

A REVEALING CRISIS AND METHODS IN THE FIELD

Bente E. Aster
Hovedfag UiO

In 2001 I conducted anthropological fieldwork in the Ivory Coast for 11 months. I worked among musicians and singers in the capital, Abidjan, and I attended various rehearsals and concerts in the country as well as on an international level. Touring with different bands gave me a valuable opportunity to obtain information through interaction. I followed three bands, each within a specific musical genre—reggae, dancehall and a local pop music genre known as *zouglou*—in various neighbourhoods known as ghettos in Abidjan. Initially, I had set out to do fieldwork in Abidjan because of the military coup on the 24th of December 1999. The international press had written about reggae texts, and related them to the political change taking place in the country. I wanted to investigate the extent to which artists were able to set the political agenda in a West African country like the Ivory Coast. My fieldwork, though, suggests that the artists are generally apolitical and constantly claiming that they do not want to be associated with a particular political party. Rather, they want to take on a role as teachers or tellers of the truth to the nation. They are heavily engaged leveling social issues, and want a change in behaviours and attitudes. The local expression for this is *avancer*.

In this article I concentrate on the concept of anthropological fieldwork, which I understand as being about getting involved in local social life, often without having knowledge about its social codes. While one might think one is doing something together with others, the meaning of the interaction will very likely differ for anthropologist and her informants. Jean Briggs has written on these issues, and especially on how conflicts in the field can be sources for both frustration and enlightenment. Further, she focuses very interestingly on herself as an anthropologist in the field (Briggs 1970). My experience in the beginning of, and in many ways throughout, my fieldwork was that I was a stranger and an underdog. I was very much on the defensive, trying to handle the various situations as they arose. Clearly, this greatly influenced my methods in the field, which I had to change, adapt and improvise during my stay.

I particularly want to discuss my social role as a young, European, white, middle-class, and female anthropology student. There were benefits and disadvantages linked to these characteristics when I tried to learn the necessary social codes. I conducted fieldwork in a male-dominated show-business setting in post-colonial Ivory Coast, and I had to actively use the aspects of my identity mentioned above to provoke the social codex in order to obtain information. I had to present and perform a certain role, and stick to it, a process very much in line with what Erving Goffman calls information control (Goffman 1969). Clearly, there have been many female anthropologists who have conducted fieldwork

in male settings before and consequently have had the feeling of being "matter out of place" in a double sense as both an anthropologist and a woman. In this article, though, I want to focus on how I solved the particular challenges I met as a woman, in addition to being a white European. In everyday life I had to confront the challenges of different themes like gender, power, respect, money and visa demands. I believe that my identity in the field was so important and such a dominant aspect of my fieldwork that writing about it will help the reader understand what sort of methodological challenges I faced and what methodological choices I made, and consequently what sort of field data I was able to produce with the help of my informants.

Before arriving I had somewhat naively thought that since the big city of Abidjan is extremely modern and proud, and since the country as a whole has had a close, "successful" relation to France after colonialism, I as a young white woman would not receive that much attention. But I soon found that I had been wrong; despite modernity and a heavy French civil and military presence, I was still very much on the African continent with African social and behavioural rules. I was a stranger with physical features that were different, and a woman. By no means could I "go native". I discovered certain patterns when it came to interacting with my informants, and I will here try to reveal some of the logic and practices inherent to this context. The Abidjanese environment is characterized by people trying to localize and getting hold of various scarce resources and this was therefore a predominant operating logic. The unpredictable conditions people lived in created specific attitudes and skills in handling individualism, pragmatics and aggression. This in turn created certain practices within personal relationships, in which there was a pervading aspect of utility and a low degree of trust.

After three months in the field, I still had not met a band that I could work with. I had tried to find and get to know several reggae and zouglou bands after my arrival, but for various reasons this proved difficult. So I was relieved when a friend of mine, Pierrot, introduced me to the reggae band Rastafari from an Atlantic coast village. Pierrot was himself a reggae artist who had an album on the market, and he wanted to sing with this band during the MASA festival (le Marché des Arts et Spectacles Africains) in the beginning of March. Pierrot had previously said he would help me find a band. This can be construed in two ways: he wanted to be kind to me, but he also wanted me to become dependent on him by means of introducing me to those of his acquaintances I could make use of in Ivorian show business. He was very inventive and had ideas about many solutions when it came to my mission in the Ivory

Coast, and he kept reminding me of the advantages of his acquaintance. He made himself very useful to me by sharing local codes with me; that is, he helped me navigate in the Abidjanese labyrinth of social relations. I chose to put all my trust in Pierrot and his cunning plans, and this was of course his reward in the relationship—a young white woman spending time with him and paying for him at times. I was from then on his expedient focus, as he needed me too. Our relationship had a symbiotic character. It was only months later that I understood to what extent we had an economic give-and-take relationship and not what I would have called a friendship. It was then that I learned that my scope had to be wider than just one person, that being dependent on only one man is problematic, and not very smart as an anthropological method.

Friendship as a social relation has different meaning in different places. In my upbringing, I had been taught that the ideal friendship is a dear and sincere relationship, where one must be honest and loyal to each other. In the ghetto environment in the Ivory Coast, friendships function in a different way. People can only rarely permit themselves to engage in moral or emotional bonds, as these entail mutual loyalty. If you are loyal to someone, you cannot do hard business with him/her as easily. My informants had to maneuver between the several social relations they had access to. They experienced a scarcity of resources on a daily basis as they did not earn a predictable monthly salary. That is why they needed to hold all network relations open for business at all times. They had to eat (*bouffer*) when possible, as the expression goes. Their idea of trust is very different from the Western middle-class definition, where one builds trust with others by staying the same person through different settings. In the Ivory Coast, one builds trust by showing one's ability to change by having a modifiable character, analyzing any situation strategically to always find access to resources. As a result, people demonstrating this ability are thought of as survivors, someone who will not be *bouffé* but rather someone who bites back and is trustworthy. This fact creates expedient behavior in social relations in the Ivorian field, and the air is rife with the constant question of who eats whom, and who strikes first; this is the social reality of urban ghetto-dwellers in Abidjan.

I started to spend time with the Rastafari, and after a short time I moved into their house in their village on the coast. I thought that this was it; I had found a reggae band, and my fieldwork would be a success. What I did not sense, was that this was the beginning of a relationship which ultimately caused me a lot of problems and fears, but from which I drew many lessons and valuable information later on. Rastafari started to rehearse for the MASA and I followed them whenever I could. After a while I recognized that the band was actually ostracized and boycotted by most professionals, and I was later told that as I was seen together with Rastafari I was classified as a girl who smoked

ganja (marihuana) all day and who was not respectable. These other professionals looked upon the Rastafari members as irresponsible kids who did not know what they wanted to do in life, and who tried to trick everybody who stood in their way. This fact shows that as a recently arrived anthropologist, I was bound to meet different kinds of people and have problems foreseeing the consequences choices made at an early stage would have. I was trapped by eager informants as well as by the lack of other cooperative bands. It was difficult to break out of their network and enter other networks via my contacts.

After the first three or four rehearsals, I noticed that Pierrot started to complain about the band members' begging for money for this and that. He was really angry, and said that he could not afford to hand out all his money in this way. He had his own rent, transport and food to think about, I was informed. He also started to show some discontent with the way the rehearsals were conducted; he often had to wait a long while before Terry would let him sing. Things came to a head between Terry and Pierrot one evening when Pierrot had been asked to come to rehearsal. He was told that there was a rehearsal, and that he was to sing. However, he was never given the opportunity. He had waited such a long time and was frustrated. In the end, when the band started packing their gear and he realized that rehearsal was over, he vented his frustration and anger.

Pierrot started making a scene as they left the rehearsal room: "I will not accept being treated with this little respect, man! If I knew I was only to watch the others play, I would never have shown up in the first place", he cried out. Furthermore, he claimed that they had called him only to get transportation money out of him. This discussion carried on into the streets in two separate groups. Terry took the lead with two of his musicians while Pierrot walked with the rest of us at a distance. As we were walking along, we caught up with the singer and his two loyal musicians. Then, as if by magic, the situation changed altogether. Pierrot went over to Terry, greeted him heartily, and they became friends again. They smiled and talked for a while until Pierrot and I went home. In the taxi, the situation changed again and Pierrot started his criticizing speech with new force. He shouted out loudly about lack of respect.

The social frames for interaction changed back and forth during this incident; things changed both emotionally and strategically. The actions and reactions described here are situational. Pierrot allowed himself to express his intense feelings of respect and lack of such while with me and the other band members. When he found himself in front of Terry again, he had to be able to show that the fight was about a specific matter, and show that he was able to set the matter aside when the situation demanded it. Pierrot had to prove that fighting for respect was not a dominant feature of his personal nature in every social setting.

Emotional tone is a cultural pattern, not a question of human character. I think this quarrel happened because it was the only way someone can show his or her discontent in the ghetto. Pierrot felt powerless, and the fight over respect can be seen as a last resort to rearrange the power balance. Pierrot did not have any money or social rank to use in order to obtain what he wanted: to sing. So he had to employ a discourse of respect in a last attempt to stop Terry's execution of power over him. The fight about respect channeled his anger and let Terry know he existed; it did not end the relationship, but that had not been the purpose. On the contrary, the fight helped solve a relational problem so they could go on with the rehearsals later on. Sure enough, some days later they all rehearsed again, and things went smoothly between them.

Respect was an extremely important theme during my fieldwork. As I was not familiar with what I will call "the tantrum codex", I found it hard to display such an eruption of emotions. In this kind of relational landscape, either you respect a person and treat him/her well, or you do not, and act harshly towards them. This goes both for women and men. I saw that it was happening to me, but especially in the beginning of my stay I was unable to speak up for myself. Linked to this disability is of course my dependence on these informants; I needed them in order to get information. If I were to make scenes, the consequence might have been that they just left me alone. But maybe I should have started these outbursts, too. The evident risk was that I did not manage the local codes that dictated which quarrels to engage in and which to leave. I never quite understood why people all of a sudden would say, "Oh, I leave him with his own conscience. God will deal with it later". Often, I realized this happened in situations where the ill-doer was younger than the offended person, and should have shown respect to the latter. People would say to the oldest person: "It is only a child, it's nothing. It's not worth it". As I did not control the tantrum codex, I left things much as they were, although I sometimes knew this was the wrong thing to do in the local codex.

Gender

I understood that the clash between Pierrot and Terry had something to do with my presence. I had told Terry that I did not want to have a sexual relationship with him, and he was upset because of this. His own respect and pride had been offended. As I spent a lot of time with Pierrot, this constituted a danger to his rule of the band and the larger group. I did not know whether to tell Pierrot about it or not. I did not think it was necessarily his business, and I thought that I was an adult who could manage things on my own, like I do in Norway. I was wrong. When I finally decided to tell Pierrot about this, he said: "So that's why Terry behaves like this. Why didn't you tell me before? I am the one who brought you there, and I am responsible

for your well-being. Terry knows the two of us are only friends, and he wants to take his chance on you. Now he knows that he hasn't got access to you, but he is still jealous of me".

According to Pierrot, Terry took out his jealousy on him and other men that I talked to. Considering the fact that Ivorian show business is composed nearly exclusively of men, Terry had quite a hard job keeping other men away from me. This could explain why he gave Pierrot such a hard time. Of course, being a woman in the field caused tensions and possibilities that a male anthropologist would not have been able to cause. My presence created wishes and intentions among the band members which I could not control, but which I had to handle when the situation demanded it. Problems arose when I wanted to slow down the pace of a relationship without ending a friendly working relationship. Many male informants disappeared altogether after I had told them in a straightforward way that there was no chance of us having a sexual relationship. At that moment, I was no longer a movable good they had potential access to. The trick was to stay friends with my informants without having to explicitly answer "no" to requests for sex or money.

However, the gender dilemma facilitated a certain interest and closeness on the part of the informants. This, in addition to their willingness to spend time with me, was a great advantage. I felt that I could easily contact people and ask them all sorts of questions, and that they seldom turned their back on me straight away. Often, I was invited home for dinners and visits, where people received me very well, and where I felt welcome. This is an important aspect of the gender topic, in which a young, white woman represents a prize that not everybody has access to. However, both my informants and I wanted to make the most out of things when we had the chance, even though our goals at times were wide apart. But, I could often come along to rehearsals and clubs and stay as long as I wanted. I could join PR tours and discussions regarding concerts and the like. And most of the time, I could talk to the people I wanted.

I am very much aware of the fact that I, as a white female student, was allowed in settings where black women were absent. In my daily interaction with my informants I rarely met women, and I made only a few female friends. All staff members of all the bands that I met were men. The only girls I met several times were some of the members' girlfriends, mostly in their homes, and I also got to know the choirgirls. While the latter appeared in professional settings they kept very much to themselves, keeping a low profile during organizational or musical discussions and often staying in their hotel rooms during tours. One of the choirgirls that I met, Oumou, was known to talk and complain a lot, and therefore to be a nuisance among the men.

I think she was perceived in this way because she was different from the local picture of the ideal woman. The latter might be powerful and intelligent, but not

talkative and slandering. A woman should not make her presence known in a loud way, but rather be serene and respectable. In many men's view, she should be comprehensive, and even if the man was known to be a notorious woman-chaser, she should remain serene and not lower herself (*s'abaisser*) to the level of men. According to several men I talked to, a man being unfaithful did not mean that his woman could do the same thing. By nature, she was purer than the man; she gave birth, and thus could get reprimanded in a heavier way. Oumou, according to the men and the other choirgirl, was mean-spirited and assertive and spent her time speaking ill of others. This behavior was not really reprimanded, but was talked about among the others. She had an important position within the band, she had a beautiful voice and was a dear friend to the bandleader; as such, she was accepted and loved, perhaps even feared. However, even though Oumou was special, it was not my impression that she was constantly in opposition. She kept much to herself, or within the girls' group.

As a contrast, I could to a large extent escape this sort of local female ideal and categorization of low morals, as I was a network marginal. As an anthropology student, it was my mission to make a place for myself in the midst of the decision-making process, discussions, and the crises that followed rehearsals and concerts. I was a woman, but as a white one, I was not categorized in the same way. I could define a private category for myself, and this is what helped my entry into the male music arena. As a female student I therefore found myself in male situations accompanied by male behaviour and crises. I was one of the guys. My access was rather quick and easy as seen from this angle.

But an overall rule was that the person (the man, that is) who brought me to a place was responsible for my well-being there, and had to bring me home safely. Of course this was a double-edged sword, as was the case when Pierrot made himself indispensable to me. I could not leave the place for some other area without telling and asking my "guide". However, nearly every new acquaintance and setting changed rather quickly from music, rehearsals and professional talk to the realm of my mentioned social role in the field. Throughout my fieldwork, the gender aspect was therefore also my most valuable and difficult card to handle, but one that I could in no way escape. It took me a long time before I understood and accepted that I had to use it for the best.

Housing challenges

As the weeks with Rastafari passed it became apparent that gender was not the only problem. Spending days and nights in somebody's house makes other aspects of daily life emerge to the surface: how and when one eats and sleeps, in short how one organizes daily routines. Rastafari were musicians, and had little stable

income, and I found it hard to meet their expectations that I pay for food, drinks, transport and illness. In their logic, the one who has the most money in a given situation is supposed to pay for a rather large number of persons. It might have been the case that as Pierrot was my friend, the members of Rastafari looked upon him as rich, too. They thought that they had an absolute right to ask for money, as sharing with others is valued as a good thing to do. Not receiving from someone richer than oneself is spoken about as stinginess and unfriendliness. In the Rastafari logic, one must give what one has. The trouble in Pierrot's and my opinion was that this was clearly a one-way giving and sharing system.

Terry constantly asked me for money, and I later understood that things did not cost as much as he claimed. This started to get on my nerves, and Pierrot was also really annoyed about how things had developed. Once he even said: "Even though I have a job, they must not think that I am rich!" One day I noticed that some of my things were no longer in my room. I was told that someone had broken in and stolen them. I noticed that someone had slept in my bed, and torn apart my sheets. Terry accused the percussionist of the theft, although he himself was the only one with the keys. He explained that sometimes he let the room unlocked. This disappointed me even more, and I started to see things more clearly. Actually, the percussionist had also received a "no" from me regarding a sexual relationship, and I suspect that Terry revenged this advance by the accusation of theft.

Again, and this is what made it so difficult, nothing was said overtly at the time, but later there were indications that my suspicion was correct. It took me some time to admit to myself that I had been fooled and exploited all the time. I decided to move out and gather my remaining things: my mattress, ventilator and a few other belongings. Terry said no, I could take out my things only over his dead body; I would have to wait till Pierrot was there. I then left the house with the question unsolved.

