these perceptions of women's work, as it is part of the culture. Other Canadian researchers, such as Armstrong and Armstrong (1986 [1984]), have also addressed this idea of "perpetuating the culture" put forth by Melanie.

Social constraints

In *The double ghetto, Canadian women and their segregated work* I found an interesting presentation made in connection with the Canadian stereotypes addressing the dominant gender ideology and the effect of such ideology on

women:

The stereotype of the ideal woman has its effect upon Canadian women. It appears that many women have accepted as truths the social constraints and the mental images that society has prescribed, and have made these constraints and images part of themselves as guides for living (Armstrong and Armstrong 1986:136).

This is one of the conclusions they draw from their discussion of the Report of the Royal Commission on the Status of Women in Canada from 1970. This appears at first sight to be a natural conclusion, but if I take a closer look at what this implies, I know from my own data that many women choose economic and social entrepreneurship as a means of breaking with the traditional perceptions of gender and employment in Canada. However, what might be an issue is that although the number of women starting their own business is increasing, as the numbers from Statistics Canada indicate, women are still effected by the cultural ideas that business is a “man’s world” with male values and ideas. Armstrong and Armstrong argue that the report fails to understand from where the societal understandings come, and suggest that women themselves are to blame for the predicament they find themselves in:

However, to produce evidence that these ideas are the dominant ones presented and rewarded in these institutions is neither to explain why they are dominant nor to show that they cause the segregation. The cultural framework legitimates the division of labour by sex and may prevent the realization of the inequalities of this segregation, but it does not create the segregation (Armstrong and Armstrong 1986:137).

According to some of my informants, women who choose to abide by the dominant codes continue to perpetuate the inequalities found between men and women in business. Thus it might be possible to assume that if more women started their own business, they would help elevate the traditional boundaries between what is traditionally perceived as women’s work and men’s work in this society. However, this does not appear to be as easy as it sounds. In a later interview, Melanie emphasized another important issue that in her opinion has bearing on why so few women are entrepreneurs:

Few women know how to be an entrepreneur. It must be in one’s frame of reference in order to see it. In order to see the possibility to be an entrepreneur, one must know about the possibility. Most women don’t think about it, nor do it. It is not something they know can be done by them. It is unfair. It makes me furious when women are so limited.

Melanie's statement that women do not know that the business establishing may be done by them, is close to what Armstrong and Armstrong refer to as women being "constrained by mental images" (1986:136). Melanie argues that the reason women do not know this, is because they have no reference to other women who have done such things. Their "mental image" of a business establisher is a man, and not a woman. Furthermore, she underlines the importance of mentors for women, and that when it comes to economic entrepreneurship, there have been close to none. The lack of mentors has kept most women at bay, and thus few have ventured into this unknown territory. This is particularly detectable in Melanie's peer-group, where women have grown up with the idea that they should stay at home after marriage and childbirth. Although Melanie knows a great number of women who do not limit themselves in this capacity, she is nevertheless aware of other women who do not consider themselves capable of starting a business. What had directly brought on Melanie's outburst concerning women's "mental limitations" concerning business, was an episode I had shared with her.

A few days earlier I had spoken with a secretary at the University of Toronto, who had inquired about my field of study. When I told her that I was studying women entrepreneurs, she asked me if that was a real option women had. She was very surprised at the large number of members in the organizations I was in contact with, and she told me that it had not occurred to her that she could start her own business, and asked me how to go about it. Perhaps, as Melanie said, she did not know how to be an economic entrepreneur. This is a reason why Melanie today does volunteer work as a mentor. Her goal is to "enlighten" other women about the possibility, and encourage them to go ahead.

Substantiated by statements from my informants and by the history of women and work in Canada, it is reasonable to believe that women, such as the secretary mentioned above, are still under influence by a dominant gender ideology. My informants have elaborated to me their experiences of male gender dominance in issues concerning politics and economy. In the general relationship between Canadian women and men, women have been relegated to the private sphere, while men have worked in the public sphere. Women have traditionally cared for their families through nurture and care, while men have brought home the pay-cheque. The problem does not necessarily lie in the division of labour, but more so in the difference of prestige between the private and public sphere. As economic entrepreneurship is very much part of the public sphere, it has hitherto been men who have dominated the floor. When it comes to economic entrepreneurship, women have not had the same opportunities as men, as they, according to

tradition, should be occupied with homemaking. When Canadian women today want to engage in such entrepreneurship, they find their paths obstructed by these traditional ideas. Henrietta Moore pays attention to such gender ideology, and further explains that:

Power is an aspect of gender relations. Conjugal arrangements, residence rights, inheritance laws – all of which are relevant to household analysis – not only describe sets of social and economic relations, but also encode ideas about gender ideologies, and about the different natures, tasks and roles of women and men in society. A lack of comprehension about and analytical attention to gender ideologies is a feature of many anthropological and economic approaches to the household, especially those concerned with policy implementation. It is often implied in such research that gender ideologies are just ideas, cultural beliefs and notions that are somehow attached to economic and political processes, but are not constitutive of them. This kind of argument ignores the extent to which economic processes, such as the differentiation of tasks by gender, negotiations between husbands and wives over income distribution and discussions with daughters and sons about educational provision and residence requirements, are actually a set of practical activities which operationalize gender ideologies. They are, therefore, in some sense the outcome of local ideas about the appropriate behaviour of women and men. Gender ideologies and other forms of difference, such as race and class, which draw on social identities, are crucial to understanding social reproduction, both at the level of the household and at the level of the state. This point can be most clearly made by examining how social identities that are based on ideologies or ‘naturalized’ cultural conventions are implicated in power structures and in the structuring of inequalities (Moore 1994:92).

The issue concerning the differentiation of work and economy between women and men that Moore emphasizes is clearly seen in the case of Melanie. Since she came from a family where girls were not supposed to run businesses, it was her brother who took over the father’s company. The fact that the father handed the family company over to his son and not his daughter may be seen as an operationalization of the Canadian gender ideology applying to economic endeavours. Furthermore, when she wanted to start her own business, her father did not lend her a dime because he believed she should not be starting a business due to the fact that she was a woman. Establishing and running a business was in his view a male task, and as Melanie said “my father believes that in the bus business, women are

only supposed to either drive or clean the busses”. Her mother is a homemaker and will never publicly praise her daughter’s work, not even in front of any family member, which strongly indicates that she holds, and reproduces, the same gender ideology as her husband. Melanie’s unwillingness to reproduce these beliefs, was one of the challenges she was aware of taking on when she went to business school as a young woman. She was not interested in falling into, and thus, perpetuating, the traditional idea about what was appropriate behaviour for women. Melanie pointed out that most women are not aware of the possibility of being an entrepreneur, in the sense that they have not got a frame of reference that enables them to see that option. This lack of reference in business establishing for women is part of the gender ideology in Canada, which is still preventing women from engaging in certain economic endeavours such as entrepreneurship.

Ascribed roles

As discussed by Moore, the local ideas of gender are reproduced in women’s and men’s everyday lives. The power structures implicit in such gender ideologies are important in my discussion of women entrepreneurs. Within a Canadian context, women should maintain their role as caretakers and tend to their home, husband and children. Women wanting to start their own business recognize these local ideas of gender, and some try to circumvent them by using strategies such as not marrying, and/or not having children. Both choices appear to be part of a strategy that makes it “easier” to be a businesswoman, since marriage and children are part of the dominant gender ideology holding women back from the business world. Sometimes one is not aware of the exact outcome of one’s actions. Melanie explained that “No one told me that I might not have a husband and children if I went to business school.” By choosing to go to business school in the beginning of the 1980’s, she challenged the dominant ideology of what it entails to be a woman in Canada. She crossed the line for what was considered the ideal behaviour for a woman. According to Melanie, when she chose to go to business school she was not aware of the consequence it would have for other areas of her life, such as marriage and children. Among those of my informants who established businesses prior to having children, there is a tendency that they do not have children later in life either. Many women in my study, including Melanie, also experience difficulties with their husbands who do not seem too willing to accept that their wives have their own business. There are certainly many personal reasons for this, but I maintain that the dominant idea about women and work has a strong influence in this respect, as I found expressed in statistical surveys such as the one referred to below.

During my fieldwork I participated in several group discussions at the Centre for Research in Women's Health. These discussions were valuable as they made me aware of women's historical and present situation in Toronto and Canada in matters relating to work, economy and health. During one of these meetings, a woman in the group presented statistics from the 1970's concerning women and work, which showed that women in a certain age group were not willing to admit to being working mothers. Women in the age group 55-59 would vehemently deny that they were working, even though they did at times, and the woman who presented the material underlined that this showed how it was a stigma for a family to have a working mother. Many of my informants are in their forties and fifties, and thus I maintain that they have been subject to this perception of women and work when they established businesses as far back as twentyfive years ago. Those of my informants who are in their twenties and thirties today experience a slightly different attitude, as it has become more accepted for women to be engaged in paid labour.

However, certain political groups in Canada, such as REAL women,¹ maintain that women should stay at home while men should be the economical providers. It is not possible to gain an understanding of women's efforts and accomplishments today without some knowledge of other barriers and challenges women in general have met earlier, as well as how they have managed to move beyond them. In her latest book, Sylvia Bashevkin, a professor of political science, gives a valuable insight to the topic of living through conservative times in Britain, USA, and Canada. She states that, "women's groups were forced to reassess, to re-evaluate, to deal with what Susan Faludi termed the politics of 'backlash' " (Bashevkin 1998:5). The issue of the "backlash" was a recurring theme during conversations with some of my informants, and therefore I feel it has a natural place in connection with this discussion on women and work in Canada.

The backlash and its toll on women

During one of my early breakfast meetings with Melanie, she asked me if I had read Susan Faludi's book on the issues of the "backlash" phenomenon (Faludi 1991). I said I had not heard of it, and she offered to lend me her copy, saying it would enlighten me with regard to my thesis. She had brought it with her and told me I could borrow it until our next meeting. She would like to discuss it with me as it had provided her with valuable insight to the horrors of what can happen to women if they are not prepared to take their stand in society. Faludi addresses many of the problems women in North America have been faced with over the last decade, and she writes about how the dominant gender ideology in America is experienced by women in

different areas of their lives. She argues that the problems North American women face, are a result of the power of anti-feminists and conservatives in areas of economy, politics and social norms in America. Faludi furthermore underlines that this damaging rhetoric is found in magazines, newspaper articles, television programs, as well as changes in legislation, which aid the subordination of women. Her argument is that women who make non-traditional choices, such as making a business career, are portrayed negatively in such forums as those mentioned above. Those concerned with upholding the traditional view of women infiltrate the media with “facts” that are supposed to stop women from wanting to move away from their “traditional” arenas, as well as bring women in paid jobs “back to the kitchen”. An example of this method is presented in Faludi’s book *Backlash. The undeclared war against American women* (1991):

The campaign for women’s rights was, once more, identified as the culprit; liberation had depressed single women. “Loveless, Manless: The High Cost of Independence,” read one women’s magazine headline. [...] ABC’s 1986 special, “After the Sexual revolution”, also told single women to hold feminism responsible for their marital status. Women’s success has come “at the cost of relationships,” co-host Richard Threlkeld said. Even married women are in danger, he advised: “The more women achieve in their careers, the higher the chances for divorce” (ibid.:97).

This excerpt reveals a traditional way of thinking about women in North America, claiming that women should be married and not attempt to pursue a career. Being independent may lead to divorce, according to the ABC. This radio host expresses what according to Henrietta Moore is a dominant gender ideology. The power of the media should not be underestimated. The ABC, American Broadcasting Corporation, is the national radio station in the United States, reaching out to millions of listeners daily. Consequently, many of these listeners’ perception of gender will be confirmed, perpetuating the dominant gender ideology. According to Faludi this presentation can be seen as part of the ongoing backlash that has been, and still is, taking place in North America. Anti-feminist oriented women and men blame women’s status as single on the fact that many women achieve careers outside the home. Their argument is put forth in a way which attempts to convince other’s that one thing causes the other, without regarding the influence of other factors. How do we see this manifested in women’s actions?

Melanie is engaged in a mentoring program at a business school, and experienced that one of the young women she mentored told her that she was dropping out of business school because she was getting married. When

Melanie told me this, she expressed frustration and returned to the issue of backlash, claiming that this was a result of their “propaganda”. Furthermore, she informed that there are women who go to University for the purpose of finding a husband, and once he is found, they quit the classes they are going to. The student she had been mentoring was perhaps an example of that.

The backlash is perhaps also exemplified by the media’s praise of women who are “stay at home moms”, and by the economic cuts the government makes in public kindergartens, enforcing an arrangement where mothers stay home to take care of their children. The examples are perceived, by several of my informants, as part of the ongoing backlash in Canada. According to Susan Faludi (1991), those supporting the backlash “movement” argue that women are robbed of their femininity by trying to become equal to men. In cases where women leave their education or job due to marriage or childbirth, one might consider the possibility that these women are being influenced by such traditional thoughts about women as promoted by REAL women.

Several of my informants underlined that a marriage could end up in divorce if the husband was not favourable to the wife’s business plan. Either this had happened to them – such as in Joanne’s case, or they knew about someone. However, some of my informants had needed to start their own business *because* their husband left them and the children. This is another central issue in the discussion of what challenges and barriers women encounter in relation to starting a business. The campaign by REAL women and the backlash movement see the case from one side only. It might appear as if women who pursue a career do not marry or have children. However, it is important to remember that there are men as well who do not marry due to a demanding career. The overview of my informants shows that there are fifteen women who are married, five who are single without children, and ten who are single mothers with dependent children. I perceive, based on my interviews, a woman’s life situation as being an extreme motivational factor for starting a business. My data challenges the idea that a career excludes marriage. Rather it appears that those who are not married form the smallest category of my informants. With fifteen of my informants being married women, with or without children, it seems feasible to combine the two. A few of my informants in this category have been divorced. Their explanation for this was that they married a man who was too traditional in his perception of women and work. When marrying for the second time they very often already had a business, such as in Melanie’s case.

The backlash problems described in Faludi’s book, thus brings to our attention the difficulties women face when the political arena is dominated by

people who aim at keeping women in “their place”. The traditional ideology which I have previously discussed considers the domestic sphere to be the “women’s place”. Women who want to study or have a job outside the home contest these ideas. Through this contesting, they meet several challenges such as being bypassed at work, not given promotions, and fired during pregnancy. Such actions may be taken as evidence of traditional thinking of what is “women’s place” in Canadian society. In her most recent book, *Men and women of the corporation*, Rosabeth Moss Kanter, a distinguished Professor of Business Administration, reveals common attitudes in the Canadian corporate society that give emphasis to the many statements on this issue provided by my informants.

They [the women] were also told in other circumstances that married women cannot be given important jobs because of their family responsibilities: their children, if they are working mothers; their unborn children and the danger they will leave with pregnancy, if currently childless. [...] A male manager in the distribution function who supervised many women confirmed the women’s reports. He said that he never even considered asking a married woman to do anything that involved travel, even if this was in the interest of her career development, and therefore he could not see how he could recommend a woman for promotion into management (Kanter 1993:67).

These attitudes expressed above, contribute to making it difficult for women to have a paid job outside the home, and consequently hinder women from accumulating work experience which is of vital importance for women to get a well-paid job, or a promotion. The important issue in relation to promotions in particular and work in general, is that Western women are seen as belonging to the domestic unit and closely tied to children and family. Thus the chances of gaining equal pay and opportunity in the labour force seem to be small, which is one of the reasons some of my informants started their own business. As an extreme example of what sort of arguments a working woman may encounter, I have chosen this passage from Bashevkin’s book:

Probably the most memorable decision on work during these years was the 1978 *Bliss vs. Attorney-General of Canada* ruling. This case was widely viewed as the last straw, the judgement that exhausted the patience of women’s groups in the pre-CCRF period.² Stella Bliss worked in Vancouver, lost her job while she was pregnant, and could not find other work after the baby was born. She then applied for unemployment benefits. Bliss was refused on the

grounds that she was pregnant when she lost her job and had not worked long enough to qualify for maternity benefits. The Supreme Court upheld the denial of benefits, arguing that Bliss had been refused because she was pregnant and not because she was a woman. The ability of women and not of men to conceive, according to the justices, resulted from nature rather than law (Bashevkin 1998:84).

This is an example of how women could experience being treated at a workplace when pregnant. It is clear that also those who are supposed to enforce equality and justice are perpetuating the traditional thoughts about women. In this latter case, my impression is that according to traditional thinking, Stella Bliss did not need to win the case in court. As a woman with a child she only needs to be at home while her husband earns money. This was an argument I often heard expressed by my informants, both those with and without a spouse or children. The local ideas of proper behaviour for women, as stated by Moore, are therefore arguably found not only in people's minds but in legislation as well. Thus divorce may be regarded as a strategy employed by some women to signalise a severance with the gender ideology. With one third of my informants being single mothers, it underlines that a large category of women are interested in taking control of their economic and personal lives, such as in the play by the nineteenth century Norwegian playwright Henrik Ibsen. He was one of few Norwegian men who wrote about women being captives in their own homes, in their own marriage. In order to (re-)gain their freedom they had to cut themselves loose from the bonds of marriage. Nora, in the play "A dolls house" tries to break loose from these bonds, and in the end succeeds, by leaving her husband. The play was not well accepted at its premier, as it presented middle-class women as subject to men. This is an issue that Simone de Beauvoir (1970) discusses in her works. As a feminist writer she is very keen on showing us how women are born into captivity:

This is what happens to the little girl when she learns to know the world around her and discovers that in this world she is a woman. This sphere in which she belongs, is overall surrounded, restrained and dominated by the man's universe. No matter how good her achievements or how far she dares to go, she will always meet a roof over her head and her path will be blocked by walls (de Beauvoir 1970:7, my translation).

These differences between the sexes and the barriers imposed on women whom Simone de Beauvoir speaks about in *The second sex*, are present in the lives of Canadian women. De Beauvoir's description of the girl's realization

of their ambitions towards womanhood is interesting in this respect. As a girl grows up she understands that she is surrounded and dominated by a male universe that she will butt against no matter where she turns. To some women therefore, it might almost be a blessing not knowing about what difficulties they might meet in their effort to try to budge and break the “glass ceiling”.

Moore’s discussion of the dominant gender ideology and its effects on women and work, was substantiated by Melanie in the beginning of this article. It also relates to Armstrong and Armstrong’s discussion of how it is the cultural framework that legitimizes segregation, but that it is people who create it by perpetuating these ideas (1986:137). Melanie’s statement, where she claims that she has not been able to change the culture, is interesting in this respect, as it contrasts with her actions and activities. She believes she cannot change the culture, and seems to regard culture as something set apart from people’s actions. Nevertheless, she claims that women entrepreneurs can help the next generation of women by starting businesses. She regards women and men as perpetuating the dominant ideology by how they act and through their expectations towards the other sex. However, she is not part of this herself, as she has done many things that differ from the dominant perception of women. I agree with Armstrong and Armstrong that it is people who create segregation by perpetuating the dominant ideology. I therefore maintain that through self-employment, Melanie is contributing to create change in the dominant gender ideology in Canada.

Notes

¹REAL women is an antifeminist group in Canada. REAL stands for real, equal, active, life.

²CCRF stands for Canadian Charter of Rights and Freedom. The Charter was established in the early 1970s.

Bibliography

Armstrong, P. and H. Armstrong 1986 [1984]: *The double ghetto: Canadian women and their segregated work*, Revised edition. Toronto, Ontario: McClelland and Stewart.

Bashevkin, S. 1998: *Women on the defensive. Living through conservative times.* Toronto: University of Toronto Press.

De Beauvoir, S. 1970: *Det annet kjønn.* Oslo: Pax forlag.

Faludi, S. 1991: *Backlash. The undeclared war against American women.* New York: Anchor Books, Doubleday.

Kanter, R.M. 1993: *Men and women of the corporation.* New York: Basic Books.

Moore, H. 1994: *A passion for difference.* Cambridge: Polity Press.

Other sources

Canadian women entrepreneurs in growth sectors: a survey 1997 October 2000: <http://wwlia.org/cahi1895.htm>

Ekskluderte arbeidere – Arbeidsmigrasjon i sultanatet Oman

Tone Delin Fredriksen – Universitetet i Bergen

Innledning

Den Arabiske Golf (heretter Gulfen) kan sies å være en av verdens viktigste destinasjoner for arbeidsmigranter, og vertslandene er mer eller mindre avhengige av slike ikke-nasjonale arbeidere for å kunne fylle ledige stillinger på arbeidsmarkedet.

Jeg vil i det følgende ta for meg arbeidsmigrasjon slik man finner det i en av Gulfstatene, Sultanatet Oman. Med dette vil jeg vise til bakgrunn for og årsaker til det høye antallet ikke-statsborgere man finner blandt befolkningen, og deretter argumentere for at disse kontrolleres og ekskluderes på flere plan i kraft av deres status som arbeidsmigranter. Disse som gruppe kan sies å bli behandlet ut fra segregerende strategier i vertslandet. Først vil jeg imidlertid avklare migrasjonsbegrepet.

Migrasjon

Migrasjon refererer vanligvis til et individs eller en gruppes forflytning eller forandring av bosted, og dette kan skje internt (innenfor et lands grenser), eller eksternt (over landegrenser). Det har vært vanlig å skille mellom tvungen og frivillig migrasjon. Dette kan imidlertid sies å være et problematisk skille, som i høy grad avhenger av teoretiske og ideologiske oppfatninger om hva som er 'frivillig', og de fleste tilfeller vil i praksis falle i en gråsoner mellom et slikt skille. Også 'arbeidsmigranter' har vist seg å være vanskelig å definere som en adskilt gruppe, da de fleste vil ta arbeid på sitt nye tilholdssted selv om dette ikke var primærgrunnen til deres forflytning. Jeg vil i det følgende allikevel benytte en slik kategori, og med arbeidsmigranter vil jeg i denne sammenheng referere til et vertslands ikke-nasjonale arbeidsstyrke. Denne er ofte direkte eller indirekte invitert for å fylle arbeidsposisjoner som lokal arbeidskraft ikke kan dekke, og opererer i utgangspunktet gjerne innenfor et gitt tidsrom (UN 1998). Når man i forhold til Gulfen snakker om 'migranter', vil det i de aller fleste tilfeller være 'arbeidsmigranter' slik jeg

her har definert det.

Arbeidsmigrasjon i Den Arabiske Gulf

Mønster av arbeidsmigrasjon tenderer til å følge ressurser, kapitalflyt, investeringer og internasjonal handel (Castles og Miller 1998), og de seks medlemslandene i *Gulf Cooperation Council* (GCC) – Kuwait, Qatar, de Forente Arabiske Emirater, Saudi Arabia, Bahrain og Oman, har siden 1970-tallet vært en av verdens hoved-destinasjoner for arbeidsmigranter (Ballard 1987).

På Den Arabiske Halvøy finnes store oljeressurser, og i kjølvannet av den kraftige oljepris-stigningen på begynnelsen av 1970-tallet¹ begynte GCCstatene omfattende infrastrukturelle utbygginger, noe som igjen førte til et enormt behov for arbeidskraft. Lokalbefolkningen i de seks statene var på dette tidspunkt relativt fåtallig og manglet i høy grad den nødvendige tekniske/administrative utdannelse. I tillegg var mange uvillige til å utføre manuelt arbeid, da dette gjerne ble ansett for å være av lav status (UN 1998). Oljen kan også sies å ha fortonet seg som [...]*an inexhaustible source of wealth*[...] (Ballard 1987:30), som gav muligheter til å betale andre for å utføre arbeidsoppgavene oppbyggingen av velferdstatene medførte. Resultatet var at store mengder arbeidsmigranter ble trukket til Den Arabiske Gulf

Nå må det i denne sammenheng påpekes at Oman strengt tatt ikke kan sies å være et “oljerikt og kapitalrikt” (Birks og Sinclair 1980) land på lik linje med Saudi Arabia, Kuwait og De Forente Arabiske Emirater. I tillegg til å kontrollere betydelig mindre oljeresserver,² har Oman en større nasjonal befolkning, og er selv en arbeidseksporterende stat (ibid). Oman kan imidlertid behandles sammen med disse statene i forhold til arbeidsmigrasjon. Landet ble bygget opp som en moderne velferdstat ved hjelp av oljeinntekter og importert arbeidskraft, og Sultanatet opererer med de samme strategier overfor arbeidsmigranter som andre GCC stater. En finner også de samme mønstre i Oman som i resten av Gulfen når det gjelder migrantenes opprinnelse.

Sultanatet Oman og oppbyggingen av en moderne velferdstat.

I Oman ble det funnet lønnsomme oljeresserver i 1962, men ingen modernisering fulgte eksportinntektene før 1970. Nåværende Sultan Qaboos b. Said Al Bu Said (heretter Sultan Qaboos) tok da makten fra sin far, Said b. Taimur (Al Bu Said), i et statskupp. Said b. Taimur hadde vært motstander av enhver form for modernisering, mens hans sønn ønsket å benytte oljeinntektene til å bygge opp Oman (Allen og Rigsbee 2000, Joyce 1987). 1970 refereres i landets historie gjerne til som *nahda*, eller renessanse (Allen og Rigsbee 2000).

Der det tidligere hadde eksistert tre gutteskoler, ett sykehus og moderat infrastruktur bestående av grusveier, finnes nå et utdanningssystem med universitet og en kombinasjon av private og offentlige skoler, fri helsetjeneste og dekkende infrastruktur med et asfaltert veinett, havner og internasjonal flyplass. Landet har også et utbygd kommunikasjons system, med radio og TV kanaler samt engelske og arabiske aviser, og et nasjonalt telekommunikasjonssystem for telefonlinjer, GSM og internett tilkobling (ibid). Økonomien er basert på olje- og gass ressurser, som står for 80 prosent av BNP. Det oppmuntres til investering og diversifisering via den nasjonale børsen, *Muscat Securities Market* (MSM), og relativt gunstige lover for utenlandske kapitalinnskudd. Oman ble i oktober 2000 også tatt opp som medlem i *World Trade Organization* (Oman Observer 26.09.2000). Hovedstaden Muscat er i dag en moderne by med store handlesenter, kino, matvarebutikker både for lokale og importerte varer, banker og internasjonale hotell. Selv om man fremdeles finner relativt store forskjeller mellom by og land, er også jordbruket og de mindre byene underlagt moderniseringplaner. Landet styres som et absolutt monarki (Wikan 2000) med Sultan Qaboos i posisjonene som statsoverhode, statsminister, finansminister og forsvarsminister. I tillegg finnes en rådgivende forsamling og en omfattende offentlig forvaltning.

For å kunne gjennomføre en slik modernisering av Sultanatet, var en stor profesjonell og manuell arbeidsstyrke nødvendig, og da Omans nasjonale befolkning ikke kunne fylle det stadig økende antall posisjoner, ble arbeidsstyrken importert. Arbeidsmigrantene kom i utgangspunktet gjerne fra andre arabiske stater som Jordan, Egypt, Yemen, Syria og Palestina (UN 1998), men senere også i økende grad fra landene på det Indiske subkontinent og i Sør-Øst Asia. I tillegg kom et relativt lite antall fra Europa og Nord-Amerika (Birks og Sinclair 1980, Ballard 1987). I dag er ca. 27 prosent av Omans 2,4 millioner innbyggere arbeidsmigranter. Majoriteten av disse er ansatt i privat sektor, mens det offentlige er hovedarbeidsgiver for omanske statsborgere. De fleste migrantene er av asiatiske opprinnelse, med en liten prosentandel andre arabere og vestlige (Sultanate of Oman Statistical yearbook 1999).

Nasjonalstaters strategier overfor ikke-statsborgere.

I nasjonalstaters forhold til migrasjon vil man som regel finne reguleringer med hensyn til antall og type migranter som tillates, og jeg baserer meg i følgende avsnitt på de Forente Nasjoners utredning om sådanne (UN 1998). Velfredstater ønsker gjerne å begrense antallet mennesker de er sosialt og økonomisk ansvarlige for, og staten ønsker gjerne også å kontrollere sammensetning av populasjonen, for å bevare dennes nasjonalidentitet, levesett og sikkerhet. Migrasjon medfører i forlengelsen av dette to sett regelverk: ett

for regulering av innreise til landet for ikke-statsborgere, og ett for regulering av rettigheter og levesett for ikke-statsborgere som har fått oppholdstillatelse i vertslandet. Disse regelverkene henger nøye sammen – hvordan ikke-statsborgere behandles avhenger av hvordan disse oppfattes og hvilken rolle de tillegges. Dersom man antar at den tilreisende er kommet for å bli, og dersom nasjonalstaten åpner for denne muligheten, vil det som regel legges til rette for integrering av vedkommende. Dersom vertslandet ser migranten som en midlertidig beboer, vil ikke dette oppmuntres.

Med integrering vil jeg i denne sammenheng mene “[...] *arrangements which enable immigrants and minorities to participate in all aspects of a host society – i.e social, economic and, eventually, political activity*” (Coleman 1994 i UN 1998:45). I sin ytterste konsekvens innebærer integrering muligheter for naturalisering av migranter som statsborgere og fullverdige medlemmer av vertslandet. Segregering, derimot, innebærer ikke aksept av migranter som medlemmer av nasjonen. Segregering i forhold til migrasjon medfører ofte strenge regelverk for innreise, naturalisering og eventuell familiegjening, og en refererer med dette til et system hvor noen deler av befolkningen ekskluderes og “[...] *are denied de jure or de facto access to the social, cultural, political and economic resources of the larger society...*” (Hammar and Lithman 1987, i UN 1998:48).

Oman som vertsland

I Oman, som i de andre GCC-statene, ses migranter som midlertidig arbeidskraft, som er til stede for å fylle et midlertidig behov. Jeg vil i det følgende argumentere for at disse behandles ut fra segregerende strategier – både med hensyn til kontroll av innreise og opphold, og ekskludering fra flere arenaer i det sosiale liv.

Kafala, eller sponsorship systemet

Arbeidsmigranter underlegges strenge kontrollemekanismer, både i henhold til innreise og opphold, hvilket er nedfelt i kafala systemet man finner over hele Gulfen. Innreisevisum til Oman er påkrevd for alle ikke-GCC borgere, og arbeidsmigranter må ha arbeidstillatelse, et såkalt *labour card*. For å kunne tildeles visum og arbeidstillatelse kreves det at man er ansatt av en *kafeel*, eller sponsor. *Kafala*, eller *sponsorship* systemet man finner i Oman kan sies å utgjøre et kontraktforhold mellom arbeidsgiver og arbeidstaker, vanligvis for en periode på ett til fire år. Arbeidsgiver er som sponsor økonomisk og legalt ansvarlig for arbeidstaker. Sponsoren kan være en omansk privatperson, et omansk eid foretakende eller en statlig/offentlig institusjon.

Expatriates tillates også å fungere som arbeidsgiver og sponsor for én privat hushjelp og besøkende familiemedlemmer. Hvorvidt dette tillates, avhenger av vedkommendes månedlige lønnsnivå og dermed antatt evne til å stå som økonomisk ansvarlig for dem de sponser. Dette skjer allikevel i relativt få tilfeller, og *sponsorship* systemet er i utgangspunktet et kontraktsforhold mellom omanere som arbeidsgivere og migranter som arbeidstakere.

Man plikter som sponsor å holde myndighetene oppdatert med hensyn til eventuelle endringer i arbeidskontrakten, slik som bosted eller lønnsforhold for den ansatte. I tillegg forventes sponsoren å påkoste frakt av migranten mellom Oman og dennes hjemland. Arbeidskontrakten kan til enhver tid sies opp av begge parter, men dersom man står uten arbeid, blir visum og oppholdstillatelse automatisk ugyldig. Dersom kontrakten sies opp av arbeidstaker, må denne selv dekke utgiftene til hjemreise. I kontraktsperioden tillates ikke migranten å ta arbeid hos andre enn vedkommende kontrakten er inngått med (UN 1998).

***Sponsorship* systemet som kontrollmekanisme**

Som et strukturelt maktbalanse forhold går *sponsorship* ordningen klart i favør av sponsoren (Longva 1997). Denne har i høy grad påvirkningskraft og kontroll over migrantens liv og valgmuligheter. Det er vanlig at arbeidsgiver oppbevarer migrantens pass, og dennes bevegelsesfrihet begrenses dermed – man kan ikke forlate landet uten sponsors samtykke. For kortere utenlandsturer via bil/buss, kreves også et såkalt *road pass*, som må undertegnes av sponsoren (Human Rights Report 1999). I mange tilfeller ugyldiggjøres ens visa også automatisk idet en forlater landet, og sponsorens underskrift er nødvendig for ny innreisetillatelse. Slike regelverk er med på begrense og vanskeliggjøre migranters bevegelsesfrihet. En arbeidsmigrant kan ved kontraktens slutt kun bli værende i landet dersom vedkommende finner nytt arbeid og dermed ny sponsor. Dette krever imidlertid et *release letter* fra tidligere arbeidsgiver, hvor denne sier fra seg sitt ansvar for, og rettigheter i, migranten, og gir sin tillatelse til at vedkommende kan søke arbeid hos andre (Human Rights Report 1999.) En *sponsorship* ordning kan dermed sies å ha en begrensende innflytelse ikke bare på migranters bevegelsesfrihet, men også når det gjelder anskaffelse av ny jobb.

Rosana er en filippinsk kvinne i 40-årene. Etter at mannen døde bestemte hun seg for å søke arbeid i Gulfen, for bedre å kunne forsørge døtrene på 6, 12 og 16 år. Hun arbeider nå som hushjelp for fru Khalid i Oman, som ansatte henne gjennom et byrå på Filippinene. Khalid-familien fungerer som arbeidsgiver og sponsor for Rosana, de betalte billetten hennes til Muscat, har henne boende i huset sitt

og betaler henne en god hushjelpplønn på 120 Omani Rials i måneden (dette tilsvarer ca. 2700 NOK). For denne summen skal Rosana holde huset i orden, lage middag, og passe Khalid-familiens 3 barn et par kvelder i uken. Etter en stund begynte imidlertid ting å skjære seg mellom Rosana og fru Khalid, de kom ikke lengre særlig godt overens og 'madam' klagde på kvaliteten av Rosanas husarbeid. Fru Khalid sa til sine venner at hushjelpen nærmest hadde tatt over huset, og hun var lat og udugelig. Etter 6 måneder hadde fru Khalid fått nok, og gav Rosana sparken ved å si opp kontrakten mellom dem. Hun nektet å anbefale henne til noen av sine venner siden hun var så misfornøyd selv, og Rosana hadde derfor problemer med å finne en ny arbeidsgiver og sponsor for å kunne bli værende i Oman. Stilt opp mot en misfornøyd arbeidsgiver var det lite hun kunne gjøre, og uten ny arbeidsgiver og sponsor hadde hun heller ikke muligheter til å bli værende i landet på lovlig vis. Resultatet ble derfor at familien Khalid satte Rosana på et fly tilbake til Manila.

Ekskludering i det sosiale liv

I tillegg til kontroll over innreise og opphold for migranter via dette såkalte *sponsorship systemet*, ekskluderes også disse på flere andre plan som kan sies å være indikasjoner på grad av integrering – industrielt, politisk og økonomisk og sosialt (UN 1998). Industrielt sett har migranter relativt få rettigheter i Sultanatet. Man opererer ikke med et fritt arbeidsmarked – kollektive forhandlinger er ifølge "*1996 Basic Law*" forbudt, og lønnsforhold fastsettes for arbeidsmigranter gjennom arbeidskontrakten. Det er også forbudt for arbeidere å gå ut i streik (Human Rights Report 1999). Klager på arbeidsgivere kan bringes inn for "*The Social Welfare Board*", som er en uavhengig rettsinstans. Mange arbeidsmigranter er imidlertid ikke klar over at en slik mulighet finnes, og det har også vist seg å være vanskelig, tidkrevende og dyrt å gå til sak mot arbeidsgivere. I tillegg nøler mange med å trekke sin arbeidsgiver – og sponsor – for retten i frykt for å miste jobben og dermed deporteres (*Human Rights Report 1999*.) Deportasjon kan i utgangspunktet skje dersom migranten står uten arbeid, eller ved lovbrudd. Selv om dette forekommer svært sjelden, er det, som Longva (1999) også har vist med empiri fra Kuwait, en trussel de fleste migranter forholder seg til.

Ikke-statsborgere har ingen politiske rettigheter i Sultanatet, og tillates ikke å stemme ved valg.³ Dersom man ønsker å opprette en form for organisasjon, må det søkes om tillatelse til dette. Man har heller ikke forsamlingsfrihet i Sultanatet, og samling av folkemasser på offentlige steder oppmuntres ikke. Når det gjelder migranternes rettigheter til deltagelse i den økonomis-

ke sektor, er også dette relativt begrenset. All forretningsvirksomhet i Sultanatet skal ifølge loven være minimum 51 prosent omansk eid,⁴ og migranter utestenges også fra en rekke yrker, som for eksempel sjåførstillinger og bilutleiefirma (Oman Daily Observer 07.10.2000). En slik nasjonalisering av yrkesgrupper er ledd i den såkalte 'omaniseringsprosessen', hvorigjennom en ønsker å fylle flere stillinger med omanske statsborgere for etter hvert å minske antallet migranter. Migranter tillates heller ikke kjøp av eiendom, boliger skaffes til veie av sponsoren og 'bolig' kan innebære alt fra brakker til villaer.

En vanlig indikasjon på integrering kan også sies å være at migranten tillates å gjenforenes med sin familie i vertslandet. I Oman forutsetter dette at man tjener over en viss sum, og dermed er i stand til å forsørge sin familie dersom disse skulle ønske å bo i Sultanatet som *economic dependants*. Migrantens sponsor må i tillegg stille som sponsor også for dennes familie. Mange lavtlønnede arbeidere oppholder seg dermed i landet uten sin familie (Human Rights Report 1999). Mulig integrering innebærer i sin ytterste konsekvens at migranten etter en gitt periode kan søke om naturalisering. At migranter naturaliseres i Oman, skjer imidlertid høyst sjelden, og som regel via giftermål med en omansk statsborger. Dette er imidlertid i utgangspunktet ulovlig, og krever Sultanens personlige anbefaling og tillatelse (Human Rights Report 1999).

Konklusjon

Jeg har i denne artikkelen sett på arbeidsmigrasjon i Sultanatet Oman, og basert meg på en antagelse om sammenheng mellom statlig oppfattelse av/holdning til migranter, og behandling av/ utforming av regelverk overfor disse. Jeg har videre sagt at man i Sultanatet Oman ser arbeidsmigranter som midlertidig tilstedeværende for utførelse av en arbeidsoppgave (UN 1998). Jeg har deretter argumentert for at disse ikke-nasjonale arbeiderne behandles ut fra strategier av segregering, ved å vise hvordan de møtes av kontrollmekanismer for innreise og opphold i Oman som vertsland, og også ekskluderes på flere vesentlige plan i samfunnslivet (ibid, Human Rights Report 1999). Slike strategier fra vertslandets side vil her bidra til å vanskeliggjøre, om ikke umuliggjøre, arbeidsmigranternes tilstedeværelse i Sultanatet utover arbeidskontraktens opphør.

Noter

¹Dette spesielt i forbindelse med Yom Kippur krigen i 1973, da Opecs stengte oljekraner tvang oljeprisen i været.

²Oljeresserver og -produksjon i fat per dag(bpd): Saudi Arabia: 263,5 bill fat/9mill bpd., Kuwait: 96,5 bill fat./2,1mill bpd., UAE: 97,8 bill. fat/2,27 mill. bpd., Oman: 5,3 bill fat./890 000 bpd. (Energy Information Administration 2000)

³Med politiske valg dreier det seg her om indirekte valg til en rådgivende forsamling.

⁴forbindelse med Omans WTO medlemskap åpnes det i februar 2001 for 100 prosent fremmed eierskap. Dette krever imidlertid en minimumsinvestering på 1,3 billioner US Dollar (Oman Daily Observer, 17.07.2000).

Litteratur

Allen Jr., C. and Rigsbee II., W.L., 2000: *Oman under Qaboos*. London: Frank Cass.

Ardener, S. (ed.), 1993: *Women and Space – ground rules and social maps*. Providence / Oxford: Berg Publishers Ltd.

Ballard, R. i Eades, J., ed. 1987: *Migrants, workers and the social order*. ASA Monographs, No. 26. London: Tavistock.

Birks, J.S. and Sinclair, C.A., 1980: *International Migration and Development in the Arab Region*. Geneva: International Labour Office.

Castles, S. and Miller, M.J., 1998: *The age of Migration. International population movements in the modern world*. Basingstoke: Macmillan Press LTD.

Cordesman, A.H., 199: *Bahrain, Oman, Qatar and the UAE – Challenges of security*. Colorado: Westview Press.

Crystal, J., 1990: *Oil and Politics in the Gulf : Rulers and merchants in Kuwait and Qatar*. Cambridge : Cambridge University Press.

Eriksen, T.H., 1995: *Det nye fiendebildet*. Brennpunkt-serien, Oslo : J.W Cappelen.

Eriksen, T.H. og Sørheim, T.A., 1994: *Kulturforskjeller i praksis – perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Oslo : Ad Notam Gyldendal.

Hannerz, U., 1996: *Transnational connections – culture, people, places*. London: Routledge.

Jerichow, A., 1991: *Arabiske Stemmer – retten til demokrati?* Oslo: H. Aschehoug & Co.

Joyce, M., 1995: *The Sultanate of Oman – a twentieth century history*. Connecticut: Praeger.

Longva, A., 1997: *Walls Built on Sand – migration, exclusion and society in Kuwait*. Colorado: Westview Press.

Ministry of Information, 2000: *Oman'99*. Sultanate of Oman: Ministry of Information.

Riphenburg, C.J., 1998: *Oman – Political development in a changing world*. Connecticut: Praeger.

Rudie, I., i Rudie, I. (red), 1984: *Myk start – hard landing. Om forvaltning av kjønnsidentitet i en endringsprosess*. Oslo: Universitetsforlaget.

United Nations 1998: *International Migration Policies*. New York : United Nations.

Annet:

Norges Handels-og Sjøfartstidende.

Oman Economic Review, March/April 2000: *Oman and the WTO – the real impact*. Ruwi, Oman: United Media Services SAOC, United Press and Publishing SAOC.

Oman oil & Gas Review, 2000: Ruwi, Oman: United Media Services SAOC, United Press and Publishing SAOC.

Petroleum Development Oman: PDO 1999 Health, Safety & Environment Report. Sultanate of Oman : Petroleum Development Oman.

Petroleum Development Oman Homepage 2000. online edition, <http://pdo.co.om>

Upstream International Oil and gas newspaper, 1999–2000

U.S Department of State: Human Rights Reports 1999, country reports – Oman. online edition, <http://www.state.gov>

U.S Energy Information Administration May 2000: country reports – GCC statene online edition. <http://eia.doe.gov>

Making Territory in Urban America:

New Urbanism and Kentlands

Bengt Andersen – Universitetet i Oslo

Introduction

I am going to discuss the construction of territoriality in the so-called post-modern USA with some additional references to São Paulo, Brazil.¹ Specifically, I want to look into how some Americans try to make a place for themselves in an urban and suburban environment (cf. Lang 1997:6).

Even if people live in a more or less globalized world where the inhabitants can be described as “inter-cultural hybrids” and even though not all of us feel a strong belonging to our place of residence,² I will argue that the Kentlands material and other studies support the notion that the struggle for territory is not yet over. This does not imply, however, that people everywhere are physically fighting over land but that many of us make our own domains or rather define our own places (cf. Andersen & Sommerfelt 2000a and 2000b). And this is not to say that “spatialization” only concerns residential localities or that it only pertains to the private realm. For Setha M. Low the term *spatialize* means “...to locate, both physically and conceptually, social relations and social practice in social space” (Low 1999 [1996]: 111), and she effectively shows how different groups or categories of people in Costa Rica territorialize plazas, that is, *public spaces* (Low 2000).³

When applying the term *territoriality*, I am using it in a somewhat ambiguous way to refer to “...cultural mechanisms to define or defend territory [but also] to observed behaviour indicating a preference for remaining within a given territory” (Barnard & Spencer 1998 [1996]: 625). Territory can be understood as nothing more than a specific geographical locality. Its more or less defined boundaries can be physical and/or symbolical (cf. Cohen 1998 [1985]).

New Urbanism and one of its Suburban Developments

Kentlands

It is important to stress from the outset of this chapter that the United States of today is largely

...a society of metropolitan areas. These areas consist of central cities surrounded by suburban zones that now include not only sprawling residential suburbs and older small towns, but a growing number of full-scale suburban cities as well (Kleinberg 1995:xiii).⁴

I have done my own fieldwork in a residential development called Kentlands. As of November 2000, the number of residents is somewhere between 3,000 and 4,000. Kentlands is a subdivision located in the city of Gaithersburg, in Montgomery county, Maryland. Gaithersburg is situated about 18 miles northwest of Washington DC. Most of the residents do not confine themselves to Kentlands. They work, do their shopping, visit the theaters etc. in the greater DC metropolitan area.

The largely white population of Kentlands all belong to the middle- or the upper middleclass. This is not just a researcher's reading of Kentlands. Kentlands residents interpret the area the same way; that is, they see their region as divided into class-based portions (of course seldom using such terms). Bethesda, an unincorporated area south in the county, is clearly seen as even more affluent than Kentlands, and the Orchards, a neighboring subdivision to Kentlands, is seen as a lower-income neighborhood. Compared to most of the adjacent neighborhoods, the property values in Kentlands are much higher (cf. Eppli & Tu 1999).

When looking at income level and education attainment the average for Kentlanders are in both cases substantial higher than the local (city), regional and national numbers. And if we look into the "racial" aspect, we find that Kentlands is different, and maybe even deviant, in this respect too. Kentlands is really very homogenous when speaking about both class and race. Joon Kim's study of 1998 found that "...90.1 percent of the residents are White/Caucasian" (Kim 1999:2).⁵ (In addition to Kim's study, Mlaker's study (199?) offers additional quantitative data).⁶

When considering the aforementioned demographics, Kentlands is not Gaithersburg "writ small" (Geertz 1993 [1973]: 21) nor a simple reflection of the even greater society.

Another thing I want to stress is that many of the major differences between Kentlands and surrounding subdivisions are not only economical or ethnic, they are esthetic. Kentlands is not a typical subdivision – it is the first

residential community developed according to the principles of *New Urbanism*. What this means in practice is that Kentlands also *look*, and for some Kentlanders, *feel*, different. The Kentlands' "ethos", as Bateson or Geertz perhaps would say it, is unique when compared to the surrounding subdivisions due to diametrically opposed design principles.⁷

New Urbanism

In the 1970's with "[t]he advent of the postmodernism..." some architects and planners laid down the foundation for an American movement which today is nominally known as *New Urbanism* (Crawford 1999:56).⁸ This movement consists of people who are dissatisfied with where urban America is headed. What they are concerned with is that USA is more suburban than urban – and they see that as a serious problem.⁹

The New Urbanists aver that American cities and its suburbs are no longer real urban places, that is, the physical design of these places has led to the destruction of social bonds between urbanites, or rather, between suburbanites. In short, the physical deterioration of the places has resulted in a loss of *local* social communities. Instead of close-knitted neighborhoods in American cities and towns, Americans are now isolated and alienated individuals living in ugly spaces that are not *real* places. Many of today's social ills are, according to the New Urbanists, the direct result of post-war suburban development.

Peter Katz asserts that suburbia "...fragmented our society – separating us from friends and relatives and breaking down the bonds of community that has served our nation so well in earlier times" (Katz 1994:ix). Individuals are now "isolated together" in "pseudo-communities" (Debord 1997 [1967]: 122).¹⁰

The New Urbanists claim that the residential patterns are society's physical foundation. But as society itself, they are getting more and more fragmented. Patterns of development and local zoning laws segregate age groups, income groups, ethnic groups and different family types. Some consequences are that people and activities are isolated in ugly and polluted "car-scaled communities" rather than gathered together in heterogeneous and "human-scaled communities".

People are not just isolated within the suburbs from the rest of the society. Each and every family or household is isolated in their private residence from their neighbors. This is caused by the very physical design of these suburbs. A suburb's infrastructure is in reality restraining the social life of its own inhabitants. In suburbia you are not supposed to walk around, you are supposed to drive. You need your car wherever you go and for whatever you need. The outdoors is therefore designed for the car, not for the

pedestrian. One of the axiomatic truths held by the new urbanists is that for a community to develop, people must meet each other spontaneously in their own neighborhood time after time. By hindering people from walking around in the neighborhood, one also makes it more difficult for people to meet each other and thereby from forming relationships. The result being that the seeds needed for an authentic community will not be planted. When people choose suburbia as a way of living they also separate themselves from family and friends whom they used to live with in a so-called true community. One has not been able to replace those relationships. In today's America the "bonds of the community" have simply just disappeared.

The New Urbanists do not want Americans to get rid of their cars. They do, however, criticize suburbia for making Americans so car-dependent. The commute, which is so prominent in a typical suburban environment as walking to work is impossible and public transportation a rarity, contribute to worsen people's quality of life. Americans are now living what Lewis Mumford once called "encapsulated lives".

An adult will therefore spend her day something like this: She will wake up in the morning in her house, walk from the kitchen directly into the garage when ready to go to work. Maybe she will bring the kids to preschool, kindergarten and/or school on her way, too. Then she will spend most of the daytime busy at work, in the late afternoon or evening she will stop by the grocery store, then drive home carrying the groceries from the car in the garage into the kitchen (the garage door opens electronically from the car). After that it can be time to drive the kids to some organized activities or picking them up somewhere. If one can afford it, a nanny, babysitter or an au pair can help with some of these tasks. One should not forget making and eating dinner and helping kids with homework. We should not overlook watching TV before going to sleep.¹¹ A majority of the individual's time is spent "encapsulated" within her private car or house – she is never really talking to people in her community.¹²

Americans are therefore *not* interacting with their neighbors – an interaction that is, as I have pointed out, crucial for establishing a true community. There is no way of getting around without driving. In post-war America the public realm is neglected at the expense of the private realm.

From the Etic Point of View

The suburbanization of America is a centrifugal process where the middle-class and their institutions move out of the central cities and into suburbia. Only the poor are left behind in the central cities.¹³ Many people may work downtown but they drive home to suburbia when the workday is over. And what they come home to are homogenous residential subdivisions where

the neighbors next door are strangers. According to Peter Katz, the results are a “...creeping deterioration of once proud neighborhoods, an increasing alienation of large segments of society and a constant rising crime rate...” (Katz 1994:ix).

The anthropologist Karen Michaelson once said, “...Americans have always dealt with the alienation of the greater society by creating smaller communities based upon difference” (quoted in Hakken 1999:103). Americans, as well as others, seek people that are like themselves in some manner and then define themselves as a social community in opposition to those who are seen as different. Michaelson goes on and says:

Shared ethnic identity, the Crips and the Bloods, the mega-churches, are ways of defining a like-minded community and a sense of group identity lacking in the sheer physical proximity of neighborhood and town (ibid.).

Kentlands on the other hand, can be seen as a place where suburbanites try to establish a community that is localized – we can here rightly talk about a process of spatialization. It is, or strives to be, a like-minded community where the residents have a sense of group identity lacking in the modern suburb. Many of the Kentlanders that are active in the local community are very preoccupied with making their neighbors conform to the norms of the community. You must have the right kind of picket fence at the right place, you cannot have plastic flamingos in your front yard, and Christmas-lights decorating your house should not be multicolored. If everybody would do as they pleased, the end result would be chaos or anarchy. Just look to the typical suburbs, they even have trailers parked in their front yard!¹⁴

The Past in the Present

Above I described the New Urbanists’ diagnosis of urban America. The cure they prescribe is as follows: Americans need to look to the past to find healthy solutions for the individual and the greater society in the present.¹⁵

To cure the social ills of today’s America, Urban America must be cured, and the remedy is New Urbanism: Getting the old ideas and thereby true communities back to life. Communities need to be constructed the right way; that is to say, there must be no cul-de-sacs or dead ends; instead streets must be narrow and laid in a grid-system, there must be no cookie-cutter houses but many different ones. Each neighborhood must also have several housing types so as to accommodate different age- and income groups. Pedestrians must be as welcomed as the drivers and their cars. There should also be plenty of public spaces that people can enjoy.

We used to have good communities, the New Urbanists claim, and we can get them again by just following these design principles. If we do this we can get rid of people's frustration and give them back *a sense of place*, which is lost in today's developmental haze and in a society that is too car-crazed.

The Importance of Territoriality and the Construction of Community

What the New Urbanists want to do then is to *rebuild* what they conceive as real places that people care about. That is, we need to resurrect the authentic American community. Kentlands is a manifestation of these ideas. According to Andres Duany, one of the most prominent New Urbanists, Kentlands is the best example of what New Urbanism is all about: Creating localized local communities in a nation with a highly mobile middle class, that is, constructing real urban towns. What the New Urbanists want is for people to be territorialized. If human beings do not belong to a true local community, that is, a social fellowship in specific physical locale, they will not live good lives – it's as simple as that. The suburban sprawl or the evolution of the modern metropolis, has resulted in "...a profound sense of frustration and placelessness" (Calthorpe 1994:xii). Where people reside, work, go to school, etc. is not confined to a small, clearly defined community. They spend their waking hours all over a larger region, for example the Washington, DC metropolitan area. People are therefore unable to create the necessary neighborhood community. They do not spend enough time in their neighborhood, and the time they *do* spend there is not spent outside socializing with neighbors but inside their house or in their car driving through the neighborhood on their way to somewhere else.

The average American moves every six years. This might make it difficult to establish local social relationships inasmuch as you or your neighbors will soon be moving out of the neighborhood. The New Urbanists say that one of the reasons people have to leave their subdivision is that these developments do not offer several housing types to satisfy the varying demands as the constituency of the household changes. When two become three or four, more room is needed. So you move out of a community with apartments, to one with large detached single-family homes. In Kentlands, many different housing types are represented so as to slow down or even put an end to the fact that people keep moving out of their community. And they have in some respects succeeded in this. People in Kentlands often move within the community, thus making it easier, at least from the emic point of view, to "build a social community" based upon common territory.

Some social scientists may be correct when they say that locality is less

and less important, that in order to understand people, we cannot focus predominantly on tribes, villages, neighborhoods or other imagined territorial communities. Relationships are *not* spatially limited. Unbounded networks are the order of the day – people constantly create new, non-local groups. But based on my own study I think it is premature, at least, to do away with the term and idea of “community” and the idea of common territory giving rise to a social fellowship. I am here thinking of what James Clifford once said:

It is now widely understood (...) that the old localizing strategies – by bounded community, by organic culture, by region, by center and periphery – may obscure as much as they reveal. Separate places become effectively a single community through the continuous circulation of people, money, goods and information (Clifford quoted in Mintz 1998:118).

People do move, and so have all of the Kentlanders. But the people I met – at least some of them, want, and have succeeded in creating “community”, a place that is home, that is theirs, that they belong to, that they live in, that they *enjoy* living in, and that they identify with. These people identify themselves as Kentlanders – a major part of their self-identity is related to Kentlands as a community – some even have the Kentlands’ flag hanging proudly in front of their house.

They live in Kentlands, a place they see as *one community*, both in the social sense and as a specific territory. As long as “community” is important for the people we study, and especially when studying people who have constructed an ideology where “community” is *the* key-concept, how can we then disregard it? Is it not at least good to think with? The boundaries are symbolic as Anthony Cohen and many others have pointed out, but they are no less important to study for that matter (cf. Cohen 1998). For many Kentlanders the material or physical boundaries are congruent with the symbolic ones.

Kentlands people do speak of several communities inside Kentlands and they do belong to non-localized communities. At the same time, they see Kentlands as *one* community when the surrounding neighborhoods come into question, or when “outsiders” threatens their idea of what Kentlands should be. It is similar to what Evans-Pritchard termed *segmentary organization or segmentary opposition*. They might belong to specific factions in Kentlands but they can come together, or see themselves, as *one group* if the situation calls for it. I will just mention one example. People in Kentlands who are active in Kentlands politics can be divided into factions in the day to day running of the Community Association. The factions are so separated

that some people feel a hostility when meeting their neighbors; “This is the worse place I’ve ever lived” the wife of one of the candidates said when talking about how many of her neighbors belonging to other factions treated her. But all of the residents stood together when they faced the threat of Wal-Mart opening up a big box-store in Kentlands – “the whole community fought”, one Kentlander said. “Why can’t we be like that all the time?” he asked me.

In LA and São Paulo too: How Architecture and Urban Planning Can Help People Establish Territories

If Kentlands was the only example of urban or suburban territorialization process, it could be seen as an anomaly. But it is not. Kentlands is part of a much larger trend, not just in the USA but also internationally. New Urbanism is “catching on” in countries outside of the States too. The architects who designed Kentlands have just returned from a trip to Mostar, Bosnia where they have designed a neighborhood that was destroyed in the war.¹⁶ In the US one can also see other examples of what may be called a revitalization of the importance of territoriality. Or to be more specific: the importance of having one’s own territory where the “others” are kept out.

Revitalization may not be the right word unless you agree with those I choose to call the “intra-textualist postmodernists” within anthropology (cf. Barnard 2000:169f; Rabinow 1986:242f; and Kuper 1999:210ff.). Spatial segregation has always been there – it is doubtful if it ever left the scene. It has a long and continual history in American (and other) cities and towns – just remember Middletown (Lynd & Lynd 19?? [1929]; 19?? [1937]¹⁷ and Caplow et al. 1982). It is also a fact that people all over the world often live where they do because of the category they are seen as belonging to – be it social, ethnic, economical or other such criteria that determine how you are being categorized. Conversely, they may be classified according to where they reside.

Many American cities or regions continue to be divided along race or class lines just as Tom Wolfe depicts Atlanta, Georgia in his novel *A Man in Full* (Wolfe 1998). In DC, Blaine Harden writes as Ulf Hannerz did thirty years before her, the whites dominate the suburbs and African Americans dominate the inner city (Harden 1995).

In 1997, Blakely and Snyder informed us that an estimated 8 million Americans live in gated communities (Blakely & Snyder 1997). These communities are closed-off places or territories where only residents and pre-approved visitors are welcomed. Gated communities used to be for the super-rich. Today even the middle-class is taking refuge in communities controlled by private security forces, high walls and gates. And as every-

one who has read Mike Davis, visited Los Angeles or many other American cities will know, the struggle for territoriality in the larger cities is intensifying.

Davis has written about the fortification of an entire city and the militarization of public space. In Los Angeles, certain categories of people, namely African-Americans and Hispanics, are physically and financially inhibited from leaving their communities and especially from entering the middle- and upper class neighborhoods (Davis 1990 and 1997 [1990]). LA is a *field* in Pierre Bourdieu's sense of the term. It "...is a social arena within which struggles or manoeuvres take place over specific resources or stakes and access to them" (Jenkins 1999 [1992]: 84). When the minorities or the poor, that is, *the Other*, do "get out", of course only momentarily, the city's buildings and physical structures are designed so as to prevent any wrongdoings as defined or understood by the governing classes. In addition you have private security forces and a more and more militarized or technology fixated police force illustrated by the SWAT-teams that constantly monitor people's actions, interactions and movements.

In LA they are using architecture to protect the social boundaries.¹⁸ It has gone so far that many urban residents in the USA live in what can perfectly well be termed "fortress cities" where security and safety have first priority. As mentioned earlier many cities are divided into "gated communities" or "fortified cells" of prosperity and "places of fear", like the ghettos and barrios. The middle- and the upper classes demand social and spatial isolation, Davis writes, and they can choose where to live whereas the poor are trapped in the ghetto. As long as affluent people mark or maybe, make their territory, they also ascribe territory to the Other, that is, elsewhere.

In LA it is even difficult for pedestrians to walk from Broadway and Spring Street to the new Bunker Hill. Broadway is where the immigrants shop and take a walk and Bunker Hill is the new financial center where the middle and upper classes can walk "safely". The urban space is now ethnically and economically homogenous. The diversity LA had in the 1940's is gone. Segregation is a reality. It is also so in Gaithersburg, the city Kentlands belongs to. Even though we cannot equate LA and Gaithersburg when speaking of explicit and intentional segregation, the *de facto* result is much the same: different places for "different" people. The Other do not share your space. Even if sidewalks and other facilities in Kentlands are open to "outsiders", not many minorities and no poor street nomads can be observed there. A Kentlander defined the segregation that prevails in the community upon seeing people with different skin-color coming to Kentlands on Halloween to go trick or treating, "You can see who doesn't belong here".

Davis alleges that the militarization he is describing has led to the disap-

pearance of every real democratic urban space. As William Whyte writes about New York City, more and more space is now owned by private interests who do not want the public, at least some segments of the public, to use or occupy these urban spaces. The city space and its furniture are designed so as to hinder people from being there (Whyte 1988). On some of the sidewalks in Manhattan there are signs that mark off private property. The civic authorities do not spend money on public spaces anymore. The same is true for suburbia. Subdivisions are often meant for the residents and not for others. Maybe this is natural since most of them are purely residential areas, but Kentlands can also be seen as exclusive although there are places where everybody is free to take a walk and so on. But just as large parts of many cities are private or semi-public, you will find in Kentlands signs informing you that you need to be a resident, or rather, a member of the citizens association, to use the park and playground outside of the clubhouse.

The street furniture, or the possibility to sit or lay down, tells you a great deal on how welcome as a pedestrian you really are. Walking around as a non-resident in a typical suburb can make you feel “matter out of place” and there are no places to sit – just like the poor areas of LA. While Kentlands has a lot of park benches, just like the rich LA, you know where you do not belong – signs tell you, if the residents do not.

But Kentlands is walkable and people do take advantage of that. This is not the case for all suburbs. When I walked around in other suburbs in Gaithersburg, there is no denying that it felt awkward. People would ask me what I was doing, I was almost the only person walking, and I often had a hard time figuring out how to “get out”. These suburbs are constructed in such ways that it is difficult to orient yourself in them if you do not belong. Every house and street is the same and cul-de-sacs are omnipresent.

The subdivision phenomenon is creating a divided city, rather than a compact and integrated city. Every subdivision has its own name, it is physically delimited, and you better get there by car since they are small “islands” connected to each other through a massive road system.

Davis claims that what he observes in LA is a national trend. Large cities all over the US apply a formula that combines sprawl, social homogeneity and a feeling of security. But we find it in other countries too.

Teresa Caldeira said that “[i]n the last few decades, the proliferation of fortified enclaves has created a new model of spatial segregation and transformed the quality of public life in many cities around the world” (Caldeira 1999:83). She is studying São Paulo, Brazil. We can also witness the same phenomenon appearing here in Scandinavia, for example, Aker Brygge in Oslo.

But I will remain focused on the Americas. The fortified enclaves in São

Paulo have the following characteristics: “...high walls and fences, armed guards and technologies of surveillance...” (ibid.). Such defenses indicate that some people are being kept out and others are being locked in – because of a fear of the “Others”. The effect is spatial segregation. Caldeira says that this spatial segregation, or may I say, *territorialization*, has

...transformed the quality of public life in [these] cities (...). Fortified enclaves are privatized, enclosed, and monitored spaces for residence, consumption, leisure, and work. The fear of violence is one of their main justifications. They appeal to those who are abandoning the traditional public sphere of the streets to the poor, the ‘marginal’ and the homeless. In cities fragmented by fortified enclaves, it is difficult to maintain the principles of openness and free circulation that have been among the most significant organizing values of modern cities (ibid.).

Territory is indeed important. Perhaps the establishment of local communities is an epiphenomenon – that common locality is not people’s main concern but an unintended by-product of the strategies the middle and upper classes choose to get away from the “Others”. What is of particular interest, however, is that the *result* is a process of territorialization. In Kentlands, common territory is one of the basic values – at least ideally. A real community cannot exist without common locality. It should be added though, that I am becoming more and more convinced after examining my empirical material that property value is, even if not more, then certainly not any less, important than “community” (the importance of property value is explicitly acknowledged in chapter 1 of The Kentlands Citizens Assembly Members Handbook).¹⁹ True community, what ever that may be, is nice, but not at the expense of the value of my house. Tom, a Kentlander, illustrated this when I asked him:

When you talk to neighbors and friends, do you ever discuss the lack of ethnic heterogeneity, and do you think people would like it if Kentlands was more ethnically diverse?

Oh yeah, Tom said, I think *my* friends would like there to be more mixture. I don’t know how typical or representative they are. The original store that was planned for Kentlands, that was promised, was a Nordstrom, which is an expensive department store. And when that was changed to a KMart there was a public meeting when all the people who had contracts came and protested that we were gonna have a KMart instead of a Nordstrom. They said things like; “I go to KMart, I know what kind of people that go

to KMart you don't want those kind of people in your neighborhood!"

But! The point is; I think there is probably a minority that's very interested in economic integration and a majority would rather have the highest possible property values which they think they would get by not having apartments mixed in with the houses and not having too many poor people. Not having that much of an economic and that much of a racial mix.

Concluding Remarks

The process of de facto spatial segregation that exists in Kentlands, may be a direct consequence of social inequality, as it is in Los Angeles and São Paulo. People want to live in a safe environment and they do not want their community to be too socially or economically stratified since this will, as they see it, only decrease their property value. But again, the *result*, the making of Kentlands and the social processes taking place within it, is the creation of a place seen as distinct and separated. Of uttermost importance to many in Kentlands is the fact that they live there and not anywhere else. Kentlands is the place to be – “this is the first place we feel at home”.