What I should have done was simply to follow the inherent logic and invite Pierrot to come to the house to solve the problem. However, I thought that I would be able to come up with some solution at some point on my own. I was tired of asking permission for this or that, as if I were a child again. I also started to suspect Pierrot of using me when it came to money. He often claimed that he could obtain a better price for things when we were out, suggesting that I give him money to pay for things rather than showing my rich white face all the time. While he was right in part, Pierrot also took his share of the amount, and I think I ended up paying even more. Again, it must be noted that he deliberately and cleverly made himself indispensable to me, which is in line with ghetto logic. He could do so by not giving me the sufficient information as to how to behave in certain settings, and by not teaching me how to barter in the right way. This was Pierrot's fa-

avorable position that I was about to discover. In fact, he did the same thing to me that he criticized Terry of doing to him. This is a social pattern, and as such not a surprising fact. The social pattern builds on information control, which leads to power for the holder of information.

The conflict escalates and reaches what seems a hallucinating peak

After a couple of days, I went to the police regarding the matter. They gave me a paper they called a “convocation”, and I was to give it to Terry so that he could present and explain himself at the police station. This was to take place together already the next morning. When I confronted him with the convocation he calmly said, “Well, Bente, do you remember signing a contract with us? Remember, we signed a contract so that your journalist friends could take some photos of us. You owe us 2.5 million cfa”. This is the equivalent of 25 000 FF, or the same amount I live on during a term of study as in Norway. He showed one of my friends the “contract”; I did not see it myself. Apparently, they had falsified my signature, and had had a third person to sign as a witness. For their part, they had gone to the police, too, and had organized a convocation for me. They claimed that I had brought drugs to them. They had been preparing themselves for this sort of verbal and judicial confrontation. The escalation of the conflict was swift, as if it followed its own path. It was as if it was all about being ahead of the next person when it came to preparing oneself for the worst. I who thought myself ahead of the situation by going to the police, found myself trapped by the blackmail of an even more dramatic implication. From what I saw throughout my fieldwork this is quite common. One is supposed to be prepared for the worst, both verbally and physically. It is not smart to be surprised by the adversary. I learned this in a very crude way during this crisis. This was the model for interaction and the social logic that pervaded Abidjanese show business.

As Pierrot was home in his apartment he did not know of this escalation yet, and became alarmed when I told him: “How could you possibly do this without consulting me?” he shouted. He was scared of what would come out of this. He was scared of his own career being ruined if the news was caught up by the press. His name would become dirty if associated with this affair. He said he would certainly not make a testimony in my favour at any police station. In addition, he thought that the musicians’ organization would probably take the band’s side in the matter, and that I would possibly have to pay the 2.5 million cfa. It is difficult for me to say whether or not this was true. It might have been true in a corrupt setting, but Pierrot might have wanted to scare me, too; he might have noticed that he no longer controlled me as he used to do and that

this was his chance to make himself indispensable again. These are my speculations, and it shows how uncertain I was and still am when it comes to confidence in human relations in Ivorian show business. What I can say for certain is that I was very, very scared during this event, and I felt trapped in a plan that I did not know anything about. I had been in the field for three months, and I felt insecure when it came to everything: my personal security, my fieldwork and my life in the Ivory Coast. I wanted to go to Cameroon, where I had happy memories. But I clearly had to change my attitude when it came to methods; I could no longer go on living with musicians as if we were a big, happy family. Without any doubt, we were not.

Pierrot and I had to make a plan in order to get out of this dilemma. Pierrot told me to just forget about the police business—this had to be dealt with in the African way, he said, and I accepted whatever he advised me to do. Not only was I dependent on Pierrot when it came to meeting musicians and bands, but he also had to rescue me from the band members’ well-planned crises, which were the consequences of these encounters. Pierrot decided that we should get it all over with during the same evening, by going to the nightclub where the band would be performing. So we did, and on our way, we went over the scheme: I was to say hello to the band and sit down and have a drink, while Pierrot would go outside to have a talk with Terry. On a signal, I would go out to join them. This all happened quite quickly. On our way out of the nightclub, Pierrot told me word by word what I was to say. We joined Terry who had gathered a few helpers, witnesses really, and I started on my speech. I told them in an awkward and apologetic way that, “Really, I don’t know what has come over me these past few days, but I have probably listened to advice from the wrong people. So really, please excuse me”. In fact, I was apologizing for something that they had done to me, and this was a strange and extremely humiliating feeling. I felt a total lack of power; there was no chance that I could control my life. My self, my social person, was completely eradicated. This is perhaps what the local black women are aware of, and therefore avoid: their brothers’ way of behaving towards people, and their constant search for an economic or relational benefit. I, as an anthropologist in the field, could not escape these dramatic situations.

Paul Rabinow has written interestingly on the experience of being trapped and used by informants, and how the anthropologist’s presence alters the field (Rabinow 1977). He also sheds light on the fact that it is through crises that social life and its codex unfold before you, providing an opportunity to learn from and subsequently analyze the event. In short, one must not stop with the defeat, but rather continue to excavate an interesting interpretation of the field. A not negligible fact from the Ivorian setting is that events that seem unbearable to the anthropologist are part of a daily routine among informants. They do not neces-

sarily think of the antagonistic aspect of a crisis as a problem as they have to face this every day. So to me, this event was a crisis, but to my informants, it was not. Our perspectives differed.

My informative defeat in the Abidjanese field changed into what seemed like much the same scenario as when Pierrot and Terry had had their clash on the street—everything was “forgotten”. We might call this a relational logic in the field, which forms a pattern. The tantrum is not seen as an end to a relationship. Terry said that it was nothing, and we started to talk about how difficult it is being in a foreign country when you obviously do not know the rules, and do not know who to listen to. I then paid for a bottle of red wine, and we drank it all together, to make up. We sat there and chatted nicely and calmly together for about 30 minutes. Later, when we went in to the club again, they did another set and I sat down to breathe out. But in the next second, Terry dragged me onto the dance floor. I pretended to have the time of my life out there. I sat down again for a little while but the percussionist, “the thief”, asked me to dance again, and so I did. I put on a happy face and was nice to everyone in order to secure some future freedom. This was survival. I became a hypocrite and cynic myself, and a very good one, too. I had learned the “trick”.

After this incident, I stopped spending time with and working with them. They no longer interested me, and I no longer interested them, I suppose. From my point of view, there was absolutely no chance of us functioning together again. I could not make of this incident something that could be forgotten or repaired, by changing the frames of the setting. It was over. From their point of view, I believe they understood that I had ended my part of the deal, that is, giving away money. They had by then changed their expedient focus to something more income producing.

The escalation seen within the dimension of cultural difference and social equality

I think the overall theme when it comes to the incidents above, is the wish among some of the informants to demonstrate that we were social equals on the one hand, but that we expressed cultural differences on the other. The members of the band, and especially Terry, wanted to show me in an efficient way that we were social equals, and that no hierarchy existed in our relationship. We could talk and discuss matters like two equal persons meeting up somewhere in the world, with regard to color, background or social rank. I was one of the guys. However, we had significant cultural differences that he was eager to highlight as well. We were in his country, and he knew everything like the inside of his pocket. He wanted to show me that he excelled in a setting that I did not know anything about and that he could help me getting settled as an “insider”. I certainly could not just appear from nowhere and think

that everything was fine. I was to learn it the hard way, by respecting the local social arenas, which is perfectly understandable. Terry’s, as well as Pierrot’s, power and control lay in that they were in a situation of information control, and could therefore make themselves indispensable to me. In this sense, they were the directors of the play that was about my survival in the field, and about my learning the local codes. My other informants watched these relationships develop, but did not tell me how I could avoid the problems, as I was to learn them for myself (*voir clair dedans* is the expression for this). They would certainly not speak ill of someone; I could perceive this as if they wanted to keep me to themselves. So they preferred that I create the crisis and learn from it without their intervention.

After the Rastafari experience, I could start the analytical process. By breaking the social rules, I suddenly became aware of their existence. I understood that I had to change my working methods from only “hanging out” with or living with people, to a mixture of traditional anthropological participatory observation and of formal and expedient interviews. I had to show them I was respectable. I had to overtly make my field notes so that everyone could see I was professionally busy with something, and thus distinguish myself from “only” being a woman. People were then able to categorize me, which was important for our interactions.

This change in my approach is strictly combined with my role in the Ivorian society, or the total lack of such. I had no official job; I did not have the format of some technician or specialist having a well-paid development job in the region, demanding respect from everyone. I wanted to escape this kind of stereotyped version of a European. However, the Rastafari experience made me reflect upon this and convinced me that maybe I was *bouffée* (eaten) precisely because I did not behave like a “real” European. I represented only myself, although I found myself alternately executing different roles like the moron, the trophy and the intelligentsia. But despite my efforts I was soon seen as a rich European, which is a true and undeniable fact, of course. I had paid my return ticket while having a student rank. After a while, I imitated what the musicians did; they lived quietly on their own somewhere, and met up in town. In order to survive, I understood that I had to emphasize new aspects of my personality by copying local social and practical tricks.

References

- Briggs, J. L. (1970), *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London.
- Goffman, E. (1992 [1959]), *Vårt rollespill til daglig*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Rabinow, P. (1977), *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.

STRATEGIER INNENFOR DET CHILENSKE HELSEVESENET

Astrid Kristine Breidlid
Hovedfag UiO

Jeg var på feltarbeid i den sørchilenske byen Puerto Varas høsten 2001, der jeg studerte sammenhengen mellom klasseskiller og etniske grenser i lokalsamfunnet. Denne artikkelen tar opp temaet “helse”, som var et veldig relevant tema på feltarbeidet, men som ikke passet inn i den endelige hovedoppgaven. Jeg synes likevel at mine empiriske funn er såpass interessante at de fortjener å offentliggjøres. Min problemstilling er at selv om helsevesenet tilsynelatende er rigid, bruker folk ulike strategier for å forbedre sin situasjon. Jeg vil i denne artikkelen vise hvordan helsetilbudet i Puerto Varas oppleves av lavere middelklassefolk, og hvordan de forsøker å endre sitt helsetilbud for å få mer kontroll over egen helse. Artikkelen handler således om hvordan folk bruker ulike strategier, både kollektive og individuelle, for å få styring over sin egen helse.

Puerto Varas og det chilenske helsevesenet

Puerto Varas er en liten by som befinner seg i Sør-Chile, og byen domineres av etterkommere etter tyske nybyggere, som kom til Chile fra midten av 1800-tallet. Nybyggerne fikk billig jord av den chilenske regjeringen og ble etterhvert velstående storbønder, eller farmere som jeg velger å kalle dem. Puerto Varas ble etablert som et handelsknutepunkt for de tyske nybyggerne, som etterhvert grunnla både skoler, menigheter og tyske foreninger. Katolske tyske nybyggere grunnla den tyske klinikken på begynnelsen av 1900-tallet, som er mitt hovedanliggende i denne artikkelen (Horn & Kinzel 1983).

Tyskættede har bodd i Chile i seks generasjoner. De presenterer seg selv som nasjonale chilenerne, med tyske forfedre, og jeg kaller dem tyskchilenerne i denne artikkelen. Mange av dem snakker fremdeles tysk, går i tyske foreninger, på den tyske skolen og på tysk-språklige gudstjenester. De er dermed godt organisert, selv om de ikke har noen åpen partipolitisk målsetning med samhandlingen.

I denne artikkelen skal jeg som nevnt drøfte helsetilbudet i Puerto Varas, og for å forstå dette begynner jeg med en beskrivelse av det chilenske helsevesenet. Den skattebetalende chilenske befolkningen kan velge å tilhøre en av to ulike systemer innenfor helsevesenet. Det ene systemet er *isapre*¹ som består av private forsikringselskaper. De som melder seg inn, blir private

forsikringskunder. Den andre systemet er *fonasa*² som er det offentlige helsesystemet. De som melder seg inn her, blir offentlige forsikringskunder. Både det offentlige og det private helsesystemet trekker minimum sju prosent av kundenes månedslønn. Hvis kundene må til legekonsultasjon betaler de i tillegg en liten egenandel. I det private forsikringssystemet velger kundene hvilke sykdommer de vil forsikre seg mot, og hvor mye de vil betale over minimumsandelen av månedsinntekten. Fordelen med å være medlem i *isapre* er at pasientene blir behandlet av de beste legene på de beste private sykehusene. Ulempen er at pasientene må betale hele regningen selv dersom de ikke er forsikret mot den sykdommen de opereres for.

Det statlige systemet dekker alle sykdommer, men noen spesielle behandlinger må pasientene betale en større egenandel for. For å forsikre seg mot å betale en stor egenandel når man lider av en spesiell sykdom, kan *fonasa*-kundene betale en større prosentandel av månedsinntekten. Størrelsen på egenandelen avhenger ellers av hvor mye pasientene tjener. Pasientene blir som regel behandlet på offentlige sykehus eller helsestasjoner, men kan også behandles på private sykehus dersom kommunen har avtaler med disse. Generelt sett kan en si at forskjellen på disse to kundegruppene er at lavtlønte tilhører *fonasa*, mens høytlønte tilhører *isapre*, siden denne fordelingen lønner seg for begge gruppene.³

Det er imidlertid en befolkningsgruppe som verken er medlem av *fonasa* eller *isapre*. Denne tredje gruppen kalles *indigentes*.⁴ *Indigentes* tjener mindre enn minstelønn og betaler verken egenandel eller forsikring. Man kan søke om å bli medlem av denne kategorien gjennom sosialkontoret, som bestemmer hvem som er verdig trengende. *Indigentes* behandles på offentlig helsekontor og sykehus.

I Puerto Varas har det private sykehuset overtatt mye av den kommunale helsetjenesten. Den tyske klinikken som ligger i sentrum gir et helhetlig tilbud til *isapre*-pasienter og behandler *fonasa*-pasienter som trenger sykehusbehandling (Liga chileno-alemana 1970). Puerto Varas kommune driver på sin side et legekonsultor i øvre Puerto Chico, som har ansvar for forebygging og allmennhelsetjeneste for *fonasa*- og *indigentes*-pasienter. Alvorlige sykdommer blir imidlertid behandlet på hovedsykehuset i Puerto Montt (SECPLAC 1999).

¹Instituciones de Salud Previsional.

²Facultades del Fondo Nacional de Salud.

³Det lønner seg for lavtlønte å være medlem av *fonasa* fordi da er de sikret rimelig behandling av de fleste sykdommer. For høytlønte som har råd til å forsikre seg mot “alle” sykdommer, lønner det seg imidlertid å være medlem av *isapre* fordi da er de sikret den best mulige behandlingen.

⁴*Indigente* betyr på dagligdags spansk en fattig person, nærmest uteligger. I chilensk helseterminologi betyr imidlertid *indigente* folk som ikke betaler noen egenandel i helsesystemet.

Individuelle strategier innenfor helsevesenet

Mine velstående tyskchilenske informanter er private forsikringstakere og er regelmessige brukere av den tyske klinikken. De bruker klinikken både ved vanlige helsekontroller og andregradsbehandling. Mange av mine tyskchilenske informanter er stolte over den tyske klinikken og mener at den er et gode for hele lokalsamfunnet. Den eldre tyskchileneren Hans⁵ mener for eksempel:

Her i Puerto Varas fins det et privat sykehus som de tyske nybyggerne bygget. De bygget enerom for nybyggerne og deres familier som kunne betale. Og *inquilinos* [fastboende chilenske landarbeidere] ble ikke kastet ut av sykehuset, selv om de ikke kunne betale egenandelen, eller manglet midler til å betale. De ble behandlet gratis. Etterpå ble trygdekassen, det sosiale forsikringssystemet laget. Så nå arbeider man med forsikringsmidler. Men man behandlet alltid alle slags mennesker der.

Indigentes blir imidlertid ikke behandlet på den tyske klinikken. *Indigente*-kategorien består av arbeidsløse, enslige mødre og deres barn. De sendes direkte til sykehuset i Puerto Montt 20 km unna når de blir syke.