When speaking of Kentlands then, the prevalence of place becomes obvious. A lot of Kentlanders really care about their community – just like Setha Low observed that people care for places they hold dear (Low 2000). For some Kentlands is constantly on their mind, for others it is more a question of context. As Mike Davis, Caldeira, many others, and myself have noticed, (sub)urbanites demarcate their space. It might be a process of social spatialization in Low's sense of the term, but it sure is a process of social territorialization. Kentlands consists of five neighborhoods, “...each bound together by ‘the feeling of pride and unity and a sense of the ‘territoriality’ of its inhabitants” (Gupta describing Calcutta, quoted in Archer 2000:50n2). But the social networks in Kentlands are of course not restricted to the neighborhoods or to Kentlands itself, and there is no evidence to support the proposition that everybody in Kentlands is bounded together. This does not, however, invalidate the statement that several individuals in Kentlands are bound together and that they on certain occasions see themselves as one. They will fight for their domain. It is dubious if some people would be so preoccupied with Kentlands affairs if they had no attachment to Kentlands or if they did not have Kentlands on their mind. Any statement arguing that people are placeless, that urban people are not localized, or that “postmodern” people are deterritorialized, needs to be modified.

In the sprawling American socio-material field one can clearly see, as the

Norwegian sociologist Dag Østerberg might have put it, the imprint of the differences and oppositions between the classes. American space is divided into class-based portions. Its subdivisions and cities are segregated. But not just there, cities all over the world have been, and are made up of spheres belonging to different classes or social defined categories of people.²⁰

So then: people may travel and visit other places and have non-localized communities, but when they go home, many of them go back to “their place” – a place that is not for everyone, a place that is sealed off, in short, a territory.²¹

Notes

¹This article is a slightly edited version of a paper presented at the “People on the Move and the Territoriality of Nations” seminar held in Oslo November 24-25, 2000. I thank the organizers for giving me the opportunity to present this paper and all the participants for valuable comments. I would also like to thank all the people that has read earlier versions of it and given me valuable comments. These include Øivind Fuglerud and Jonas Lea. I would especially like to express my gratitude to Nina Hellerud, Line Opjordsmoen, Erin Sobkowski and Sondre Sommerfelt who all contributed to the improvement of the text. I am of course solely responsible for the final content presented herein. A last thing that I need to note is that this text is written while my analysis of the empirical material is still in a preliminary phase. This means that there can be discrepancies as regards the statements I make in this text and the conclusions I will draw in the “final” thesis.

²E.g. Appadurai 1998 [1996]; Barnard & Spencer 1998 [1996]: 599; Clifford 1997; Eriksen & Hemer (eds.) 1999; Hannerz 1998 [1996].

³William Whyte’s study of public places in New York offers some interesting parallels from USA and as Low does, he shows how some categories such as street vendors are not always welcome (Whyte 1988).

⁴For further information on the metropolitan USA and the strong centrifugal trends the US has witnessed, cf. e.g. Fishman 1987; Hall 1998 [1996] and 1996 [1992]; Garreau 1992; Gottdiener 1977; Palen 1981 [1975] and 1995; Rabinowitz & Beimborn, 1991; Sies & Silver 1996; Soja 2000; Tabb & Sawers 1984; Teaford 1979 and 1986. See also my forthcoming thesis that will discuss the postwar urban development with a particular emphasis on the new urbanism, a movement that describes itself as reaction to the kind of planning described and analyzed in the above-mentioned books.

⁵There might be some problems here. Many social scientists have pointed out that some categories, like minorities, for different reasons are more hesitant to participate in surveys etc. But after having lived in Kentlands the impression I have, as well as the impressions Kentlanders themselves have, all point to the same “fact”: Kentlands is mostly populated by affluent Caucasians people, also relatively speaking. This in contrast to one of the core ideas behind Kentlands: making a community with a diverse population.

⁶The actual date Glenn Mlaker carried out his research has been impossible to determine exactly. But it was probably just before Joon Kim’s study which he started in April 1999. Since both Mlaker and Kim had recently collected demographic and other quantitative data, it was not necessary to do so for me and I could thus concentrate more on a qualitative study of (the) “community” the main topic of my thesis.

⁷This is not to say that I share this emic view.

⁸The following is based on interviews and conversations with new urbanists, but also Kentlands’ own newspaper, *The Town Crier*; in addition to *The Town Paper*; *New Urban News*, a lot of documents, articles (cf. e.g. ULI 1999) and material (including videotapes) collected in the field, different web sites (e.g. dpz.com; kentlandsusa.com; kentlands.org), and books (e.g. Duany et al. 2000; Duany Plater-Zyberk & Company 1999; Katz 1994; Krieger 1991; Kunstler 1998 [1996] and 1993; Langdon 1994).

⁹But see Calthorpe 1994 (p.xi).

¹⁰I am not “accusing” Debord for being a new urbanist, but parts of his critique of modern society has some parallels with new urbanism’s critical assessments of urban USA.

¹¹As James Gleick notes, “everything” in the modern world seems to accelerate and Americans use less and less time on each task. The few exceptions are commuting (which is not only getting longer but also relatively slower) and watching TV (Gleick 1999).

¹²This example, which is constructed on the basis of the New Urbanist literature and my own experiences in the “field” can be found in almost identical form in Østerberg 1998 (p.37). The reader should be aware of the interesting fact that I had not read Østerberg prior to constructing this illustration. The reader can therefore ask herself the following: Is it fair to conclude that since the observations of the New Urbanists of USA

in general, Østerberg of Oslo and my own of Kentlands and Gaithersburg seem to be congruent, it must be something to this description of “sprawl”?

¹³I will not list the endless non-urbanist authors who have written about the “white flight”. But I will point out that even though he studied a ghetto community in DC, Ulf Hannerz’ study also mentions the fact that the “whites” have moved out to the suburbs even if they are still working, getting entertained and educated in this very city (Hannerz 1969).

¹⁴This is not to say that there are no conflicts in Kentlands, because there are. But this is not the place to discuss that fact.

¹⁵This text would be too extensive should I analyze the new urbanists’ preoccupation with the past. I did that to some degree in a pre-fieldwork essay. See also Harvey 2000.

¹⁶If Herbert Muschamp, an architecture critic for the New York Times, is to be believed, “The Congress for the New Urbanism is the most important phenomenon to emerge in American architecture in the post-Cold War era” (quoted in Bohl 1998). If one is going to talk numerically, it can be mentioned that an article in Time (August 16, 1999) referred to the new urbanist journal New Urban News and said that investments in neo-traditional neighborhoods “...has nearly doubled, from \$1.2 billion in 1997 to \$2.1 billion last year” (Padgett 1999). And according to New Urban News in its October/November 2000 issue, more than 300 new urbanist projects 15 acres or larger are being planned, under construction, or already built in 36 states (von Platen 2000:1 and 5). A report made by New Urban News lists almost thirty projects in Canada and other projects in Great Britain, India, Indonesia, Scotland and Turkey (Halloran 2000). And *New Urban News* writes in their January/February 2001 issue that “...about 20 new urbanist communities are under constructions or in advanced stages of planning across Australia and New Zealand” (p. 14). These two countries have experienced much of the same metropolitan development as the US has (ibid.).

¹⁷The year of publication for the Harcourt Brace Jovanovich editions is not printed in the books.

¹⁸See also Ellin 1997.

¹⁹kentlandsusa.com/CommunityInfo/Documents/Handbook/chapter_i.htm. See also Ross 1999.

²⁰It is interesting to note that much of what I have said about the US more generally and Kentlands especially confluence with David Harvey’s *Spaces of Hope* (2000).

²¹I would like to add one final comment. Above I referred to the “state of being encapsulated” as characteristic for suburbanites. But Kentlands is a suburb, and people spend their time driving, if not exactly the same, then not much less that people in other suburbs. They drive to work (mostly outside Kentlands), to the store or the mall, to the (movie) theater and so on. Having said this, I must also add that several Kentlanders also use the public spaces in Kentlands when they have the time.

Bibliography

- Andersen, Bengt & Sondre Sommerfelt 2000a:** “Absolutt Stedløs” in *Morgenbladet* August 18th.
- Andersen, Bengt & Sondre Sommerfelt 2000b:** “Er vi stedløse?” in *Localmotives* 3.0 (an internetonly magazine), http://www.localmotives.com/hoved/print/ervistedsloese_P.html
- Appadurai, Arjun 1998 [1996]:** *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Archer, John 2000:** “Paras, Palaces, Pathogens: framework for the growth of Calcutta, 1800-1850” in *City & Society*. Vol. XII. No. 1.
- Barnard, Alan 2000:** *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnard, Alan & Jonathan Spencer (eds.) 1998 [1996]:** *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- Blakely, Edward J. & Mary Gail Snyder 1997:** *Fortress America – Gated Communities in the United States*. Washington DC: Brookings Institution Press, and Lincoln Institute of Land Policy, Cambridge.
- Bohl, Charles C. 1998:** “New Urban News: Covering Traditional Town Planning and Development”. A review of the new urbanist newsletter *New Urban News* in *Urban Land*. February, p.96.
- Caldeira, Teresa P. R. 1999:** “Fortified Enclaves: The New Urban Segregation” in Setha M. Low (ed.): *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Calthorpe, Peter 1994:** “The Region” in Peter Katz: *The New Urbanism: Toward an Architecture of Community*. New York: McGraw-Hill.
- Caplow, Theodore and Howard M. Bahr, et al:** *Middletown Families: Fifty Years of Change and Continuity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford, James 1997:** *Routes: Travels and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony P. 1998 [1985]:** *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Crawford, Margaret 1999:** “The ‘new’ company town” in *Perspecta: Settlement Patterns, The Yale Architectural Journal*, no. 30. Massachusetts: The MIT Press.

- Davis, Mike 1997 [1990]:** “Festningen Los Angeles: Militariseringen av byens rom” in Jonny Aspen & John Pløger (eds.): *På sporet av byen: Lesninger av senmoderne byliv*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Davis, Mike 1990:** *The City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. London: Verso.
- Debord, Guy 1997 [1967]:** *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- Duany Plater-Zyberk & Company 1999:** *The Lexicon of the New Urbanism*. A hard copy.
- Duany, Andres, Elizabeth Plater-Zyberk and Jeff Speck 2000:** *Suburban Nation: The Rise of Sprawl and the Decline of the American Dream*. New York: North Point Press.
- Ellin, Nan (ed.) 1997:** *Architecture of Fear*. New York: Princeton Architectural Press.
- Eppli, Mark J. & Charles C. Tu 1999:** *Valuing the New Urbanism: The Impact of the New Urbanism on Prices of Single-Family Homes*. Washington DC: Urban Land Institute.
- Eriksen, Thomas Hylland & Oscar Hemer (eds.) 1999:** *Ambivalens og fundamentalisme: Seks essays om kulturens globalisering*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Fishman, Robert 1987:** *Bourgeois Utopia: The Rise and Fall of Suburbia*. New York: Basic Books.
- Garreau, Joel. 1992:** *Edge City: Life on the New Frontier*. New York: Anchor Books.
- Geertz, Clifford 1993 [1973]:** “Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture” in his *The Interpretations of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press.
- Gleick, James 1999:** *Faster: The Acceleration of Just About Everything*. New York: Pantheon Books.
- Gottdiener, Mark 1977:** *Planned Sprawl: Private and Public Interests in Suburbia*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Hakken, David 1999:** *CyborgCyberspace? An Ethnographer Looks to the Future*. New York: Routledge.

- Hall, Peter 1998 [1996]:** *Cities of Tomorrow*. Updated Edition. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hall, Peter 1996 [1992]:** *Urban & Regional Planning*. Third Edition. London: Routledge.
- Halloran, Sean, 2000:** “The New Urbanism in Canada and abroad” in *New Urbanism and Traditional Neighborhood Development: Comprehensive Report and Best Practices Guide*. Ithaca: New Urban News.
- Hannerz, Ulf 1998 [1996]:** *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Hannerz, Ulf 1969:** *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*. New York: Columbia University Press.
- Harden, Blaine 1995:** “A City in Transition” in *Washington Post*, 06/18/95.
- Harvey, David 2000:** *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Jenkins, Richard 1999 [1992]:** *Pierre Bourdieu*. London: Routledge.
- Katz, Peter 1994:** *The New Urbanism: Toward an Architecture of Community*. New York: McGraw-Hill.
- kentlandsusa.com/CommunityInfo/Documents/Handbook/chapter_i.htm (Webpage)
- Kim, Joon 1999:** *The Kentlands Study: The Report of the Preliminary Findings (part I)*, (Unpublished).
- Kleinberg, Benjamin 1995:** *Urban America in Transformation: Perspectives on Urban Policy and Development*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Krieger, Alex (ed.) 1991:** *Duany, Andres & Elizabeth Plater-Zyberk: Towns and Town-Making Principles*. New York: Rizzoli International Publications.
- Kunstler, James Howard 1998 [1996]:** *Home From Nowhere: Remaking Our Everyday World for the 21st Century*. New York: Touchstone.
- Kunstler, James Howard 1993:** *The Geography of Nowhere: The Rise and Decline of America’s Man-Made Landscape*. New York: Simon & Schuster.
- Kuper, Adam 1999:** *Culture: The Anthropologists’ Account*. Cambridge: Harvard University Press.

Lang, Peter 1997: “The Occulted Suburb” in Lang, Peter and Tam Miller (eds.): *Suburban Discipline*. New York: Princeton Architectural Press.

Langdon, Philip 1994: *A Better Place to Live, Reshaping the American Suburb*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Low, Setha M. 2000: *On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture*. Austin: University of Texas Press.

Low, Setha M. 1999 [1996]: “Spatializing Culture: The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica” in Setha M. Low (ed.): *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Lynd, Robert S. & Helen Merrell Lynd 19?? [1929]: *Middletown. A Study In Modern American Culture*. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

Lynd, Robert S. & Helen Merrell Lynd 19?? [1937]: *Middletown in Transition. A Study in Cultural Conflicts*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.

Mintz, Sidney W. 1998: “The Localization of Anthropological Practice. From area studies to transnationalism” in *Critique of Anthropology* Vol. 18(2).

Mlaker, Glenn 199?: *Kentlands Community Survey: An Independent Study of the Kentlands Community*. Unpublished survey for the City of Gaithersburg.

“New urbanists in Australia and New Zealand plan first congress”, in *New Urban News*, Vol. 6, n. 1, January/February 2001.

Padgett, Tim, 1999: “Saving Suburbia” in *Time Magazine* (www.time.com). August 16, VOL. 154, NO. 7.

Palen, J. John 1995: *The Suburbs*. New York: McGraw-Hill.

Palen, J. John 1981 [1975]: *The Urban World*. New York: McGraw-Hill Book Company.

Rabinow, Paul 1986: “Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology” in James Clifford & George E. Marcus (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

- Rabinowitz, Harvey, & Edward Beimborn 1991:** *The New Suburb: Final Report, July 1991*. Prepared by the Center for Urban Transportation Studies and School of Architecture and Urban Planning at the University of Wisconsin-Milwaukee for the University Research and Training Program, Office of Technical Assistance and Safety, Urban Mass Transportation Administration, Washington D.C.
- Ross, Andrew 1999:** *The celebration chronicles: life, liberty and the pursuit of property values in Disney's New Town*. New York: Ballantine Books.
- Sies, Mary Corbin and Christopher Silver 1996:** Introduction: "The History of Planning History" in Sies, Mary Corbin & Christopher Silver (eds.): *Planning the American Twentieth-Century American City*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Soja, Edward W. 2000:** *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Tabb, William K. & Larry Sawers (eds.) 1984:** *Marxism and the Metropolis: New Perspectives in Urban Political Economy*. Second Edition. New York: Oxford University Press.
- Teaford, Jon C. 1979:** *City and Suburb: The Political Fragmentation of Metropolitan America, 1850-1970*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Teaford, Jon C. 1986:** *The Twentieth-Century American City: Problem, Promise, and Reality*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- ULI 1999:** *New Urbanism/Neotraditional Planning: Selected References*. InfoPacket no. 338. Washington DC: Urban Land Institute Information Service InfoPacket Series.
- von Platen, Philip, 2000:** "Growth in new urbanist projects continues at sustainable pace" in *New Urban News*. Volume 5. Number 6.
- Whyte, William 1988:** *Rediscovering the Center*. New York: Doubleday.
- Wolfe, Tom 1998:** *A man in full: a novel*. London: Jonathan Cape.
- Østerberg, Dag 1998:** *Arkitektur og sosiologi i Oslo: en sosio-materiell fortolkning*. Oslo: Pax Forlag.

Konstruert virkelighet? “De andre” i antropologien

Brigt Dale – Universitetet i Tromsø

Innledning

Ved siden av å ha røtter i reiseskildringer, i rapporter fra misjonærer og funksjonærer i kolonialismens tjeneste, har antropologien fra sine sosiologiske forfedre arvet kravene om vitenskapelighet. Med Bronislaw Malinowski ble feltarbeidet som metode og utarbeidelsen av teori knyttet sammen – før dette hadde andre skaffet empirien til etnografene og sosiologene – nå skulle forfatteren av empirien også være forfatter av teori – dette gav representasjonene av “de andre” vitenskapelig autoritet. Malinowski insisterte på at teorier om menneskelig liv, om samfunn og kulturer, skulle være uløselig knyttet til feltarbeidet, det vil si at de skulle kunne utledes fra feltarbeidserfaringene. Etter å ha etablert “being there” som et sannhetskriterium, som “bevis” for at den beskrivelse en skulle komme med hadde rot i virkeligheten, mener Moore (1994) at de tidlige antropologiske etnografier viser at det ble et poeng også å fjerne antropologen fra teksten. Med andre ord: Etter å ha etablert antropologens autoritet om emnet – “de ville” boken (eller rapporten) skulle handle om – ble det vesentlig – i henhold til vitenskapelige objektivistiske kriterier – å fjerne ethvert spor av at antropologens selv kunne ha preget det felt han var ute for å finne ut av.

Disse beskrivelser av sosial struktur eller form ble utover i etterkrigstiden imøtegått av nye ideer om hva slags kunnskap en var ute etter hos “de andre”, og et skifte i fokus fant etterhvert sted: man ble mer opptatt av det Clifford Geertz etterhvert kalte “the natives point of view” (1973). Paul Rabinow (1986) beskriver hvordan utviklingen i samfunnsfagene, med større fokus på selvrefleksjon og intern kritikk, har kommet parallelt med at den vestlige verdens imperialistiske grep på verden (i alle fall formelt) forsvant.

Diskusjonen om representasjon av disse “andre” i antropologien er stor og flersidig, noe som betyr at det i en redegjørelse som denne må settes klare begrensninger på omfanget innenfor temaet. Jeg har valgt å fokusere på det

jeg, fritt etter Finn Sivert Nielsen (1996) har valgt å kalle det antropologiske håndverk; i denne sammenheng ment å skulle stå for den prosess som finner sted fra feltarbeid (innsamling av rådata)¹ til presentasjon av det ferdige antropologiske “produkt”. Folks egne representasjoner er det som, kan man kanskje si, uttrykker kultur, og det er antropologiens representasjoner av disse representasjoner — Tim Ingold (1993) kaller dem “re-presentations” – som er tema for denne artikkelen. Viktigste poeng her er altså at representasjoner i denne sammenheng vil forstås både som representasjoner av den etnografiske virkeligheten og som en del av den antropologiske virkelighet.

Jeg vil først i denne artikkelen forsøke å gi et sammendrag av noen temaer i den såkalte representasjonsdebatten, som særlig har blitt drevet av antropologer med stor sans for det en kan kalle den post-modernistiske etnografien (Morris 1997), for deretter å knytte disse diskusjonene til “det antropologiske håndverk” som prosess, og diskutere hvilke følger en del av disse synspunktene har fått (eller vil kunne få) på denne prosessen.

Antropologisk autoritet er i stor grad basert på dens krav til autenticitet – at det er beskrivelser basert på reelle, “sanne” opplevelser (en har jo vært der) og at dette dermed (implisitt eller eksplisitt) representerer en “sannhet” om “de andre”. Og det er denne autoriteten – “gyldig” eller ikke – representasjonsdebatten i stor grad har fokusert på.

Del 1: Representasjonsdebatten

I innledningen til essaysamlingen “Writing Culture” (Clifford & Marcus 1986) beskriver James Clifford hvordan tekst og skriving av tekst alltid har vært en svært viktig del av det antropologiske arbeid, både før, under og etter feltarbeidet. Samtidig viser han til at ideen om dette arbeidet som objektiv nedtegning av sosiale fakta har fortsatt å gjøre seg gjeldende i praksis på tross av en økende forståelse av at antropologens rolle ikke kun er passiv, objektiv og nøytralt observerende: “...the persistence of an ideology claiming transparency of representation and immediacy of experience. Writing reduced to method: keeping good field notes, making accurate maps, ‘writing up’ results.” (Clifford 1986:2)

I kjernen av det antropologiske prosjekt ligger det et paradoks: at det er nettopp i nærhet en finner forutsetningene for tilgang til kunnskap. Denne nærhet må imidlertid følges opp av en viss “fjernhet” – analytisk distanse, om en vil, for å kunne møte visse vitenskapelige krav. Og i forlengelsen av disse krav skulle også feltet en studerte være mulig å “kartlegge”, på lik linje med kartlegging av, for eksempel, en biologisk symbiose på et utvalgt sted. Men enhver vil vite at sosialt liv ikke oppfører seg som en slik biologisk symbiose – og at kartlegging på denne måten først og fremst vil gi informasjon om form, og ikke nødvendigvis om (menings)innhold. Hvordan skal da vi-

tenskapelig kunnskap (med sine krav om objektivitet, målbarhet og falsifisering) om menneskelig liv (som er så variert, så på mange måter ustrukturert og tilsynelatende ulogisk) kunne produseres uten at man overgeneraliserer og overser individenes valgmuligheter og påvirkning på felten man studerer? Inntrykket av antropologien som “et umulig prosjekt” forsterkes. For kunnskap om “de andre” er, som vi skal se, i seg selv problematisk å oppnå.

Kunnskapsproduksjon

Diskusjonen om hvorvidt kunnskap om andre i det hele tatt er oppnåelig, er fundamental for antropologien. Brian Morris forsøker i sin artikkel “In Defence of Realism and Truth” (1997) å få debatten ned på jorda, og argumentere for det er en reell mulighet for at fruktbare og lærerike representasjoner kan produseres, og at realisme som perspektiv må forsvares. Poenget er, mener Morris, at den materielle verden eksisterer uavhengig av de menneskelige sansene – å hevde noe annet er å gå på tvers av den type menneskelig kunnskap antropologien jo egentlig er ute etter å finne ut av: “Outside of philosophy departments, and among some religious mystics and anthropologists, realism is universally held by everybody, and forms the basis of both common sense and empirical science” (Morris 1997: 318). Morris viser til Kirsten Hastrup og forstår henne dit hen at hun mener antropologer har en tendens til å se på sine representasjoner som “propositions of reality” (Hastrup sitert av Morris: *ibid*:32) – en uttalelse som betyr at hun forstår representasjoner som noe som er ment å være eksakte speilbilder av verden, som er umulig å produsere, mener Morris. Han finner at post-modernistiske teoretikere som Hastrup misforstår representasjonsbegrepet, og at poenget snarere er at: “...our engagement with the world is always mediated by our personal interests, by our state of mind, by language and cultural conceptions, and, above all, by social praxis” (*ibid*: 316). Kritikken av Hastrup fremstår dog som noe urettferdig. I “Om forbløffelse” (1992a) skriver hun om det antropologiske arbeid at det er knyttet både til forståelse av at menneskelig liv konstrueres av definisjoner av virkeligheten (“kultur”) og av en faktisk reell virkelighet (*ibid*. s.57). I slikt lys fremstår debatten som sterkt polarisert og polemisk – lekne definisjonsdiskusjoner om begreper trenger ikke alltid å være like fruktbar. Hva slags (eller hvem sin) virkelighetsforståelse er det så som representeres, hvis den filtreres, så og si, gjennom et sanseapparat og gjennom en sosial og kulturell setting, før den i det hele tatt kan formidles til en eventuell antropolog? Hva er det egentlig de antropologiske representasjonene representerer? Er det en eller annen form for “sannhet” vi nødvendigvis streber etter å finne? Temaet vil belyses videre i diskusjoner nedenfor, men en kan si at hvis det er slik at det er kunn-

skap om andre antropologien er ute etter (eller kanskje kunnskap om det felt “de andre” og antropologen konstruerer) betyr det absolutt ikke at man er ute etter en slags objektivt definert sannhet per se.

Oversettelse

Sannhet er nemlig også avhengig av kontekst, og de forskjellige kontekster, og mulighetene for oversettelse mellom disse er tema i en artikkel av Tim Ingold (1993). Han kommer her med kritiske kommentarer til tidligere produsert etnografi, og han retter altså særlig kritikk mot oversettelsesdiskursen i antropologien, eller rettere sagt: han hevder at selve oversettelsesproblemet er skapt av vestlig vitenskaps (eller gjerne: antropologiens) konstruksjon av kulturer. Derfor bør man gå vekk fra ideene om at antropologien bør strebe etter å oversette så objektivt som mulig – heller bør en være mer eksplisitt i beskrivelser av den prosessen som skjer i formidlingen av det felt en har studert – en prosess han kaller inversjon: “...what is involved is not a ‘lateral’ process of translation but a ‘vertical’ process of inversion.” (Ingold 1993: 218) Her, i denne prosessen, blir ideen om en kultur, avgrenset, annerledes og spesiell, konstruert av antropologen, i skjæringspunktet mellom inntrykkene fra “den reelle verden” (fra “being-in the world”) og en vestlig antropologisk diskurs. Og skadevirkningene av inversjonsprosessen er store, skal vi tro Ingold: “In this, the experience of everyday life for the people among whom the anthropologist has lived is represented in an analytic discourse that seeks at every juncture to deny the reality of the relationships that those people have with one another and with their environments, and that underwrite their sense of belonging to locality and community.” (ibid: 218) Teorien denne form for representasjoner bygger på, som Ingold kaller en ortodoks kulturteori (ibid:218), baseres på at menneskelig sanseoppfatninger av omgivelsene er indirekte og meningsløse i seg selv, at de inntrykk sanseapparatet mottar må bearbejdes av et meningssystem for å kunne (re)konstruere et meningsfullt univers. Denne idé om organisering av sanseintrykk i hva Ingold kaller “higher order structures” (ibid: 218) strander på et uløselig dilemma: “How can culture, as a system of meaning, be acquired by experience if experience only acquires meaning by way of culture?” (ibid: 220)

Oversettelsesproblemet er altså konstruert, mener Ingold, fordi verden der ute ikke kan deles opp og systematiseres, uten at denne systematisering først og fremst blir et uttrykk for hvordan vestlig vitenskap takler møtet med den virkelige verden. Kulturoversettelser er derfor ikke, kan derfor ikke, være representasjoner av “de andre”. Det hele blir et håpløst prosjekt. På tross av dette må man i forsøkene på å formidle at verden består av virkeligheter med forskjellige epistemologier, bedrive en form for reduksjonisme

for å i det hele tatt kunne nærme seg noe som kan kalles en representasjon. Kanskje er det derfor ikke her debatten om de antropologiske representasjoner har levert sitt mest fruktbare bidrag, men snarere i den sterke fokuseringen på refleksivitet som en forutsetning for all forståelse av menneskelig kommunikasjon.

Refleksivitet

Refleksivitet handler om å se seg selv, om å være eksplisitt om og bevisst på sin egen rolle i det sosiale felt en studerer, i analysen og i formidlingen. Og med ovennevnte sterke uttrykk for misnøye med selve det fundament som antropologien står på, nemlig det etnografiske arbeidet, er det store spørsmålet hva disse samme kritikere tenker om fagets fremtid. Noen mener at det med dette er påvist at antropologien ikke kan produsere det Henrietta L. Moore kaller “valid representations”, mens andre mener at et skifte i fokus og målsettinger, nettopp i retning av sterkere fokus på refleksivitet, vil hjelpe: “Post-modernist anthropologists call attention to the constructed nature of cultural accounts, and they seek to develop new forms of writing, such as those predicated on dialogue, intertextuality and heteroglossia to unmask and displace the unitary authority of the anthropological author.” (Moore 1994: 107) Målet er altså, mener Moore, å sørge for at antropologen ikke lenger er den eneste med en stemme. Refleksivitetsspørsmålet bør få fornyet styrke og gjelde for hele den antropologiske prosess – fra datainnsamling, via beskrivelsene og produksjonen til tilbakeføringen eller framvisningen for et publikum. Men spørsmålet er om løsningene som det postmoderne tilbyr, unngår dette problemet – intersubjektivitet og “co-authorship” hindrer ikke antropologen selv i å prege teksten, og selv om “the author” er “in the text”, betyr ikke det at han er den samme som “the author of the text” (Moore: 116-117).

DEL 2: Det antropologiske håndverk

Hvor mange inntrykk kan jeg takle på en dag? Sansimpulsene står i kø. Noen av dem går meg naturligvis hus forbi. Hjernen har ingen mulighet til å holde følge med øynene. Eller med ørene. Eller med nesen. Men noen av inntrykkene vurderer jeg åpenbart som mer verdifulle enn andre. Jeg aner ikke hvordan sorteringen foregår. Men den foregår. (Erlend Loe: *naiv.super*)

Det antropologiske prosjekt er en mangslungen oppgave å mestre: det magiske feltarbeidet, det strenge analysearbeidet og den forløsende formidlingsoppgaven. En aner muligheten av at det er lett å trå feil. Samtidig virker det som om det er nesten umulig å formulere hvordan en skal unngå

feilstegene. Jeg vil videre i denne artikkelen forsøke å vise til hvordan noen har kommet seg gjennom dette prosjektet.

Feltarbeidet

Finn Sivert Nilsen beskriver i sin bok “Nærmere kommer du ikke” (1996) hvordan feltarbeidet som kjerne i faget – ja, selve fagets identitet – paradoksalt nok svært sjelden eksplisitt blir problematisert som et ledd i det antropologiske håndverk. Og når det blir beskrevet, skjer det ofte i en ironiserende tone, uten engang å gjøre forsøk på å gi svar på hvordan magien utføres, hvordan man “kommer inn”: “Problemet med vår kunnskap om feltarbeidet som håndverk, er at den – som kunnskapen til en snekker eller gartner – er til dels håndverksmessig og praktisk, og derfor ‘ordløs’ og vanskelig å beskrive. Det feltarbeidet lærer oss, er en ‘måte å se verden på’ heller enn en teori om hvordan vi lærer oss å ‘se’ den slik. Det er mer en implisitt ‘livsholdning’ enn et eksplisitt ‘verdisyn.’ ”(Nielsen 1996: 47). Men håndverkere har konkrete manualer som forteller deg hvordan ting passer sammen, hvordan de skal håndteres for ikke å gå i stykker, hvordan de skal vises fram på best mulig måte...Problemet er bare det at mens snekkerens to-tom-fire alltid er to-tom-fire, vil folk (“antropologens to-tom-fire”) alltid være forskjellig fra andre utgaver, avhengig av tid og sted. Og hvordan skal man da kunne forberede seg til eget feltarbeid uten, til en viss grad, å “stole på” de representasjoner av etnografiske felt som allerede finnes?

Tilgang og autoritet

“The natives point of view” er som nevnt blitt stående som fagets fokus, som den type kunnskap og innsikt antropologen er ute etter å forstå og formidle noe om. Innsikten i sosialt liv uten å forstå bakgrunnen for dette liv, for den logikk og forståelse av kommunikasjon som skjer der, vil kun bli en kartlegging av fysiske og strukturelle forutsetninger for liv, og ikke kunnskap om livet selv, slik det arter seg i sosiale kontekster. I denne sammenheng er det ofte vanlig å trekke fram Evans-Prichards arbeid blant Azandene som et viktig tidlig arbeide der folks egne meninger og kategoriseringer ble fremhevet. Hekseriet hos Azandene, mente Evans-Prichard, måtte forstås i den kontekst den fant sted i, og i denne sosiale konteksten fremstod hekseriet som en logisk (og rasjonell) del av et totalt hele.²

Clifford Geertz’ analyse av hanekamp på Bali (1973) er et eksempel på hvordan én antropolog tenker om mulighetene for å etablere kunnskap om “de andre”. Interessant i denne sammenheng er det også at Geertz bruker store deler av innledningen i essayet på å etablere den autoritet som “being there” representerer. Geertz og hans kone stod og så på en hanekamp, da

politiet ankom stedet for å stoppe den ulovlige aktiviteten. De to valgte da å gjøre som de andre, nemlig å løpe fra stedet, på tross av at de, med sitt utenlandske utseende og sine papirer, sannsynligvis ville kommet relativt plett-frie fra det hele. Dette valget, mener Geertz, var det som gjorde at han som antropolog “kom inn” – han var med andre ord ikke bare der, han hadde også, etter eget utsagn, “kommet inn” på en slik måte at folk nå henvendte seg til ham og lot ham få innsikt i hva som foregikk. Autoriteten er etablert, antropologen har tilgang til noe presumptivt autentisk, og kan gå videre med å forklare oss hva som skjer under hanekampene.

Geertz’ forklaringsmodell baseres her på ideen om at kultur er tekst, dvs. at dens uttrykk (i dette tilfelle hanekamp) bør analyseres som en representasjon av visse fundamentale verdier, og at representasjoner, “tekster”, av denne type, (dvs. en underholdningsbegivenhet), står for helheten – kan gi oss innsikt i en del fundamentale verdier i dette samfunnet. Samtidig med fokuseringen på fremstillingen og den antropologiske autoritet, viser han også til at (antropologiske) representasjoner som sådan ikke representerer noen absolutt “sannhet”: “...anthropological writings are themselves interpretations, and second and third order ones to boot. (By definition, only a “native” makes first order ones: it’s his culture).” (Geertz 1973. s.15).

Nøkkelen til tolkningen av kulturelle uttrykk ligger nettopp i at kulturer i seg selv er fortolkningssystemer, mener Geertz: “One has only to learn how to gain access to them” (ibid:453). Og, som han sier, mens kultur eksisterer der ute, blant folk og i sosiale kontekster, eksisterer de antropologiske representasjonene av disse kulturene i bøker, i tekst, og på film, representasjoner utført av forfattere som er mer eller mindre gode, hevder Geertz, ikke basert på “...the authors ability to capture primitive facts...but on the degree to which he is able to clarify what goes on in such places” (ibid:16). Geertz er med andre ord opptatt av meningsaspektet ved handlinger, men hvordan han utfører den magien det er å skaffe seg tilgang til denne “meningssubstansen” er, med respekt å melde, godt skjult.³

Antropologer kommer “hjem” med kunnskaper, eller rettere sagt; med (rå)data – som skal utgjøre grunnlaget for den representasjon som skal produseres. Vi har allerede, med den raske gjennomgangen av Geertz’ opplevelser på Bali, krysset den (uklare) grense som er tenkt i denne artikkelen mellom feltarbeidet og analysen, og jeg vil nå fortsette med en diskusjon omkring det analyserende arbeid, og i hvilken grad dette er med og konstruerer forskjellige historier, hvem sine historier dette egentlig er.

Analysen

Fra det nære arbeidet, i dynamiske – kanskje også emosjonelle – relasjoner med folk og omgivelser, tar man så dette med seg hjem, skaper distanse og

starter på det analyserende arbeid. Og det er i analysen at antropologen konstruerer, med basis i de rådata hun har med seg hjem fra feltarbeidet, sin egen historie. Hun skaper med andre ord “sin” kultur, ut fra de kognitive kart hun er i besittelse av (Ingold 1993). Uansett hva slags utfall denne del av prosessen får, dreier den seg om et ganske dramatisk møte; mellom det pulserende evig foranderlige livet og det (allerede konserverte og dermed forholdsmessig konservative) teoretiske fundament faget står på. Er det kanskje her de mest tydelige forskjellene i hvordan antropologer ser på menneskelig liv kommer til syne – i hvor sterkt deres eget materiale, deres egne opplevelser krydrer den representasjon av “de andre” (eller var det “av en selv”) de produserer?

Representasjon kan, i tillegg til å være en *beskrivelse* av “de andre”, også ses på som en viktig del av den *prosess* som skjer “innad i” en kultur eller i et samfunn, i samhandlingssituasjoner der mening blir konstruert, reproduisert og utvekslet. Med Stuart Hall (1997) er det mulig å karakterisere også det antropologiske miljø som en slik “kultur”, der behovet for visse felles kognitive kart, visse felles ideer om gyldigheten av visse tegn (dvs. språk) vil legge føringer på hvordan andre kulturer framstilles. Dette er en annen måte å se på hvordan antropologien som vitenskap påvirker de representasjoner om andre faget produserer. Analysen av det innsamlede materialet er altså på mange vis en dialog mellom stoffet – rådataene – og den mer generelle antropologiske diskurs (eller om man vil: “den antropologiske kultur”). Man kommer “hjem” etter feltarbeid, der man har vært sammen med mennesker, for dermed å tilbringe tid sammen med bøker, artikler, abstrakte ideer og analysemodeller for forsøke å få det hele til “å passe”.

“Othering” – Induksjon – konstruksjon

Peter I. Crawford (1992) bruker uttrykket “othering” for å beskrive den prosess man setter i gang ved å analysere det etnografiske materialet, og Tim Ingold har, som vist ovenfor, også stilt seg kritisk til de prosesser som gjør at man etablerer forskjellige kulturer ut av hva han kaller data fra “being-in-the-world”. Det antropologen gjør når hun returnerer fra feltarbeid, er en induksjonsprosess, der hun (via den vestlige diskurs om forskjellighet og systematisering basert på annerledeshet og dikotomier – et dualistisk verdenssyn) konstruerer den kultur hun mener bør passe til det stoff hun har med seg. Henrietta Moore (1994) sier noe av det samme, i det hun hevder at representasjon i bunn og grunn er konstruksjon av kultur, en konstruksjon som finner sted i tekstualiseringsprosessen: “Anthropologists do not represent other cultures, they invent them, construct them, and they do so through the process of writing or, more properly, through the process of textualization” (Moore 1994:108). Tekstualisering betyr her alle former for re-

presentasjon utført av antropologer – tekst, film, foto, etc, det vil si en definisjon som sterkt ligner den Marcus & Cushman (1982) gir for en *etnografi*: “...[W]e define an ethnography as an account resulting from having done fieldwork, a relatively undisciplined activity, the folklore of which has given identity to an academic discipline” (Marcus & Cushman 1982:27). Uansett hvem de representerer, – resultatene av denne delen av prosessen – analyser – kommer som oftest ut i form av etnografier, monografier, artikler eller visuelle framstillinger. Disse produktene kan være svært forskjellige og gjøre svært forskjellig inntrykk på et publikum, avhengig av form, innhold, formidlingsevne, og sist men ikke minst: avhengig av hvem dette publikum er.

Del 3 Produktet: Film, tekst, — og publikum

For det er tross alt med det ferdige produkt selve representasjonsprosessen kuliminerer, i presentasjonen til et publikum, og (ideelt sett) i tilbakeføringsprosessen. Jeg vil i denne delen vise til debatten omkring medier som kan brukes som representasjonsverktøy (først og fremst dreier det seg om diskusjonen om visuelle framstillinger), samt se på i hvilken grad representasjonsproblematikken også forfølger antropologen som formidler.

I filmen “Waiting for Harry” (McKenzie & Hiatt, 1980) viser filmmakerne hvordan etnografi kan presenteres med høy grad av (påvist) refleksivitet, og med en klargjøring av antropologens rolle på den sosiale scenen vi blir introdusert for. I filmen introduserer Hiatt først temaet for oss: en begravelse skal finne sted hos en gruppe aboriginere i Australia – en gruppe der han er godt kjent. Viktig i denne sammenheng er beskrivelsene av de prosesser som Hiatts og filmteamets tilstedeværelse setter i gang, og ikke minst den grad av refleksivitet filmteam og antropolog viser i framstillingen av dette.

Etter at en del folk har samlet seg, viser det seg at de vil kunne komme til å få problemer med gjennomføringen av de ritualer som er nødvendig for en korrekt gjennomføring av begravelsesseremonien. Hovedårsaken til dette er, som filmens tittel antyder, Harrys stadige forsvinninger. Harry har i kraft av sin alder og sine familiebånd til den avdøde visse forpliktelser knyttet til ritualene, og uten Harry stopper hele seremonien opp. Harrys forsvinninger skaper sterke følelsesmessige reaksjoner hos flere av de tilstedeværende slektninger, som her viser seg å inkludere Hiatt. Han har flere feltarbeid bak seg hos gruppen, og blir flere ganger i filmen omtalt som en nær slektning av avdøde. Av denne grunn har han både emosjonelle forbindelser og forpliktelser knyttet til det som skal skje. Det gjøres med andre ord klart at denne filmen er sterkt preget av den spesifikke relasjon som Hiatt personlig har til det denne filmen skal handle om: en begravelse av en slektning. Ingen annen antropolog ville kunne laget denne filmen på denne måten, ei

hadde det faktiske hendelsesforløpet vært det samme.

Hiatt gjør et poeng av å vises i filmen – han er en medspiller, en som preger tingenes gang, og det legges ikke skjul på hverken hans tilstedeværelse eller hans autoritet blant aboriginerne. Hans fortellerstemme er saklig og nøytral, og omhandler for det meste enkle forklaringer som hvor lang tid ting tar og hvem folk er – og fungerer på mange måter som en balanserende effekt mot hans tydelig emosjonelt (og dermed ikke spesielt “objektivt”) pregede oppførsel på filmen. Et gi-og-ta-forhold eksisterer tydelig mellom “informanter”, antropolog og filmteam, noe som gir seg utslag blant annet i hvordan aboriginerne omtaler filmen og filmprosessen: Ved flere anledninger blir den beskrevet som “our film”, ikke bare “for the whites”. De forteller dessuten at en viktig del av seremonien dansen, vanligvis skjer midt på natten, i stummende mørke, men at de av hensyn til kameraet denne gangen vil gjøre den i dagslys. En annen del av prosessen som trekkes frem av flere av lederne av seremonien er at denne filmen skal vises blant dem etterpå – de vil kunne få mulighet til å se seg selv i denne situasjonen, reflektere over fremstillingen, og ha mulighet til å gi kommentarer på den. Disse uttrykkene for samarbeid i prosessen vitner om en høy bevissthet om behovet for at det refleksive element gjøres eksplisitt i representasjonsprosessen. Kunnskapen som produseres er svært interessant, da den ikke bare omhandler ritualet og dets betydning, men også i sterk grad hvordan forskerens rolle kan være og hvordan den kan prege felten. I den grad “oversettelse” er det rette begrep å bruke på den del av kommunikasjonen som gjør at man kan forstå hva som foregår, skjer den både ved at Hiatt gir saklige og praktiske opplysninger om tid og sted, mens fortellingene om selve ritualet, meningsaspektene ved handlingene, forklares av de eldre mennene som er ansvarlige for gjennomføringen av ritualet.

Film eller tekst?

Mange mente, da film som medium for antropologiske representasjoner ble tatt i bruk, at det var et perfekt, objektivt verktøy for samling av data om sosialt liv uten for store inngripen fra forskeren. Det kunne virke som at antropologiens representasjonsproblem var løst. På samme måte som et kamera objektivt kan ta opp hva som skjer under et kontrollert laboratorieforsøk, tenkte man seg at kameraet, hvis det stod lenge nok på et stativ, ville kunne samle objektivt bevismateriale også fra “det menneskelige laboratorium”. Margaret Mead kan sees som en talskvinne for dette synet: “I think it’s very important, if you’re going to be scientific about behaviour, to give other people access to the material, as comparable as possible to the access you had. You don’t then, alter the material. There’s a bunch of film makers now that are saying, ‘It should be art’, and wrecking everything that we’re trying

to do. Why the hell should it be art?” (Mead i Mead & Bateson: 1976: 78).

Meads idé er tydeligvis at dette verktøyet, i stor grad, vil være i stand til å samle objektive data, og i hvert fall at det bør være i fred, at det ikke bør manipuleres med eller kontrolleres av antropologen/filmmakeren, men være mest mulig i ro for å kunne samle inn informasjon om hva som skjer. I samme samtale, hevder Gregory Bateson, at denne måten å samle inn materiale på, er unyttig, og at filmen ikke vil fortelle deg noe som helst. Bateson vil ha kontroll over kameraet, bruke det for å få med seg hva som skjer: “Of the things that happen, the camera is only going to record one percent anyway...I’m talking about having control of a camera. You’re [dvs. Mead] talking about putting a dead camera on top of a bloody tripod. It sees nothing” (Bateson i Mead & Bateson 1976: 78, 79).

Bateson snakker om hvordan menneskelig handling kan oppdages og forstås, og mener tydeligvis at det er gjennom ens egen menneskelighet, så og si, at man kan fortelle en historie som gir mening, som er forståelig. Han mener at lange sekvenser, tatt opp med et kamera stående på et stativ, ikke kan ta opp noe som i seg selv gir mening. Kameraet reduseres til et verktøy for datainnsamling (dårlige data også, hevder han), og er ikke lenger et egnet instrument for representasjon av det sosiale livet en studerer.

Denne samtalen mellom to av de mest innflytelsesrike antropologer i nyere tid, viser spennvidden i diskusjonene omkring kameraet som verktøy og antropologisk film som representasjon av “de andre”. Begge mener kameraet er nyttig, men hevder at den annens ideer om hva slags data, eller *hva slags kunnskap det produserer*, er ubrukelig. Nå skal det sies at denne diskusjonen finner sted mellom to antropologer som sammen har laget filmer der kameraet er brukt både som ren “datainnsamler” og som verktøy for å fortelle en historie, der antropologen (i dette tilfellet Bateson) har hatt kontroll over kameraet. Mange vil mene at et kamera med hell kan brukes på begge måter, slik som ord også kan brukes både som enkel nedtegning av data og til strukturerte fremstillinger (tekst).

Peter Crawford skriver i sin nevnte artikkel om etnografi som tekst og som film at den såkalte representasjonskrisen i antropologien har hatt stor betydning for film som medium i faget. Han vil allikevel hevde at det skillet som ofte blir satt opp mellom skrevet og filmet antropologi ikke er ensbetydende med det skarpe skille man ofte vil sette mellom ord og bilde, i det, som han sier, film like lite er rent bilde som tekst er bare ord (Crawford 1992:66). Han er opptatt av at autensitet er blitt et nøkkelord for å forstå denne krisen, og spør seg om autensitet er noe som både skrevet og filmet etnografi kan påberope seg. Hans svar blir å finne i det faktum at begge produkter er representasjoner av det samme “åndsverket:” “[...] the two discursive practices or forms of representations are two different products of the same

(anthropological) process, the producers of which are engaged in and governed by the communicative conditions of human intersubjectivity” (ibid: 68).

Videre, hevder Crawford, at en nok på et abstrakt nivå kan hevde at film og tekst konstituerer forskjellige former for representasjon, men at man i bruk av begge former må streber etter, en balansert framstilling, en balansering som tar høyde for mediens svakheter som representasjonsverktøy: “In order to be intelligible and explanatory (or articulate) film has to distance itself from its intrinsic presence ... writing, on the other hand, wrestles with its intrinsic 'absence'” (ibid:70).

Ingen av de to medier har noen spesiell “iboende” egenskap som gjør den spesielt egnet som formidler av representasjoner av “de andre”. De vil begge fremstå som produkter av den antropologiske diskursen og er dermed, i en viss forstand, medier en “må oversette til”. Sagt på en annen måte: de begrensninger som de to medier har i mulighetene for å representere “de andre” er ikke kvalitetsmessig ulike. Heller er det nok slik, som Hastrup hevder (1992b:14), at de to medier formidler forskjellige former for (eller typer) nøyaktighet, og er dermed i utgangspunktet formidlere av *forskjellige typer informasjon* – noe som vil kunne være grunnlag for forskjellige konstruksjoner av representasjoner. Men viktigst er det kanskje at de to medier ofte oppfattes forskjellig, har forskjellig appell.

Har jeg forstått deg rett...?

Et nytt problem kan oppstå når den kunnskap representasjonene representerer skal formidles. I og med at ting oppfattes forskjellig, og at slike ting som valg av medium kan påvirke den kunnskap et publikum erverver, gjør at spørsmålet om refleksivitet også blir aktuelt i denne fasen av prosessen. Dette temaet preger Lisbet Holtedahls fremstilling av kommunikasjonsproblemer i samfunnsvitenskapen har (Holtedahl 1993). Hun gir noen eksempler på hvordan hele representasjonsprosessen kan spore av i siste sving: Kunnskapen antropologen nitidig har samlet inn og bearbeidet kan misforstås, feiltolkes, overforenkles og misbrukes. For, som hun sier: “[...] for the sender [the anthropologist] to communicate the desired message, the receiver has to be open and receptive to the message[...] There must exist some kind of agreement as to how situations, persons and tasks are to be defined, for forms of actions are to be explained. Without such agreement, what the sender is communicating will be transformed and interpreted according to the receiver's own rules. The message is then not communicated” (Holtedahl 1993: 38). Her blir samfunnsforskerens rolle, etter å ha arbeidet med å forstå hvordan folk selv ser på sine liv, brobyggerens: “[...] when we are to communicate our 'findings', the next challenge confronts us: We have to build

up in the receiver an understanding of what a frame of reference is” (ibid. s. 39). For når folk forstår hva det å ha forskjellige kulturelle referanserammer betyr, nemlig at det folk gjør “der” er uttrykk for en annerledes forståelse av verden, har man skapt grobunn for kommunikasjon og for læring om “de andre”. Hortedahl beskriver forskjellige fremgangsmåter hun har valgt i sine forsøk på å formidle et helhetlig perspektiv på det samfunn der hun gjorde feltarbeid, nemlig Maine i Niger, og at de uttrykk maktforholdet mellom menn og kvinner fikk der, måtte forstås i denne konteksten, og med forståelse av deres referanserammer. Til sin fortvilelse fant hun at det norske publikum hun la fram sine arbeider for (representasjoner i form av film, fotografier og foredrag) fortolket og fordømte handlinger og praksiser i Maine, utfra sine egne referanserammer. Så, når Hortedahl formidlet hvordan gifte kvinner, som levde under sterke restriksjoner fra sin ektemann, hadde et alternativ i å forlate ham og, finansiert av elskere, leve som frie kvinner, ble dette sett på som “eksotisk og umoralsk” (ibid. s.41).⁴ For å løse dette problemet, forsøkte Hortedahl å sammenligne disse frie kvinners posisjon med den til ugifte eller skilte kvinner i Skandinavia, noe som ofte utløste indignasjon: Utsagn som “vi har det bedre enn dem” og “kan de selv velge sine ektemenn?” ble ofte resultatet av en slik sammenligning. De forstod ikke den kontekst og referanseramme som Maine var.

Også blant antropologer var reaksjonen ofte negativ – her kunne man spørre etter problematisering av begreper som klasse og imperialisme, og hun følte ofte hun ble tolket dithen at “ [...] she thinks that oppression exists only if people themselves see it” (ibid. s.43).

Disse reaksjonene fikk Hortedahl etter filmvisninger. De samme reaksjoner kan man få på en artikkel, en bok, en fotoserie – kort sagt: all produsert kunnskap om “andre” står i fare for å misforstås og feiltolkes. Hortedahl tar til orde for en mer refleksiv kommunikatív prosess i formidlingen av forståelse for “de andre”: “What we must do is to provide the conditions for a learning process based on several meetings with the same public. Such a process requires active engagement on the part of the public, i.e. a dialogue with the public” (ibid. s.50).

Siste ledd i representasjonsprosessen (i den grad man kan si at prosessen kan avsluttes) krever altså aktiv deltakelse fra publikum, for at deres ståsted skal kunne avdekkes, noe som er en forutsetning for forståelsen av at andre referanserammer kan eksistere.

Både Hiatts og Hortedahls eksempler er filmatiske etnografier, men det er allikevel slik at de fleste etnografier er tekst. Hvilke av disse to verktøy som “best” representerer “de andre” er et spørsmål som jeg tenker avsporer hele debatten, for som med alt annet finnes det både god og dårlig etnografi; og noen sammenheng mellom kvalitet og medium vil en neppe finne.

Konklusjon

Det har ikke vært noen målsetting i denne artikkelen å komme med noen løsninger på de debatter som representasjonsproblematikken inneholder. Snarere har jeg villet vise til noen problemfelt som finnes i spenningen mellom “oss” og “dem” – mellom “håndverker” og “materiale”, kort sagt: i utøvelsen av det antropologiske håndverk. For det er ikke mindre enn hele dette prosjektet som på sett og vis har vært diskusjonstema: Hvem er “de andre”? Kan kunnskap om “andre” etableres? Kan det oversettes mellom kulturer (eller er oversettelsen unødig)? Kan denne eventuelle kunnskapen presenteres? I hvilken grad kan man som antropolog sørge for at den kunnskap man forsøker å formidle ikke misforstås. Og endelig: I hvilken grad påvirker disse problemfeltene representasjonene vi gjør av “de andre”? Det har blitt fokusert på representasjon som prosess, på det jeg, med andre, har kalt det antropologiske håndverk. Denne prosessen innebærer klart atskilte oppgaver, sterkt knyttet til hverandre, men allikevel oppgaver som stiller svært forskjellige krav til antropologen: hun skal være sosial og omgjengelig nok til å “komme inn”, skal ha gode nok analytiske evner (og kunnskaper) til å skape representasjoner av feltarbeidet som holder, og hun skal kunne formidle disse representasjoner på en slik måte at de ikke misforstås. Selv med denne debatten friskt i minne, er det vanskelig å tenke seg hvordan produksjon av kunnskap om mangfoldet av menneskelige levemåter skulle kunne gjennomføres uten tilstedeværelse, deltakelse og innlevelse. I så henseende er det antropologiske håndverk fremdeles en unik innfallsport til kunnskapproduksjon om “de andre”.

Noter

¹Begrepet er her ment å gjelde den informasjon man bombarderes av i felten før en analytisk behandling av dette stoffet.

²Det hører vel med til historien at Evans-Pritchard selv mente, at når det kom til stykket, hadde den vestlige vitenskapelige forklaringsmodell mest for seg; ja egentlig finnes ikke heksestoff i magen på folk, mente han. (se Evans-Pritchards “Witchcraft Among the Azande”)

³Tord Larsen har kommentert denne ambivalensen i faget, – at de fleste monografier begynner med en gjennomgang av alle problemene man har hatt med å forstå, og hvor begrenset tilgang man har hatt til reell kunnskap, kort sagt: hvor lite forfatteren føler hun forstår, før hun setter i gang med å representere det samme stedet med stor autoritet. (Larsen 1987)

⁴Holtedahl har fortalt (i samtale med artikkelforfatteren) om hvor sjokkert hun ble over det hun tolket som kvinnes mangler på kjærlighet for sine egne barn, da de færreste av disse “frie kvinnene” tar hånd om disse selv.

Litteratur

Tekstreferanser

- Clifford, James (1986):** “Introduction” i Clifford & James (ed): *Writing Culture*. California University Press
- Crawford, Peter Ian (1992):** “Film as Discourse: The invention of anthropological realities” i Crawford & Turton (ed): *Film as Ethnography*. Manchester University Press: 1992
- Geertz, Clifford (1973):** *The Interpretation of Cultures*. New York
- Hall, Stuart(ed) (1997):** *Representation: Cultural representations and signifying practises*. London
- Hastrup, Kirsten (1992a):** *Det antropologiske projekt om forbløffelse*. København
- Hastrup, Kirsten (1992b):** “Anthropological Visions: some notes on visual and textual authority” i Crawford & Turton (ed): *Film as Ethnography*. Manchester University Press
- Holtedahl, Lisbet (1993):** “Communication problems in social research” i Crawford. (ed): *The Nordic Eye*
- Ingold, Tim (1993):** “The art of Translation in a Continuous World”, i G. Pálson: *Beyond Boundaries. Understanding, translation and anthropological discourse*. Oxford
- Larsen, Tord (1987):** “Action, Morality and Cultural Translation” i *Journal of Anthropological research*. 43.årg.
- Loe, Erlend (1996):** *naiv.super*. Cappelen Forlag
- Mead, Margaret and Bateson, Gregory (1976):** “For Gods sake, Margaret, Conversations with Gregory Bateson and Margaret Mead”, i *The CoEvolution Quarterly*. Vol 10/21
- Moore, Henrietta L. (1994):** *A Passion for Difference*. Cambridge
- Morris, Brian (1997):** “In defence of realism and truth – Critical reflections on the anthropological followers of Heidegger” I *Critique of Anthropology*. Vol. 17, nr 3, 1997
- Marcus, George & Cushman, Dick (1982):** “Ethnographies as Texts” i *Annual Review of Anthropology*.

Nielsen, Finn Sivert(1996): *Nærmere kommer du ikke – Håndbok i antropologisk feltarbeid.* Fagbokforlaget, Bergen

Rabinow, Paul (1986): “Representations are social facts: Modernity and post-modernity in Anthropology” i *Clifford & Marcus (ed): Writing Culture.* California University Press

Filmreferanse

Waiting for Harry.

Methodological challenges: Children as a focus of research

Helen C. Green – Universitetet i Bergen

This article is based on my fieldwork experiences spring/summer 1999 in an American elementary school located in the state of Maine. The town the school is based in is very small (4000 inhabitants), and is the fifth busiest port of entry to the United States on the Canadian border. The school itself consists of approximately 300 pupils, with classes ranging from kindergarten to the fifth grade level. I originally arrived at this remote rural town with a wish to explore various aspects of how the school children related to information technology (IT), and the place this technology had in the local social environment. This was possible, as the school had recently purchased a number of new computers, with the help of money that was raised through a local fundraiser. However, during the ongoing development of my fieldwork and in the current writing of my thesis, my research problem has become much more focused, and revolves around the question: *Do wider, Western societal discourses determine how the elementary school members think of, relate to and use information technology?* How do these “global” discourses relate to the more local aspects of their lives? In answering these questions, it will be important to show that my informants were active agents in relation to computer technology, and the world of meaning surrounding it.

My research problem will, however, not be the topic of this article, but is useful as background information. In the following I wish to focus on some of the experiences I had during my fieldwork at the elementary school, namely the challenges I faced in having children as research subjects. Even though the children I studied were individually unique and were (are) growing up in specific social environments, I hope others conducting research involving children are able to recognize some of the issues I touch upon below.

I will start off with a brief discussion on how children have been conceptualized in anthropology, and in research that relates to my area of study. The main point of this discussion is to show that choice of method can strongly influence or support certain theoretical perspectives, in this case ideas

surrounding the concept of “the child”. Then I will describe the particular methods used during my fieldwork, and the challenges that emerged from using them with children. Thereafter I will address the issue of gaining access to children, and how I was identified by my informants. The article ends with a consideration of some important ethical questions relating to children as informants.

Children in anthropology

There are a number of issues to consider when children are the focus of one’s research. A possible point of departure might be to take a short look at how children have previously been dealt with in anthropology. It is possible to argue that one of the most insightful contributions by anthropology concerning children is the view that being a “child” is not, as is often assumed, a “natural” stage in a person’s lifecycle. However, due to the fact that this insight is relatively recent, and despite the fact that the study of children is not an unknown subject in the social sciences, children have rarely been the main focus of anthropological studies. When children were a focus of research, they were most often depicted as being handed over knowledge and skills that they would need to function in society, meaning that they were in some way socially incomplete or only partially cultural. This led to a view of children as passive reproducers of culture, and their present state as children became irrelevant. This view of children, influenced by sociology and psychology, was called into question when anthropologists started challenging the notion of culture as bound and integrated wholes. By seeing cultures as dynamic and relational, Virginia Caputo argues that it is not only possible, but that we *should* see children as “[...] active agents engaged in the production and management of meaning in their own social lives.” (1995:20). Even though children do take part in the reproduction of “adult culture” through the process of socialization, they must also be viewed as producers — not only changing the wider cultures they are part of, but also creating a social world among themselves.

Choice of research method is always important, regardless of who or what one intends to study. However, the question of method should be given special consideration when conducting research involving children, as a way of countering previous conceptions of this age-group as one-dimensional and passive members of society. To be able to show how children actively contribute to the production and reproduction of the cultures they are part of; it is necessary to employ a method that captures the individual child’s perspective — i.e. their “point of views”. As Caputo (ibid.) points out, the ethnographic method of participant observation is particularly well suited to achieve an articulation of a child’s “worldview”, as it

allows one to capture aspects of their lives that are spontaneous and informal. I found this line of argument even more convincing during my own research, where my main method was participant observation. I had started off my fieldwork wanting to find out how children viewed and related to information technology, and how IT was incorporated into their social interaction. The use of this method quickly strengthened its hold as it helped me produce data that I felt shed light on these issues. I find it hard to imagine others that would have given me similar insights. I therefore agree with Caputo that participant observation is well suited to gain insight into the social worlds of children. However, it did not completely eliminate my use of other methods (e.g. interviews), as there were a number of questions that could not be answered from participant observation alone.

Methods in related research

When I began my research on children and information technology, I quickly discovered that there were few extensive studies on this topic. As I write, this is still the case, although things are slowly improving. However, for the most part I must try to relate my work to research that focus on different age-groups than the ones I am interested in, and, more importantly, are rarely conducted from an anthropological perspective. This means that most of the studies regarding relationships between people and information technology have, to a large extent, used research methods that differ from methods used in anthropology. Many of the studies are conducted from a sociological and/or psychological perspective, and are based on various types of *interviews*. These range from the type of structured interviews that yield statistical results, to completely open-ended interviews in which respondents have a great amount of freedom regarding how they answer the questions asked. These studies also vary according to whether they conducted interviews face-to-face with their informants, or employed a more “impersonal” approach such as, for example, over the Internet. Interviews conducted over the Internet have become a widely discussed topic in the social sciences, especially with regards to such issues as data validity and research ethics¹.

A consequence of such interview-based research is that these studies are often characterized as being not only very limited in *scope*, e.g. focusing on the use of the computer by one person and not, for example, the social dynamics that emerge between users as well as in relation to the technology, but also in *time* spent with informants. Short time spans and lack of depth seem to result in an image of children as being passive consumers of information technology; as largely without a will and conscious mind when dealing with computers. As a result, one finds that such research and the consequent dis-

courses emerging from them often will portray children as either a victim or a hero in relation to computer technology; as either being swallowed up by the negative side-effects of playing computer games or having some natural talent for “understanding” computers. Participant observation helps one avoid such “stereotyping”, and allowed me to gain a much more complex understanding of how children participate in developing the world of meaning surrounding IT.

My methodological choices and experienced challenges

Methods

As mentioned, the main research method I used was *participant observation*, which proved to be an excellent method for getting to know the children and teachers, while at the same time gathering the data I needed. The first two months of my fieldwork consisted of observing as many computer classes in the school library as possible — that way I was able to meet most of the school’s teachers and pupils, while at the same time obtaining an overview of social networks, interpersonal relationships and the different uses of computers. After these two months I narrowed my focus and spent most of my time comparing two specific classes. However, my research period was not only spent observing, but also participating in the daily routines of the school. Most of the time I would function as a library volunteer and as an “informal” teacher’s assistant. I found that one of the greatest advantages of participant observation was its *closeness*, allowing me to obtain intimate knowledge about the social environment at the school. The passing of time and my constant presence meant that my informants, especially the children, started taking me for granted as part of the everyday routine of the school.

In addition to participant observation, I also interviewed 30 pupils from the third and fourth grade. Their ages ranged from approximately 7 to 9 years old, and they were from the same two classes that I was comparing through participant observation. I found this necessary as I had a number of questions that could not be answered by just observing or having short informal conversations with the children. Amongst other things, I wanted to get some background information on how and if the children used computers in their spare time; to find out how it was a part of their life outside school. Therefore, some of the questions I asked concerned such background issues: Who did they use computers with, what did they use it for, did they have access to one, did they learn things about computers outside the school environment etc. I also asked questions to find out how the children thought about/perceived information technology, if they used computers to communicate with others, their future thoughts on this technology

and had them compare the medium of TV and computers.

The interviews were conducted one-on-one, with 14 prewritten questions (open answers). As I soon discovered, interviewing children presented several problems, which might lead one to question, the validity of the data obtained by this method. First of all, the children had never been in a similar situation before, so I always had to ensure them at the beginning of the interview that no one would know what they answered, and that the interview was not any kind of test. Still, many of them would remain a little nervous and “on edge”, and I would sometimes have to encourage them to answer the questions. The formality of the situation might have led them to provide responses to my questions that they thought I wanted to hear, or that were in some way “correct”. I also found it impossible to use a tape recorder, since the children were more interested in hearing their voice on tape than on answering my questions. Further, in addition to their feeling of awkwardness toward the interview situation, there were limits to how long they managed to stay focused and interested in my questions. There were, of course, individual variations in the degree of patience they exhibited, but by the time I had reached the last question the novelty of being interviewed had worn off, and the majority felt it was time to change activities. With these problems in mind, I have chosen to view the resulting data from the interviews as a supplement to the information I obtained through participant observation. The interviews have provided me with useful background information, but my thesis is focused on the daily experiences I had with the children at the school.