Chilenske Teresa tilhører *indigente*-kategorien. Hun bor i en statssubsidiert bydel, der familien hennes har bygd et hus på hennes mors tomt. De bor trangt og mangler blant annet eget bad. Teresa er hushjelp, men jobber svart og betaler ikke til den offentlige sykekassa. Hun er derfor ikke medlem av den offentlige helseforsikringen. Hennes samboer, Pedro, er snekker og medlem i *fonasa* fordi han betaler trygdeavgift. Dersom de hadde vært gift, hadde Teresa automatisk blitt medlem av *fonasa*, men samboerskap gir ikke automatisk medlemskap i det offentlige helsesystemet. Teresa og Pedros felles barn har rett til å være medlem av det offentlige helsesystemet siden Pedro betaler trygdeavgift. Teresa søker imidlertid regelmessig sosialkontoret om barna kan få gratis helsebehandling fordi de formelt sett er barna til en "enslig mor", siden Teresa ikke er gift. Hun skjuler dermed det faktum at barnas far bor sammen med dem og forsørger dem.

Dette er et eksempel på hvordan folk er strategiske i sine helsevalg. Pedro kunne ha betalt ekstra forsikringspremie for at Teresa skulle bli medlem i *fonasa*. Teresa kunne også selv ha blitt med i *fonasa* ved å betale trygdeavgift. Teresa trenger ikke å søke sosialkontoret om helsekort for *indigentes* siden barna kan betale egenandel ved legebesøk. Men i stedet får Teresa og barna gratis helsebehandling fordi hun er "enslig mor". Slik kan de bruke helsekontoret i Puerto Varas, men for sykehusinnleggelse må de til Puerto Montt. På denne måten kan Teresa manipulere med reglene for å få helsetjenesten billigst mulig. Manipulasjonen har

imidlertid en sosial kostnad. Samtidig som medlemskap i *indigente*-kategorien krever mye byråkratisk arbeid for Teresa, blir *indigente*-pasienten diskriminert og dårlig behandlet, noe neste eksempel vil vise.

Carla er tyskættet, men hun identifiserer seg ikke med tyskchilenerne. Hun jobber som resepsjonist og bor i det lavere middelklassestrøket Colon. Carla er medlem av *fonasa* og bruker derfor det offentlige legekantoret og den tyske klinikken etter behov. Som *fonasa*-pasient møter hun derfor både rike og fattige pasienter. Under mitt feltarbeid trente hun regelmessig på et helsestudio. Hun hadde begynt der samme år for å bli kjent med nye mennesker, samtidig som hun trente. Før hun begynte på helsestudioet hadde hun gått til legekontroll, og legen, som også var eier av helsestudioet, fortalte henne at hun måtte gå ned åtte kilo. Carla tolket det slik at hun måtte spise lite og samtidig trene mye for å gå ned disse kiloene. Hun begynte dermed å trene seks dager i uka og hoppe over middagene. På forsommeren begynte hun å få vondt i beinet og gikk til treningslegen. Legen sa at hun måtte ta det med ro noen dager, men så kunne hun begynne å trene igjen. På slutten av feltarbeidet mitt forsvant hun fra hytteresepsjonen. Jeg forsøkte å få tak i henne ei uke, før jeg spurte foreldrene hennes om hvor hun var blitt av. De sa at hun nå var lagt inn på den tyske klinikken fordi hun hadde overanstrengt seg på trening. Samme dag dro jeg på sykebesøk til Carla. Hun fortalte meg at hun hadde fått en svulst like ved ryggraden, og måtte opereres. Hun innrømmet nå at hun hadde overtrent, noe som hadde forverret tilstanden hennes. Det var også en økonomisk årsak til overtreningen. Siden hun betalte månedlig for treningsstudioet, syntes hun at hun måtte utnytte pengene godt. Samtidig hadde hun spist for lite, og hjemme spiste hun ofte bare et eple til middag. Når hun hadde spisepause på jobben, ble hun imidlertid invitert på kveldsmat til foreldrene, men for at ikke denne maten skulle ha noen virkning på henne, tok hun avføringsmidler. Diagnosen hennes var altså at hun både måtte fetes opp og operere bort svulsten.

På den tyske klinikken måtte hun betale 40 000 pesos⁶ i døgnet for å bruke en seng på et rom med to pasienter. Hun hadde fått tilbud om å opereres i Santiago, men det ville koste henne en million pesos. Da jeg var der på sykebesøk, kom Carlas lege for å se til henne og rådet henne enda en gang til å dra til den beste spesialisten i Santiago. I Puerto Montt kunne han ikke garantere for at alt gikk bra. Nå stod Carla overfor et stort dilemma; om hun skulle la seg operere ved et privat sykehus uten ventetid, eller ved et offentlig sykehus med lang ventetid. Operasjonen i Santiago skjøv hun raskt fra seg, da hun rett og slett ikke hadde råd til den beste behandlingen. Ulempen med det private sykehuset i Puerto Montt var at det er mye dyrere enn det offentlige. Den private operasjonen ville koste henne 800 000 pesos, mens hun visste ikke helt hvor mye den offentlige operasjonen ville koste henne. Hun

⁵Jeg har anonymisert alle mine informanter i denne teksten.

⁶100 pesos var ca. 1 NOK i 2001.

håpet på at en av mannens slektninger kunne manipulere henne inn som *indigente* på det offentlige sykehuset, med krav på gratis operasjon. Problemet var at da hun hadde vært på kontroll ved det offentlige helsesenteret hadde helsesøstrene behandlet henne dårlig. De hadde ikke engang svart henne da hun stilte dem spørsmål. Carla mente at personalet var lite hyggelig fordi de trodde hun var *indigente*, og hun mente at sykepleierne på et offentlig sykehus ville behandle henne på en lignende måte dersom hun lot som om hun var *indigente*. Hun hadde ikke lyst til å ligge lenge i fellessaler på et offentlig sykehus med slike sykesøstere.

Etter noen dager forlot hun sykehuset, og ble boende hos foreldrene, mens hun ventet på operasjonen ved det offentlige sykehuset. Slik kunne mora stelle for henne og lage skikkelig mat til henne. Samtidig prøvde mannen hennes å få tak i penger til operasjonen ved det private sykehuset. Hun prøvde slik ut ulike strategier, hvor hun veide behandling mot penger. Femte desember ble hun operert på et kommunalt sykehus, men måtte betale deler av regningen selv. Hun ble erklært frisk fire måneder senere.

Dette er et annet eksempel på hvordan enkeltindivider tenker strategisk i forhold til behandlingen av sykdom, og jeg vil legge frem noen forslag til hvorfor aktørene gjorde som de gjorde. Carla veide frem og tilbake økonomiske forhold mot behandlingskvalitet. Hennes økonomiske situasjon valgte for henne når det gjaldt den dyreste, og påstått beste, behandlingen i Santiago, noe som viser at fritt sykehusvalg er en illusjon. Av økonomiske grunner er hun fristet til å bli operert gratis som *indigente*, samtidig som hun avskrekkes av den dårlige servicen helsearbeiderne yter *indigente*-pasientene. Dessuten kan hun ikke fritt velge å bli behandlet som *indigente*, men må lures inn under falske premisser. Til slutt velger hun et kompromiss og betaler for en offentlig behandling som er bedre enn den hun ville ha fått som *indigente*, og billigere enn en privat behandling. Vi ser også at legene har sine interesser som de forsøker å fremme. Carlas helsestudio lege utnytter Carlas skjønnhetsbehov slik at hun skal trene mest mulig i hans helsestudio til tross for hennes smerter i beinet. Han har selvsagt en økonomisk interesse av at hun fortsetter å betale treningsavgift en gang i måneden. Legeeden han har avlagt for å sikre liv og helse er tydeligvis mindre betydningsfull enn hans økonomiske fordeler.

Offentlige strategier innenfor helsesystemet

Chilenske Caspar bor, som Carla, i det lavere middelklassestrøket Colon, og han kommer fra en fattig familie i Puerto Varas. Caspar er leder for en nabolagsorganisasjon og er tidligere fagforeningsleder. Han engasjerer seg i helseproblematikken, som *fonasa*-kunde, og han kjemper for at Puerto Varas skal få en stat-

lig førstehjelpsklinikk (SAPU), som er uavhengig av den tyske klinikken. I den forbindelse inviterte han meg til et møte med helseministeren der man skulle diskutere denne saken. Ulike organisasjoner i kommunen møtte fram i kommunehuset, men helseministeren var blitt erstattet med fylkeslegen. På møtet var det både en del *pobladores*⁷ og representanter fra helsesektoren, skolesektoren, politikere, nabolagsorganisasjoner og menigheter. Møtets program bestod av en video om helsereformen, og siden en diskusjon mellom lokalbefolkningen og helsepolitikere.

Noen kommunepolitikere hevdet at samarbeidsavtalen med den tyske klinikken er for dyr for forbrukerne, siden legene på den tyske klinikkene bruker dyrere medisiner og utstyr enn de offentlige sykehusene. I tillegg mente de at avtalen med den tyske klinikken er altfor dyr for kommunen. Året før hadde klinikken brukt opp kommunens midler allerede i oktober, noe som førte til at brukerne måtte få dekket sine helsebehov utenfor kommunens grenser. Kommunepolitikeren Manuel Rivera hevdet i tråd med dette at Puerto Varas trenger en statlig legevakt, siden 80 prosent av innbyggerne tilhører *fonasa* og fordi den tyske klinikken bruker opp mer penger enn budsjettet. Han innrømmet imidlertid at den tyske klinikken tilbyr god behandling ved sykehusinnleggelse, og han mente derfor at SAPU skal være en tilleggstjeneste til den tyske klinikken for *fonasa*-pasienter og *indigentes*. Det skal være en statlig primærhelsetjeneste som er rimeligere for folk flest fordi den kan gi ut gratis medisiner til dem som trenger det.

En pinsevevnpastor hevdet på sin side at folk blir diskriminert på grunn av religion, hudfarge og penger i helsevesenet. Mens katolske nonner og prester styrte sykehuset, behandlet ikke den tyske klinikken syke lutheranere. Nå, mente han, blir imidlertid pinsevevnenne diskriminert på den tyske klinikken.

Vi er alle borgere og tilhører i alle fall *fonasa*. Vi er ikke *indigente*, for også vi betaler for helsetjenesten. Jeg betaler sju prosent og mange år går jeg ikke engang innom legekantoret. Så jeg betaler sju prosent til helsevesenet og for hva da? For at vi skal få en elendig helsetjeneste. Vi er personer, medborgere i dette landet, og vi trenger en verdig behandling, en verdig helsetjeneste som vi fortjener. Hudfarge og hvilken religion vi tilhører burde ikke ha noen betydning, men i helsetjenesten blir man til og med diskriminert på grunn av religion.

Til tross for at pastoren argumenterte mot diskriminering, skiller han mellom sin egen gruppe og *indigente*. Han mente at han har større rettigheter fordi han betaler, og han legitimerer således helsesystemet hvor den som betaler mest, får best behandling. Møtet sluttet med at fylkeshelsedirektøren lovet et statlig førstehjelpssenter til Puerto Varas.

⁷Som bor i statlige subsiderte bydeler.

Et år senere dro jeg tilbake til Puerto Varas på et oppfølgende feltarbeid. Jeg ringte til Caspar for å få liste over nabolagsorganisasjonene, og jeg spurte ham samtidig hvordan det hadde gått med SAPU. Han svarte at det ville han helst diskutere med meg privat, så vi avtalte å møtes neste dag. Jeg hadde før spurt meg litt for i kommunen, men ingen visste sikkert om SAPU var etablert. Da jeg dagen etter fortalte om denne uviitenheten til Caspar, mente han at folk var redde for å si noe fordi de ville ikke bli assosiert med sosialistiske politikere, som hadde kjempet for førstehjelpsklinikken, fordi de var mislikt av byens mektige.

Caspar fortalte meg at staten hadde tilbudt kommunen medisiner og leger til det nye førstehjelpssenteret. Kommunen skulle på sin side bevilge midler til byggingen av helsesenteret, men siden ordføreren ikke hadde bevilget penger til utbygging, hadde ikke SAPU kommet i gang. Caspar hadde imidlertid fått søster Anna, som driver en poliklinikk for *indigentes*, til å ta på seg ansvaret for administrasjonen av førstehjelpssenteret. En stund etter gav søster Anna imidlertid beskjed om at hun ikke kunne administrere førstehjelpssenteret fordi da ville hennes velgjørere slutte å støtte henne økonomisk. Hun var avhengig av denne økonomiske støtten for å drive sin poliklinikk og suppekjøkken.

Caspar hevdet at den tyske klinikken har mest å tjene på at ikke førstehjelpsklinikken blir satt i gang, siden staten støtter den tyske klinikken økonomisk for at den skal behandle offentlige pasienter. Den tyske klinikken er et aksjeselskap, og aksjonærene vil tape på et brudd på helseavtalen. Caspar mente derfor at lokale aksjonærer som pleier å støtte søster Anna økonomisk, hadde presset henne. En organisasjon som støtter henne, er blant andre *frauenverein*.⁸ Caspar hevdet at de samme aksjonærene presset ordføreren til ikke å starte byggeprosessen. Han følte også at pressen ikke er interessert i å publisere denne typen saker som gir de fattige en stemme, siden deres lesere ikke er blant de fattige.

Dette siste eksempelet sier noe om hvem som har politisk, økonomisk og mediamakt i Puerto Varas. Hitil har både *isapre*- og *fonasa*-kunder blitt behandlet på de private sykehusene. *Indigente* har vært helt ekskludert fra private sykehus, men har blitt behandlet på offentlige sykehus sammen med *fonasa*-klienter. *Fonasa*-klienter mener seg imidlertid diskriminert på private sykehus, og de godtar ikke mer diskriminering. De mener at de kan få bedre og billigere behandling på egne offentlige helseinstitusjoner. På den annen side vil ikke eliten segregere seg fra *fonasa*-klienter, når de kan melde staten for ressurser. De har makt til å motsette seg

konkurrerende helseinstitusjoner, og slik fortsetter helse-systemet å ha annenrangspasienter som diskrimineres i samme klinikk.

Konklusjon

Artikkelen viser ulike strategier folk bruker for å få en best mulig helsetjeneste. Noen av strategiene er individuelle, der brukerne forsøker å utnytte systemet. Dette mener jeg er et uttrykk for at det chilenske helsevesenet ikke er organisert på en optimal måte. Helsevesenet har best tilbud til de aller fattigste, som slipper å betale, og de aller rikeste, som har råd til å betale for en god behandling. Det er den store middelklassen som må betale over evne for helsetjenesten. Noen, som Teresa, har ikke råd til å betale egenandel for enkle helsekontroller, og må derfor gi seg ut for å være *indigente*. Andre igjen, som Carla, betaler egenandel for vanlige legebesøk, men har ikke råd til å betale for operasjoner. Hun har i realiteten liten mulighet for å gi seg ut for *indigente* og må derfor sette seg i gjeld for å betale nødvendige operasjoner. Dette er en veldig vanlig praksis i Chile, og en del må til og med samle inn penger for å betale operasjoner gjennom TV, radio eller lokale arrangementer.

På den annen side har jeg vist hvordan *fonasa*-kunder kjemper kollektivt for å få mer kontroll over sitt eget helsetilbud. Eierne av det private sykehuset vil imidlertid ikke gi opp sitt monopol på betalte helseytelser, noe som fører til at *fonasa*-pasienter fortsatt behandles på den tyske klinikken. Artikkelen indikerer hvordan nasjonale politikere og lokalbefolkningens vilje undermineres av politisk press fra den lokale økonomiske eliten. Det er derfor langt frem til et verdig helsetilbud for alle i Puerto Varas.

Referanser

- Horn, B. & Kinzel (1983), *Puerto Varas 130 años de historia 1852–1983*, Imprenta y librería Horn y Cia. Ltda., Puerto Varas.
- Liga chileno alemana (1970), *Los alemanes en Chile en su primer centenario*, Liga Chileno, Santiago de Chile.
- SECPLAC (1999), *Plan de desarrollo comunal 2000 al 2010*, Ilustre Municipalidad de Puerto Varas, Puerto Varas.

⁸En tyskchilensk kvinneforening som hjelper trengende.

REFLEXIVITY AND FILM

Representations revisited

Bright Dale
Hovedfag UiTø

Some ethnographic facts, after all, may be little more than temporary agreements on meaning between anthropologist and informant in a transient relationship, both involved in a liminal mode of communication, which inevitably produces only partial comprehension. (Crick 1992:176)

Fieldwork is the core experience in the field of anthropology; it's what separates us from the other disciplines of social studies (or at least we like to think so), it's where the researcher is supposed to gather the information (s)he needs to (be able to) produce anthropology, and finally, it's the stuff that myths are made of: the tribe called anthropologists has this initiation ritual which consists of a time of seclusion from one's own kind, a time of trials and tribulations out in the field, *in liminality*, where the socialization (i.e. the academic training) that the apprentice has been put through is tried out in practice.

Now, the very fieldwork itself, the method one is supposed to use in order to gather information, is one of the themes in anthropology that are most talked about, most written about—but is rarely commented on within the genre of visual anthropology itself; that is, many filmmakers have *written* about the controversies one enters as a filmmaker in the field, but rarely does one find *a film about it*. Many students (and other researchers) return from the field with as many questions about their fieldwork as when they left: “Did I make the right decision...? Perhaps I should have stopped there, that time when... Did they do it for me, or is that ‘really’ how they do it...? He said he didn't mind, but what did he *mean*?”

Produced as a filmic diary of a fieldwork conducted on the island of Tobago, the film “Boys Will Be Boys” (Dale 2002) is a story about how a student struggles with his ambitions, his desire to portray, and the reluctance of the people that he wishes to portray. It's a story about the meeting, about the fumbling, the searching, the indecisiveness, and finally, the decision not to do any more of the fumbling and the searching, at least not with a camera.

The raw material from the fieldwork consists of (at least) four attempts to start a film based on a particular theme; one centring around a public primary school, another on a young man “working the beach”, a third on the environmental movement (never to be included in the film) and finally, a portrait of a woman in her thirties, a mother of five and craft saleswoman. They all in a sense failed, mostly because I felt as if the people involved felt invaded and uncomfortable with me being there as a filming anthropologist. They would cancel

appointments (or simply not show up), they would tell me if I ran into them or sought them out, that this was not a good time, maybe tomorrow, and if any filming was being done, I found that the people I saw in the frame were someone else than the ones I knew, and that I invaded their privacy. Not because I was there (which I had been before and continued to be after I stopped filming), but because I was there filming.

As an article based upon the recording, analyzing and editing of visual material from my fieldwork, I will in the following try to show how it is both intrinsically different from and similar to texts.

Self-presentations and representations — with a camera

I will in the following give two examples of situations, recorded, analyzed and presented via visual means, i.e. a camera, an editing device and a finished film. These examples are unique in the sense that they either would not have happened or would not have caught my interest had it not been for the camera. I wish to elaborate this theme to include a more thorough discussion on the usage of different means of data recording (or data *production*) and its relative importance to my fieldwork, and finally I wish to discuss the relationship between film and text as ethnographic collectors, analysis and representations, with references to some of the discussions that visual anthropologists indulge in.

There are, I believe (at least) two small but poignant scenes in the film where the uniqueness of the camera as a research tool both **i**) allows for a more thorough description of the situation, and **ii**) gives an opportunity to re-examine a situation otherwise too complex and/or subtle to grasp instantaneously. Most importantly, I will claim that none of these situations would have even occurred without the camera present; the situations are unfolding *for the camera*, and would have been different—or would not even have taken place—without it. Thus, I want to discuss how bringing a camera to the field changes the way one produces knowledge about “the other” and oneself, but also how it emphasizes difference and symbolizes power relations.

Both hegemonic masculine ideals and other models of masculinity of the Caribbean are present in the film, both directly in the form of presentations-of-self to the camera/filmmaker and indirectly in what is said, both by the protagonists and the filmmaker. I wish to emphasize here the methodological and filmic aspects of the findings. As none of the protagonists were oblivious of them being filmed, of course, the scenes all represent different ways of *performing* for the camera, the cam-

eraman *and* an imagined audience. Thus, they may be regarded as both presentations-of-self, representations of others and *reflections* on one's own identities.

For the purpose of the analysis, I will here try to describe the scenes in question, but will—as anyone who believes in the multiplicity and complexity of images will appreciate—refer to the film in question (Dale 2002), and wish to emphasize that the focus chosen is one of many possible outtakes from the material; other themes of relevance could be related to tourism, upbringing and musicology and African inheritance, to name but a few.

i) Self-representation as stylized performance

My first example from the film is the self-representation of a man who called himself SugarBlacks, where he “portrayed”, “imitated”, “played”, the role of the typical Caribbean rastaman, on the beach, smoking ganja, under the coconut tree. His portrayal of this “typical male” was very true to many of the ideals and ideas he had about being a man (which also correlated with the expectations of visitors)—he presented himself as free-spirited and free from other obligations than for himself and his well-being, but still it is also a story about hardship and danger:

Big tune ‘bout SugarBlack life story, see,
 Jah!
 Ah gonna tell yuh ‘bout me life story, ah,
 let me tell ya ‘bout me life story
 Me say I man from Tobago, yuh know me
 not from Trini
 School where me went was the Plymouth
 AC
 Lef’ me school Say me went to me che, lef’
 out me che an’ went to CYC
 Che me take it was auto body, went of to
 live in Laventille
 Reach a big guy, give me one big 9mm, dem
 kinda t’ing never fool me
 Like dig a hole an’ bury-bury, then me go
 an’ look for work in security
 Bus’ up me gun an’ then they fire me
 Jump on a plane back a’ Bago yuh see
 Watch how the life it a flow with Sugee,
 hard fi work an’ hard fi get money
 So me take up me craft and start the workin’
 And tha’ yuh see me (every) mornin’ with
 (my) bag here, so
 I’m telling yuh ‘bout my life story, from
 Tobago, not from Trini
 Never jump no plane fi go no other country
 Jus’ (the) other day me end up in London
 City
 (My bro’) say: ”I good breadwinner me”
 And (he) show me the route an’ how to do
 the things in his country
 An’ dem there kinda t’ings learn me plenty

An’ that a little ‘bout my life story, it’s so
 sweet, so sweet it’s so sweet
 Tell ‘em this here life yuh know, yess it so
 sweet
 Some boys fi take it bad an’ some take it
 neat
 This is SugarBlacks me have it down like
 concrete, ‘cause it’s sweet. . .

This self-presentation, made out as a chant, depicts an important image that SugarBlacks wanted to give of himself, as a man with a past, a man who had tried out things, lived other places and felt the hardships of poverty. He managed also to tell his story in such a way that he both underlined his “coolness” and explained why he was there, at the beach. He was fired from work in Trinidad, and chose to come back to Tobago, where it is “*hard fi work an’ hard get money*”—but where “*Sugar life is sweet*”. The story might also be interpreted as a tale of the hardships of youth, and that it’s a description of the transitional phase of early manhood, rebellious and carefree, taking place *out there*.

This scene is very much staged, where the protagonist not only controlled what was performed, but also in what environment and to what audience. SugarBlacks insisted on the beach as an ideal spot for “the shoot”, but wanted to take us away from the curious eyes of the tourists at the Turtle Beach Hotel. Thus, we ended up in a secluded part of the beach, where no one would disturb us. If this was a concern for me and my needs for good recordings, or him not wanting to be seen as one who was being filmed, I do not know, the main point here simply being that the situation, *because* it was constructed, reveals much about his life and how he wished to present it, and that this information might not have been revealed to me if it wasn’t for my camera. It also revealed his ideas about what I wanted, and thus exemplifies, on another level, the importance of knowledge about the others; *knowledge he has gained by living a life in-between the local and the global realms*.

ii) Self-presentation by letting the camera “watch”

My second example is one where Sherma, a woman selling tourist items on the beach, handcrafted by her husband, is approached in her little shop on the beach (not more than a booth with a roof thatched with palm leaves) by a couple from England, and where a conversation unfolds totally on the premises of the tourists. Sherma later told me that it was a typical conversation, and that she was glad I got it on film: “*Tha’ is really how’t is*”. The subtleties of the situation slipped right past me when I was there, but later provided a case in which power relations and arrogance were revealed:

Sherma, Bob and I are talking about literature, about the myth saying that Tobago is Robinson Crusoe’s island. Sherma

tells me that Daniel Defoe visited the island and became so fixated by its beauty that he used it as a model when writing about the struggles of a man in involuntary solitude on a desert island. Another factor, she claimed, was that the Caribs populating the island before the arrival of slaves from Africa was known for their fierce resistance and wildness, ideal models for Defoe's cannibals. While we were talking, I filmed a little on and off, focusing on Sherma. Behind her, that is in front her shop, a couple had appeared, and they started to look through the items displayed. Sherma turned to them, and the conversation went as follows:

S (Sherma): How was your day yesterday?

W (woman): The day was nice, thank you.

S: You had a nice dinner too, last night? No turtle came up?

W: No, we kept turtle watch¹... (laughter)

S: Well, probably the turtle said, "You had two of me the night before, so I'm resting tonight".

W: Yes... we had a nice relaxing day yesterday, because our friends went on the island tour, and they were quite exhausted when they came back... (Laughter) They went to Jemma's Tree House...?

S: Jemma's... yes... in Speyside.

W: They said it was good.

S: Everyone says the food is good... (Pause) I never really go into the restaurant before, but everyone says that it's good, so that's really good to hear...

(Pause in conversation, the couple lift up some vases, discuss them between themselves...)

S: It holds water. You can put the dry flowers or the fresh flowers in it... (Another pause, still looking) The sun give a different colour to the bamboo, eh? She loves the palm tree!

W: I liked the palm tree when I first saw it, yes, and I also like the turtle.

S: So when you do make up your mind, I'll give you a nice price, OK?

Sherma sells nothing that day, except the small water cup a friend of hers picked up

earlier, the surplus of the day being approximately US\$8.

Here, a situation unfolded where Sherma wished, in her very subtle way, to depict how her trading with the tourists took place, and to what extent she accommodated their wishes of having someone "local" to chat with. All topics were focused on their needs, for a good meal, for relaxation and for memorable experiences and sightings (touring the island is especially popular). Sherma almost never "talked down on" tourists, but let it shine through that there were mechanisms in her everyday life that she was unable to control, which felt unpleasant and at times belittling. She had never been "into" the restaurant before, she said, more than hinting at how unrealistic it would be for her to spend that kind of money on a meal. She indulged on the balancing act of offering her merchandize without coming off as pushy, needy or in any other way degrading herself in front of the tourists. They were made to feel welcome, relaxed, as they could buy something if they wanted to.

The impact of tourism is, as already mentioned, becoming more and more profound in local lives, and stories like Sherma's are prolific. However, this issue will not be analyzed here, rather I want to emphasize the importance of having the camera present, both as a recording tool (so that further analysis of the situation could take place afterwards) but also as an initiating factor; Sherma's remarks to me later indicate that the situation is, to some extent, directed by her, in such a way that it represents "how it really is", to deal with the tourists. She uses a tool for *representation to present* an aspect of her life which she found to be important for me to learn something about. In addition, she trusted me with the product of the presentation, the recording, to utilize for my purposes, thus also handing me the responsibility for the analysis which I am presenting here.

In sum, then, what I have done here is to give a few examples of situations that I have entered *with* a camera, where I found it useful—even *necessary*—to take on the role as the filmmaker/researcher. In other situations, this role was impossible to combine with other relations I had built up. This was true in particular with regards to a group of men I call "the barmen", with whom I shared many late hours over drinks at a local rum shop; a setting which—with its total absence of tourists and where nostalgia and authenticity in many ways prevailed in peoples minds—would simply be impossible to enter with a camera.

I wanted to edit my material in such a way that the anxieties and mistakes made by the filmmaker came through. I wanted to show what others cut out; the small talk before and after "the real shoot", the fumbling questions asked from behind the camera, the many new faces, imagined to be the protagonist in yet another filmed narrative. Telling the story of the story-

¹ "Turtle watch" meaning simply to be put on a list of who's to be awakened if a turtle is spotted, all organized for the convenience of the visitor...

teller I believe will help in understanding the analytical point of view the material has been analysed from, and that this—together with a focus on a situational analysis of data—has helped me shape the methodological ideals which I wish to be true to.

Even though there are few *anthropological* films produced on the tribulations of fieldwork—from a methodological point of view, I still believe my film follows a tradition (one of many) within the realm of *documentary filmmaking*; that of telling the tale of the filmmaker as well as that of “the others”. I wish to briefly mention two films, Edgar Morin and Jean Rouch’s “Chronicle of a Summer” (1961) and Kim McKenzie and Les Hiatt’s “Waiting for Harry” (1980), as examples of different reflexive approaches to filmmaking. Different in both main topic (young peoples lives in a modern metropolis vs. preparations and the implementation of a funeral ceremony amongst Australian Aborigines) and in relative importance within the “subculture of Visual Anthropology”, they both focus on the filmmaker’s participation in the stories and on their aims in making the film. In “Chronicle of a Summer” we are introduced to the film through a discussion between Rouch and Morin on what the film should be about, and all through the film we see the filmmakers as initiators in the social scenarios unfolding. In “Waiting for Harry” the anthropologist, Les Hiatt, is invited to the funeral of one of his main informants from his 20-odd years of working with the Anbarra people of Northern Australia. He is indeed part of the story, as his participation as an initiated brother of the deceased is required for the ceremony to take place. Now, as they wait for Harry, another important funeral guest, the anthropologist becomes one of the most important *protagonists* of the story, as he impatiently drives the processes of preparation forward. Finally, he gets into his car and goes to fetch Harry himself.

As two of remarkably few examples of an explicit reflexivity *in the film itself*, they may methodologically be seen as what MacDougall (1998) has described as *participatory* filmmaking as opposed to, or rather as a qualitative refocusing of the classic approach of *observational* filmmaking:

Here the filmmaker acknowledges his or her entry upon the world as subjects and yet asks them to imprint directly upon the film aspects of their own culture. . . . by revealing their role, filmmakers enhance the value of the material as evidence. By entering actively into the world of their subjects, they can provoke a greater flow of information about them. (ibid:134)

This approach to filmmaking is synchronous with the reflexive turn in anthropology, which was a reaction towards stereotypical representations of others based on an idea about “having been there” as the only criteria for writing up objective truths about “the others”, and reveals a more thorough, epistemological awareness of the way knowledge *with a camera* is produced.

My experience is that even though there are major differences in possibilities *with* vs. *without* a camera in the field, and even though there is different information to be gathered from these two approaches, there are some fundamental goals and guidelines which both the ethnographer-with-a-pen and the ethnographer-with-a-camera refer to. Either they both strive to *represent* their protagonists in a respectful and understandable manner, and have a desire to learn something which they didn’t know before and indulge in searching for narratives which may help them in illuminating their field experience, or they don’t. Camera or no camera, it’s *how you use your tool* that matters most.

In telling the stories of others, one constantly runs the risk of objectifying the ones the story is about. The dilemma lies deep within anthropology itself, or rather in the goals of anthropology to tell the *small stories* from small places *and* to do research in such a way that one might generalize about the larger structures of human existence. It’s the struggle between universal science and the post-modernist view—much to the credit of the feminist movement within such disciplines as anthropology—that has helped produce the understanding that every representation of systems of knowledge has to be situated locally and understood “*through the prisms of the local*” (Miller 1995). One of the profound impacts the feminists have made on social science, is that when one wants to understand something about a set of individuals, actors, social beings, whatever one likes to call them, one has to make sure that they are not objectified or muted, but rather that their situated knowledge is made explicit and that other stories thus are being told.

The question is not whether there *might* be a distance in anthropological representations, but in what way this distancing is necessary for the stranger—the anthropologist—to understand what he/she has been facing, and how he/she should interpret the experiences, guided by both a mode of reflexivity and his or her own preconceptions. The point should *not* be to “go native”, but rather to explicitly describe it as the result(s) of the meeting(s) between people from different settings. These meetings initiate the processes which we call social life, often incomprehensible unless one walks up real close to it, but also impossible to interpret from an “objective” distance. Like it or not, the anthropologist is a participant in social life, wherever he/she might be.

Film-or-text or film-and-text?

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”. (Crawford 1992:70)

As research tools, analytical tools and representational modes, both the written text and the film (or still photography) have qualities which are useful in

portraying local life as ethnography. When moving images were first put to use as a tool for representing anthropological knowledge, many felt that they had acquired the perfect tool for gathering objective data on social life without too much interference from the researcher her/himself. Just like a camera could record what went on during an experiment in a laboratory, one imagined that the same equipment, when put on a tripod for a long period of time, could gather objective evidence also from “the human laboratory”, actual social life. The idea was that this tool, to a large extent, would be capable of gathering objective data, at least if it were left alone, and that it shouldn’t be tampered with nor controlled by the anthropologist/filmmaker.

A response to this kind of objectivism was that this way of gathering information really was useless, and that a film based on this kind of material would be impossible to understand, without anything to tell (Mead & Bateson 1976). The difference between these views lies in a sense in the understanding of filmmaking as a creative process, and filmmakers like Jean Rouch and John Marshall wanted to be in control of the camera, and use it in order to retrieve what *they* sensed was happening. They aimed at showing how human actions can be discovered and understood, and that it was only through one’s own humanity and knowledgeable insight that one would be able to tell a story which made sense for viewers.