This is not to say that the use of participant observation was without problems. No matter how much I was able to “fit in” the school environment, I was still encountered with the fact that children experience most of their contact with adults in subordinate positions of power (Caputo 1995). For example, my writing notes while observing them became a major concern for the children. Once, two fifth grade boys decided to go on an internet site they had explicitly been told to stay away from. A after a few minutes they realized I was watching them, and one of them asked: “Are you going to tell Mrs. Brown what we did?” Children from other classes also approached me and expressed that they were worried that I was writing “bad things” about them, and that this information would be passed on to their teachers. Since this obviously had an influence on their actions and attitudes toward me, I quickly started restricting my note taking, and would usually jot notes between classes. However, I would like to emphasize that as time passed I was able to gain a certain trust with the children; whenever I was not interacting with them they almost seemed to forget that I was there. There are two main reasons for this. First, the children quickly realized that

I was *not* discussing their behavior with teachers — they had never been disciplined as a result of actions only I had witnessed. Secondly, even though I would often help children with computer problems, I never acted fully as a “real” teacher: I did not check their homework, give them tests, tell them to be quiet etc. It therefore seems that by avoiding some of the usual “power aspects” that can be a part of child-adult interaction, I was able to reduce disturbances I might otherwise would have had on their interaction with peers.

Gaining Access to the Children

As most people discover when starting out fieldwork, choice of method is not that important if one does not gain *access* to the people of interest to one’s research problem. When it comes to children, this can be a more strenuous process than in the case of gaining access to adult informants, since permission to conduct research must be obtained from someone other than the research subjects themselves. Further, the difficulty of gaining access depends to a large degree on the research focus, and the social environment the children are a part of. In my case, the research focus was of a relatively benign, non-controversial sort — at least in the eyes of my informants. Even though I have no doubt that this eased my access, I still had to obtain permission from the principal to conduct research at his school, and also had to get written permission from the parents of those students I wished to interview. One might therefore say that the key issue here was making sure that I had been granted access from the adults who were responsible for the children’s well-being; these adults may be termed as my “gatekeepers”.

However, even though initial access to children at the school was ensured, I soon found out that unlimited access was not to be taken for granted. I wanted to observe the kids in “non-computer” situations, to be able to gain a wider impression of how they interacted with each other and adults. In the beginning it was somewhat hard to legitimize such observations, as my surroundings had linked me with the theme “children and information technology”. But eventually, after we had become familiar to each other, it became easier for me to “tag along” different classes without anyone taking particular notice. However, access to the children outside the school environment was a different matter. Even though participant observation is suitable for studying young children, it can be difficult to spend extended periods of time with them since adults (Caputo 1995). set restrictions on their time. This was the case during my fieldwork, and I found it extremely difficult to cross the line between the “public” world of the elementary school to the “private” domain of individual children’s households. The most important reason for this is that the issue of “privacy” is an important one in the western industrialized world, and this is especially

the case in the United States (Newman 1988). Privacy of home and family is a value widely respected, also by myself as I grew up with such values. This means that I found it very hard to make myself cross this boundary, and the few times I did it was usually met with a hesitant and skeptical response. Also, it was first toward the end of my fieldwork that I felt that I was really getting to know students and teachers. Given more time, I am quite sure that such a developing familiarity would have made it much easier for me to gain access to some of the students households.

Acceptance = Identities

I found that the quality and type of data I was able to obtain was greatly dependent on the children accepting me; a process that was closely connected to how I was *identified*. Before meeting the teachers I had sent out a letter of presentation to them, to explain who I was and what the purpose of my stay would be. Therefore, when meeting them, I assume they identified me as “The graduate student from Norway”. Most seemed very interested in my research, and also in learning about Norway. However, the fact that I was a student of anthropology faded into the background, and was never the topic of our conversations.

The children’s identification of me was somewhat different, as they had not had any prior notice of who I was. Only one teacher introduced me formally to her class, while the rest had to figure out on their own who I was and what I was doing there. Their main solution to this problem was to place me in the school’s previously existing social networks, based on the various tasks I performed. Therefore, one of the ways I was identified was as a “library volunteer”. The school’s library was driven by volunteers; mostly parents and retired teachers. They took care of checking out and shelving books, and kept the library in general order. But due to the fact that they always had a shortage of volunteers, it did not take long before I was asked if I would mind helping out. However, I was also identified as a “teacher assistant”. I quickly fell into the habit of helping the children when they were using the computers, especially in those classes where the teacher was a “computer illiterate”. This would occur by the children asking me for help if their teacher was not available or unable to help, or by my offering them help when they were stuck. Also, the fact that I was female (as most of the teachers were) and not much younger than the youngest teacher, meant that in many ways (at least initially) I fit with the previous image the children had of “a teacher”. I also believe that the fact that I spoke English fluently helped them place me in their social environment. Thus, it seems that the children had a very strong need to identify me in some way that would allow me to fit into their already pre-existing social universe. However, when

I was not helping them I would just sit nearby in the library observing them, an act that obviously did not fit with my other “ascribed identities”. It usually would not take long before a student’s curiosity would get the best of him/her, and they would come and ask me straight out who I was, and what I was doing there. An example from one of my early encounters with some fifth graders:

One of the fifth graders come up to where I am sitting in the library and asks: “Are you a teacher?” and I answer no. The next question is “Are you training to be a teacher?” Since the answer to this question is also no, the immediate follow-up is “Then what ‘ya doing here?” I respond that I am here to watch them use computers. Their reaction is that it sounds “boring”, and they continue with other questions, such as: “Where are you from?” “How old are you?” etc. I tell them that I am from Norway in Europe, and I ask them if they know the family I am staying with. The small group of children surrounding me enthusiastically say they do, and for the remaining part of library class I am termed as the girl from Norway, related to so-and-so.

(Excerpt from fieldnotes)

Many of the children could not understand why I would be bothered to do something as boring as watching them use computers, and thought it was some type of homework that I had to do. This resulted in a number of children feeling sorry for me, and they would try to “make me feel better” by involving me in several of their activities, such as reading a book, playing a game on a computer or drawing a picture.

After a few weeks of fieldwork the library had become my “second home”, and it seemed as if both the children and teachers took my presence for granted—I became part of the furnishing, so to speak. One might therefore say that my school “identities” was closely associated with the fact that I spent most of my time within the physical boundaries of the library. This became clear to me one day when I was walking around the corridors of the school. There I met a boy who was going in the opposite direction, and he gave me a thoughtful look. After passing me he turned around and asked: “Aren’t you supposed to be in the library?”

Thus, who I “was” (and how I was accepted) for the children can be said to be the result of how I presented myself to my surroundings, and how they viewed me on the basis of my actions, my (physical) locations and my previous relations with a few local residents.

Ethical considerations

Last but not least, there are two important ethical issues to consider when studying children: that of *consent* and anonymity. The issue of consent has to do with the fact that children are (as a rule) legally and morally viewed as incapable of making important decisions for themselves. In general, most societies have therefore placed the responsibility of making decisions on behalf of a child on specific caretakers (usually the parents). This means that when one wishes to conduct research focusing on children, one must usually obtain permission to do this from *someone other than the research subjects themselves*. Legally and practically things might be in order for one's research by obtaining such permission, but it still might be a problem for the researcher personally. After all, are children ever asked if they *want* to participate? But then again, if they are asked, do they really understand what the research is about? I would assume that the strength of this dilemma varies according to the type and nature of the proposed research (e.g. controversial subject), but that it in any case would be of importance for how the researcher related to her/his child informant. During my fieldwork, the pondering over these questions resulted in an attempt to be very explicit with the children why I was with them at the school, and what I was doing there. The reasoning behind this was that since the children "involuntarily" were subjected to my research, I was at least going to be completely honest with them about my intentions. I must add however, that I am not sure how many of the children really understood what I was doing, or if they even remembered it when I interacted with them as something other than "anthropology student".

Related to the subject of consent, is the issue of *anonymity*. The process of concealing the identity of informants in the end product of one's research has become an unwritten rule in the social sciences. This is usually done even if an informant has expressed a wish to see his or her name in print, or at least has said that they do not mind either way. The reasoning behind the concept of anonymity in research has to do with a wish to protect one's research subjects, especially since they have been willing to contribute information that has enabled one to conduct research in the first place. The question is then, what are we protecting them from? In many cases, the research subject is so controversial that it becomes necessary for the well-being of the informant. However, the issue that applies for all social science studies is *unintended consequences*. There is always the risk that an informant has not fully understood what the research is about, and therefore has not been able to foresee the consequences of the resulting study. Further, research might always have consequences that neither informants or researchers were able to predict, as one is never fully in control as to how others use the results of one's work.

I would argue that the issue of anonymity is even more important when the informants concerned are children, since they usually are not given the choice of whether or not they want to participate in a study. Since the child itself has not given consent to its participation, it becomes even more important to shield them from eventual unintended consequences.

Finally, the question is how and to what degree should one change the individual characteristics of one's informants in the resulting published research. I find that in my case this is a difficult problem, as my fieldwork took place in a small town where "everyone knows everyone", and almost everyone (probably) was aware of my presence at the elementary school. In this case the solution seems to be to try to make my informants unrecognizable at least to outsiders of the town, as there are limits to how many of an informant's characteristics one can alter and erase before it affects the validity of one's research.

Summary

In this article, I have briefly touched upon several aspects of the methodological process in relation to a particular group of informants, namely children. Based on my own fieldwork experiences, I have attempted to make three main points. The first of these is that choice of a particular method can undermine or support certain theoretical perspectives. In my case, participant observation was well suited to obtain empirical data that would help portray children as active members of their social environment, rather than passive subjects to be "socialized" and molded into young adults. Secondly, related to the first point, is that children as informants pose particular challenges to the researcher, in addition to the already inherent advantages and disadvantages of different methods. For example, one should keep in mind that interviews may not be the best way to obtain information from young children, as they can be easily distracted and/or have limited attention spans. Last but not least, if children are a focus of one's research there are certain ethical questions that should be asked and answered, so as to ensure the validity of the resulting research, and as a sign of respect toward the informants themselves.

Notes

¹Two recent studies using interviews conducted on the internet are Sherry Turkle's "Life on the Screen" (1995) and Don Tapscott's "Growing up Digital" (1998).

Bibliography

Caputo, Virginia (1995): “Anthropology’s silent “others”: a consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children’s cultures.”, in Amit-Talai, Vered; Wulff, Helena (ed.): *Youth Cultures. A cross-cultural perspective*. London & New York: Routledge.

Newman, Katherine S. (1988): *Falling From Grace. The Experience of Downward Mobility in the American Middle Class*. New York: Vintage Books.

Tapscott, Don (1998): *Growing up Digital. The rise of the Net Generation*. New York: McGraw-Hill.

Turkle, Sherry (1995): *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*. London: Phoenix.

Utfordringer i møtet med uformelle maktstrukturer

Anne Lau Revil – Universitetet i Oslo

Utgangspunktet for artikkelen er et feltarbeid i Norsk Rikskringkastings avdeling for internettpublisering, NRK interaktiv, våren 2000.

Utad signaliserer NRK at de følger en formalisert og hierarkisk beslutningsmodell. Jeg oppdaget, derimot, at mange “*beslutninger*” kun er resultater av lokale avdelingsvise tilpasninger av egen hverdag. Et så vesentlig avvik mellom det formelle og reelle beslutningsapparatet er, slik jeg oppfatter det, en utfordring — både for organisasjonen selv og for meg som etnograf. Når jeg skal beskrive og analysere en slik situasjon trenger jeg noen verktøy som setter meg i stand til å følge denne typen uformelle beslutninger i nettverkene til aktørene i systemet, og det mener jeg at jeg har funnet i aktør-nettverksteori (Latour 1996 og 1999). Jeg vil bruke denne artikkelen til å vise hvordan man kan gå frem i et slikt tilfelle, og skissere en mulig tolkning av den underliggende konsekvensen av en slik uformell beslutningsmåte.

Når de man ønsker å observere befinner seg i en arbeidssituasjon, er det begrenset hvor mye av deres tid man kan bruke. Det er mulig å sitte i lokalet og observere og notere ned den aktiviteten som foregår mellom individene, men i og med at jeg jobbet i et høyteknologisk miljø, ble store deler av avtaler — enten det gjaldt beskjed om at “nå går vi ned en tur på røykerommet” eller møteavtaler — inngått elektronisk f.eks. pr. e-post eller på telefon. I tillegg består store deler av hverdagen til aktørene i interaksjon mellom dem og deres datamaskin. Dette fører til en situasjon hvor det er vanskelig å observere hvem som interagerer med hvem i avdelingen utover de formelle arbeidsgruppene og pausene. I tillegg forholdt aktørene i avdelingen seg til mange andre eksterne aktører — gjennom eksterne møter, samt elektronisk¹ og telefonisk kontakt. Dette innebærer at det er flere forskjellige interaksjonsfærer — hvilket fører til at valget av datainnsamlingsmetode må tilpasses situasjonen spesielt.

Den åpningen jeg fikk i NRK interaktiv var å betjene deres sentralbord noen timer hver dag, samt å delta i deres redaksjonsmøter. I tillegg var de svært hjelpelige med å sette meg i kontakt med noen av de som bruker



Figur 1: Uannonserte endringer kan til tider skape unødvendig irritasjon og ekstraarbeide (utsnitt av web-side).

publiseringssystemet for Internett i bedriften.

Jeg benyttet “Actor-network theory” (ANT) som metodisk-teoretisk grunnlag for mine undersøkelser. ANT sier at man skal følge handlende aktører i deres eget nettverk — uavhengig om aktørene er mennesker eller artefakter² (Latour 1996 og 1999). Jeg begynte med programvaren for internetpublisering, og fulgte dets nettverk til brukere av programvaren på den ene siden, og på den andre til utviklerne. Jeg fulgte denne programvaren over tid — fra den ble innført for alle brukere, til den ble byttet ut med mer moderne programvare. I realiteten innebærer dette en periode på i underkant av ett år – fra august 1999 til juni 2000.

Ved å følge et artefakt som handlende aktør på den måten jeg gjorde, fikk jeg i realiteten observert samhandling mellom to forskjellige menneskelige aktørgrupper. Gruppen “ansatte i NRK interaktiv” jobbet i ett felles lokale i Forskningsparken, og så hverandre jevnlig — om ikke daglig. Den andre “gruppen” var mye bredere sammensatt, og hadde mindre til felles. De var ikke på noen måte en ensartet gruppe – det var stor spredning i alder, kjønn, yrkesbakgrunn og grad av kontakt med andre brukere. Det de hovedsakelig hadde til felles var at de produserte skriftlig materiale for web. De to gruppene hadde variabel grad av kontakt. Enkelte i gruppen “brukere” hadde rimelig jevnlig kontakt med gruppen “NRKi-ansatte”, mens andre kun hadde liten grad av kontakt. På tross av den lille graden av kontakt, kunne jeg observere at handlinger blant NRKi-ansatte påvirket handlingsmønsteret hos gruppen brukere.

Jeg hadde et intervju med en informant, som var irritert fordi fargevalget på websiden hans var endret i forhold til foregående dag. Han hadde tilpasset bakgrunnen av en rekke bilder (jfr. figur 1) til den opprinnelige bakgrunnen på siden, men alt dette arbeidet var nå bortkastet. På tross av at han ikke hadde hatt noen kontakt med NRK interaktiv hadde handlinger hos dem

påvirket hans arbeidsdag gjennom endringer i layouten på websidene gjennom publiseringsprogramvaren.

Hva sier så denne situasjonen? Den sier for det første at det ikke behøver å være kontakt mellom forskjellige menneskelige aktører for at en gruppe kan påvirke den andre. Dette innebærer at det datainnsamlingsmetoden som anvendes må ta hensyn både til menneskelige og ikke-menneskelige aktører. Hvis det i dette tilfellet ble sagt at man skulle følge de sosiale nettverkene til aktørene ville det vært umulig å påvise kontakt mellom gruppene — helt frem til journalisten plukket opp telefonen og skjelte ut den ansvarlige på NRK interaktiv.

I tillegg forteller eksemplet at den gruppen som kontrollerer serveren kan påvirke den andre gruppens arbeidsdag, uten at den andre gruppen har reelle, direkte sanksjonsmidler. Spørsmålet i denne sammenhengen må være hvilke sanksjonsmuligheter som gruppen “brukere” har i forhold til gruppen “NRKi ansatte”, og hva makten gruppen NRKi ansatte har innebærer, og hvordan er den oppstått?

En situasjon fra NRK høsten 1999 brukes for å vise hvordan en slik beslutningsprosess kan fungere i praksis.

Internet og makt i en moderne høyteknologisk organisasjon

NRK interaktiv er avdelingen i NRK som har ansvar for drift av NRKs webservere, samt tilrettelegging for publisering på web, enkelte presentasjoner av større radio og tv-prosjekter på web — for eksempel vinter-OL og leveranse av noe innhold til webben. Avdelingen kan deles i to underavdelinger — de som jobber med tekniske løsninger, og de som jobber med resten (innhold). Avdelingen hadde frem til august 1999 en svært uklar posisjon i det formelle NRK-hierarkiet, og var flyttet flere ganger — fra å være underlagt it-driftsavdelingen til å være en spesialavdeling direkte underlagt fjernsynsdirektøren. Den siste flyttingen førte til at NRKi ikke ble ansett å være en produksjonsavdeling på samme måte som avdelinger i radio og TV, men i en særstilling. Dette innebar at beslutninger foretatt av NRKi i realiteten måtte gå veien om fjernsynsdirektøren for å ha legitimitet i forhold til de andre avdelingene.

Inntil høsten 1999 hadde NRKi³ ansvaret for alle web-sider lagt ut på NRKs server, men de hadde ikke oversikt over hvem som hadde adgang til å legge ting ut på serveren, og det var stor variasjon i måten å presentere bedriften på web. En avdeling kunne lage én måte å navigere⁴, mens andre avdelinger valgte andre måter. Det var stor variasjon i hvordan NRK-logoen ble brukt, og enkelte avdelinger utelot bruk av logoen fullstendig. Samtidig var flere adgangspassord til serveren på avveie ifølge ansatte i NRKi. Dette var en situasjon som NRKi som ansvarlig redaktør ikke kunne leve

med, hvorpå muligheten for alle å legge dokumenter på serveren via FTP⁵ ble stengt.

Som et alternativ til selv å velge hvordan dokumentet skulle se ut, og hvordan publikum skulle navigere på sidene, fikk de som publiserte kun muligheten til å benytte ett program for internet-publisering som ga svært stramme rammer for publisering. Navigeringen, fargevalg til bakgrunn, plassering av bilder osv. ble gitt, uten videre mulighet for å velge for de som leverte innhold til sidene. De skulle deretter kun levere innhold.

Bakgrunnen for innskrenkningen av rettigheter på serveren var gitt av tekniske og redaktørmessige årsaker som forklart over. Konsekvensen var en omfattende debatt om hvem det var som skulle bestemme over utformingen av åndsverkene som ble lagt ut på nett (se Bartnes 1999, Christensen 1999, Meyn 1999, Nundal 1999a, Nundal 1999b, Nundal 1999c) i internavisen *Tidssignalet*⁶.

For å forstå stengingen av FTP-tilgangen er det nødvendig å innføre noen begreper. Aktør-nettverksteori er bygget opp omkring en ide hvor verden består av handlende enheter i et nettverk. De handlende aktørene (som både kan være menneskelige og artefakter) er sentralpunktene som knytter nettverket sammen — Latour benytter begrepet *noder* om dem. Hver *node* må minst ha to tilknytningspunkter til det resterende nettverket, hvis ikke ansees det for å være så perifert at det egentlig er utenfor nettverket. Ved å følge nettverket til to sider fra en slik sentral *node* er det mulig å påvise sammenhenger som er vanskelig påviselige med andre tilnæringsmåter.

Ved å benytte seg av stengingen av FTP-tilgangen som den sentrale noden i et nettverk innen ANT, er det mulig å samle inn data om en forskyvning i maktforhold fra journalister til teknikere⁷.

Forklaringen som ble gitt ved intervjuer av ledelsen og det tekniske personalet om denne situasjonen var at den kun var teknisk begrunnet, med bakgrunn i sikkerhetsrisikoen forbundet med det store antallet passord. Samtidige intervjuer med leverandører av innhold til webben samt lesing av *Tidssignalet* ga inntrykk av at dette var en debatt omkring retten til å utforme layouten til gitte websider. Dette er to sider av saken som tilsynelatende forklarer situasjonen, men det forklarer ikke at diskusjonen ble såpass opphetet som den ble⁸.

Hvis vi følger tråden fra noden “stenging av rettigheter” til noden “NRKi” og deres posisjon i det formelle hierarkiet på den ene siden, og samtidig følger nettverket fra denne sentrale noden (NRKi) via de individene som markerte seg i diskursen og deretter tar i betraktning deres tilknytning til journalistlaget, er det mulig å finne en annen, litt mindre synlig sammenheng.

Jeg vil hevde at NRKi i utgangspunktet var en marginalisert avdeling i



Figur 2: Illustrasjon fra Tidssignalet 18/1999

bedriftshierarkiet. European Broadcasting Union å hadde i 1996 anbefalt å avvende situasjonen rundt internet, og ikke satse penger på det, en anbefaling NRK fulgte. På tross av dette, mente enkelte i organisasjonen at man måtte følge utviklingen. De klarte å få tillatelse til å starte en liten avdeling for internet-publiserings i 1996, men de måtte i praksis klare seg med minimalt med midler. Fra 1996 til 1999 økte omfanget av internet betraktelig, og NRKi klarte å øke antallet stillinger internt, uten at de fikk de formelle rettighetene til å foreta beslutninger omkring bedriftens internetsatsing. De var en påvirkningsfaktor på lik linje med flere aktører i bedriften. Omtrent samtidig med at FTP-stengings debatten foregikk, fikk NRKi den formelle posisjonen som programavdeling i Fjernsynet. Dette innebar at de fikk det formelle ansvaret for profileringen av bedriften over internet.

Journalistene som leverte websider til NRKwebben hadde før høsten 1999 kunnet bestemme innholdet og utseendet til sine egne sider. Det er tradisjon i NRK at den som utformer et produkt innehar ansvaret for utformingen, og det skal alvorlige overtramp av god journalistikk før sjefredaktør overprøver en slik beslutning (Dahl & Bastiansen 1999). Dersom andre griper inn i denne kreative prosessen oppleves det som overtramp som ikke kan aksepteres, og beskrives i tilsvarende ordlag. En journalist sa det som følger: *“Hvis jeg begynner å analysere enkelthendelser jeg har loggført, vil jeg kunne bevise at jeg, som programskaper og internetmedarbeider, har vært utsatt for bakholdsangrep og overkjørsler fra folk i NRK som har hatt altfor mye makt over bedriftens internet.”*

I virkeligheten var denne debatten avgjort i løpet av 3 uker. NRKi hadde fysisk stengt tilgangen til webserveren, og åpnet en annen kanal gjennom et egenutviklet publiseringsystem. I dette fikk de støtte fra fjernsynsdirektør Bjerkvik. I tillegg ble NRKi omgjort fra å være en spesialavdeling under fjernsynsdirektøren til å være programavdeling i fjernsynet, hvilket i realiteten tilførte dem retten til å foreta denne typen beslutninger i fremtiden.

Konklusjon og spørsmål for videre forskning

På tross av at journalisten henviser til bedriftens web, ser det ut til at konflikten stikker dypere. Samtlige av de som reagerte sterkt er profilerte medlemmer av journalistlaget. Det kan derfor se ut som om de frykter at journalistene skal tape kontroll over det nye mediet, og at teknologene skal ta over. En annen ting som tyder på dette er at NRKi fikk en ny sjefsstruktur sommeren 2000, hvor de i stedet for en ansvarlig sjef (som er teknisk utdannet) fikk to sidestilte — én med teknisk utdanning og én med journalistisk. Samtidig ga den tidligere sjefen klart uttrykk for at han ikke ville akseptere å bli satt på sidelinjen, og underlagt en ansvarlig redaktør med hovedsakelig journalistisk bakgrunn, og ingen teknisk.

En ytterligere spissing av konflikten ser man når man trekker konflikten opp på et høyere plan. Det som da tydeliggjøres er at konflikten handler om kontroll over det nye mediet “internet” — og en avklaring om det er teknologer eller journalister som skal legge premissene for hvorledes bedriften presenterer seg på nett. I tillegg, når man tar med i vurderingen NRKi’s økonomiske og ressursmessige situasjon, ser man at det er en markering at det er de, og ikke noen andre grupper eller konstellasjoner av enkeltindivider som skal kontrollere hvordan bedriften benytter det nye mediet, og at det dermed er NRKi som bør få midlene og retten til å avgjøre hvordan bedriftens internet satsing bør foregå.

Ved å følge et nettverk av hendelser, personer og artefakter er det i denne artikkelen vist at det kan gjøres lettere å finne underliggende strukturer og motiver for handling. Strukturene som avdekkes kan både være av formell og uformell art, men det er særlig ved avdekkingen av uformelle strukturer at aktør-nettverksteori kommer til sin rett som tankemåte og metode. I praksis tilbyr tilnærmingen muligheter for å avdekke konsekvenser av lokalt begrensede beslutninger med større virkning. Det er tatt med enkelte opplysninger som kan se ut til å være av ekstern art i forhold til et meget snevert utformet nettverk, men dersom man skulle fulgt nettverket helt ut, ville det tatt betraktelig mer plass enn det som er tilgjengelig i en slik artikkel. Avdelingsleder i NRKi oppsummerer denne stridigheten i følgende ord, ord som godt kan stå som stridens ettermæle (Nundal 2000):

Til nå har NRK hatt som linje å være tilstede på internet uten å bruke mye penger på det. Hensikten har vært å følge med på utviklingen, skaffe seg erfaringer med internetpublisering og bygge opp kompetanse med tanke på utviklingen av kringkasting i digital retning. Målet nå er å bringe nrk.no opp til et nivå hvor en med NRKs rikholdige innholdsproduksjon som basis etablerer posisjonen som et av de viktigste tjenestene i den norske internetverden.

Etterord

I ettertid (våren 2000) ble det bestemt at hele NRKs organisasjonsstruktur skulle legges om. Konsekvensen av dette er at NRKi har fått en langt mer sentral posisjon i en ny “fremtidsdivisjon”, NRK Futurum. Det ble i mai 2000 avholdt ett “storhusmøte”⁹ hvor Radiodirektør Tor Fuglevik (senere sjef for NRK Futurum) lovet 27 friske millioner kroner til NRK Futurum — penger man kunne lese om i mediene samme høst var overskridelser på budsjettet, og derfor måtte trekkes tilbake.

Noter

¹e-post og prategrupper på internet

²Artefakter er menneskeskapt objekter

³Når beslutninger foretatt av NRKi omtales på denne måten betyr det at det var beslutninger formelt foretatt av avdelingsleder, men reelt sett diskutert i et internt fora — redaksjonsmøtet — hvor de involverte legger frem sine synspunkter som råd for avdelingsleder. I realiteten skal det mye til før avdelingsleder overprøver rådene fra redaksjonsmøtet.

⁴På internet er det en rekke såkalte navigasjonsstandarder. Å navigere vil si å forflytte seg mellom ulike dokumenter eller deler av dokumenter. “Lenker” er klikkbare deler av et dokument som fører til andre dokumenter, og kan bestå av tekst eller del av et bilde. Lenkene kan legges i teksten eller i mager, og det er ikke gitt av internet-standarden hvorledes disse skal legges

⁵FTP eller file transfer protocol er en måte å overføre data (dvs. dokumenter og programmer) mellom datamaskiner, og var måten webdokumenter ble overført til NRKs webserver frem til august 1999.

⁶I Tidssignalet 18/1999 ble det annonsert at NRKi var gjort om til en programavdeling i Fjernsynet. Dette innebar at de fikk den formelle retten til å foreta slike beslutninger)

⁷Journalistlaget har som fagorganisasjon hatt en særdeles sterk posisjon i NRK (jfr. Dahl & Bastiansen1999).

⁸Flere av innholdsleverandørene sa fra seg webansvaret etter denne debatten.

⁹Et storhusmøte er et allmøte for alle NRK-ansatte

Bibliografi

- Bartnes, Lars (1999):** “Stopp NRK Interaktivs tyranni!”, *Tidssignalet* 18:8-9
- Christensen, Arnfinn (1999):** “NRK Interaktiv — hva gjør dere?”, *Tidssignalet* 17:8
- Dahl, Hans Fredrik & Henrik G. Bastiansen (1999):** *Over til Oslo. NRK som monopol 1945-1981*, J.W: Cappelens Forlag A.S.
- Latour, Bruno (1996):** ”Om aktør-netværksteori. Nogle få afklaringer og mere enn nogle få forviklinger”, *Philosophia*, Dansk filosofitidsskrift, 25(3-4):47-65
- Latour, Bruno (1999):** “On recalling ANT” i Law, John & John Hassard (ed), *Actor Network Theory and after*, s. 15–25, Blackwell Publishers
- Meyn, Erik (1999):** “Nei til uniformering av internett!”, *Tidssignalet* 17:8
- Nundal, Are (1999a):** “FTP, tredje og siste gang”, *Tidssignalet* 19, 9
- Nundal, Are (1999b):** “NRK Interaktiv — og hva vi gjør”, *Tidssignalet* 18:9
- Nundal, Are (1999c):** “Profesjonaliseringen av NRKs internettilbud”, *Tidssignalet* 17:8-9
- Nundal, Are (2000):** “Ambisjoner for nrk.no”, online. i http://www3.nrk.no/om_nrk/om_nrk/teknikk/268883.html
- Tidssignalet (1999):** “NRK Interaktiv blir programavdeling i fjernsynet”, *Tidssignalet* 18:9

Økologisme i en ecuadoriansk NGO:

Demonstrasjoner som element i konstruksjon av gruppe

Hege Handberg – Universitetet i Oslo

I flere uker hadde miljøgruppen hvor jeg gjorde feltarbeid holdt demonstrasjoner mot et utenlandsk gruveselskap. Viki var leder av gruvekampanjen, og hver formiddag gikk hun rundt i huset hvor gruppen holdt til og ropte på de andre medlemmene: “Kom igjen! La oss gå! Nå drar vi på demonstrasjon!”. Vi dro ned til sentrum av Quito, hovedstaden i Ecuador. Demonstrasjonene ble holdt utenfor kontoret til statsadvokaten. Han skulle avgjøre skjebnen til to menn som var arrestert for å ha protestert mot at et utenlandsk gruveselskap opererte i deres lokalsamfunn. Miljøgruppens medlemmer holdt med aksjonistene fra lokalsamfunnet og nå demonstrerte de for at de fengslede mennene skulle slippes fri.

Et svart bur av tre, cirka en gang en meter og to meter høyt, var blitt laget på forhånd spesielt til denne demonstrasjonen. Hver dag under demonstrasjonene ble buret plassert på fortauet, med det ecuadorianske flagget inni. Plakater med slagord ble tapet opp på veggene av de nærmeste bygningene. Gruppen stod på fortauet vendt mot det vi hadde fått høre var Statsadvokatens kontor. Viki tok ledelsen, og satte de andre i gang med å rope slagord:

“Herr Statsadvokat”, ropte Viki,

“Herr Statsadvokat”, svarte resten av oss,

“Herr Statsadvokat”, ropte Viki igjen,

“Herr Statsadvokat”; ropte vi høyt,

Deretter, mens vi klappet i hendene i en rask rytme, sang vi

“Frihet! Frihet! Frihet! Slipp fri heltene!”¹

Mens vi gjorde dette formet vi hendene som en trakt rundt munnen slik at lyden skulle nå bedre. Vi sang og ropte til vi ble såre i halsen. Noen hadde kjøpt peppermynte-pastiller som ble sendt rundt i gruppen. Demonstrasjonen ble holdt like ved en av de mest berømte – og travle – gatene sentralt i Quito. Mange forbipasserende stoppet opp, tok imot flygeblad og spurte hva gruppen protesterte mot.

Miljøgruppen er ganske liten med cirka 15 faste medlemmer. De fleste er kvinner, fra middelklassen eller øvre middelklasse, og de fleste har universitetsutdannelse. Til tross for at det er en liten gruppe er deres organisasjon relativt godt kjent blant folk i Ecuador. De har gjort seg bemerket i mediabil- det ved sine protester og sine radikale holdninger. Ryktet deres (hos de mer konservative) var slik at da mannen til en av mine venner utenfor kretsen av miljøaktivister fikk vite at jeg gjorde feltarbeid hos dem, så tok han meg til side og snakket alvorlig til meg. “Du vet vel hva de gjorde med det lokalsamfunnet?” – han refererte til det lokalsamfunnet som miljøgruppen støttet i deres kamp mot gruveselskapet – “De fikk folkene der til å tenne på bygningene til selskapet.” Denne episoden med brannen hadde vært en stor sak i media i en tid. “Du må være forsiktig med dem, så du ikke havner i trøbbel”, sa han til meg.

Jeg fikk aldri klarhet i om det var sant, at gruppen virkelig hadde “oppviglet” lokalsamfunnet til å sette i gang en brann. Men jeg visste godt at de var radikale. Deres ideologi som de kalte økologisme hadde jeg lært om i flere måneder. Som en som kom utenfra var jeg blitt “bombardert” med forklaringer på hva økologisme innebar.

Ved å bruke empiri fra feltarbeid hos denne gruppen vil jeg forsøke å belyse noen sider ved hva miljøbevegelser handler om – foruten rene argumenter om å ville ta vare på naturen. Dette vil jeg knytte til en del ting som slo meg som veldig vesentlig ved denne gruppen. For det første hadde det slått meg hvor ideologisk og politisk gruppen var. Med fokus på sosial rettferdighet inneholdt ideologien deres klare idéer om hvordan samfunnet burde være, og hva som var galt med det nåværende samfunnet. Dernest hadde det slått meg måten medlemmene tolket og praktiserte denne ideologien på: det var med stor glød, kraft og overbevisning at medlemmene arbeidet for å forandre verden – de “visste bestandig” hva de hadde å gjøre og hvorfor. Dertil, med økologisme som et slags fortolkningsrammeverk virket det som medlemmene alltid var sikre på hvordan de skulle forstå ulike hendelser og fenomener i verden. Det meste – alt fra sosiale og økonomiske makroforhold til mikronivå og personlige forhold så som venner, familie og kjærlighet – ble tolket innenfor et rammeverk som var relevant for økologisme. Til slutt, det var også iøynefallende hvor opptatt medlemmene var av grensene mellom sin egen gruppe og verden “der ute”. I det følgende vil jeg trekke fram noen trekk ved gruppens politiske ideologi og medlemmenes praktisering av denne, og vise hvordan dette er relatert til konstruksjon av gruppe.

Økologisme

Det at medlemmene delte de grunnleggende samme syn på samfunnet, var grunnen til at organisasjonen ble dannet. Dette synet uttrykkes i økologisme, som kort sagt er en ideologisk retning som kombinerer miljøvern med kamp for sosial rettferdighet.² En ideologi definerer jeg som et system av idéer som inneholder 3 punkter: 1. Det er et bilde på hvordan verden er i dag, 2. Det sier noe om hvordan verden burde se ut – den ideelle verden, og 3. Den inneholder strategier for å forandre verden, altså hvilke virkemidler man skal ta i bruk for å endre verden.

Økologisme fokuserer på strukturell, politisk endring av samfunnssystemet. Det legges vekt på at relasjoner mellom folk skal være likeverdige og rettferdige, og ikke preget av utbytting slik medlemmene ser relasjonene mellom rike og fattige i Ecuador i dag, og også mellom nasjoner fra Sør og nasjoner fra Nord. Økologisme innebærer en motstand mot multinasjonale selskaper, mot vestliggjøring og globalisering, og mot storindustrivirksomheter. Betydningen av småskala-produksjon, at lokalbefolkning skal beholde bestemmelsesrett over sine omgivelser, og at mennesker skal omgås naturen på en “miljøvennlig” måte understrekes. I tillegg til å bekjenne seg til økologisme, var medlemmene svært opptatt av økofeminisme. Økofeminisme finnes i mange ulike varianter. Den utgaven som disse medlemmene holdt på hadde svært mange likhetstrekk til økologisme: nemlig vektleggingen av rettferdighet i mellommenneskelige forhold og at forhold mellom Nord og Sør må bli bedre. Kort sagt, så mener økofeminister at utbyttingen og domineringen mellom mann og kvinne henger sammen med og likner den utbytting og dominering som finner sted mellom mennesker og natur. Økofeminister jobber for at både kvinner og naturen skal bli frigjort.³ Gruppens ideologi inneholder således elementer fra både “gammel klassekamp” (politisk kamp for sosial og økonomisk rettferdighet), og fra nye sosiale bevegelser fokusert på kvinnekamp og miljøvern. Økologisme er “paraplyen” som de andre ideene (om kjønn og miljøvern) faller inn under.

Som “trossystem” er økologisme “altomfattende” og samtidig “snever”. Den er altomfattende fordi medlemmene tolker det meste som hender utfra den. Det gjelder alt fra politikk, trafikkepisoder, barneoppdragelse, til klær og matvalg. Den er snever fordi tolkning ofte fører til en dikotomisering av verden. Ideologien gir retningslinjer for hvordan man skal handle i verden, samtidig som den beskriver verden. Således skapes en slags sammenheng i en postmoderne tilværelse, mellom fragmenterte livsverdener (Giddens 1991).

Gruppen er middelet som medlemmene forsøker å sette økologisme ut i livet med. Dette gjør de på to måter: Først og fremst forsøker medlemmene å forandre verden “der ute” med utadrettede aktiviteter (sine forskjelli-

ge aksjoner og kampanjer). I tillegg så forsøker de å skape en miniversjon av den utopiske verden innad i gruppen. For begge disse formål er det viktig å skaffe de rette folkene til gruppen, og derfor er rekrutteringsprosessen strengt kontrollert. For å bli medlem må man må bevise at man tror på økologisme og at man er ekte og dypt engasjert for å jobbe for saken. Man må vise den rette gløden for å ville kjempe. Når noen først har kommet inn som medlem, så foregår det en slags “finsliping” av medlemmene.

Gruppens arbeid for å forandre verden består av tre hovedelementer: bevissthetsgjøring, alliansebygging og utadrettede aksjoner. For det første, for å endre verden er det nødvendig å bygge opp en felles forståelse av verden, av hva som er galt med den og hva som bør gjøres med verden for å rette på den. En av gruppens viktigste arbeidsmåter er således å bevisstgjøre folk “ute i verden”. Bevissthetsgjøring skjer også innad i gruppen – økologisme som mening konstrueres, blant annet ved at mer erfarne medlemmer lærer nye medlemmer om hvordan verden “virkelig er”. For det andre, gruppen kan ikke forandre verden alene. Derfor er det, i tillegg til bevissthetsgjøring, viktig for gruppen å bygge opp allianser. Det tredje elementet i gruppens arbeid er selve de utadrettede aktivitetene, som demonstrasjoner er et eksempel på.

Demonstrasjoner som rituale

Kommunikative aspekter

Demonstrasjoner kan sees på som en type ritualer: de er dramatiske handlinger som repeteres over tid, og på mange måter er de formaliserte og standardiserte. De har noe oppsiktsvekkende ved seg som skiller dem ut fra mer dagligdagse hendelser (Lewis 1980). Demonstrasjoner som ritualer, er en form for kommunikasjon (Leach 1954). Gruppen arrangerte gruedemonstrasjonen med eksplisitte målsetninger. De ville få satt fri de to fengslede mennene. I tillegg ville de få ut budskapet sitt, basert på økologisme, til publikum.

“Å forsvare naturen er ingen forbrytelse. Å forsvare livet er ingen forbrytelse.”, “Gruvedrift = tyveri, ødeleggelse og død”, “For livet! For naturen! For selvstendighet!” Dette var noen av slagordene som ble ropt under demonstrasjonen eller som stod skrevet på plakatene. Gruppen ønsket både å hindre at gruveselskapet satte i gang sin (forurensende, miljøødeleggende) virksomhet og å forsvare lokalsamfunnets rettigheter til selv å bestemme over sine nærområder. Med andre ord, deres politiske formål med denne gruvekampanjen var å kombinere det å kjempe for ta vare på naturen med det å kjempe for mennesker, og det er nettopp denne kombinasjonen av å kjempe for både natur og menneske som er kjennetegnet for økologisme.

Med sine aktiviteter ønsker medlemmene å påvirke politisk ved å delta i den offentlige debatt. Den er i Ecuador i stor grad påvirket av en nasjonalstatlig diskurs som fremhever at Ecuador trenger eksportinntekter (fra eksport av olje, bananer, reker, tømmer, mineraler etc.). Denne diskursen fremhever at Ecuador må “ta del i den globale utvikling”, bli “moderne”, ta i bruk og utvikle teknologi. Ved sin deltagelse forsøker gruppen å påvirke samfunnet og å endre maktforhold. Gruppen ønsker å ta makt fra (personer og institusjoner i) industri, kapitalistiske virksomheter, og multinasjonale selskaper for at lokalbefolkning skal få mer makt.⁴

Også for urbefolkninger og lokalbefolkninger – som er samhandlingspartnere for miljøgruppen – handler det å delta i miljøbevegelser om makt og motstand. Lokalbefolkning (ofte urfolk) som argumenterer med at de er miljøvennlige og bygger på en lang tradisjon av å behandle naturen miljøvennlig, forsøker således å legitimere at det nettopp bør være de som skal bestemme over områder, sine omgivelser, og ikke folk fra industri eller andre som er fremmede i området (f.eks. representanter for multinasjonale selskaper). Å delta i miljødiskurser kan således være en måte å hevde seg på, å få tilgang til – eller å beholde den tilgangen lokalfolk allerede har – til ressurser, til landområder. Det å delta i miljødiskurser blir på den måten – for noen – en praktisk og økonomisk strategi for å skaffe seg det nødvendige for å overleve. Det blir mindre *ideologisk* begrunnet enn det som er tilfellet for miljøgruppen. Man kan si at lokalbefolkning og miljøgruppen *møtes* i enkelte fellespunkt, men at de har forskjellige begrunnelser for å handle som de gjør, deres bakenforliggende motiver er av og til ulike. Miljøgruppen har klare mål beskrevet i ideologien, mens folk fra lokalsamfunn ofte har som mål å skaffe til det daglige levebrød, å skaffe seg ressurser til å (over)leve.

For ulike aktører handler således deltagelse i miljødiskurser om makt og måter å yte motstand på. Det blir måter å forsøke å påvirke hvordan vi oppfatter miljø, natur, og normer for hvordan samfunn bør være. I følge Milton har miljødiskurs både substansielle og prosessuelle aspekter, det er både noe som er og noe som er i kontinuerlig forandring (Milton 1993). Miljøgruppen ønsker å påvirke prosessen, den utviklingen miljødiskurser beveger seg i. Innholdet (idéene) i miljødiskurser påvirker menneskers måte å forholde seg til naturen på, og påvirkning av diskurs blir derfor viktig for aktører i miljøkonflikter. Miljødiskurser er således viktige for endring – politiske, sosiale og miljømessige.

Demonstrasjoner er en måte å delta i diskurser på og ved å gjøre det vil gruppen “ta tilbake steder”, gjøre verden/ landskapet “beboelig” for alle. Miljøbevegelser har på et nivå en veldig konkret forankring – å få praktisk tilgang til jord og ressurser, og å legitimere sin bestemmelsesrett over disse. Landskapet, det konkrete, det som gir levebrød, må skaffes adgang til, taes

i besittelse. Miljødiskurser handler om uenigheter om hvem som har rett til jorda.

Emosjonelle aspekter

Demonstrasjoner kan forstås som noe mer – eller annet – enn en type ritualer som formidler klare, politiske budskap. Det kan i noen tilfeller være vanskelig å avgjøre hva slags budskap som blir formidlet gjennom ritualer. Dermed kan det istedenfor å se på ritualer som en form for kommunikasjon, være nyttig å se på hva ritualer gjør med personene som deltar i ritualene (Lewis 1980). Stimulering er et viktig begrep som belyser det emosjonelle snarere enn det intellektuelle aspekt ved ritualer. Deltagere blir påvirket av ritualer. Dette var også tydelig i gravedemonstrasjonen. Etter noen dagers demonstrering kom medlemmene med kommentarer som: “Nå begynner jeg igjen å føle gleden ved å delta i demonstrasjoner. Vi blir forente!”. Kommentarene gikk på at de ble i godt humør og at de følte samhold. På den måten påvirkes den indre gruppedynamikken. Medlemmenes individuelle opplevelser av å være med i gruppen skaper positive holdninger til gruppen og bidrar til integrasjon av medlemmene. De opplever en “collective effervescence” som bidrar til “community solidarity” (Durkheim 1957 [1915]). En kvinne som var ny i gruppen sa at demonstrasjonen gjorde noe med dem, det ga dem identitet. Demonstrasjoner kan være et middel for å skape identiteter, som *rites de passage* som transformerer en persons status (Turner 1970).

Det tok på å stå og skrike slagord i lengre perioder. Sårhet i halsen ble kurert med peppermynte-pastiller som ble sendt rundt. Som regel hadde en av medlemmene med pastiller, men hvis det gikk tomt midt i en demonstrasjon så sprang en av gruppen i en kiosk for å skaffe mer. Medlemmene støttet hverandre og samholdet mellom dem ble styrket. Under gravedemonstrasjonene kjempet medlemmene sammen for den gode saken, og de led sammen.

En kvinne som var nytt medlem bemerket etter en periode med roping av slagord som ikke hadde lydt særlig høyt, “Vi trenger menn!”, med henvisning til at menn ville ha klart å rope høyere. Da ble hun raskt korrigert av en av de mer erfarne kvinnene som sa “Hva er det som går av deg, kvinne?”. Det å skulle nevne at gruppen trengte menn ble ikke akseptert, kvinnene skulle og kunne greie seg bra nok på egen hånd. For nye medlemmer kunne dermed det å delta i demonstrasjonene bli en innfallsport til å erfare i praksis hva gruppens ideologi gikk ut på. Medlemmene var ikke bare økologister, men også økofeminister, og demonstrasjoner er en måte som meningen i det å være økofeminist etableres på.

Under demonstrasjonene er gruppen frontstage, de spiller et spill, og representerer seg selv (Goffman 1959 [1971]) slik de oppfatter sin rolle som

aktivister og økologister som er i opposisjon til “mainstream” samfunnet. Symbolene som brukes (buret, det ecuadorianske flagget, plakaten med slagord og tegninger) inneholder mening og sier noe om gruppens ideologi, hva de står for. Demonstrasjonene kunne tolkes som å inneholde en symbolsk representasjon – eller fremførelse av – fire typer av fengsling og undertrykking: 1. Vestlige, rike nasjoners fengsling og undertrykkelse av Ecuador; 2. Politiets og myndighetenes fengsling og undertrykkelse av lokalbefolkningen; 3. Menneskers – og spesielt menns – fengsling og undertrykkelse av naturen, og 4. Menns fengsling og undertrykkelse av kvinner. Denne fremførelsen bekrefter gruppens unike status, og skiller dem fra det konservative samfunnet rundt. Samtidig så blir gruppen plassert innen en tradisjon av venstreradikale opposisjonsbevegelser. Demonstrasjonene definerer og tegner bildet av de “protesterende aktivistene og økologistene”, til publikum men også til medlemmene selv. Ved praktiseringen av økologisme skjer det dermed en bekreftelse av medlemmenes status som aktivister, økologister og økofeminister, deres identiteter blir (re)produsert.

Symbolene er med på å tegne opp grensene mellom utsiden, det konservative samfunnet, og dem selv. Samtidig som de setter seg utenfor “mainstream” samfunnet, så plasserer de seg selv innenfor en tradisjon av samfunnskritisk, venstreradikal tradisjon. Ved å markere grensene – kontraster til omverdenen – så fremheves gruppen selv, og medlemmenes identitet og tilhørighet til gruppen. Det skjer en symbolsk konstruksjon av gruppe (Cohen 1985). Ved å praktisere økologisme så skaper de seg sin egen “space”. Samtidig så skaper de seg selv (Kondo 1990), de bekrefter sine sosiale identiteter som aktivister og økologister.

Konkluderende bemerkninger

Jeg har her vist hvordan økologisme både er utgangspunkt for medlemmenes politiske ønsker om og politiske aktiviteter for å endre verden, og at samtidig er økologisme og praktiseringen av den (her eksemplifisert ved demonstrasjoner) viktig i konstruksjon av gruppe og identitet. Det at økologisme handler både om politikk (endre verden) og om identitet og tilhørighet (skape et sted å være i verden) inneholder en dobbelthet. Gruppen ønsker å forandre verden der ute, men det er deres aktiviteter på vei til denne endringen som bidrar til tilhørighet og identitet for dem selv.

I sitt politiske arbeid må medlemmene forsøke å overbevise andre om sitt syn på verden, det vil si, de må bringe ideologien utover grensene mellom sin egen gruppe og omverdenen. Grensene (“frontiers”) (de Certeau 1988) inneholder et paradoks. Grensene skapes ved kontakt mellom grupper eller “mellom diskurser” – ved tilfeller av forskjeller mellom to grupper. Forskjellene er samtidig de punktene hvor de møtes, det som de har felles. Sam-

menheng og forskjell finnes samtidig i kontaktpunktene. Grensene er der hvor utveksling (“exchanges”) og sammenkomster (“encounters”) foregår. Grensene er på en måte broene som samhandling foregår over. Broene både separerer og smelter sammen. Innsiden av gruppen blir lagt åpen, gjort tilgjengelig, for omverdenen ved grensene, ved broene. Men gruppen ønsker ikke å få omverdenen inn til seg, den beskytter sine grenser. Samtidig ønsker gruppen å gjøre om omverdenen i henhold til sitt syn, den må transportere ideologien over grensene, ut. Demonstrasjoner, med det formål å bevisstgjøre folk, er måter å gjøre dette på. Fellespunktene – møtepunktene, grensene/broene – både muliggjør dette og kan ødelegge dette. Utsiden kan komme inn. Dette synes i en redsel i gruppen, blant medlemmene, for at utsiden kan korrumpere innsiden, og derfor holder de også sterkt på grensene.

Jeg har i denne artikkelen vist at miljøbevegelser handler om mer enn argumenter som går på vern av naturen. Med utgangspunkt i feltarbeid hos en ecuadoriansk miljøgruppe har jeg vist hvordan deres ideologi – økologisme – handler om politikk på den ene siden og identitet og tilhørighet på den andre. Noe av det som gjør miljøbevegelser interessante er *måten* disse to aspektene henger sammen på. Når medlemmene praktiserer økologisme forsøker de å forandre utsiden. Samtidig skjer det en distansetaking til utsiden, som (re)produserer en innside for medlemmene i gruppen. Med andre ord, når denne miljøgruppen arbeider for å forandre verden “der ute” så skaper medlemmene seg nye innsider som de kan tilhøre og få identitet gjennom. Ved å protestere mot verden slik den er i dag, så skaper de seg sin “egen” verden.

Noter

¹Jeg har oversatt fra det spanske “Libertad a los defensores de”, som ble etterfulgt av navnet på et spesifikt lokalsamfunn. Vanligvis kan dette oversettes til “Frihet til forsvarerne av [navnet på lokalsamfunnet]”. Da det i denne sammenhengen henspilles på at de to fengselte mennene er forsvarere av naturen, av livet, og av lokalsamfunnet, og at i følge miljøgruppen har mennene kjempet heltemodig for en god sak i kamp mot et mektig gruveselskap, så er det her etter min mening riktiger å oversette “defensor” til “helter”. (For å anonymisere har jeg unnlatt å bruke navnet til lokalsamfunnet).

²Dette gjelder for de fleste varianter av økologisme. Dog finnes det ulike retninger. Den økologisme som jeg beskriver her er den form som mine informanter baserte seg på. For mer om økologisme se for eksempel Baxter (1999), Bramwell (1989), Dobson (1995), Guha og Martinez-Alier (1997), Merchant (1992), og Smith (1998).

³Vandana Shiva, som mine informanter refererte til, er en kjent økofeminist fra India. For en innføring i økofeminisme se Shiva (1988), Mies og Shiva (1993), eller Merchant (1981, 1989a, 1989b, 1990, 1992).

⁴Denne måten å se makt på kan sammenlignes med et nullsumspill, “hvor den enes vinning blir den andres tap; hvor summen av vinning og tap er lik null” (Eriksen 1993:194). Dette henspiller også på at gruppen deltar *politisk* i en “argumentative struggle” (Hajer 1997:166 [1995]) hvor de forsøker å overbevise andre om deres økologiske idéer om hvordan makt bør fordeles i samfunnet.

Litteraturliste

- Baxter, Brian (1999):** *Ecologism. An Introduction.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bramwell, Anna (1992):** *Ecology in the 20th Century. A History.* New Haven og London: Yale University Press.
- de Certeau, Michel (1988):** *The Practice of Everyday Life.* London og Los Angeles: University of California Press.
- Cohen, Anthony P. (1985):** *The Symbolic Construction of Community.* London og New York: Routledge.
- Dobson, Andrew (1995):** *Green Political Thought.* London: Routledge.
- Durkheim, Émile (1957 [1915]):** *The Elementary Forms of Religious Life.* London: Allen & Unwin.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993):** *Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi.* Oslo: Universitetsforlaget.
- Giddens, Anthony (1991):** *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge: Polity Press.
- Goffman, Erving (1971 [1959]):** *The Presentation of Self in Everyday Life.* London: Penguin Books.
- Guha, Ramachandra og Juan Martinez-Allier (1997):** *Varieties of Environmentalism. Essays North and South.* London: Earthscan.
- Hajer, Maarten A. (1997):** *The Politics of Environmental Discourse. Ecological Modernization and the Policy Process.* Oxford: Oxford University Press.
- Kondo, Dorinne K. (1990):** *Crafting selves. Power, Gender and Discourses of Identity in a Japanese Workplace.* Chigago, London: University of Chigago Press.
- Leach, Edmund (1970 [1954]):** *Political Systems of Highland Burma.* London: Athlone Press.
- Lewis, Gilbert (1980):** *Day of the Shining Red.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Merchant, Carolyn (1981):** “Earthcare: Women and the Environment Movement.” I *Environment* 23, nr.5, Juni: 6–13. 38–40.
- Merchant, Carolyn (1989):** “Ecofeminism and Feminist Theory.” I Irene Diamond og Gloria Orenstein (red.) *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism.* San Fransisco: Sierra Club Books.

Merchant, Carolyn (1989): *Ecological Revolutions. Nature, Gender, and Science in New England.* Chapel Hill og London: The University of North Carolina Press.

Merchant, Carolyn (1990): *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution.* San Fransisco: Harper Collins Publishers.

Merchant, Carolyn (1992): *Radical Ecology. The Search for a Livable World.* London: Routledge.

Mies, Maria og Vandana Shiva (1993): *Ecofeminism.* London og New Jersey: Zed Books.

Milton, Kay (red.) (1993): *Environmentalism. The View from Anthropology.* London: Routledge.

Shiva, Vandana (1988): *Staying Alive.* London: Zed Books.

Smith, Mark J. (1998): *Ecologism. Toward Ecological Citizenship.* Buckingham: Open University Press.

Turner, Victor (1970): “Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage” i Hammel og Simons (eds.) *Man Makes Sense.* Boston: Little, Brown and Company. S. 198–213.

Civil society in Zimbabwe

Seen through a non governmental organisation (NGO)

Terje Håkstad – Universitetet i Tromsø

Introduction

I want to argue that the subject of NGOs (Fisher 1997) are epoch-making within social anthropology, and maybe especially after the end of the Cold War. This might (not?) be a reckless statement that I will discuss more thoroughly later in this article, because I believe that both students and those on the social anthropological “payroll” will be more and more associated with NGOs in the years to come. I’m influenced by Jonathan Schwartz at the Department of Anthropology, University of Copenhagen, who writes that “...our fieldwork as anthropologists is best understood as participant-observation in civil society organizations. This is what I called NGOgraphy.” (Schwartz 2000: 2).

NGOgraphy will be my main concern in this paper. But since this article is written before I do my fieldwork, I have no empirical data to rely on. But I will nevertheless try to share some of my thoughts concerning my main subjects with you.

In my fieldwork, I set out on a quest to address the position of NGOs in Zimbabwe. Through the NGO I plan to follow during my fieldwork, I hope to be able to say something about the notion of civil society (Keane 1988, 1998). I do realize that my study cannot be generalized to say something about the subject in general, but I believe that this case-study can shed some light on the general (Gullestad 1996: 8).

I will first shortly describe the organisation I will study, and a few other relevant contexts.

Historical and contextual elements

My study will take its point of departure in the work of Manicaland Development Association (MDA). They are situated in the city of Mutare in the eastern parts of Zimbabwe. Manicaland is one of the seven provinces of

Zimbabwe.

Historically Zimbabwe is a relatively young nation. Zimbabwe declared themselves independent in 1980 after many years of struggle against Great Britain. In the period after 1980, there has been a situation with a more or less one-party state. After the election June 2000, President Mugabe's ruling party ZANU PF has only a slight majority in the Parliament. The opposition party Movement for Democratic Change (MDC) got a majority of votes in urban areas and therefore poses as a threat to ZANU PF. The Norwegian government has now put up a policy of support to the opposition in Zimbabwe, and in their national budget proposal in the fall of 2000, they removed all government-to-government economical help to Zimbabwe. But they maintain economical help through NGOs.

MDA is a membership organisation geared to promote development in the rural areas of Manicaland Province in Zimbabwe. They run a project called "Civic Education for Rural Communities Programme". The communities receives training in laws that impact on civic issues such as marriage, inheritance, and roles of local government and traditional authorities.

MDA receives economical support from Norwegian People's Aid (NPA) and Norwegian Agency for Development Cooperation (NORAD). NORAD administrates long-term government-to-government development cooperation and also channels a substantial portion of Norwegian development funds through Norwegian NGOs in other developing countries. It is in this picture that NPA enters. NPA is one of Norway's largest non-governmental organisations, founded in 1939 by the Norwegian labour movement. NPA's international activities include long term development assistance within agriculture, environmental activities, production, health-care, psycho-social assistance, self-organising, human rights etc.

There is a lot more that could be said to be fair to these organisations, but I now choose to focus upon some of the analytical elements of my fieldwork.

NGOs and NGOgraphy

My analysis will take its point of departure in an understanding of MDA as a non governmental organisation, placed on a level between the local communities on the one hand, and the state and NPA on the other (Barth 1994). I will try to identify these levels through my research, and at the same time look upon how these levels influence each other.

The number of NGOs has increased rapidly the last years, particularly in the third world, although the term "NGO" was first used by the UN in 1949. They have become the "favoured child" of official development agencies, hailed as the new panacea to cure the ills that have befallen the development process, and imagined as a "magic bullet" which will mysteriously

but effectively find its target (Fisher 1997: 442). This is by some seen as the evidence of a historical break from the conventional wisdom that social development is primarily the responsibility of the state and the markets (Fernando and Heston 1997: 8). What represents NGO success in the 1990s is the NGOs' claimed ability to be more efficient than the state, community involvement is cheap, and to have better ability to reach the target groups. It is also a fact that NGOs are capable of getting things done that state are not interested in, but for different reasons might tolerate anyway.

Fisher (1997) describes the field of NGOs within anthropology as vague, claiming that there are relatively few detailed studies of what is happening in particular places or within specific organisations, few analyses of the impact of NGOs practices on relations of power among individuals, communities, and the state, and little attention to the discourse within which NGOs are presented as the solution to problems of welfare service delivery, development, and democratization. I will explore whether MDA as a NGO can be said to be apolitical, and try to explore their power and ability to influence both the state, the donor organisations and the local communities where they work. And also explore to what degree they are influenced themselves. It could be possible to have as a working hypothesis that MDA have another image of civil society that is in opposition or addition to the one that the Zimbabwean state and the donor organisations have.

In the paper written by Jonathan Schwartz that I referred to in the beginning of this article, he discusses the increasing association of anthropological fieldwork and projects of the civil society. He argues that most anthropologists work both within NGO's and ride with them into the field, and claims that we are no longer solo performers in isolated villages, but that we are likely to play second fiddle (Schwartz 2000: 3). Schwartz argues that NGOgraphy should follow the projects of the NGOs into the field where it is intended. There must be some result of the project that can be observed, described and analysed in its wider context. This is based upon a critique of anthropologist's who work for NGO's during day-time, and then write their anthropology after working hours, when he can ironize the day's events in the offices and lunch meetings (Schwartz 2000: 6).

It should not be to precipitate to say that it is a fact that many in the West considers the many NGO-projects supported from the West as "system-export" (Sampson 1996: 125); that is to say that there is a transfer of western models to e.g. the Third World or the Balkans. Like Schwartz argues in his paper (Schwartz 2000: 5), this transfer is no more than a a quasi-sexual act, where both love and dominance is involved.

Maybe for economical reasons (less bureaucracy and so on), but many NGO-projects are now controlled by the locals. I believe this is the way to

go, but there are still many obstacles to manage.

A question concerning these obstacles is e.g.; are non governmental organisations always completely “non governmental”? The idealisation of NGOs as disinterested apolitical participants in a field of otherwise implicated players has led some theorists and practitioners alike to expect much of them (Fisher 1997: 442). But NGOs with foreign connections have sometimes been seen as antinationalist agents of capitalism and Western political and empirical values (Fisher 1997: 454). I will seek to explore how these issues may be part of MDA. I seek to explore the role of foreign donors in Zimbabwe’s civil society.

All of this leads me to another element of my project; the notion of civil society. Could it be possible to claim that there is just a “system-export” of a Western notion of civil society in the field I’m going to?

Civil society

The term “civil society” has become a prominent subject of anthropology during the last decade. The term has been widely debated (e.g. Keane 1988, 1998). Social scientists in many countries have enthusiastically endorsed it as an ideal model of social organisation, but from an anthropological point of view this seems odd. How can an elusive idea that is clearly European in origin (Ferguson 1977(1995)), and which on closer scrutiny, throws little light even on the current social realities in Europe, gain the status of a universal prescriptive model (Hann & Dunn 1996: ii)?

Hann describes the standard definitions of civil society as “a space between families and kin groups on the one hand, and the modern state on the other” (Hann & Dunn 1996: 5-6). He continues “A ‘civil society’ exists when individuals and groups are free to form organizations that function independently of the state, and that can mediate between the citizens and the state” (Hann and Dunn 1996: 2).

Comaroff and Comaroff (1999: 4) describe the concept of civil society historically through a cycle of four movements. *First*, the concept is transported from enlightened Scotland to Europe. Thereafter, *second*, it falls into a period of quiescence, to be revitalized, *third*, during the late 1970s and 1980s by dissident intellectuals in the struggle against totalitarianism in eastern and central Europe, initially, in Poland. From here, *fourth*, it is borne back to its original home in the West, where the Enlightenment values it enshrined had long been part of the unremarked fabric of society itself; hence the notion that we Occidentals have lived in “it” without being aware of it.

Célestin Monga also problematise this question, and states that one of the first problems with term civil society is to determine exactly what it means (Monga 1996: 145). He talks especially about the African context, and ar-

gues that civil society in Africa is formed by all those who are able to manage and steer communal anger. Monga argues that his formulation of the concept differs significantly from the eighteenth-century European definition, but that it has the advantage of clearly emphasising the significance of historicity and the capacity of African societies to evolve within their own trajectory (Monga 1996: 149).

I want to look closer upon the question whether civil society can be said to be in opposition to a strongly centralized state. That is, civil society as a normative concept, a distinctive vision of a desirable order. I will also question whether civil society in the Zimbabwean context (confined mostly to Mutare) can be said to include change, or continuity? This, I think, can only be answered on a continuous line, not as an absolute answer, but still I find it important to explore it.

Continuation and change

Could it be possible that a specific notion of civil society (as a normative concept, a distinctive vision of a desirable order) is really continuity “disguised” as the “promise” of change? What are the visions of civil society in Zimbabwe?

I hope that my empirical findings can explore whether old power-structures are maintained through the relationship between MDA and the local communities, or whether there is a change in these. Most contemporary studies of civil society do not include systematic analyses of power relationships within the groups and associations of civil society and the forms and channels of participation that effect power relationships (Fisher 1997: 456).

I want to put forward this question influenced by David Lan’s book called “Guns & Rain. Guerillas & Spirit Mediums in Zimbabwe” from 1985. Lan looked upon the relationship between traditional (decentralized and based on the authority of chiefs and spirits) and modern political organization (bureaucratic and based on Marxism) during the guerilla war to liberate Zimbabwe. The two modes of political organisation seemed incompatible. But Lan’s main thesis is that the traditional political structure played a major role in supporting the guerilla. The relationship between the guerilla and the spirit-mediums was determining. Locally the soldiers became viewed upon as earthly representatives for the spiritual world. Mugabe and the most powerful spiritual mediums became metaphors for chiefs and local mediums. Lan therefor emphasizes continuity to explain the support for the modern state in his book. But at the same time, there was a bureaucratization and modernization of the spiritual institution.

I will therefor seek to explore what kind of power structures that exist.

Summary

Through the analytical elements I have discussed here, I want to discuss the notion of civil society and NGOs' position in the Zimbabwean society. The point of this article is to show the importance of doing so "in the light of NGOgraphy".