A camera can be used in both ways, just as words can be used both for simplified recording of raw data and for structured narratives. But on a tripod, unmanipulated, the camera is reduced to collecting quantitative data (and poor ones, as well, as any number of interesting things might happen outside of the oblivious framing), and thus is no longer useful as a tool with which one can represent the social life one is studying. On the other hand, manipulative usage of the camera may also make bad representations.

Peter I. Crawford writes in his article on ethnography as text and film (1992) that the so-called crisis in representation has been of a major importance for the development of visual anthropology. Still, he claims that the divide often drawn between written and filmed anthropology should not be equated with the (almost absolute) divide between words and images. He reminds us that film is more than images, just as texts are more than mere words (ibid:66). Neither knowledge nor nonsense is bound to any specific form of representation. Instead of grabbling with an endless discussion of form, one should focus on how they will both appear as *products of the anthropological discourse*, as media to which one must “translate” culture.

One may claim, like Hastrup (1992:14), that the two forms of media have different *kinds* (not levels!) of accuracy, and are thus mediators of *different sorts of information*, which are the basis for different representations. I believe that there’s a need for a stronger

emphasis from the “sub-culture” of visual anthropology on methodological but also analytical and theoretical works, how images are analyzed, how stories are told, and—most importantly—how it *both* resembles *and* differs from written texts, and that both text and film would benefit greatly from the intrinsic value of the other. Both forms of representation are linear; they are based on narratives from an embodied experience, and as such are mere replicas of the actual encounters which they are supposed to describe. Further, they are both analyzed at a distance; text by using analytical terms and models which are then transcribed onto paper by the use of a specific *language*, film by using the same (or a set of equivalent) analytical terms and models which are then transcribed onto *film* (or video, DVD or a hard drive) by the use of a specific *technique*—editing. The starting point is remarkably similar, the process likewise.

So what about the product, the results? Are they as similar, or are there indeed intrinsic values in letters and sentences *per se* which makes them more *scientific* than film? Within the realm of visual anthropology itself, the opinions differ, from (still) praising the camera’s ability to record something more “truthful” to quite the opposite, that there are indeed limitations to what science can describe, and that film in many ways exceeds these limitations, and thus in this sense succumbs to the rules and identifiable traits of art.²

As one of the strongest spokespersons for an anthropology of the visual, Jay Ruby (2000) calls for a more thorough linkage of the works of the visual anthropologists to the emergence of a theoretical framework from which *all* anthropologists may seek to find useful tools for the production of ethnography. He openly admits that

ethnographic filmmakers fail to pursue the anthropological implications of their work, often because they seek their validation from the film world or the ghetto of ethnographic film festivals and not among (cultural) anthropologists. (p. 264, my parentheses)

The question of whether the production of visual ethnography might rise from its current standing within anthropology—from being regarded as a mere educational tool towards contributing to the process of producing a framework for analysis within the discipline—will depend, I believe, upon the efforts of both parties; whilst anthropological filmmakers strive to incorporate into their work the kind of analytical distinctiveness and theoretical relevance required by *any* scientific work, the community of “non-visual” anthropologists must open up for a medium which has been utilized for many years in recording, analyzing and representing—not a perceived, objectifiable truth, but a *reflexive process of interaction*:

²I am most grateful to Peter I. Crawford for introducing me to these ideas, first brought forward during a doctoral dispute at the University of Tromsø, then elaborated during personal discussions.

In the field, the observer modifies himself; in doing his work he is no longer simply someone who greets the elders at the edge of the village, but—to go back to Vertovian terminology—he ethno-looks, ethno-observes, ethno-thinks. And those with whom he deals are similarly modified; in giving their confidence to this habitual foreign visitor, they ethno-show, ethno-speak, ethno-think. It is this permanent ethno-dialogue that appears to be one of the most interesting angles in the current progress of ethnography. (Rouch 2003:100–101)

In this respect, and in light of the current understanding of the importance of situating the fieldworker in the ethnography, visual tools might yet prove scientific after all.

References

- Crawford, P. I. (1992), Film as discourse: The invention of anthropological realities, *in* Crawford & Turton, eds, 'Film as Ethnography', Manchester University Press.
- Crick, M. (1992), Ali and me: An essay in street-corner anthropology, *in* Okely & Callaway, eds, 'Anthropology and Autobiography', Routledge, London.
- Dale, B. (2002), 'Boys will be boys: A fieldwork diary', Ethnographic film submitted as part of examination for the Cand. Polit. degree, University of Tromsø.
- Dale, B. (2004), Lives In-between: Encountering Men in a Tobagonian Village, Cand. polit. dissertation, Institute of Social Anthropology, University of Tromsø.
- MacDougall, D. (1998), Beyond observational cinema, *in* 'Transcultural Cinema', Princeton University Press.
- McKenzie, K. & Hiatt, L. (1980), 'Waiting for Harry', film (57 min).
- Mead, M. & Bateson, G. (1976), 'For God's sake, Margaret: Conversations with Gregory Bateson and Margaret Mead', *The CoEvolution Quarterly* 10(21).
- Miller, D., ed. (1995), *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*, Routledge, London.
- Rouch, J. (2003), *Ciné-ethnography*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rouch, J. & Morin, E. (1961), 'Chronicle of a summer', film. © Argos Film & BFI.
- Ruby, J. (2000), *Picturing Culture: Explorations of Film and Anthropology*, University of Chicago Press.
- Vertov, D. (1929), 'Man with a movie camera', film, BFI-Films.

MARKEDSPENETRASJONEN

Nye utfordringer i studiet av supportere og fotball

Kjetil Haddal og Halvdan Haugsbakken
Hovedfag UiB

I studiet av fotball og supportere har antropologer interessert seg for hooliganisme, og hvordan fans bruker fotball til å uttrykke lokalitet, maskulinitet, etnisk og nasjonal identitet. Slik fotballen er i dag er den en av de raskest voksende industrier i verden, dette gjør at fotballen slik supportereren kjenner den har endret seg. Et fokus på fans og kommersialisering er derfor nødvendig om vi skal kunne oppnå ny innsikt i studier av vårt eget samfunn.

Innledning

Et aspekt ved dagens fotball er dens paralleller til den omstridte markedsliberalismen. En tilnærming til markedsliberalismen kan ligge i Øyvind Østeruds (1999:34) kommentar om at store deler av verden har blitt tettere økonomisk integrert siden 1970-tallet. Her finner man framveksten av internasjonal handel, produksjon og finanskapital. En konsekvens kan være nasjonalstatens reduserte mulighet til å styre utviklingen etter politiske formål, mens man heller er vitne til at multinasjonale selskaper tar over denne rollen. I lys av en slik global utvikling, er det rimelig å hevde at fotball og supportere har blitt påvirket av den? Det bør i denne sammenheng påpekes at i løpet av de to siste tiår har europeisk fotball vært påvirket av en rekke hendelser. I praksis har dette betydd en omstrukturering av idretten, og her spiller penger en viktig rolle. Blant supportere blir pengers betydning satt i relasjon til kommersialisering, hvor ordet impliserer at fotballens verdier står for fall, eller de er i endring. En konsekvens synes å være framveksten av en global økonomisk struktur som i større grad enn tidligere har mer å si for hvordan fotball styres, utformes og forstås.

Innenfor antropologi har supporterens fortolkning av kommersialiseringen blitt viet liten interesse. Antropologer har interessert seg for hooliganisme, og hvordan supportere bruker fotball for å uttrykke lokalitet, maskulinitet, etnisk og nasjonal identitet. Men både blant fans og klubber har det forekommet endringer, som f.eks. vekst i utenlandske tilhengere, og at nye generasjoner av fans har kommet til—og blant dem er flere kvinner. Studier viser også at fans reflekterer over sin egen identitet og finner nye områder hvor de kan utøve sin lidenskap for en klubb. En årsak til at dette skjer, tilskrives hyppigere kommersialiseringen (Haugsbakken 2004). Et antropologisk perspektiv kan derfor være et utvidet fokus på analyser av supporterens tolkning av kommersialiseringen. I denne artikkelen er det nettopp dette vi skal se på, og vi skal diskutere denne utfordringen gjennom artikkelens fire deler. I den første delen drøfter vi kort hvordan kommersialiseringen kan stå

for et slags symbolsk brudd med sportssfærens tradisjonelle verdier. Dette kan identifiseres gjennom å se på hvordan de kommersielle kreftene har blitt like viktige å representere i fotball som å representere nasjonen. “Markedspenetrasjon” introduseres som et analytisk begrep og sidestilles med “kommersialisering”. Begrepet brukes for å forstå hvordan *globale* prosesser utfolder seg i sportssfæren. I artikkelens andre del er introduksjon av ulike dimensjoner. I vår sammenheng er dimensjonene å forstå som globale hendelser (fenomener) hvor kommersialisering kommer til uttrykk. Vi velger å avgrense dimensjonene til:

- a) inntreden av kommersielt fjernsyn,
- b) amerikanisering og tid,
- c) sponing og merchandising,
- d) Bosman-dommen og
- e) bruk av økonomiske metaforer.

Artikkelens tredje del ser på ett *lokalt* supporterforhold og hvordan kommersialiseringen fortolkes av supportere. Eksempelen drøfter hvordan en gruppe Glasgow Rangers-supportere forsøker å gjenskape den “tapte” atmosfæren på Rangers’ hjemmebane, Ibrox, og supporterens tilstedeværelse på stadion framkaller en følelse av nostalgi. I artikkelens fjerde del oppsummeres diskusjonen med konkluderende kommentarer.

Fra nasjon til markedspenetrasjon?

Vi hevder at kommersialiseringen kan representere en type symbolsk brudd med sportssfærens tradisjonelle verdier. Hvordan kan et slikt argument utdypes? En mulig vinkling kan være å finne i ulike forståelser av sport og hva disse perspektivene kan fortelle oss om hvordan man forholder seg til sport. Ifølge Yngve Lithman (2004) er det en spesifikk historisk utvikling av sport, der sport kan bli sett på som en utvekst eller en spesifikk del av det industrielle/kapitalistiske samfunnet. Sport kan tolkes inn konteksten av “rasjonalisering av det romantiske”, hvor enkelte sportsbegivenheter, som f.eks. Maradonas “guds hånd” under VM i Mexico i 1986, blir målt, rangert og husket.

Sport kan også være et uttrykk for det kapitalistiske etos fordi forskjellene mellom de som vinner og de som taper, eller sagt med andre ord; de som da sitter på kapital eller ikke, er så tydelige sammenlignet med hvordan dette avspeiler seg i det kapitalistiske samfunnet. Men i motsetning til de nevnte tilnærmingene, kan

sport, særdeles fotball, sees som en integrert del av de industrialiserings-, migrasjons- og modernitetsprosesser som foregikk på midten av 1800-tallet.

Det karakteristiske er hvordan fotballens globale spredning følger i de britiske forretnings- og imperieinteressers fotspor, og ble primært praktisert av individer med tilknytning til denne samfunnsgruppen. Dette argumentet er blant annet demonstrert av flere antropologer, som f.eks. José Sergio Leite Lopes (1997)¹ og Paul Nchoji Nkwi og Bea Vidacs (1997).² Dermed kan det sies at fotball hadde, og kanskje fremdeles har, et element av elitisme i seg.

En viktig observasjon å gjøre er å se sportssfæren som en rituell arena *fri* for økonomiske verdier. Dette gjelder spesielt når man snakker om sport under den kalde krigen. Motivasjonen for å holde på med idrett var kanskje ikke basert på en idé om å tjene penger i store hopetall. Det relaterte seg mer til prinsipper om maskulinitet, moralitet, fysisk fostring og kravet om å tøye den menneskelige yteevne for å *representere* nasjonen og *utkonkurrere* andre nasjoner. Ikke minst bør sports politisering også nevnes. Sentralt finner man nasjonalstaters rolle i globale idrettsarrangementer. Det var en bevisst satsing på å gjøre idrettsutøvere om til representanter av nasjonalstaten, eller til det motsatte, hvor sport ble brukt som en arena for voldelig politiske manifestasjoner mot nasjonalstater.³

De gamle kommuniststatene, som det tidligere DDR og Sovjetunionen, brukte omfattende ressurser på idrett. Ved å sende sine beste idrettsutøvere til OL der de utkonkurrerte idrettsutøvere fra “den frie verden”, demonstrerte de tidligere kommuniststatene at sosialismen sto over den frie verden og kapitalkraftene. Men i takt med murens fall, noe som betydde oppløsning av kommuniststatene og overgang til markedsstyre og demokrati, vokste det fram en ny type markedsideologisering. I mindre grad enn tidligere dreide det seg om den symbolske kampen mellom kapitalkraftene fra den frie verden og den onde sosialismen fra øst, til bare å handle om kapitalkraftene. Man ser at kommersielle aktører oftere står bak både idrettsutøvere, klubber, idrettsforbund, etc., samtidig som nasjonen representeres. Det er ikke uvanlig at utøvere og idrettsorganisasjoner har et utførlig samarbeid med kommersielle aktører gjennom bl.a. sponsorkontrakter.⁴

I denne konteksten vil det være meningsfylt å snakke om en symbolsk brytning, eller transformering, kanskje en type *individualisering* av utøveren, ved at fokus for

det utøveren representerer rettes mer mot kapitalkraftene som ligger bak, enn nasjonen. Konsekvensen er at markedskreftene styrer utformingen av sportslige aktiviteter i større grad enn tidligere, og de stadig tettere forbindelser mellom kommersielle aktører og sportssfæren har ført til en “markedspenetrasjon”. Mange vil nok heller bruke ordet “kommersialisering” for å beskrive den omtalte prosessen, men vi velger å bruke “markedspenetrasjon” fordi det er et mer presist begrep i denne sammenhengen.⁵

Går vi over til fotballen, har kommersielle aktører i større grad også penetrert denne delen av sportssfæren.⁶ De kommersielle aktørene går fra å være en logo på banen til å sitte i styret hvor viktige beslutninger tas. I en slik kontekst dreier det seg om en markedsinstitusjonalisering, hvor supportere omdefineres fra å være en *del av klubben* til å representere et markedssegment som det skal tjenes penger på. Sett fra en kommersiell aktørs perspektiv, blir supportere definert som en gruppe konsumenter med en disponibel inntekt klar for å gå til anskaffelse av tilbudte produkter, f.eks. kjøp av tjenester fra betal-TV, etc.

Men fotballsupportere er ikke en homogen gruppe mennesker som stiller seg ukritiske til markedssegmenteringen. Supportere har emosjonelle og moralske lojalitetsbånd til nettopp det som kommersielle aktører forsøker å penetrere; fotballklubber. For mange supportere bringer markedspenetrasjonen med seg et negativt aspekt ved at det blir for mye fokus på penger. Noen supportere vil påpeke at spillers sjarm og stadionatmosfæren har forsvunnet gjennom forsøk på å gjøre fotball til et rent underholdningsprodukt. Dermed kan markedspenetrasjonen bli sett på som en årsak til at fotballens “sanne natur” angivelig trues av de sosiale verdier assosiert med store summer av penger. En todeling vokser fram og reflekterer dermed spillers grunnleggende prinsipper: to lag spiller mot hverandre. Det ene laget består av fans, som selv mener de vet hva som er det beste for klubben, mens det andre består av kommersielle aktører som i følge supportere har til hensikt å vandalisere idrettens sosiale tiltrekningskraft.

Ulike dimensjoner av markedspenetrasjonen

I denne delen vil vi ta for oss ulike dimensjoner av markedspenetrasjonen. Før vi redegjør for hvordan sup-

¹Leite Lopes (1997) ser fotball for å være en idrett som fulgte i kjølvannet av en britisk elites tilstedeværelse i Brasil på slutten av 1890-tallet. Denne gruppen hadde kontakt med forskjellige brasilianske eliter som startet å spille fotball, og idretten var primært forbeholdt de rike. Senere fikk lavere klasser muligheten til å tilegne seg sporten, noe som medførte en langsom overgang fra amatør til profesjonell fotball.

²På samme måte som Leite Lopes, påpeker også Nchoji Nkwi og Vidacs (1997) at fotball var en uorganisert aktivitet som kom i kjølvannet av at Kamerun var en delt koloni mellom britene og franskmennene på 1920-tallet. Fotball var å regne som en eksklusiv fritidsaktivitet praktisert av koloniherrne, og ble senere en del av kroppsøvingsutdanningen ved koloniskolene.

³De olympiske leker i München i 1972, i det gamle Vest-Tyskland, ble en blodig affære da maskerte palestinske aktivister tok livet av flere israelske idrettsutøvere. Så sent som under OL i Atlanta, USA, i 1996 ble det sprengt av en bombe for å sabotere idrettsarrangementet.

⁴Michael Jordans mye omtalte samarbeid med Nike er et godt eksempel.

⁵Fra nå av omtales den nevnte kommersialiseringen som “markedspenetrasjonen”.

⁶For videre analyse av hvordan økonomi har fått en større innflytelse i utformingen av fotball, se Simon Lees (1998) artikkel, ‘Grey Shirts to Grey Suits. The political economy of English football in the 1990s’.

portere velger å skape mening i forhold til de globale hendelser markedspenetrasjonen representerer, er det mer fruktbart å diskutere disse aspektene før man begynner med diskusjon av utslag i lokale forhold. Altså, *globale* endringer må drøftes først, før vi går inn på drøfting av *lokale* forhold. Derfor er dimensjonene å forstå som sentrale hendelser, eller fenomener, som supporterne integrerer og fortolker inn i lokale supporter-kulturer. For hver av dimensjonene vil vi diskutere tre sentrale spørsmål:

1. Hva er det som peker mot at dimensjonen kjenner seg igjen markedspenetrasjonen?
2. Finnes empirisk data som kan underbygge det første spørsmålet?
3. Og hvordan kan dimensjonen ha innvirkning og bli fortolket blant supporterne?

Ved å besvare disse tre spørsmålene i hver av dimensjonene, håper vi på at man kan få et klarere bilde av markedspenetrasjonen. Men på den annen side vil vi understreke at dimensjonene kan gå inn i hverandre, og at det også finnes andre dimensjoner av markedspenetrasjonen som vi her velger å ikke gå inn på.

a) Inntreden av kommersielt fjernsyn

En global hendelse som har ført til strukturelle endringer i fotball, både i nasjonale ligaer og i internasjonale mesterskap, er inntreden av kommersielt fjernsyn. Implikasjonene må sies å være gjennomgripende, men to viktige aspekter kan trekkes fram:

1. pengestrømmen inn til klubbene, og
2. den økte utstrekningen av fotball.

Slik pengestrømmen fordeler seg i dag, har de allerede eksisterende forskjellene mellom klubbene blitt forsterket; de rike klubbene har blitt mye rikere, mens de fattige får mindre. Dette skyldes blant annet at de største klubbene er i en sterkere posisjon til å forhandle fram individuelle TV-avtaler. Men den økte konkurransen om å få tak i de beste spillerne har også medført lønninger med astronomiske proporsjoner.⁷ Derfor har økonomisk kapital fra salg av TV-rettigheter dannet et grunnlag for noen av de praksiser som viser seg i internasjonal fotball.

Det at fotball har blitt tilgjengelig for millioner av fans gjennom satellitt- og kabel-TV er også en aktiv faktor i markedspenetrasjonen. Kommersielt fjernsyn betyr også at fotball er mindre tilgjengelig for noen, i form av at fans blir tvunget til å betale en høyere pris for å få adgang til den, eller at fans må oppsøke fora

hvor fotball vises for et større publikum, som f.eks. puber. Fra dette ser man tendensen til at store klubber vises oftere på skjermen og rekrutterer sannsynligvis flere fans enn et lag som sjeldent eller aldri er på TV. Men satellitt-TV åpner for nye markeder der det foreligger uløste potensialer, som f.eks. at flere fans er å spore i store deler av Asia. Den globaliserte utstrekningen av fotball gjennom media er utvilsomt med på å øke den økonomiske profitten for de involverte klubbene, bl.a. gjennom salg av TV-rettigheter på et stadig større og konkurransutsatt marked.

Et lite historisk blikk på engelsk fotball gir et godt bilde av hva som har skjedd etter inntreden av kommersielt fjernsyn. I 1978 betalte BBC om lag 125 millioner kroner for rettighetene til å sende fotball i fire år. Men i mai 1992 endret den engelske toppserien struktur, noe som medførte at klubbene i den øverste divisjonen slapp å dele fortjenesten fra salg av TV-rettigheter med de øvrige klubbene lavere i ligasystemet. Med nye kort på hånden forhandlet de frem en lukrativ avtale med kabel- og satellitt-TV stasjonen BSkyB⁸ og BBC, der BSkyB fikk rettighetene til direkte overføring av kamper. Det totale beløp i 1992 ble £304 millioner for en fem års avtale. Ni år senere, i 2001, ble Premier League solgt for over 20 milliarder norske kroner for tre nye år til hovedsakelig BSkyB.⁹

Hvordan har dette så innvirkning på fans? Med favorisering av internasjonal fotball på TV fremfor lokal fotball, kan man si at tilknytning til lokale lag trues i de land uten egen TV-attraktiv fotball. Utenlandske lag stjeler oppmerksomheten fra det lokale, og transnasjonale nettverk mellom fans der en utenlandsk fotballklubb utgjør sentrum dannes. Nye lojalitetsbånd blir knyttet, kanskje på tvers av gamle lokale bånd.¹⁰ For de fans som "opprinnelig tilhører en klubb med en global fanmasse, innebærer dette å relatere seg til en endring blant annet på stadion, der f.eks. atmosfæren endrer seg som følge av at nye fans "utenfratilslutter seg de lokale uten å inneha den samme kompetansen på supporterpraksiser, dvs. at de "nyesupporterne ikke vet hvordan de skal oppføre seg på stadion; de kler seg "feil", de tar bilder isteden for å synge m.m.

b) Amerikanisering og tid

Betegnelsen "amerikanisering" kan innebære noe negativt sett med europeiske øyne. En amerikanisering innebærer en endring av noe mot et amerikansk format, i dette tilfellet av noe vi i Europa oppfatter som vår egen oppfinnelse; fotballen. Endringen dreier seg f.eks. om å innføre flere underholdningsaktige elementer fra amerikansk underholdningsindustri. Dette gjelder innslag rettet mot publikum. Aktivitetene som utspiller seg *mellem* banen og publikum, f.eks. gjennom konkurranser i

⁷Den enorme oppturen fotballen opplevde er i ferd med å snu. Mange klubber har levd over evne og målsettinger har til gode å innfri. Dette har ført til at mange klubber har fått et likviditets spørsmål, og konkurs er en realitet for flere.

⁸British Sky Broadcasting (BSkyB) er kontrollert av mediebaronen Rupert Murdoch og hans selskap News Corporation.

⁹Denne summen gjelder kun for kringkasting innen Storbritannia, Canal+ formidler engelsk fotball til det øvrige Europa og de har inngått avtaler med BSkyB.

¹⁰Se Edensor og Augustin (2001) og deres fremstilling av fotball fans på Mauritius og oppslutningen om engelske lag.

pausene eller en streifende maskot med Cola-merket på brystet, blir manifestasjoner på at kommersielle aktører gjør et stadig større innhogg i fotballsfæren.

Men det ender ikke her, fordi forsøk på endring gjøres slik at det kommersielle budskapet kan formidles ved at spillet i seg selv endres. Tidlig på nittitallet var det diskusjon i FIFA¹¹ om tidsdimensjonen ved fotball og om dette burde endres—alt for å skape en mer underholdnings- og reklamevennlig sport. Men det skjedde ingen radikale forandringer. Dette kan være en sannsynlig årsak til at fotball ikke har slått helt til i USA (Nymark 2002). En annen viktig grunn til at fotball er lite populært i USA er det dårlige grunnlaget for TV-reklame. Med to lange omganger som ikke lar seg stykke opp, blir det lenge mellom reklamepausene. De potensielle inntektene for TV-stasjonene er mindre enn f.eks. i amerikansk fotball.

Men dette forhindrer ikke at fotball har blitt amerikanisert. Til tross for mislykkede forslag om å endre strukturen på spillet fotball, er det mulig å endre rammen rundt. Amerikansk idrett er preget av å skulle være underholdning for alle,¹² ved at det skal være mest mulig show. Musikk, cheer-leaders, lys- og lydeffekter er vanlige innslag, og dette preger også i større grad kamper i europeisk fotball. I Skottland f.eks. dundrer det ut popmusikk før kampen fra høytaleranleggene på Celtic Park og Ibrox i Glasgow, mens det i pausen er ulike underholdningsinnslag og trekning av lotteri.

Alt dette er ingredienser tradisjonelle supportere ikke forbinder med fotball, noe som kan være med på å endre rammen og konteksten rundt fotballen, slik at idretten ender opp som et rent underholdningsprodukt etter amerikanske rammer. En slik endring av konteksten rundt fotballkampen er med på å endre supporterens opplevelse av fotballkampen. Det mange fans nostalgisk omtaler som “stemningforsvinner fra stadion; færre og færre fans synger sanger og vifter med skjert og flagg, og desto flere er passive tilskuere. En slik endring er med på å omdefinere supporterens, fra aktiv supporter til en passiv konsument av *varen* fotball. Mange fans reagerer på dette, og forsøker aktivt å holde i hevd det som en gang var.

c) Sponsing og merchandise

Et viktig aspekt som belyser markedspenetrasjon er sponsing og merchandising. Sponsing sørger for en etablert struktur mellom klubber og spillere og kommersielle aktører, mens merchandise blir det observerbare fenomenet hvor klubber og andre kommersielle aktører henter sine inntekter. Et formål med å ha en sponsor kan være å tjene penger. Men hensikten med å spon-

se er som oftest forbundet med at sponsing kan bringe med seg potensialet om å tjene store penger på lengre sikt. Ved å promotere, og være til stede i det offentlige rom, kan kommersielle aktører gjøre seg kjent for publikum. Derfor blir konkurransen om å sponse de mest attraktive klubbene og fotballspillere stor. En ser ofte at gigantkonserner er hovedsponsor for de største klubbene med kontrakter verdt millioner.¹³ På denne måten tilføres det kapital inn i fotballindustrien, og reflekterer at idretten er mer enn kun et spill på banen. Men i noen tilfeller er klubbene et direkte produkt av en større bedrift og det blir vanskelig å skille mellom klubb og sponsor. Dermed kan spillerne sees på som ansatte i denne bedriften. I europeisk sammenheng er Parma fra Italia (meierikonsernet Parmalat), PSV Eindhoven fra Nederland (Philips) og Bayer Leverkusen (legemiddelkonsernet Bayer) gode eksempler.

Merchandise, eller klubbrelaterte produkter, er en omfangsrik kommersiell dimensjon. Alle salgbare objekter som kan knyttes til en spesiell fotball klubb kan kalles merchandise: klær, sko, plakater, kopper, tapet, nøkkelringer, bøker, blader, videoer, sengetrekk, lampe-skjermer, og så videre. Bare fantasien setter grenser for hva som kan bli merchandise; å innrede f.eks. et helt rom er ingen utfordring. Fellesnevneren for alle disse produktene er at de symboliserer klubben og/eller spillere, enten gjennom en spesiell farge, skrift, eller bilde, men som oftest er det en kombinasjon av alt.

Merchandise er en sentral inntektskilde for de populære klubbene, og mange storklubber har egne butikker der de kun blir solgt klubbrelaterte produkter av nevnte type. Ofte er butikkene en integrert del av selve stadion, eller de kan være plassert blant øvrige butikker i et shoppingområde. Klubber som Manchester United, FC Barcelona og Rangers¹⁴ produserer og selger sine egne drakter i fabrikk godkjent av det multinasjonale konsernet Nike. Dermed unngår klubbene å bruke mellomledd i produksjons- og salgsprosessen og kan dermed heve større økonomisk utbytte.

Men hva har merchandise å si for fans? Kjøp av diverse merchandise er en ting, der dette utgjør en betydelig kostnad for mange fans. Men fenomenet merchandise skaper øg muligheter for fans til å tjene penger til egen virksomhet. Flere supporterklubber lager sitt eget merchandise i form av f.eks. t-skjorter og bannere. Disse blir solgt for å skaffe penger til klubbens aktiviteter, men det tillater også at medlemmene kan uniformere seg i egne produkter. Mens store klubber selger merchandise for drift av profesjonell organisasjon, skiller fans' virksomhet ved å være idealistisk/subsistensisk.

¹¹Det internasjonale fotballforbundet; Fédération Internationale de Football Association.

¹²Se f.eks. reaksjonene i USA etter Janet Jacksons blottlegging av et bryst i pauseshowet i årets Super Bowl finale. Showet ble sendt direkte på nasjonal TV og hendelsen satte en støkk i publikum. Et bart bryst var ikke passende familieunderholdning var reaksjonene fra store deler av det amerikanske folket. Jackson og Justin Timberlake måtte i ettertid gå ut å beklage hendelsen, og sa også at dette ikke var planlagt og at TV-selskapet CBS var uskyldige i så henseende.

¹³Mobiliselskaper er populære sponsorer nå om dagen; Siemens for Real Madrid, Vodafone for Manchester United og O2 for Arsenal.

¹⁴Rangers solgte 429 000 drakter sesongen 2002/03, dette gjorde klubben til den nest mestselgende i Storbritannia, og kun fire klubber solgte flere drakter totalt i Europa.

d) Bosman-dommen

Bosman-dommen fra 1996 er en viktig del av markedspenetrasjonen fordi den har hatt radikale innvirkninger på overgangssystemet som regulerer overganger av spillere mellom klubber lokalisert innenfor EU-området. Men mange kritiske røster tilskriver også kjennelsen skylda for de astronomiske spillerlønninger og overgangssummer som har gjort seg bemerket gjennom 1990-tallet. I den grad en rettsavgjørelse blir integrert i fotballsfæren betyr i praksis at juridiske spørsmål er av større betydning enn før. Ofte observert ved kontraktforhandlinger er advokater og profesjonelle fotballagenter som bistår spillere, klubber og ulike forbund, etc. At dommen har gitt spillere økt autonomi, noe som betyr at spillere i større grad er i kontroll over deres egen framtid, kan føre til at til fotballspillerkarrieren framstår som et lukrativt *yrke*—om en spiller har suksess.

Det argumentet Marc Bosman prøvde for EU-domstolen var at overgangssystemet hindret han i å utøve hans rett som EU-borger til ta *arbeid* hvor han ville (Football Industry Group 2003). Men hva er de praktiske konsekvensene av domsavsigelsen? Siden dommen har betydd en oppmykning av overgangssystemet og avskaffelse av utenlandskvoten for spillere med EU-borgerskap, ser en at flere og flere klubbblag består mer av utenlandske enn nasjonale spillere. Går man til England er denne trenden relativt merkbar, hvor londonklubben Chelsea ble den første “engelskeklubben som maktet å stille en førsteleiver uten en eneste britisk spiller i 1999–2000-sesongen (Brick 2001). En sannsynlig konsekvens av denne utviklingen kan føre til at færre nasjonale spillere får muligheten til å gjøre karriere i de store klubbene. Ettersom utenlandske profiler blir foretrukket, må kanskje nasjonale spillere ta til takke med spill i lavere divisjoner.

Internasjonaliseringen av nasjonale ligaer betyr en økt sirkulasjon av spillere over landegrensene, og dette åpner opp for en transnasjonal supporterkultur. En internasjonalisert tilhengerskala betyr også endringer i fanidentitet. De største klubbene i Europa, som f.eks. FC Barcelona, Manchester United, Celtic, etc., har fankubber lokalisert utenfor sine respektive nasjonale grenser. Vi trenger ikke å gå lengre enn til Norge for å observere dette fenomenet. Interessen for Uniteds norske supporterfraksjon, f.eks., økte dramatisk da klubben fikk mange norske spillere i stallen på 1990-tallet. Norske fans' pilgrimsaktige reiser til de britiske øyene gjør at engelske klubbets betydning av å være lokale identitetsmarkører får noe endret mening.