Throughout the whole of my article, Schwartz's notion of NGOgraphy are present. Why is it that NGOs and civil society has become such "favoured children" the latest years? I have as my working hypothesis that the main reasons are because the NGOs are believed to be "magic bullets", not so expensive as cooperation with the state might be, and being (more or less) local, better suitable to reach target groups. And being non governmental, these organisations are believed to be apolitical. But is this really so?

What about the anthropologist's position? As a staff member of an NGO, how is it possible to work for the NGO at daytime, and then conduct research in the evening, being a very important actor in the field? Entering the field "hand-in-hand" with the "moneybag-NGO", to put it a bit edgewise. What can we learn from this? What kind of methodical and ethical questions do this raise?

I agree with Schwartz when he argues that NGOgraphy should literally follow the tracks of "the project" into the field where it is intended. There must be some result of the project that can be observed, described, and analysed in its wider context: the project's consequences, where do they end up? Not only focus upon the organizational spaces in which the marketing of projects take place (Schwartz 2000: 6).

This will make it of great importance to map how much of the interpretation of civil society that is done in connection with the local context, and what influence different relations and power structures have? E.g. the influence of the Zimbabwean state.

I also want to discuss some issues that Célestin Monga discusses (Monga 1996: 151); to what degree are the MDA linked with the opposition, and to what degree do they compromise their critical stance regarding e.g. civic rights, if they (more or less openly) actively support the opposition in the struggle against an authoritarian power? And like Monga discusses as a continuation of this (Monga 1996: 154); is the form of civil society being constituted in Africa democratic? Are its leaders motivated by ethical ambitions or by a desire for revenge against the state and those elements of society that oppose their interests?

Bibliography

- Comaroff, J.L. and Comaroff, J. 1999:** *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. The University of Chicago press, London.
- Ferguson, Adam 1767(1995):** *An Essay on the History of Civil Society*. Edited by Oz-Salzberger, F.; Cambridge University Press.
- Fernando, J.L. and Heston, A.W. (eds.) 1997:** *The Role of NGOs: Charity and Empowerment*. The Annals. The American Academy of Political and Social Science, Philadelphia.
- Fisher, William 1997:** “Doing GOOD? The politics and antipolitics of NGO practices”. In: *Annual Reviews*.
- Gullestad, Marianne 1996:** *Hverdagsfilosofier: verdier, selvforståelse og samfunnssyn i det moderne Norge*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Hann, C. and Dunn, E. (eds.) 1996:** *Civil Society. Challenging western models*. Routledge, London.
- Keane, John (ed.) 1988:** *Civil Society and the State. New European Perspectives*. Verso, London.
- Keane, John 1998:** *Civil Society: old images, new visions*. Polity Press, Cambridge.
- Lan, David 1985:** *Guns & Rain. Guerillas & Spirit Mediums in Zimbabwe*. James Currey, London.
- Monga, Célestin 1996:** *The Anthropology of Anger, Civil society and Democracy in Africa*. Lynne Rienner, London.
- Sampson, Steve 1996:** “The Social Life of Projects: Importing Civil Society to Albania”; in: C. Hann og E. Dunn (eds.) *Civil Society: Challenging Western Models*. Routledge, London (p. 121–142).
- Schwartz, Jonathan 2000:** “Når Nordiske Antropologer Indtræder på Balkan...”: et felt for NGOografi. (Unreleased paper, University of Copenhagen)

“I don’t think we’ll ever have peace here”

— om holdninger til krig og fred i Nord-Irland, og behovet for et dagligliv

Heidi E. Sandnes – Universitetet i Oslo

Innledning

20. juli 1997 gikk hoveddelen av IRA, og deretter de fleste av de protestantiske paramilitære gruppene i Nord-Irland, til våpenhvile. Jeg ankom Nord-Irland i september 1999, full av optimisme for den pågående fredsprosessen, og jeg ventet å møte mennesker der som følte det samme. Det skjedde ikke. Pessimismen var påfallende, og fredsprosessen ble overhodet ikke debattert blant folk. Avisene derimot, skrev lange spalter om prosessens fremgang og tilbakegang, samt om de mange tilfellene av konfliktrelatert vold. Til tross for at min omgangskrets tok klar avstand fra volden i Nord-Irland og tydeligvis *ønsket* fred, tok de ikke opp debatten fra avisene. Jeg oppfattet folk som apatiske og distanserte, og brukte mye tid på å tenke over hva dette kom av. Etterhvert innså jeg at det er en måte å skape et behageligere dagligliv på. Jeg vil derfor diskutere hva som skjer når ønsket om fred kolliderer med ønsket om en rolig hverdag, og hvilke følger dette kan få for den pågående fredsprosessen.

Mitt egentlige prosjekt i området var barn – deres livsverden og opplevelser i en konflikt fylt hverdag. De tankene jeg her presenterer er derfor ikke “gjennomtygd” slik materialet i en hovedoppgave er det, og jeg fokuserte ikke spesielt på det under innhenting av data i Nord-Irland. Allikevel føler jeg at det er viktig å diskutere disse tingene, i og med at jeg tror at holdningene jeg møtte har konsekvenser for fremdriften av fredsprosessen.

Før jeg går i gang med analysen av mitt materiale føler jeg imidlertid at det er behov for å sette leseren inn i bakgrunnen for konflikten i Nord-Irland.

Kort bakgrunn

Irland ble invadert av briter i 1169 (Groth 1998). Størstedelen av landet ble styrt av engelsk overklasse (Kennedy-Pipe 1997:8), mens arbeiderne var av

irsk avstamning. Folk i den nordligste delen av øya var imidlertid opprørske, og vanskeligere å styre enn resten. På 1600-tallet ble derfor skotske og engelske landarbeidere oppfordret til å kolonialisere området, noe de gjorde i stor stil, lokket av løftet om jord. De fleste av disse var protestanter, og her ligger opptakten til dagens skille mellom protestanter og katolikker. Irene har gjennom århundrene holdt hardt på sin katolisisme, til tross for (eller kanskje heller på grunn av) at det i lange perioder var strenge sanksjoner mot praktiserende katolikker.¹ I 1922 ble den Irske Fristaten opprettet, men 6 *counties* (fylker) i nord ble beholdt under engelsk styre. Dette skyldtes i stor grad at det var slik den protestantiske delen av befolkningen ønsket det. Grensa ble trukket opp slik at området Nord-Irland, også kalt Ulster,² skulle inneholde en majoritet av protestanter. Valgreglene ble utformet slik at denne majoriteten var garantert å få den politiske makten i området. Man måtte eie fast eiendom for å stemme, og dette var det nesten bare protestanter som hadde (Kennedy-Pipe 1997).

Årene 1922-67 var en rolig periode hvor IRA mistet det meste av støtten også blant de katolikkene som fortsatt var britiske undersåtter. Ifølge antropologen Jeffrey Sluka hadde IRA sin siste kampanje i 1956, og la deretter bort våpnene (Sluka 1989:51). Mot slutten av 60-tallet vokste imidlertid misnøyen, og man fikk en rekke borgerrettighetsmarsjer etter mønster fra USA. Her deltok både mange fra den katolske minoriteten, og et voksende protestantisk proletariat som også ble rammet av valglovene. Ytterliggående protestanter slo hardt ned på disse demonstrasjonene, med god hjelp fra politiet.³ Frontene hardnet, og polariserte seg. Demonstrasjonene ble fra offentlig hold fremstilt som et katolsk forsøk på å tilrane seg makten, og gjenforene Nord-Irland med resten av Irland. Det brøt ut kamper mellom katolske og protestantiske grupper. I 1969 ble den britiske hæren satt inn for å ta kontroll over situasjonen, og konflikten var et faktum (Sluka 1989, Conroy 1988).

Dette er bakgrunnen for det som ofte oppfattes som en religionskonflikt, men som like gjerne kan ses på som en etnisk konflikt (Sluka 1989:78 – note 2) og/eller en klassekonflikt. IRA's medlemmer springer hovedsakelig ut fra arbeiderklassen, og har i stor grad støttet seg på en marxistisk ideologi. De protestantiske paramilitære gruppene, som UVF, UFF og LVF, har en mer konservativ ideologi – blant annet er troskap til det engelske kongehuset svært viktig for dem – men også de kommer i stor grad fra arbeiderklassestrøk.

Konflikten kalles lokalt for *the troubles*. Ordet *krig* brukes i offentlige sammenhenger ikke, og ordbruken her gir en viktig indikasjon på folks holdninger til saken. IRA vil bruke ordet *krig*, for å legitimere sine handlinger. Den britiske hæren og Nord-Irlands protestanter, samt media og mange katolik-

ker, vil snakke om terrorisme, for å gjøre samme handlinger illegitime. Et eksempel på denne kampen om legitimitet er sultestreiken i 1980–82, hvor fengslede IRA-medlemmer sultestreiket for å skaffe politiske fanger status som krigsfanger. 10 fanger sultet seg til døde, og disse har siden vært blant IRA’s viktigste martyrer. Den mest kjente av disse er Bobby Sands, som ble valgt til Member of Parliament (MP) da han lå for døden (Sluka 1989, Conroy 1988).

I påsken 1998 ble det undertegnet en fredsavtale – *The Good Friday Agreement*. Målet var blant annet å tilbakeføre den utøvende makten til parlamentet i Nord-Irland. *The Executive* ble opprinnelig suspendert i 1972, og området ble deretter styrt fra Westminster (*direct rule*). I desember 1999 ble *The Executive* gjenopprettet, men på grunn av en rekke omstridte punkter i fredsavtalen er det stadig fare for at forsamlingen blir oppløst.

Informantenes holdninger — og min posisjon

Alle mine informanter kom fra den katolske delen av befolkningen. Menneskene som omtales i denne artikkelen har dessuten stort sett middelklassebakgrunn. Dette er svært relevant for holdningene som kommer frem, for som sagt er det først og fremst arbeiderklassen som er deltakere i konflikten. De menneskene jeg møtte i den lille byen jeg bodde i, tok alle avstand fra volden i området. Min omgangskrets omtalte for det meste medlemmer av de paramilitære gruppene som *terrorists* eller gav på andre måter uttrykk for en negativ innstilling. Jeg vil utfra dette hevde at disse menneskene har et genuint ønske om *fred*. Jeg ser det som helt usannsynlig at de lot som de var uenige med “erroristene” av redsel for represalier fra myndighetene. Styrken i deres avstandtagen var tydelig i ordbruk og kroppsspråk.

Jeg reiste til området fordi jeg alltid har vært opptatt av situasjonen her. Konflikten i Nord-Irland har av mange antropologer blitt sett på som en frigjøringskamp, og slik var også min holdning. Imidlertid oppdager man ofte når man setter seg bedre inn i en sak at den har mer enn en side. Det er lett å bli blind for dette når man leser om den urettferdigheten irene har blitt utsatt for opp gjennom århundrene. Man kan skjønne at enkelte ikke har sett noen annen utvei enn å ty til våpen. Men de til dels store sosiale forskjellene som fantes mellom katolikker og protestanter i 1969 er nå i stor grad utjevnet. Det er derfor vanskeligere å rettferdiggjøre konflikten nå. Det som fortsatt er uavklart er selvsagt spørsmålet om nasjonal tilhørighet: skal området være irsk eller britisk? Selv de av mine venner som tydelig så det som et mål at området blir en del av Irland, fordømte bruk av vold for å oppnå dette.⁴ Når jeg så sto ansikt til ansikt med et menneske som mistet sin 13 år gamle datter da bilen hun satt i kjørte forbi en politistasjon i det øyeblikk en av IRA’s bomber eksploderte, er det ikke lenger like lett å se at målet helliger

middelet.

Mine venner i Nord-Irland ønsker som sagt fred. Men de gjør allikevel lite for å oppnå dette. Hvordan henger dette sammen? Også dette ble klarere for meg ettersom månedene gikk og avisene ikke skrev om annet enn hvor vanskelig det var for partene i det politiske spillet å bli enige.

Hvilken fredsprosess?

I løpet av 7 måneders feltarbeid hørte jeg ikke ordene *peace process* bli uttalt en eneste gang, med unntak av i media. Avisene brukte utallige sider på temaet, men allikevel ble det ikke diskutert av folk flest. Indirekte ble prosessen allikevel nevnt et par ganger, men da kun i pessimistiske vendinger:

Sinèad er en jente i slutten av 20-årene som jobbet på det samme herberget som meg. I februar 2000 sprengte Real IRA (RIRA)⁵ en bombe på et hotell i Enniskillen. Ingen ble drept eller skadet da advarselen denne gangen kom i tide og var korrekt. Sinèad fikk vite om hendelsen via en avbestilling fra en gruppe amerikanere – siden angrepet var rettet mot et turiststed ønsket de ikke å reise inn i Nord-Irland, men ville holde seg *down South*. Jeg kom ned til resepsjonen rett etter at Sinèad hadde avsluttet denne samtalen. Hun var litt opphisset og snakket derfor litt friere enn jeg ellers erfarte. Hun sa oppgitt: “There’s all this talk but nothing ever changes. (...) But I’m not into politics, anyway”. Dette var den eneste referansen jeg fikk uoppfordret i forbindelse med bombingene, og jeg tror ikke årsaken var at det rystet Sinèad mer enn noen andre, men at jeg kom så rett på henne etter at hun hadde fått vite det selv. Jeg prøvde å nevne bombingene til et par andre personer, men de rystet det av seg med et “oh, yeah, that was dreadful, wasn’t it?”, men med en mine som om dette ikke var noe de hadde tenkt særlig på, og som ikke angikk dem.⁶ Det er sannsynlig at hendelsen ville fått større oppmerksomhet hvis det hadde vært skadde og sårede.

Fredsprosessen ble omtalt i lignende vendinger av Mary, en ca. 30 år gammel ‘playcare worker’. Vi hørte en nyhetssending på radio, som nok en gang dreide seg om hvordan de ulike partiene i The Executive på Stormont ikke er i stand til å enes om noe. Mary sukket og sa: “I don’t think we’ll ever have peace here”.

“De andres” konflikt

Ann er en jente i begynnelsen av 20-årene som jeg var mye sammen med. Hun var som de andre vennene mine katolikk, noe som for henne ikke innebærer noe mer enn at hun er født inn i en katolsk familie. Ann anser seg ikke som religiøs, og går aldri til messe. I Nord-Irland er man allikevel “katolikk”, og dette er noe man ikke kan fri seg fra ved å slutte å tro på religio-

nen som sådan. På tross av dette valgte foreldrene å sende henne og søsteren på protestantisk skole, “to see that there’s no difference” (og muligens også fordi denne skolen faktisk var den beste i området). Ann er nå voksen, og hun har utviklet det menneskesynet hennes foreldre ønsket at hun skulle få. Hun har en protestantisk bestevenninne, og hun stiller seg klart utenfor konflikten. En av de første gangene Ann og jeg var på puben sammen (for irer den fremste sosiale møteplass) kom hun inn på konflikten og sørget for å plassere seg tydelig utenfor den. Hun er svært kritisk til IRA, og setter ikke skille mellom de delene av IRA som har gått til våpenhvile, og utbrytergruppa RIRA.⁷ “They’re all the same to me!” uttalte hun bestemt da jeg antydde et skille mellom disse gruppene. Denne holdningen er svært forståelig med tanke på at Ann, for å skli inn i et miljø hun nok ikke var umiddelbart velkommen i,⁸ kan ha vært nødt til å markere et tydelig skille mellom seg selv og det som i dette miljøet ville blitt oppfattet som katolske ekstremister, og lett har kunnet oppta moderate protestantiske venners holdninger.

Det som overrasket meg mer var hennes apati i forhold til fredsprosessen. Hennes bakgrunn, og uttalelser hun kom med i begynnelsen av vårt vennskap, skapte en forventning hos meg om at hun ville vise et visst engasjement. Disse forventningene ble ikke oppfylt. Ann uttrykte sinne ved situasjonen, men var helt uinteressert i å prøve å gjøre noe aktivt for å endre tingenes tilstand. Ved en anledning fortalte hun at for noen år siden ble huset ved siden av skolen hennes bombet en av de siste dagene av sommerferien. Dette førte til at alle vinduene i skolen ble blåst ut, og skolestart ble utsatt en uke. “And we were all just like: ‘Yeah, another week off school!’ It’s just like that — as long as no one I know is killed I really don’t care. I know it’s wrong, but it’s just the way it is”. Dette hadde sammenheng med at hun ikke hadde noen tro på at fredsprosessen ville vinne frem. Slike samtaler endte alltid med at Ann trakk på skuldrene og sa “But I’m just not into politics”.

En annen uttalelse som sier noe om distansering kom fra en gutt jeg møtte på puben. Som vanlig når jeg møtte nye mennesker hadde jeg forklart hva jeg gjorde i Nord-Irland (dette var vanskelig å forstå for mange: hvem vil vel velge å bosette seg i *Nord-Irland* hvis de ikke er født der?). Jeg hadde forklart at jeg skulle studere barn i et visst nabolag av byen, – dette var et ganske hardt arbeiderstrøk. “Come July, and you won’t recognise those kids!” sa gutten og gjorde en bevegelse som om han trakk en hette over hodet. Jeg spurte hva han mente med det, og han forklarte at i juli ville alle ungene i det strøket iføre seg finnlandshetter og gå ut for å kaste stein på “politiske motstandere”. Juli er *the marching season* i Nord-Irland, altså den perioden hvor den protestantiske Orange-ordenen masjerer over hele landet for å minnes gamle historiske slag, – slag hvor motstanderne var katolikker. De-

sverre hadde jeg ikke anledning til å være der i juli for å se om det stemmer at “mine” unger deltar i gateslagsmål slik han antydte (men jeg vet at lekegruppa stenger 2 uker i juli – utelukkende p.g.a. *the marching season*). Det er imidlertid ikke relevant her. Poenget jeg vil gjøre er at denne middelklasseguten, som like før hadde kommet med de sedvanlige “I’m not into that”-kommentarene gjorde det middelklassen ofte gjør: plasserte konflikten hos “de andre” – arbeiderklassen.

Når man trår varsomt — høflighetens politikk

I situasjoner der protestanter og katolikker samhandler blir det ekstremt viktig å distansere seg fra konflikten. Selv om nabolag, skoler og arbeidsplasser i stor grad er segregert, må man ofte omgås på andre arenaer, som på butikken, i drosjekøen, på sosialkontoret, på universitetet osv. *Avoidance* er et begrep som ofte brukes for å beskrive de strategier nord-irene har for å unngå konfrontasjoner i det offentlige rom (Larsen 1982:144, Gilliam 1998:g6). Dette innebærer at man rett og slett ikke tar opp temaer som kan være følsomme.⁹ Jeg har et eksempel fra ett av mine mange pub-besøk med Ann:

Ann og jeg kommer i snakk med en gutt vi ikke kjenner. Vi presenterer oss for hverandre, men kun med fornavn. Han spør hvor vi er fra, og Ann forteller at hun kommer fra et område rett utenfor byen. Han får vite at jeg har vært her noen uker, og lurert på hva jeg synes om byens puber. Jeg tilstår at jeg ikke har vært på andre enn denne. Han blir overrasket og begynner å ramse opp navnet på en rekke andre bra puber. Jeg oppfatter dette som en helt nøytral situasjon, og samtalen går videre til andre temaer. Litt senere spør gutten etter Anns etternavn, noe hun forteller ham. “Aah! Not many O’Liams there, is there!” sier gutten. De ler begge, og virker med ett mer avslappede, til tross for at jeg ikke har merket noen anspenhet tidligere. Jeg spør hva de ler av, og gutten sier: “Get your friend to explain it to you” og går til baren etter mer øl. Ann forklarer at da gutten fikk vite hvor hun bodde tok han det for gitt at hun var protestant, fordi det bor svært få katolikker i dette området. Imidlertid er Anns etternavn typisk katolsk, og han skjønnte derfor at han tok feil. Gutten kommer tilbake, og spør: “Did she explain you?” Jeg sier ja og gutten sier at da han ramset opp puber tidligere, var halvparten av dem protestantiske puber som han tok med for ikke å fornærme Ann. “If she’d been Protestant and I hadn’t included those, she would have been offended and seen me as very prejudiced”, sier han, og Ann tilføyer at dette er ekstremt viktig første gang du møter noen – og bare da. Senere kan man slenge masse med leppa uten å fornærme noen, hvis det bare er etablert at man egentlig ikke har fordommer.

Dette blir en hårfin balansegang for mennesker i Nord-Irland, fordi det

ofte kan være vanskelig å vite om en person man nettopp har møtt er katolsk eller protestantisk. Siden det ikke er mulig å trekke slutninger om religiøs tilhørighet ut fra utseende er det lett å ’skjule’ hva man er, selv om det også finnes mange symboler å ty til hvis man ønsker å signalisere gruppetilhørighet.

Jeg overhørte også en samtale som kan vise at den rette handlemåten ikke alltid er så åpenbar. To av informantene mine diskuterte hvorvidt den ene skulle sende et *St. Patrick’s Day*-kort til en protestantisk venninne. St. Patrick er mannen som kristnet Irland. 17. mars feires som St. Patrick’s Day av irer over hele verden og er en svært viktig festdag, – men oppfattes i Nord-Irland som en *katolsk* festdag, til tross for at både den katolske kirka og protestantiske Church of Ireland oppfatter seg som St. Patrick’s arvtakere. Min kollegas problem var at hun ikke ville fornærme sin protestantiske venninne – men hun visste ikke hva som ville fornærme henne – å få et kort eller ikke få et kort...Jeg vet ikke hva utfallet ble, men mine to kollegaer ble seg imellom enige at St. Patrick’s Day gjelder jo for hele Irland, og burde derfor ikke fornærme noen. Problemet med å se det på denne måten er at mange protestanter ikke oppfatter Nord-Irland som en del av Irland, men som en del av Storbritannia.

Når man omgås utlendinger

Min venninne Niamh var litt mer engasjert enn Ann, Sinèad og Mary, og det var ingen tvil om at hun delte IRA’s mål om et samlet Irland. Hun var allikevel sterkt kritisk til væpnet kamp som metode for å nå dette målet. Det kom klart frem da jeg spurte henne om betydningen av det gæliske ordet *Saoirse*, som stod skrevet på husvegger rundt i byen, ofte i sammenheng med setningen “Free P.O.W.’s¹⁰ now!”. Niamh svarte med forakt i stemmen: “Oh, that’s a Republican thing! It’s Irish for freedom.” Niamh uttrykte i andre sammenhenger sterk irritasjon over amerikanere som blander seg inn i konflikten med penger – “they have no idea what’s going on!”. Hun ble også frustrert over amerikanske turisters enorme interesse for konflikten, og fortalte sint om en hendelse fra noen måneder tilbake: en amerikansk turist hadde stilt en rekke spørsmål omkring hva slags nabolag herberget lå i, og hvilken religion Niamh selv hadde. Hun mente at når folk spør slik ser de henne ikke som et menneske, kun som en representant for de irske katolikkene. Hun hadde flere slike historier, også fra utenlandsreiser hun selv hadde foretatt. Hun betakk seg for støtte fra amerikanere og engelske katolikker som tror de “forstår” situasjonen.

Det Niamh uttrykker her er en irritasjon over hvordan mennesker essensialiserer andre ved å plassere dem inn i en gruppetilhørighet de ikke nødvendigvis føler seg tilfreds med. Dette blir selvsagt spesielt plagsomt i en si-

tuasjon som den i Nord-Irland, hvor enkeltpersoner utfører voldelige handlinger, og legitimerer dem ved å vise til en gruppe hvor store deler av medlemmene faktisk ikke ønsker nevnte handlinger utført. Det blir da viktig for dem som ikke ønsker volden å definere seg bort fra den uønskede kategorien. Når man omgås andre irer benyttes *avoidance* for å vise distanse, men i omgang med tilreisende, enten de nå er antropologer eller turister, må man ty til klarere tale, og det er derfor jeg møtte kommentaren “I’m not into that” i diverse varianter.

Dagliglivet

Som utlending i Nord-Irland er det lett å legge merke til i hvor stor grad *the troubles* gjennomsyrrer samfunnet. Det ligger konstant i bakhodet på mennesker når de interagerer, som jeg blant annet har vist ved situasjonen der den fremmede gutten trodde Ann var protestant. Når jeg gikk i aviskiosken og kjøpte dagens avis, brettet selgeren tittelbladet inn, slik at ingen skulle skjønne hvilken politisk side jeg tilhørte. Det er gjerder og piggråd rundt offentlige bygninger og smijernsporter på veiene, slik at man hurtig kan sperre av byen. Militærhelikoptre svever stadig over byen, og støyen fra dem forstyrrer skolebarn og tilreisende antropologer... Alt dette ble for meg en påminnelse om den vanskelige situasjonen i området. For vennene mine var det hverdagslivet, som de levde tilsynelatende uproblematisk med. I denne forskjellen ligger årsaken til min overraskelse over det manglende engasjementet jeg møtte. Jeg kunne ikke forstå hvordan man kunne leve med politisk vold så tett inn på kroppen og allikevel si:

“But I’m just not into politics”

For å forstå dette utsagnet vil jeg først diskutere hva som menes med “politikk” i Nord-Irland. Etter tretti år hvor politiske utsagn har vært uttrykt gjennom steinkasting og bomber har “politikk” blitt synonymt med *the troubles* og en eventuell løsning på konflikten. Avisenes politiske sider refererer nesten utelukkende saker som går på konflikten, og det er dette folk mener når de bruker ordet politikk. Man kan si at dette samsvarer med “virkeligheten”: det har blitt gjort svært få politiske avgjørelser som ikke handler om *the troubles* siden 70-tallet. Et eksempel er det som skjer med spørsmål omkring barn og kvinnesak. Nord-Irland har vært styrt fra London siden 1972, og de avgjørelser som har blitt tatt har ofte ikke vært tilpasset den nordirske realiteten. Nord-Irland har for eksempel en spesiell eksamensordning for 11-åringer (*The 11+*) for å avgjøre om de skal på Secondary eller Grammar School. Deres akademiske fremtid avgjøres i løpet av en kort eksamen. Denne har det lenge vært sterk misnøye med, da den legger stort press på så

unge elever. Nord-irske politikere har imidlertid enten vært for opptatt med å snakke den ene eller andre sidens sak i forhold til om området skal forbli en del av Storbritannia, eller de har rett og slett nektet å møte i Parlamentet i London, i protest mot situasjonen. Siden gjenåpningen av *The Executive* på Stormont 2. desember 1999 har det vært lagt stor vekt på at nå *må* det gjøres noe med saker som denne, men *The Executive* står stadig i fare for å bli suspendert, og var igjen stengt i flere måneder våren 2000. Kvinnespørsmål har møtt samme skjebne: i radikale politiske miljøer som man ellers ville vente har en sterk kvinneprofil, har kvinnespørsmål blitt underordnet kampen for et fritt Irland. Nord-Irland (og Irland generelt) blir i faglitteraturen (eks Sales 1997, Aretxaga 1998) oppfattet som et område hvor kvinnesaken har kommet kortere enn andre steder i Europa,¹¹ noe som knyttes til en konservativ kirke (vel og merke både den katolske og den protestantiske), og til en sterk vekt på machokultur gjennom militære organisasjoner.

Konsekvenser for fredsprosessen: hvordan argumenterer man mot en bombe?

Mine informanter forkaster altså de vanlige politiske kanalene som måter å få sagt fra om at de ikke ønsker at volden skal fortsette. Dette betyr ikke at disse menneskene *støtter* bruk av vold som politiske utsagn, dette er noe de distanserer seg fra. Menneskene i Nord-Irland lever sine liv som alle andre steder, og er opptatt av ting som matpriser, kjærester, jobb og pub-besøk. De er lei av situasjonen, men gjør ikke noe for å endre den. Selv før fredsavtalen hadde man det som har blitt beskrevet som an *acceptable level of violence*. Faren for å bli offer for voldshandlinger utført av paramilitære grupper var mindre enn risikoen for å komme ut for en bilulykke. Dette gjør at det er lettere å distansere seg og å bli apatisk. Apatien knytter seg til den pågående fredsprosessen: mange tror ikke at det er noe håp om at den skal føre frem. Nord-Irland-konflikten har pågått i 30 år, og de fleste jeg ble kjent med har derfor ikke opplevd annet. Konflikten griper i stor grad inn i livet deres, men de forholder seg til problemene som en realitet de ikke er i stand til å endre. Under en samtale med Ann bemerket jeg at jeg syntes det var rart at folk er så vennlige her med tanke på de problemene de har – jeg hadde forventet mer mistenksomhet. Anns svar var: “That’s because there’s only 2 procent of the people causing the troubles – the remaining 98 procent want it to stop.” Prosentangivelser satt til side, tror jeg dette er en riktig angivelse av situasjonen. Allikevel går prosessen utrolig sakte, og det er slett ikke sikkert at den fører frem i denne omgang. Jeg tror dette har mye å gjøre med at så mange av de “98 prosent” eller hva det riktige tallet måtte være, tenker som Ann: så lenge ikke deres nærmeste rammes, får fanatikerne holde på som de vil. Ann og alle hennes meningsfeller forblir stumme. De som derimot blir

hørt er RIRA, som ikke har gått til våpenhvile ennå. På den andre siden står demonstrantene på Drumcree, medlemmer av den protestantiske Orangeordenen som har nektet å flytte seg etter at de ble nektet å marsjere gjennom et katolsk område for å minnes et av de gamle slagene. Demonstrasjonen startet i 1998, og da jeg forlot Nord-Irland våren 2000 var det fremdeles en håndfull mennesker som levde i telt utenfor kirka i Drumcree. Disse blir rådspurt ved viktige politiske avgjørelser. I media kommer det frem en rekke ekstreme holdninger, selv om det også er rom for dem som ønsker fred, og pressen alltid tar avstand fra enhver voldshandling (om enn i noe klarere ordelag når det gjelder “motstandernes” voldshandlinger). Politikernes uttalelser vies stor oppmerksomhet i pressen. Også her er det de ekstreme uttalelsene som tillegges størst vekt. En vanlig holdning fra begge sider er at ens egen side har gitt og gitt, nå er det de andre som må ofre noe. Dette står alle like steilt på, og de virker ute av stand til å se at motparten også har gjort offer. Slik ender det med at pressen gir uttrykk for en fastlåst situasjon, og det er lett å bli motløs av å lese avisene. Når politikk defineres som *the troubles*, og *the troubles* ifølge mine informanter styres av terrorister og ekstremister, ender man med å definere seg bort fra hele situasjonen. Stemmene til dem som ønsker fred forstummer fordi de ikke føler at de har relevante talerør.

Oppsummering

Det jeg oppfatter som en ekstrem situasjon hvor man har grunn til å være redd, blir for innbyggerne i Nord-Irland noe de kan leve med ved at de unngår å tenke for mye på det – som Ann sier rett ut i sin kommentar: “(...) – as long as no one I know is killed I really don’t care”. Ved å ikke ha håp til at fredsprosessen skal føre frem unngår de å bli skuffet senere. Ved sin ekspertise i å føle seg frem til riktig handlemåte i en gitt situasjon unngår de problemer i *mixed settings* (selv om de kan få problemer som i situasjonen med St. Patrick’s Day kortet). *Avoidance*-strategier gjør at man slipper å bli minnet på problemene, og hvis man ikke snakker om det man leser i avisene slipper man å forholde seg til det unormale ved situasjonen. Unntaket er når man møter nye mennesker – spesielt utlendinger – da må man definere seg bort fra konflikten. Dette er også en del av normaliseringsprosessen, man definerer konflikten som noe ‘de andre’ driver med. På denne måten skapes en distanse. Disse “andre” er ekstremister og terrorister i mine informanter øyne. Slik distanserer de seg, og utelukker med det muligheten for å gjøre noe aktivt for å endre situasjonen. Jeg opplevde selv i løpet av mitt opphold i Nord-Irland at jeg ble passivisert, – det ble et ork å lese aviser når nyhetene aldri var gode, og ‘de andres’ stahet så ut til å stå i veien for en varig fred. Jeg skjønnte etterhvert så alt for godt hvorfor vennene mine var pessimistiske i forhold til fredsprosessen.

Noter

¹De kunne f.eks. ikke eie jord eller få adgang til Trinity (universitetet i Dublin).

²Ulster er egentlig navnet på de 9 nordligste *counties* i Irland, mange mener derfor det er feil å bruke det om de 6 som ble beholdt av England. Navnevalget er av stor symbolsk betydning. Det er et spennende tema, men dessverre ikke noe jeg har plass til å gå inn på her.

³Royal Ulster Constabulary – RUC.

⁴Her ligger forskjellen på en irsk nasjonalist og en republikaner: mange er nasjonalister, og ønsker at hele den irske øya skal samles i en stat, mens de som i tillegg er republikanere er villig til å benytte mer radikale midler for å oppnå dette målet (Groth 1998:226).