På den annen side kan man si at økt klubbytting, og fokus på spillerlønninger, kan virke inn på fans' forestillinger om klubblojaliteten til en spiller. Særlig understrekes det *moralske* aspektet av supportere—det er i mindre grad en følelse for en klubb som lokker, men høye lønninger—om man skal tro et brukt argument blant supportere. Noen fans vil kanskje gå så langt som å påpeke at spilleres middelmådige innsats på klubblaget, eller for den saks skyld godt betalte benkslitere, transformerer spillerens opptreden i klubbkjorta til å

representere en form for *arbeid*, enn den sannferdige *klubbfølelsen*.

e) Bruk av økonomiske metaforer

Bruk av økonomiske metaforer er interessant, og framstår som en viktig kilde til hvorvidt det gir mening å snakke om en markedspenetrasjon. Det er først og fremst i forskjellige offentlige og private fora hvor det snakkes om fotball en ser at dette gjør seg gjeldende. Det tales om hvorvidt en fotballspiller er en “investering for klubben, om hvor avgjørende det er å unngå “underskudd”, eller om de gjentatte “budsjettsprekkelige”, etc. Sportslige prestasjoner får en ekstra verdi ved at de kvantifiseres og omsettes til regnskapsmessige tall. I denne konteksten får de sportslige resultater en ekstra dimensjon ved at de influerer en klubbs organisasjon og økonomiske framtid. I den grad et bedriftsøkonomisk språk får økt relevans i “fotballfaglige forskaper” dette nye former for hvordan fans forholder seg til fotball generelt og klubben spesielt. Men hvilke aktører eksponerer en slik utvikling, og hvor kan disse aktørene lokaliseres?

Sportsjournalistikken har mye å si denne sammenheng. Hvordan journalister velger å formidle fotball til sine lesere spiller en viktig rolle i eksponeringen av økonomiske metaforer. Fra at journalister skriver enkle kampreferater til å bli opptatt av klubbens organisasjonsmessige forhold, reflekterer at journalister har endret fokus, men også utviklet seg, og følger dermed endringer i samfunnet. I forståelsen av denne dimensjonen blir det derfor viktig å følge sportsjournalistene til deres kilder og kartlegge hvilke endringer som har forekommet blant kildene.

Kildene kan være fotballklubber; som i dag ledes mer og mer av profesjonelle staber med høyt utdannede aktører som gjerne har en definert policy og som vet hvordan man skal forholde seg til en kritisk offentlighet. Storklubber har rene markeds- og informasjonsavdelinger og disse vet hvordan man aktivt skal behandle informasjonsstrømmen. En annen tendens er at klubber splittes opp i administrative og sportslige staber, hvor de administrative stabene ledes av personer med næringslivsbakgrunn som er vant til å se organisasjonsledelse gjennom bedriftsøkonomiske prinsipper.

Men i lys av det nevnte momentet, skapes nye måter for hvordan supportere interagerer med sporten? Supportere leser aviser de også. De er en del av den daglige informasjonsstrømmen og leser ikke ukritisk det som utspiller seg i kulissene, derfor har supportere ofte et reflektert forhold til hvordan klubben deres ledes og administreres. Når fans gjør opp sine refleksjoner integrerer de informasjon fra sportsjournalistikken, og sentralt her er bruken av økonomiske metaforer for å uttrykke sin identitet.

Som Roar Iost (2000) viser i sin avhandling om norske Liverpool-supportere, er det viktig å være oppdatert på det siste som har skjedd og skjer i klubben. Sentralt i dette virket står bruk av medier. Om det da til daglig skrives om astronomiske spillerlønninger og overgangs-

summer, dårlig ledelse og røde tall, opptrer supportere nærmest superkritiske i forhold til klubben. I de mange klubber inngår det som en nærmest naturlig del av supporterrollen å være i opposisjon til klubbpresidenten, styret, eller eierne.

Supporteres fortolkning av markedspenetrasjonen

Diskusjonen til nå har konsentrert seg om å se på ulike aspekter av markedspenetrasjonen, demonstrert gjennom fem aktuelle dimensjoner av den. Igjen må vi understreke at fenomenet er mer komplekst enn eksemplifisert i drøftelsen. Derfor kan markedspenetrasjonen bli behandlet ut fra flere analytiske tilnærminger, med den implikasjon at markedspenetrasjonen må drøftes mer grundig. Vi har ikke tenkt å gå videre inn på dette her. Men for ikke å gå i en klassisk analytisk felle, noe som Gary Armstrong og Richard Giulianotti (1997) påpeker at antropologien har gjort; man har ikke forstått fotball og supportere på en tilstrekkelig måte, så er intensjonen med denne artikkelen å introdusere nye utfordringer i antropologien.

For å gå nærmere til verks i hvordan supportere forholder seg til markedspenetrasjonen, i en lokal kontekst, skal et empirisk eksempel behandles. Sentralt i eksempelet er hvordan følger av markenspenetrasjonen framkaller en følelse av nostalgi, hvor minner fra fortiden fungerer som en motsats til de korrupperende verdier assosiert med penger. Det at mennesker bruker fortiden til å møte utfordringer fra samtiden viser hvordan mennesker forsøker å skape mening i møte med sosiale endringsprosesser. I slike sammenhenger viser en tingliggjøring seg ved at det av fortiden blir skapt en essens som virker som en kollektiv identitetsmarkør og skaper en form for kontinuitet og stabilitet. Derfor er det god grunn til å anta at fremtidige studier vil avdekke erindringer fra fortiden i møte med markedspenetrasjonen, og det vil kanskje oppstå et klarere skille mellom “modernister” og “tradisjonister” blant supportere, som antydnet av Raymond Boyle og Richard Haynes (2000).

Case fra Skottland¹⁵

Fotballscenen i Skottland er dominert av to stor klubber fra Glasgow, Celtic og Rangers. Ligaen handler i praksis kun om disse to lagene, og det er en konstant og intens rivalisering mellom dem. Fokus her vil ikke være rivaliseringen, men en gruppe supportere av Rangers og hvordan den “nyefotballen har påvirket disse.

“Basically, money’s ruined football. Football’s a business now, football should never be a business. Rangers want the guy who’s got 2.3 children, and go to one game, and down in the Rangers shop, buy a Rangers

shirt, buy the Rangers wallpaper, programs, then go in, half time they buy a pie, and after they go home. Just do everything to fill the pocket. That’s the kind of fans they want, because they want to raise money”.
(Simon, 28)

Som denne Rangers-supporteren sier her, har markedspenetrasjonen ødelagt fotballen slik han kjenner den. Klubbens økte fokus på å tjene mest mulig penger har gjort at klubben ikke lenger setter pris på de “virkeligesupporterne, men ønsker å tiltrekke seg en ny type fans; de som er villige og har muligheten til å bruke mye penger på merchandise etc. Samtidig frykter fansen at slike fans ikke bryr seg om klubben; å gå på kamp blir av de nye tilskuerne sett på som moteriktig å gjøre en lørdag formiddag, og med en stadig større overvekt av slike fans frykter man at dette skal gå ut over støtten til laget. Man frykter også at billettprisene fortsetter å stige ettersom de nye tilskuerne i større grad kommer fra mellomklassen og er mer pengesterke, kontra arbeiderklassen som har utgjort hovedbestanddelen av supporterne.

“Den gode stemningene noe mange supportere søker etter når de er på kamp. “Stemninger en tilstand på stadion der det er høyt lydvolume som følge av engasjerte fans, hvor storparten av supporterne synger og roper kampen gjennom, og det viftes med flagg og veives med skjerf. Dette er noe fans har et nostalgisk forhold til, og i samtaler mellom supportere kan et tema være; “husker du stemningen i gamle dager, det var noe annet det!” Men stemningen på stadion er ikke alltid like god, og noen steder snakker fans om at stemningen har “forsvunnet”. I Glasgow og på Rangers’ hjemmebane Ibrox mener mange fans at nettopp dette er tilfellet. Supportere mener dette har sitt opphav i det økende fokus på penger; mer konkret kan grunner som innføring av kun sitteplasser, at venner ikke sitter sammen, en økende andel tilskuere som ikke har lang “erfaring som supportere”, og at kampene går ofte på TV nevnes. Alle endringene kan tilskrives markedspenetrasjonen. Dette har flere fans tatt konsekvensene av, blant annet en gruppe supportere som kaller seg “The Blue Order”.¹⁶ TBO er dannet som en direkte konsekvens av den labre stemningen på stadion, gruppens mål er å få flest mulig fans til å støtte laget ved hjelp av sang, tilrop, flagg og musikk. Gruppen er “godkjent” av klubben, dvs. at en liten seksjon av stadion har blitt reservert disse og de har fått tillatelse til å benytte seg av et lite band; en tromme og tre blåsere. Gruppen får ikke noen økonomisk støtte, og det innebærer at alle flagg, banner, informasjonsskriv, kampbilletter, reiser og mer, må dekkes av egen lomme. For disse supporterne, som er med på de fleste kampene, hjemme så vel som borte, dreier det seg etter hvert om betydelige summer, summer opp mot 10 000 britiske pund i året kan forekomme, noe som gjør at hengivenheten til Rangers får stor økonomisk betydning.

¹⁵Eksemplet er basert på feltarbeidet til Kjetil Haddal.

¹⁶Fra nå av referert til som TBO.

Markedspenetrasjonen av fotball har slik disse supporterne ser det forandret deres fremste sosiale arena for utøvelse av lidenskapen sin, stadion. Denne arenaen, som mange ser på som et annet hjem, er av stor betydning for supporterne, og endringer i denne i form av fysiske endringer og praktiske endringer er ofte uønsket. Men TBO reagerer altså aktivt på denne endringsprosessen på stadion. Etter at en håndfull personer kontaktet klubbledelsen angående den "tapte stemning", fikk de tildelt en håndfull plasser bak det ene målet på stadion. Deretter fulgt man opp med en rekke informasjonsskriv i ulike fora, der det ble annonsert at fans som ønsket å støtte klubben sterkere nå hadde en enestående mulighet til dette. De tre hundre plassene TBO hadde fått reservert på Ibrox ble raskt fylt opp, og det er nå venteliste for å få bli med her. Suksessen fortsatte på stadion der de gjennom sanger og bannere klarte å skape "god stemning" igjen.

"As fans we're being treated as data-base customers, and we're not customers, we're not data-base customers. We're the club's lifeblood, we're the guys who go every week, we're the guys who pay the money, without us there would be no club ... They're my club, they don't belong to David Murray, or John McClelland,¹⁷ or ten shareholders, or whatever, it don't belong to them, it belongs to me. And people like me, people who go and pay every week, people who join the highs and lows with the club, and have the passion that I've got. We're the guys that make the club what it is". (Derek, 29)

Som denne supportereren uttrykker, blir fansen behandlet som kunder av klubben, noe de selv opplever som fullstendig galt ettersom det ut i fra deres livsverden er de som gjør klubben til hva den er, at klubben er så stor og populær i utgangspunktet mener supporterne må tilskrives spillere og supportere, ikke investorer og direktører. Men faktum er at det er de sistnevnte som bestemmer og styrer, og denne maktfordelingen der majoriteten av fans har svært lite påvirkningskraft i forhold til sin største lidenskap, virker svært frustrerende for mange. En slik frustrasjon gir til tider utslag i konflikter, f.eks. mellom Rangers FC og TBO.

Rangers FC gjør til tider forsøk på å kvitte seg med stempelet klubbens tilhengere har fått; fanatiske protestantiske unionister og lojalister. Måten klubben tar tak i dette på er å fysisk kaste ut fra stadion de fans som synger sanger av en slik karakter at de kan knyttes til de nevnte karakteristika. Det er ikke alltid like lett for en funksjonær på stadion å identifisere hva nøyaktig en supporter synger, og en feil her kan føre til utestenging av uskyldige fans. Dette var tilfellet med medlemmer fra TBO. I et entusiastisk øyeblikk ble noen fans stående oppreist på plassene sine over lengre tid (det er normen og regelen at du skal sitte på fotballkamp nå), samtidig sang de og flere hundre supporter

sanger for å støtte klubben. En stadionfunksjonær så dette og rapporterte det til politiet, som i "henhold til klubbens politikkkastet to utvalgte supporterne ut. Dette skapte reaksjoner blant alle i TBO, som mente at de to supporterne hadde blitt plukket ut heller tilfeldig for å statuere et eksempel. At klubben ønsker å kvitte seg med de fans som synger sanger av antikatolsk eller rasistisk innhold er majoriteten av fansen enige i, men det var ikke det som skjedde her. Her vendte klubben seg mot sine egne, mot de som støtter klubben av hele sitt hjerte, og kastet de ut.

TBO reagerte den påfølgende hjemmekampen med å forlate stadion etter halvspilt kamp. Tre hundre fans marsjerte ut av stadion, stilte seg foran hovedinngangen og forlangte å få snakke med representanter fra ledelsen. Kravet ble innfridd, og TBO, som ble svært negativt fremstilt gjennom media uten at klubben hadde tatt til motsvar, fikk en offentlig beklagelse fra klubben, samt at de utkastede fikk tilbake sesongbillettene sine.

En slik behandling av supporterne fra klubbens side, der man tar uskyldige fans og kaster dem ut fra stadion for å forbedre sin markedsprofil, blir av supporterne oppfattet som en konsekvens av at klubben ikke lenger er *deres* klubb, men en kommersiell bedrift, kun ute etter å maksimere det økonomiske utbyttet. Det at supportere blir behandlet dårlig av klubben er en konsekvens av markedspenetrasjonen av fotball. En annen konsekvens av markedspenetrasjonen er den utvidete rollen fansen får som følge av å ville støtte laget sitt fullt ut. For å kunne gjøre dette kreves penger, og ikke all fans har like god råd til å bedrive denne aktiviteten. Hva gjør de så?

Som Rangers FC, har også TBO sitt eget merchandise. Det dreier seg for det meste om t-skjorter, gensere og flagg. Disse produktene er som regel i klubbens farger og har gruppens logo på. Distribusjonen foregår gjennom internett, på puber, utenfor stadion, og på reise til og fra kamp. Opplagene er ikke store, og som regel ikke mer enn at de dekker alle medlemmene i TBO, som er opp mot tre hundre. Hvorfor driver de så med dette salget? Det ene er at gruppen ønsker å ha egne klær med egen logo, dette for å uniformere seg i klær som viser tilhørighet i både Rangers FC og TBO. Det andre er at gruppen trenger et minimum av inntekter for å holde aktivitetsnivået ved like, og de mottar null støtte fra klubben. Salg av slike produkter er ikke spesielt inntektsbringende, men det hjelper på. Prisene de tar for en t-skjorte er også mer symbolske enn innbringende, de dekker innkjøpskostnad fra produsent, og gir selger en liten fortjeneste, men den økonomiske gevinsten er ikke stor nok til å holde gruppens aktiviteter i gang. Andre tiltak må derfor iverksettes for å få inn mer penger.

Flere ganger i året arrangerer gruppen fest. Denne blir holdt i en større supporterklubbs lokale ikke langt fra Ibrox og billetter blir solgt på puben i uken forut for arrangementet. Det økonomiske formålet med festen er å tjene inn penger til egne aktiviteter samt til veldedi-

¹⁷David Murray innehar aksjemajoriteten i Rangers FC, John McClelland er klubbens direktør.

ge formål. Måten disse supporterne driver gruppen sin på kan sees på som en type entreprenørvirksomhet, der en gruppe initiativrike individer har sett en utnyttet nisje som de kan bruke for å finansiere virksomhetene sine.

Den utnyttede nisjen er de supporterne som har sett seg leie av klubbens stadig sviktende atferd i forhold til supporterne; som for eksempel klubbens strategi om å gjøre fotball til primært familieunderholdning, noe som har svekket de dårligst økonomisk stilte supporterens muligheter for å gå på kamp (prisene skrudd opp). TBOs initiativ om å starte en supportergruppe som ønsker å skape en “gammeldags” atmosfære på stadion appellerer til disse supporterne, dermed har man en mulighet til å drive med økonomisk virksomhet blant likesinnede.

En vesentlig forskjell fra TBO og Rangers FC er deres motivasjon for å drive en økonomisk aktivitet. Rangers FC er en stor bedrift, ute etter å maksimere profitt, mens TBO derimot er en organisasjon av svært liten skala hvis motivasjon ikke er økonomisk men emosjonell og idealistisk. De ønsker primært at laget deres skal gjøre det sportslig bedre, og de ønsker at alle supporterne skal støtte laget maksimalt, dette ligger bak deres motivasjon for å drive en liten organisert gruppe som TBO, med salg av t-skjorter osv.

Gjennom en gruppe Rangers-supportere i Glasgow har vi nå forsøkt å eksemplifisere hvordan markedspenetrasjonen kan spille inn i supporterens liv, hvordan de fortolker den og hvordan den får konsekvenser for dem. Eksemplene har vist hvordan fans blir behandlet av en klubb som har endret karakter; fra *supporternes* klubb til en merkevare, og hvordan supportene reagerer på denne endringen.