⁵En utbrytergruppe fra IRA som ikke har gått til våpenhvile og som nekter å godta fredsavtalen.

⁶Blant ungene (dvs guttene) i lekegruppa der jeg foretok det egentlige feltarbeidet mitt ble det den neste uka bygget en rekke legobomber, og tegnet flere bomber enn vanlig.

⁷Det var denne gruppa som tok ansvaret for bombekatastrofen i Omagh, der 29 sivile ble drept etter at en telefonoppringing om en bombe i et kjøpesenter fikk politiet til å sende folk i feil retning – og rett inn i området der bomba faktisk var plassert. De fleste offisielle kilder mener dette skyldtes en misforståelse og ikke en bevisst politikk fra RIRA.

⁸Selv om hun sier at det var få som reagerte på skolevalget hennes, både blant skolevennene og den katolske omgangskretsen hennes (et viktig unntak var presten).

⁹Gilliams avhandling om barn gir god innsikt i en av konsekvensene av dette: katolske barn er ofte ikke klar over at de noensinne har møtt en protestant og omvent. Blir de bedt om å beskrive et medlem av den andre gruppa, vil de bruke negative karakteristikk som at de er ukjemmede og ser sinte ut (Gilliam 1998).

¹⁰P.O.W.: Prisoner Of War.

¹¹Det er i denne sammenheng verdt å merke seg at en av mine venninner, som tar en utdanning hvor det nesten ikke er kvinner, stilte seg uforstående til en slik oppfatning. Hun mente for eksempel at det ville være lettere for henne enn for mannlige studiekamerater å få jobb, fordi bedriftene ønsket å gi omverdenen inntrykk av å være progressive i likestillingsspørsmål.

Litteratur

- Aretxaga, Begoña 1998:** “What the border hides: Partition and the Gender Politics of Irish Nationalism” i Ghosh, Gautam (red) 1998: *Partition, Unification, Nation: Imagined Moral Communities in Modernity*, Department of Anthropology, University of Adelaide
- Conroy, John 1988:** *War as a way of life: a Belfast diary*, London, Heineman
- Gilliam, Laura 1998:** “When Catholics and Protestants Fight” – en analyse af konfliktforståelser blandt børn i Belfast, Speciale til kandidatgraden i Antropologi, Institut for Antropologi, København Universitet
- Groth, Anette 1998:** *Nord-Irland – den vanskelige veien*, J.W. Cappelens forlag, Norge
- Kennedy-Pipe, Caroline 1997:** *The origins of the present troubles in Northern Ireland*, Addison Wesley Longman, Edinburgh Gate, Harlow, Essex CM20 2JE, UK
- Larsen, Sidsel Saugestad 1982:** “ ‘The two sides of the hous’ : Identity and social Organization in Kilbroney, Northern Ireland”, i Cohen, A. (red) 1982: *Belonging: Identity and social organisation in British rural cultures*, Manchester University Press, UK
- Sales, Rosemary 1997: *Women Divided – gender, religion and politics in Northern Ireland*, Routledge, 11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE
- Sluka, Jeffrey A. 1989: *Hearts and minds, water and fish: Support for the IRA and INLA in a Northern Ireland ghetto*, Jai Press inc., 55 Old Post Road, No. 2 Greenwich, Connecticut 06836

Clashes for democracy

Jostein Øde – Universitetet i Oslo

During the year 1999, when I was gathering data for my graduate thesis on Java in Indonesia, the country was undergoing a period with major political unrest, fierce violence and recession.

Even though ethnic and religious based violence was taking place in several parts of Indonesia at the time of my stay, the only way I was aware of it was simply through the media. On the other hand, however, the depreciation of the economy and the distinctive and very intense democratization process was something I observed at a close range. Within the limits of such a short essay there is little room to pursue all the different aspects of the political changes occurring that year. I will therefore in the following essay scrutinize one particular case: the election campaign and especially the numerous violent campaign rallies. These rallies were the main factor in stirring up a situation that soon escalated into the political chaos during the months prior to the first free democratic general elections held in Indonesia since 1955. In the *kampung* (Indonesian City Village) in the south of Yogyakarta where I conducted fieldwork, I always felt as living under fairly protective conditions. However, this did not prevent me from experience some unfortunate situations related to the election campaign.

Despite the fact that most political commentators expected the violent campaign activities to continue throughout the elections, it was the opposite that actually took place. I will attempt to address some of the reasons why the elections were so peaceful when newspapers journalists predicted them not to. This I will do, by examining, among other things, the wishes and hopes expressed by the people as an important factor contributing to calming down the situation.

First, I think that it is necessary to present a brief overview of the situation in Indonesia during my fieldwork.

Ethnic and religious violence

While the potential for political, ethnic, religious and social conflicts could be described as latent during decades with authoritarian rule, Indonesia's

crumbling economy and the downfall of president Soeharto generated a scene with outbreaks of violence throughout the archipelago. Strong-hand methods used by Soeharto's military regime created an ambience of fear that so far had prevented people from expressing themselves. However, while I was conducting fieldwork, it seemed as if Indonesia was engulfed in wave upon wave of mass violence and destruction. While the riot torn independence process of East Timor was carrying on, there were reports of ethnic violence in Banda Aceh (north Sumatra) and bloody clashes between Madurese settlers (immigrants from an island north of Java) and local Dayaks and Malays in West Kalimantan. Unrest of no less extensive scale was also taking place between Muslims and Christians in Ambon, capital of the eastern province of Maluku (sparked by a petty dispute over a bus fare). And there were sporadic reports of even more outbursts of violence spread out to almost every corner of the archipelago.

Recession and steps towards democracy; bringing back the party system

What made ex-president Soeharto and his New Order regime finally step down in 1998 was a result of a wide range of concurring events. A detailed account of the reasons behind this political event, or maybe revolution, would no doubt fill a book in itself. Generally speaking, however, I hold that what made the situation under the ex-dictator intolerable for most people in Indonesia, was the deterioration of the country's economy since the second half of 1997. I think that the plummeting value of their money followed by price hikes on a variety of foodstuffs created feelings of resentment and disappointment amongst most people. These emotions and the courageous student demonstrations in several major cities on Java finally enforced the demand for a new system of governance; change towards democracy.

On Java riots and violence stemmed partly from the month long campaign activities by 48 political parties culminating with the people of Indonesia going to the polling booths on June 7. Three months before the elections no less than 141 political parties had been registered. 48 of them were finally confirmed and ran for presidency. Despite the vast number of parties participating in the election campaign, only four parties were really significant. They were at that time: the ruling Golkar Party led by now ex-president Habibie, the Indonesian Democratic Party of Struggle (PDI Perjuangan) led by Megawati Soekarnoputri (daughter of the country's first president Sukarno who was deposed by Soeharto), the Party of National Awakening (PKB) led by a liberal Muslim leader, Abdurrahman Wahid, and the National Mandate Party (PAN) led by Amien Rais, a professor at the Gadjah Mada University in Yogyakarta.

Months with turbulent campaigning

After over three decades of dictatorship, thought control, “world record” nepotism and cronyism, and some of the worst massacres the century has seen, it seemed like, all of a sudden, democracy had broken out all over Indonesia. The implications this process posed upon my fieldwork were more or less triggered by an intense electoral campaign – a campaign visualized through dozens of party flags lining the roads and pathways everywhere. However, it was the numerous party rallies, parading the streets on motorbikes, which no doubt made the strongest impression on me: motorbikes were lined up in two or more rows behind their local party leader whose main function besides carrying the party flag, was navigating his ‘troops’. Since the bikers had both stripped off the silencers and were revving the engines up, a heart-rending noise was to be heard all over. This spectacle was not only shaking me up, it also made the whole village where I lived somehow strung up every time a parade was getting close. The people taking part in campaign activities such as these had muffled themselves up in party colored sarongs (typical Indonesian all-purpose cloth) and wore headbands with the party emblems. I remember that I used to liken their appearance to that of Japanese ninja warriors, since all of their faces were covered behind scarves and dark sunglasses. Unfortunately this way of campaigning provided conditions conducive to the occurrence of tragic bloodsheds.

Despite their hidden faces, I noticed that most of the people participating in this unattractive show were young men or teenagers set out to gain support for their parties. To me this seemed like an absurd or even distorted way to exercise campaign activities, since what it first and foremost contributed to was causing fear amongst city *kampung* dwellers. Fajar (19), a PDI Perjuangan supporter, told me that every time he went on a rally he was always armed with a sharp weapon hidden under his shirt. Emotions were high and tempers hot, he claimed, and something to defend himself with was of outmost importance. An old man explained that every time he saw a parade approaching he got startled (*kaget*). The uniforms used by the involved supporters reminded him of the Japanese during the occupation of the country (1942–45). And similarly to the Japanese, the party supporters too were shrouded in an aura of death and violence everywhere they went, he exclaimed.

Needless to say, most party rallies made it through the streets without any fatal incidents, but because of the vast numbers of campaigning parties it was inevitable that they also incidentally bumped into one another. In certain cases this turned into fierce violence. In the months prior to the general elections held on June 7, except for a period from mid May until the presidential elections in November that same year, violent clashes be-

tween parading supporters of different parties were reported almost daily through the local mass media. I guess my mind is still filled with a vivid memory of one particular experience. I witnessed a fray in March, involving parading supporters of two parties where four people were stabbed to death. This incident took place just outside the *kampung* where I lived. After this horrendous incident, experiences of other campaign activities always filled me with an agony of fear. As a consequence this influenced my behavior for a while, but despite this, I don't think it was causing any significant troubles regarding my own fieldwork. Except this above-mentioned event I never really felt exposed to any hazardous situations. The main reason for this, I think, was that the people I lived with took extremely well care of me. I remember that some of my co-villagers often advised me to be cautious with where I moved around Yogyakarta, since all of sudden I could get intertwined in a clash between party supporters. The somewhat dubious status of being a westerner would not provide me with the convenience of anonymity and I could get hurt, they thought.

Campaigning turns friendlier

Just before the elections on June 7, I saw another incident whereupon two parading parties met in a crossing. However, this time the two parties' supporters were only cheering and waving at each other and not a drop of blood was spilled. This was somewhat symptomatic for the election campaign as the poll neared. The campaign-related violence reported by the media since my arrival in February had virtually ceased. This was actually the opposite development to the general view, which held that chaos would precede the polls. On several occasions I was advised to flee the island since the violent tendency was thought to escalate. I must admit that these gloomy prophecies posed me with some dilemmas. Even so, I chose to ignore them all together, due to my own evaluation of the situation.

As it all turned out, late May and June – the latter being the month in which the general elections were scheduled to be held - were perhaps the most quiet months all together. This is somewhat ironic since the campaign activities were not officially supposed to set off until mid May. I will not claim to know the reasons why the general elections turned out so peaceful, when all the political commentators expected the opposite. Living in an Indonesian neighborhood for almost one year has provided me with some ideas, though. First, the Javanese have never known a riot-free electoral campaign, apart from the one time in 1955. The whole enterprise on exactly how campaigning is supposed to be conducted was somewhat unfamiliar in the beginning. It is likely that people became accustomed to the parades as they eventually appeared as an everyday phenomenon.

Perhaps it was also true that some newly formed parties simply were not ready for democracy in the beginning. Some party supporters retaliated earlier incidents. For instance, many PDI Perjuangan supporters had several grievances against Golkar – a conspicuous pillar of the now generally reviled New Order regime. The truth is that PDI Perjuangan for decades suffered agonizingly under the repressive politics of Soehartoe’s New Order, whose key policymakers – without exception and including officers of the Armed Forces – were Golkar cadres. Despite this public antipathy towards Golkar I had the impression, after months of campaigning, that everybody was simply tired of all the riots and the fighting, and that a spirit of accord and unity then somewhat dispersed itself across the nation. With their eyes all glinting, some *kampung* residents whispered to me that it was likely that the Sultan of Yogyakarta – Hamengkubowono X – had exercised some of his magic powers so that the campaign-related violence was somehow lulled to sleep.

The fact that the results of the polls turned out almost as people expected should also be considered. All those who work closely with the ‘little’ people of Indonesia knew beforehand which party had the support of the masses. I mean, it was blatantly obvious that PDI Perjuangan had the numbers. Command posts encircled in PDI Perjuangan colors, flags and large photos of Megawati decorated streets and pathways everywhere. It was all put up by the people themselves, with their own funds. This was in itself a brave call for change. This call for change was not really new. It had been in the hearts of most Indonesian people for a long time. For 32 years there was no political party which could express their feelings. On numerous occasions I was told that Indonesians buried their dreams in their hearts. “We always had hopes, but at the same time there was also fear, which somehow made us numb. Expressing our political opinions could, after all, mean jail or disappearance”, one *kampung* resident said. The people that I studied wanted a new leader who cared for them. They said they did not need a “clever” leader but one who cares. I might for the sake of it add that “clever” refers to clever in stealing from the people (*minterin*). “Caring” refers to listening to the people and responding to their needs. Maybe people didn’t really know which leader who cared the most, but they tended to know that women cared more than men did. People didn’t necessarily pay much attention to ideology or electoral promises. They wanted peace, lower prices, job opportunities, and so forth. And the situation would only change in their favor if they had a leader that cared about them. Indonesians felt that Megawati, as a woman, was more likely to care than her male counterparts in the election campaign. My own perception that the elections would turn out peaceful partly developed from observing the way people

were calmed down by the conviction that they now were finally going to see some changes. I shared this, too, as I felt my situation gradually was getting safer.

In retrospect, what strikes me the most when thinking back on the situation in Indonesia, is all the more or less dubious advises handed to me regarding my own fieldwork. This gave me, of course, some worries. I must admit that at one point in time it almost discouraged me from proceeding, since most of the predictions concerned further developments of chaos and turmoil. Some of the anticipations were to a degree also pure speculations, and not all of them carried with them any 'experience near' conviction. Especially on evaluating my own situation, I felt that most of the prophecies spouted out through local and international media were simply quite wrong or blown out of all proportions. For example, one way of keeping track with the 'outside' views in the field was to read about them on the Internet. One evening a few days before the presidential elections I remember getting a bit astounded by what I was reading. One international newspaper claimed that the best outcome of the elections in Indonesia would be if the country remained in a political status quo. Of two evils, it continued, the less destructive for Indonesia, and for the country's international relations, would be if Habibie (Soehartoe's successor, and handpicked by the old ex-president himself) and the Golkar regime remained in power. Regarding the other so-called evil, referring to Megawati and PDI Perjuangan, the newspaper deemed it inevitable that the country would literally fall apart if governed by Megawati. This view did not concur with the empirical reality I observed, which rather implied that a hell would break loose unless Megawati was not to seize power. The fact was that the June 7 general elections calmed down the situation on Java somewhat, and this seemingly tranquil situation endured until the presidential elections later that year, when several outbursts of violence again were reported all over Java. These were mainly activities by followers of the Indonesian Democratic Party for Struggle (PDI Perjuangan). They were disappointed and unable to comprehend the fact that their presidential candidate, Megawati Soekarnoputri, was not elected. This unrest was obviously not indicating that political continuity would be far the best solution. Even though Megawati's party got over 40 percent of the votes and was the winner in the polls, it was the leader of PKB, Abdurrahman Wahid, known as Gus Dur, whom on November 7, 1999 was finally elected president by the House of Representatives. Some of my friends in Yogyakarta suggested that this was in large part due to "traditional" thinking, which is still prevalent in many parts of Indonesia. It implies that a woman cannot lead. In the eyes of the public, however, The House of Representatives did not only fail when not making her the president, they also

neglected to listen to the voices of the people - just as under Soeharto's New Order regime. (Megawati was, however, elected vice president the following day in an effort to calm down the rage).

* * *

I would like to end this essay with a remark on the students and their role. Maybe it is true that without the dramatic economic turnaround from bubble to burst, Soeharto would probably still be in power. Most political commentators would probably also agree that it was the courageous protests by student movements in several major cities that in the end cost the old ex-president his position and put Indonesia on the road towards democracy after 30 years of dictatorship. Based upon my own experiences I would like to add that the students did not just trigger this process, but their participation maintained the process during the first months. To extend the scope of a famous dictum proposed by Gregory Bateson, it seemed as if the numerous student demonstrations and their brave call for political changes were 'the difference that made a difference'.

Antropologistudent i Japan

Birgit Pihl Hansen – Universitetet i Oslo

I denne artikkelen vil jeg beskrive mitt møte med antropologistudiet på et lite universitet i en japansk provins. Jeg kom fra sosialantropologi hovedfag på universitetet i Oslo, og min personlige oppfatning av studieopplegget i Japan er naturlig nok preget av dette. Jeg vil presisere at jeg har stor respekt for menneskene jeg omtaler, og jeg ønsker ikke å hovre overfor verken disse eller studiet i seg selv. Når jeg beskriver hendelser som komiske eller i en kanskje litt kritisk tone, skyldes det at jeg forsøker å fremstille en situasjon slik jeg oppfattet den på det tidspunktet, ut fra mine forutsetninger.

Høsten 1997 reiste jeg til Japan på et 18-måneders stipend fra Monbusho, det japanske utdanningsdepartementet. Jeg hadde tenkt å gjøre feltarbeidet i Japan uansett, og da var det av stor betydning å bli tildelt stipendet, som var på 185.000 yen i måneden (ca. 11.000 kroner på det tidspunktet jeg reiste ut). Tidligere hadde jeg vært et år som utvekslingsstudent på en japansk videregående skole, så jeg hadde på forhånd god kjennskap til japansk språk og kultur.

Som Monbusho-stipendiat må man først gå på språkkurs et halvt år, og så er man tilknyttet et japansk universitet det siste året. Siden jeg ikke hadde noen kontakter i universitetsmiljøet ble ikke mitt ønske om å studere i Osaka-området oppfylt, og jeg ble sendt til universitetet i Tokushima, en mindre by med ca. 250.000 innbyggere på øya Shikoku. Her skulle professor i kulturanthropologi, Takahashi-sensei, være min veileder. Takahashi-sensei gav meg frihet til å gjøre det jeg ville, og siden feltarbeidet mitt var vanskelig å gjennomføre i Tokushima, ble det til at jeg tilbrakte mye av tiden i Osaka og Tokyo. Men jeg tenkte at å være litt på universitetet kunne ikke skade, så jeg fulgte en del kurs, for det meste på lavere grad. Slik kunne jeg også øke det japanske ordforrådet mitt og lære faguttrykk på japansk. Jeg tok bl.a. innføring i sosiologi, oppgavekurs, “praktisk feltarbeid” og Shikokus folkeminnevitenskap.

Universitetet i Tokushima er lite i forhold til hva jeg som Blindernstudent var vant med. Det var ca. 3000 studenter, og de fleste studerte medisin, odontologi, ingeniørfag eller naturvitenskap. Jeg var plassert under Faculty of General Sciences, hvor alle fag som ikke er nevnt ovenfor er innbefattet. Her-

under er et institutt med fagene geografi, kulturanthropologi og historie, og det var en professor i hvert fag. På hele universitetet var altså Takahashi-sensei den eneste antropologen. Både professorer og studenter hadde vanskeligheter for å tro meg da jeg fortalte om hvor mange ansatte og studenter vi er på sosialantropologisk institutt i Oslo.

Takahashi var midt i tredveårene. Det var ganske mange yngre professorer på universitetet. Det kan vel ha noe med det å gjøre at Tokushima ikke var et særlig attraktivt sted å være, men en stasjon på veien til en bedre jobb i et større faglig miljø. Takahashis område var Ryukyu-øyene, Taiwan og Kina, og hans tema var religion. I og med at jeg ønsket å studere *kikokushijo* (japanske barn og ungdommer som har bodd i utlandet i forbindelse med foreldrenes jobb, og så vender tilbake til Japan), et moderne storbyfenomen, hadde han ikke noe særlig å tilføre meg faglig, og jeg tenkte ofte at jeg heller burde ha vært plassert under sosiologi eller pedagogikk, siden japanske antropologer ikke har oppdaget *kikokushijo* ennå. Men Takahashi var velvillig innstilt til mitt prosjekt, og lot meg få gjøre som jeg ville. Han krevde ikke av meg at jeg måtte ta bestemte kurs og eksamener, hvilket var tilfellet for mange av de andre stipendiatene jeg kjente fra språkkurset.

Det japanske universitetssystemet er bygget etter amerikansk modell. Studentene må ta forskjellige kurs, hvorav noen er obligatoriske. For eksempel er to fremmedspråk obligatorisk, uansett hvilket fag man studerer som "major". Spesielt de to første studieårene er det mange obligatoriske kurs og lite fordypning. Professorene sjekker fravær på alle forelesninger og kurs, og det er også mange innleveringer. Så med Blindern og Norge som sammenligning ligner opplegget mer på norsk ungdomsskole eller videregående skole.

Japanske studenter går på universitetet i fire år, og svært få går videre på master-nivå. De fire årene man er student er en slags liminalfase mellom det harde liv som skoleelev, med pugging og atter pugging for å klare opptaksprøvene til universitetet, og det harde arbeidslivet hvor man er på jobben fra tidlig til sent og aldri kan ta mer enn et par dagers ferie. På universitetet opplever studentene frihet. De jobber deltid og sparer penger til hobbyer og utenlandsreiser, og svært få tar studiene alvorlig. Hverken arbeidsgivere, professorer eller familie forventer at studentene faktisk skal studere, utover det å møte opp på forelesninger og kurs, og følge opp innleveringsfrister. Så lenger man møter opp, er det ingen som kommenterer på at man for eksempel sover i timen. Som arbeidssøkende blir studentene vurdert ut ifra hvilket universitet de har gått på, og ikke hva de har lært der. Firmaene investerer mye i opplæring av sine ansatte, og det er opplæringen man får i firmaet som kvalifiserer en til de arbeidsoppgavene man får siden. Det er derfor svært sjelden at man ender opp med en jobb som er relevant i forhold



Bilde 1: Avgangsstudenter i fagene kulturanthropologi, historie og geografi ved Universitetet i Tokushima, mars 1999.

til studiene. Selv om jeg var klar over dette, reagerte jeg da jeg hørte fra en bekjent at en studievenninne av henne med major i kulturanthropologi fra et velrennomert universitet jobbet bak Ralph Lauren-disken i et stort varehus. Ut fra mitt synspunkt var dette sløsing med menneskelige ressurser, men for varehuset var det ikke slik. De hadde fått en medarbeider med attraktive kvaliteter, i og med at hun hadde klart å komme inn på et bra og velkjent universitet. De tok det vel også som en selvfølge at hun ikke hadde studert særlig intensivt, og hun ble heller ikke ansatt pga. sin faglige bakgrunn. Studietiden blir sett på som en velfortjent pause før den harde virkeligheten begynner. Med dette som utgangspunkt vil jeg fortelle litt om hvordan faget antropologi var lagt opp.

“Praktisk feltarbeid”

Ikke lenge etter at jeg hadde flyttet til Tokushima, snakket jeg med Takahashi-sensei om hvordan jeg skulle organisere oppholdet mitt der. Jeg sa at jeg gjerne ville ta noen kurs slik at jeg kunne plukke opp faguttrykk o.a. på japansk. Han sa at jeg kunne gå på alt jeg ville, og jeg sa at ”praktisk feltarbeid” hørtes interessant ut. Takahashi spurte om jeg hadde gjort feltarbeid før, og så litt overrasket ut da jeg svarte nei. Det virket nesten som om

han lurte på hva slags universitet jeg kom fra, der studenter på så høyt nivå som meg ikke hadde gjort feltarbeid. Det skulle vise seg at min forståelse av feltarbeid som et langvarig opphold i et samfunn der man gjennomførte deltagende observasjon og intervjuer ikke stemte helt overens med hva feltarbeid betydde på universitetet i Tokushima. Jeg meldte meg uansett på kurset, som gikk over en time hver uke. Kurset var for andre- og tredjeårsstudenter, som var ca 19-21 år gamle. I og med at de tok mange fag samtidig, kan man vel kanskje si at de var på tidlig grunnfagsnivå, selv om det er vanskelig å trekke sammenligninger. Jeg fikk forståelsen av at vi skulle deles inn i grupper, ettersom hva slags feltarbeid vi ønsket å gjøre. De fleste alternativene dreide seg rundt festivaler, religion o.l., men jeg meldte meg på gruppen for bykultur i Kobe, som er den nærmeste byen på fastlandet. Senere viste det seg at vi alle sammen måtte gjøre feltarbeid i en liten landsby sør for Tokushima, der vi skulle studere en festival. Alle de andre alternativene var det plutselig ikke noe mer snakk om, uten at det kom noen forklaring på hvorfor de var falt bort. Kurset gikk som sagt over en time per uke. Vi var ca. 30 studenter. I timen skulle vi forberede oss til feltarbeidet. Jeg hadde forestilt meg at vi skulle ha noe à la metodekurset på hovedfag i Norge, men opplegget viste seg å være mye mer praktisk enn jeg hadde forventet. Først studerte vi kart over landsbyen og fant beliggenheten til viktige templer og helligdommer. I tillegg fikk alle studentene utdelt kopier av boken "Feltarbeid" som var skrevet av en japansk antropolog. Til hver uke fikk vi leseleksje, og for å være sikker på at alle fikk med seg innholdet ble boken lest høyt i klassen etterpå. Det var som på barneskolen, der førstemann på rekka leste et avsnitt, og så var det nestemanns tur. I boken "Feltarbeid" stod det bl.a. følgende (fritt etter min hukommelse):

Når du drar på feltarbeid er det viktig å ha gode sko. Det kan hende at du må gå langt, og i ulendt terreng, og da er det ikke praktisk med pensko. Det kan være vanskelig å få tak i film, batterier, o.l. der du er på feltarbeid. Derfor anbefales det å ta med ekstra av dette. Ta også med noen ekstra penner eller blyanter, notatbøker osv.

Det var ikke noe om intervjueteknikk, utvalg eller etiske problemstillinger, selv om jeg ikke kan utelukke at noe av dette ble tatt opp på en forelesning hvor jeg ikke var tilstede. Selvfølgelig er det bra å få praktiske tips for feltarbeidet, men jeg kunne ikke skjønne at det skulle være nødvendig å gå så mye i detalj. Etter en time oppsøkte jeg Takahashi. Han hadde studert ved Keio-universitetet, et av de beste private universitetene i Japan. Jeg sa at jeg ikke kunne forstå at det var nødvendig å bruke tid på å fortelle studentene at de måtte ha med seg batterier og gode sko. Ville ikke enhver kunne tenke seg dette selv? Var det på grunn av Tokushima universitetets relativt lave status at man underviste i dette? Opplegget på de bedre universitetene var

kanskje annerledes? Nei, sa Takahashi, på Keio-universitetet hadde det vært akkurat likedan. Og ja, man var nødt til å “lære” studentene at de måtte ha gode sko, for ellers var det alltid en og annen som kom i høye hæler. Og dersom det skulle skje en ulykke med studenten mens han eller hun var ute på ekskursjon eller feltarbeid, ville universitetet bli stilt ansvarlig. Universitetet var altså nødt til å ta ansvar for studenter som ikke kunne tenke selv, og dette ble sett på som en selvfølge.

Det var bestemt at alle i klassen skulle studere en lokal festival et par timer med bil sør for Tokushima. Festivalen skulle være i oktober, så før sommerferien, i juni, dro vi i små grupper til landsbyen for å gjøre intervjuer og sette oss inn i hva festivalen gikk ut på. Gruppene måtte selv ringe og avtale tid for besøket, men Takahashi hadde oversikten og det overordnede ansvaret. Jeg var ikke aktivt med i forberedelsene til intervjuet, men jeg ble med på intervju- og rekognoseringstur til landsbyen. Gruppen min bestod foruten meg av en tredjeårs student og en andreårs student. Den eldste leste opp spørsmål fra et ark, – spørsmålene hadde de skrevet forhånd og fått godkjent av Takahashi – og den yngre skrev opp svarene, samtidig som de tok opp alt på bånd. Hver gruppe så på forskjellige aspekter ved festivalen. Under festivalen skulle for første gang kvinner bære en *danjiri*, et “bærbart shintotempel”. Vår gruppe skulle undersøke bakgrunnen for dette. Det viste seg at kvinne-*danjirien* var et påfunn for å trekke flere kvinner til landsbyen, som var truet av avfolkning. Under selve festivalen reiste alle studentene sammen til landsbyen igjen, men da hadde jeg pga. eget feltarbeid ikke mulighet til å være med.

Oppgavekurs

Alle tredje- og fjerdeårs studenter måtte delta på et ukentlig oppgavekurs. I det tredje året må man skrive en selvstendig oppgave om selvvalgt tema og i det fjerde året må man skrive en “Graduation Thesis”. Ingen av disse oppgavene er noe særlig lengre enn 10–20 sider. Historie, geografi og kulturanropologi arrangerte oppgavekurs sammen. Her skulle alle studentene legge frem disposisjon for oppgaven de hadde tenkt å skrive. De måtte også angi hva slags litteratur de ønsket å bruke. De andre studentene og professorene kom så med kommentarer og spørsmål.

Som regel var temaene av liten interesse for meg. Antropologistudentene ville stort sett skrive om religion og ritualer i Japan. En dro faktisk til Mongolia i ferien og gjorde et lite feltarbeid der, men ellers holdt de fleste seg til litterære temaer eller til temaer de kunne studere i nærheten av der de bodde. Men en gang var det et tema som vekket min interesse. En tredjeårs student ville skrive om utveksling av Valentine-sjokolade i Japan, og sammenligne dette med gaveutveksling i andre kulturer. Som litteratur hadde hun opp-

ført “Gaven” av Mauss. Jeg kan nevne at i Japan gir alle kvinner sjokolade til menn de kjenner på valentinsdagen den 14. februar. Det *må* være sjokolade, og det er bare kvinnene som gir. Sjokolade gis til kjæreste, ektemann, brødre, sønner, sjef og mannlige kolleger; alle menn man har kontakt med til daglig. Til gjengjeld gir de samme mennene “hvite” gaver (sukkertøy, undertøy) til kvinnene på “White Day” den 14. mars. White Day er sannsynligvis oppfunnet av den japanske handelsstanden; jeg har ikke hørt om White Day i andre land enn Japan og Korea. Uansett syntes jeg at dette temaet hørtes utrolig interessant ut, og så virkelig frem til å høre hvilke spennende ideer studenten hadde om dette temaet. Så viste det seg at studenten ikke hadde lest noen av bøkene hun hadde oppgitt, og da Takahashi spurte henne om hvorfor hun hadde valgt temaet, svarte hun bare at “Det virket som et tema som var enkelt å undersøke”. Hun lot ikke en gang som om hun var interessert, og det rare var at ingen så ut til å synes at dette var frekt å si til en professor på et kurs. Hverken Takahashi eller de andre professorene kommenterte innlegget hennes utover å gi henne noen få tips om hva hun kunne lese og ta med i oppgaven.

Mitt inntrykk av universitetslivet i Japan er naturligvis preget av mine egne erfaringer hjemme i Norge. Her er vi nødt til å lese til eksamen for å stå, og vi får jobber ut ifra hva vi har studert, altså hvilke kvalifikasjoner vi har. Jeg visste på forhånd at japanske studenter er svært lite på lesesalen og at få av dem tar studiet alvorlig, og at det hverken er nødvendig eller forventet at man er en seriøs student. Man har jo bevist hva man kan *ved å komme inn* på universitetet. Av egen erfaring visste jeg også at elever på videregående gjerne sover i timene, uten at de får anmerkning og uten at det gir dem dårlige karakterer. Men jeg hadde trodd at innstillingen til læring skulle være annerledes på et universitet, og jeg hadde ikke forestilt meg at jeg at det kunne være “greit” å sove i timen også her. Heller ikke at man på et *universitet* skulle måtte lære å huske batterier, eller at det skulle være akseptabelt at en student overfor professoren begrunner sitt valg av tema med at “det virket enkelt å undersøke”.

Vi oppfører oss alle i tråd med de forventningene samfunnet har til oss. Når status som “universitetsstudent” tilsier at man skal leve livets glade, bekymringsløse dager, og ingen venter noe annet, er det ikke merkelig i det hele tatt at det er såpass lite fokus på læring og studier. Man merker først alvorret det siste studieåret. Men alvorret gjelder ikke studiet og den avsluttende oppgaven, men derimot jobbsøking. Universitetene aksepterer at en jobb i et bra firma er studentenes endelige mål, og den etter mine øyne lave studiekvaliteten blir derfor ikke sett på som et så stort problem som man kunne forvente. Når dette er sagt, vil jeg påpeke at mangfoldet i undervisningen, gruppeprosjektene og oppgaveskrivingen er positive sider ved det

japanske systemet. Å få prøve hva feltarbeid er, før man faktisk befinner seg langt hjemmefra, helt alene, som hovedfagstudent i felten, er kanskje ikke så dumt.