Konklusjon

Gjennom artikkelens ulike deler har vi forsøkt å gi liv til et nytt fokus i studiet av fotball og supporterne. I den første delen stilte vi spørsmålet om markedspenetrasjonen kan stå for et slags symbolsk brudd med sportssfærens tradisjonelle verdier. Dette kan lokaliseres gjennom at sport, forstått som en rituell arena *fri* for økonomiske verdier, og forum for nasjoners innbyrdes konkurranse seg imellom, til en viss grad mister sin status i kontekst av dagens kapitalistiske samfunn. Om så skulle være tilfellet, kan man hevde at i takt med de strukturelle endringer som har intruffet etter den kalde krigen, slik som f.eks. overgang til markedsøkonomi og demokrati i tidligere kommuniststater, har det for den “frie verden” vært en forsterking av markedskreftene, og dette reflekteres gjennom studier av sportssfæren. Dette betyr at sport ikke er et isolert segment av samfunnet—med egne prinsipper og sosiale liv, men viser det motsatte—en integrert del av samfunnet og følger den generelle samfunnsendringen. I lys av dette har det for vår del vært viktig å påpeke at fotballpublikummet blir mer å oppfatte som et markedssegment i kraft av kommersielle aktørers tilstedeværelse. Ved å

introdusere termen “markedspenetrasjon”, i likhet med “kommersialisering”, vises det nettopp hvordan publikum blir forstått som et uoppdaget segment det kan tjenes penger på. At kommersielle krefter har blitt en integrert del av fotballen kan ikke forstås uten at det ligger en klar intensjon bak det hele—det skal tjenes penger.

Som følge av markedspenetrasjonen, her vist gjennom fem ulike dimensjoner, har de omstruktureringer som fotballen har gjennomgått ført til en ny hverdag for supporterne. Vi mener derfor det er interessant å se nærmere på hvordan supporterne fortolker og forholder seg til de nevnte strukturelle endringene. Vi mener at “markedspenetrasjonene et mer presist begrep enn “kommersialisering”, og er derfor nyttigere å benytte seg av i en slik tilnærming til studie av fans. Likeså mener vi at man må tilnærme seg studie av markedspenetrasjonen ved å se på hendelser både i en global og lokal kontekst for å forstå de prosesser som spiller ut i lokale forhold. Gjennom artikkelens tredje del har vi forsøkt å vise nettopp dette analytiske poenget. Artikkelens tredje del tok for seg ett *lokalt* supporterforhold og viser hvordan markedspenetrasjonen fortolkes. Eksempelet drøftet hvordan en gruppe Glasgow Rangers supporterne forsøker å gjenskape den “tapte” atmosfæren på Rangers’ hjemmebane, Ibrox. Men er det et overordnet emne her? På dette spørsmålet vil vi svare at markedspenetrasjonen i stor grad dreier seg om hvem som har den moralske og emosjonelle retten til å ha eierskap i en klubb. Er det pengers overordnede betydning eller er det fansen som skal ha rett til å bestemme? Pengers betydning i fotball er et svært følelsesladet tema, og ikke minst er det er mange *menn* som har et emosjonelt forhold til den. Videre analyser omkring fotball, og særdeles sport i sin helhet, vil bringe med seg ny innsikt i studier av vårt eget samfunn.

Referanser

- Armstrong, G. & Giulianotti, R. (1997), Introduction: Reclaiming the game. An introduction to the anthropology of football, in G. Armstrong & R. Giulianotti, eds, ‘Entering the Field: New perspectives on World football’, Berg, Oxford & New York.
- Boyle, R. & Haynes, R. (2000), *Power Play. Sport, the Media and Popular Culture*, Pearson Education Limited, Essex.
- Brick, C. (2001), Can’t live with them, can’t live without them. Reflections on Manchester United, in G. Armstrong & R. Giulianotti, eds, ‘Fear and Loathing in World Football’, Berg, Oxford & New York.
- Edensor, T. & Augustin, F. (2001), Football, ethnicity and identity in Mauritius: Soccer in a rainbow nation, in G. Armstrong & R. Giulianotti, eds, ‘Fear and Loathing in World Football’, Berg, Oxford & New York.

- Football Industry Group (2003).
www.liv.ac.uk/footballindustry/bosman.
- Giulianotti, R. (1999), *Football, a sociology of the global game*, Polity Press.
- Haugsbakken, H. (2004), The abandoning of football. A social anthropological study of Dracs: a group of FC Barcelona supporters. Negotiating supporter identity in relation to the market penetration of international football, Upublisert hovedfagsoppgave, Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Bergen.
- Iost, R. (2000), The Quest for Authenticity. An analysis of Norwegian Liverpool FC Fans, Upublisert hovedfagsoppgave, Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Lee, S. (1998), Grey shirts to grey suits. The political economy of English football in the 1990s, in A. Brown, ed., 'Fanatics! Power, identity and fandom in football', Routledge, London.
- Leite Lopes, J. S. (1997), Successes and contradictions in 'multiracial' Brazilian football, in G. Armstrong & R. Giulianotti, eds, 'Entering the Field: New perspectives on World football', Berg, Oxford & New York.
- Lithman, Y. (2004), 'Anthropologists on home turf: How green is the grass?', *Anthropologica*. Kommande 2004/3.
- Nchoji Nkwi, P. & Vidacs, B. (1997), Football: Politics and power in Cameroon, in G. Armstrong & R. Giulianotti, eds, 'Entering the Field: New perspectives on World football', Berg, Oxford & New York.
- Nymark, J. (2002), *Verdas viktigaste bagatell, essay om fotball og globalisering*, Samlaget.
- Rangers Football Club plc (2003), 'Årsrapport 2002/03 sesongen'.
- The Blue Order (2004).
www.theblueorder.co.uk.
- Østerud, Ø. (1999), *Globalisering og nasjonalstaten*, Ad Notam Gyldendal, Oslo.

(DEN KRONGLETE) VEIEN TIL ET FELTARBEID

Aina Landsverk Hagen
Master UiO

Fredag 10. oktober 2003 satt jeg på SV-fakultetet ved Universitetet i Oslo og surfet på nettet—jeg lette etter stoff til den obligatoriske prosjektbeskrivelsen for mastergraden i sosialantropologi. Jeg var inne på både iranske og internasjonale nettstedene om Iran, da jeg plutselig kom over en liten notis: Shirin Ebadi, iransk menneskerettsadvokat, dommer, forfatter og aktivist, tildeles årets Nobels fredspris. Jeg linket meg videre og fant nyheten over alt, i større eller mindre grad, bare timer etter at utdelingen var presentert. Bare på de statlige iranske nyhetssidene var det stille—foreløpig. Måten jeg «oppdaget» nyheten om Ebadi og fredsprisen på er metodisk relevant; det var høyst tilfeldig. Men det ville vært uunngåelig i vårt medie- og kommunikasjonssamfunn å ikke komme over denne, for meg og mitt planlagte feltarbeid, særdeles relevante saken. Samtidig var det mulig for meg gjennom internett å øyeblikkelig få tilgang på informasjon om hvordan medier i eget land framstilte fredspristildelingen til en kontroversiell iransk kvinne. Dette perspektivet er ett av flere som gjør all verdens forskjell fra et tradisjonelt antropologisk feltarbeid.

Spørsmålet jeg vil diskutere i denne artikkelen er om opplæringen av masterstudentene ved norske universiteter klarer å ta høyde for denne forskjellen. Vår globaliserte verden er en ny verden, med nye utfordringer for en uerfaren og usikker antropologstudent. Samsvarer den antropologiske virkeligheten, slik den presenteres for studentene på forelesninger og i litteraturen, med en verden der urbanisering og globalisering påvirker og innvirker i de fleste menneskers liv og samliv? Hvilke metodiske utfordringer møter vi egentlig? Og hvordan kan litteraturen og ulike undervisningsopplegg forberede oss på det som møter oss der ute?

Det store eventyret

Den greske betydningen av ordet metode er «et veivalg som fører til målet». Med denne definisjonen i bakhodet er det lett å se for seg en Espen Askeladd på vei ut i det store eventyret; feltarbeidet. Som er en metode i seg selv. Med seg i sekken har eventyreren ulike verktøy som skal hjelpe henne på ferden, slik at hun en dag finner det hun leter etter. De grep en antropolog gjør under et feltarbeid for å samle inn datamateriale blir således metodiske løsninger innenfor en gitt metodisk ramme. Hva skiller egentlig en eventyrer, en turist, en backpacker fra en antropolog? Svaret, som vi får forklart på forelesning, er metode.

Men hva er metode, rent konkret? I antropologi har man lenge strevet med å definere og utrede metodespørsmålet. Som student kan man få inntrykk av at de ulike metodiske innfallsvinkler det er mulig å ta i

bruk under et feltarbeid underkommuniseres. Kanskje er det først og fremst for å lage et kunstig skille mellom søsterfaget sosiologi, der metode i både kvalitativ og kvantitativ forstand har en mye mer sentral plass. Det er ganske symptomatisk at det er sosiologen Karin Widerberg med sin *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt* (2001) som er den som best presenterer metodiske utfordringer for oss antropologiske nybegynnere.

Den aktive kikkeren

Det er og har lenge vært en diskusjon i faget omkring hva deltagende observasjon som metode innebærer. Widerberg skriver at forskeren ved å observere studenter, registrerer og tolker kroppslige og språklige uttrykk og handlinger (Widerberg 2001). Samtidig er det et mål at antropologen ikke er en passiv titter slik man ser i den norske filmen *Salmer fra kjøkkenet* (2003) der 1950-tallets forskere blir karikert. Antropologen som tar i bruk deltagende observasjon som metode deltar nettopp i informantenes liv og gjøremål, for å få en best mulig forståelse av forskningsfeltet.

Det å være tilstede som en aktiv kikker gjør at antropologen som person blir en del av metoden. Cato Wadel beskriver i *Feltarbeid i egen kultur* (1991) hvordan denne kvalitative metoden for dataproduksjon og innsamling gjør at antropologen blir et forskningsinstrument i felten. Marianne Gullestad på sin side skriver at gjennom deltagende observasjon blir antropologen både forskningsinstrumentet og filteret som informantenes liv siles gjennom (Gullestad 1984).

Antropologens alder, kjønn, sosial status og hudfarge vil således virke inn på de data som samles inn. Slik mennesker generelt har en tendens til å kategorisere hverandre, vil også antropologen være gjenstand for slik kategorisering. Med den følge at man i felten blir drevet mot (eller fra) visse grupper informanter og en viss type informasjon. En godt voksen og ferdig utdannet antropolog vil ha en annen rolle i forhold til informantene sine og situasjonene som møter en i felten, enn det en fersk, ung og ofte bokstavelig talt blåøyd student vil ha i de samme omgivelsene.

Både feltsituasjonen og også informanten/e legger slik føringer på graden av involvering antropologen får. Leier antropologen en leilighet i utkanten av byen eller bor hun i et kott hos en familie i en sentral bydel, har informantene mobil (har de penger til å ringe for), er det trygt for antropologen (eller informanten) å gå ut etter at det er blitt mørkt, snakker antropologen informantenes språk eller omvendt? Slike konkrete og ofte trivielle eksempler viser hvordan ulike faktorer innvir-

ker på den deltagende observasjonen og materialet som samles.

Tiden det tar

Tid vil også være et sentralt aspekt, idet antropologens sosiale posisjon og kulturelle kompetanse nødvendigvis endrer seg i løpet av den perioden feltarbeidet varer. Siden antropologens involvering varierer under oppholdet, vil det—kanskje—være naturlig å vektlegge observasjon i den tidlige fasen, mens deltagelse forhåpentligvis er et mer tilgjengelig og naturlig metodegrep i den senere fasen av feltoppholdet. Dette snakker Wadel om—runddans mellom teori/hypoteser, metode og data mens en driver feltarbeid. Jean Briggs beskriver i teksten “Kapluna Daughter” (1986) på en god måte hvordan forholdet mellom antropologen og hennes vertskap ikke er statisk, men dynamisk. Begge parter forsøker underveis å tolke og forutse den andres oppførsel og i Briggs tilfelle var utfallet like uforutsigbart og overraskende for antropolog som for informant.

Det er også helt sentralt å se informantene i kontekst og dette gir føringer for valg av metode under et feltarbeid. Det er viktig å prøve å følge og observere folk idet de krysser arenaer, i tillegg til å samle samtaledata. På dette området er Marianne Gullestad også klar (Gullestad 1984). Hun følger sine informanter fra eget hjem til andres hjem til en tur på byen. Slik danner hun en kompleks forestilling av deres liv på grunnlag av spriket (eller sammenfallet) mellom det informantene forteller og snakker om i samtaler og det Gullestad selv observerer.

Det samme er Wynne Maggis hovedanliggende i monografien *Our women are Free* (2001). Her opplever antropologen at Kalasha-folket, både kvinner og menn, presenterer sin kultur som en kultur der kvinnene er frie. Samtidig observerer Maggi hvordan kvinnene i det faktiske liv ikke velger å gjøre som de selv vil. Etter å ha tatt i bruk metodegrep som samtaler, deltagende observasjon og nedtegnning av kart etter hvor folk beveger seg, finner hun etter lang tid at det sentrale for Kalashaene er kvinnes mulighet til å handle. Det betyr ikke at de lever det ut i praksis.

Slik kan det også være at antropologen befinner seg innenfor et sensitivt område der det som ikke blir uttalt eller gjort, sier mer om informantene og deres liv enn de observerte og uttalte data.

En øvelse i omstilling

Hvordan data nedtegnes og registreres, kan også defineres som metode. Hukommelsen og antropologens mulighet til å erindre opplevelser i felten er et viktig redskap. I hvilken grad skal man gå rundt med en notatbok og kontinuerlig skrive ned sine observasjoner og tanker eller være den mer diskrete forskeren som sitter på kammerset om kvelden og hamrer ned på tastaturet alt man husker? Antropologens personlighet spiller

også her inn i forhold til hvor lett eller detaljert man husker uttalelser, situasjoner, stemninger, farger, lyder og ansikter.

Tilfeldigheter vil i relativt stor grad påvirke den formen deltagende observasjon får. Får man innpass tidlig eller sent, endrer informantene syn på deg underveis, endrer livssituasjonen til informantene seg i løpet av feltarbeidet? Slik menneskers liv er vanskelig å planlegge i minste detalj, er også feltarbeidet en øvelse i å ta ting som de kommer—med dertil fortløpende revurdering av teknikker og arbeidsverktøy for innsamling av data.

Minifeltarbeidet som en del av undervisningsopplegget på høyere nivå, den praktiske treningen og opplevelsen av deg selv som forsker, om enn bare for en dag, er derfor etter min mening uvurderlig. Også fordi det kan gjøres som gruppearbeid og gi studenten verdifull tilbakemelding om håndteringen av sin egen rolle i felten. En tilbakemelding man ikke får under selve feltarbeidet, de aller fleste er som regel den eneste antropologen i mils omkrets.

Myten om den ensomme, men ekstremt sosialt dyktige antropologen er ikke lenger noen faglig sannhet, men er likevel en myte som jager studenter mot potensielle nervøse sammenbrudd. I den situasjonen masterstudentene befinner seg i, er den absolutte øverste grensen for et feltarbeids varighet åtte måneder (innebærer null ferie eller kanskje mer aktuelt; null tid til sommerjobb), mens et “normal-feltarbeid” blir på snau fem måneder. Frykten for å ikke lykkes i felten blir ikke mindre av kvalitetsreformens press til effektivt studieforløp. Men den kan dempes ved å gi studentene en faglig trygghet før de drar ut i felten.

Intervjuet som verktøy

Intervju, deltagende observasjon og innsamling av skriftlig materiale er idealtypiske representasjoner av metodegrep som er aktuelle i en feltarbeidssituasjon. Ved å kombinere metodene oppnår man det beste ved hvert grep og dekker samtidig over hvert verktøys mangler, skriver N. K. Denzin i “The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods” (1989).

Det metodiske grepet som brukes i størst grad i et feltarbeid i dag—etter deltagende observasjon—er intervjuet. Er det ikke da en mangel ved studiet at studentene ikke lærer intervjuteknikker? De færreste av oss har en forsker- eller journalistbakgrunn og har foretatt intervjuer før.

En opplæring i hvordan man håndterer intervjusituasjonen, forbereder spørsmål, får informanten til å svare ærlig og hvordan man i ettertid nedtegner og transkriberer dette viktige materialet, oppleves av mange studenter som særdeles viktig. Kunsten å unngå å stille ledende spørsmål er ikke en naturlig egenskap verken ved antropologen eller «vanlige» mennesker. Kunsten å få gode svar krever mer enn en kreativ hjerne i et heldig feltarbeidsøyeblikk.

Widerberg tar for seg dette til en viss grad. Sosiologen forklarer bruk av intervjuguide og analyseskisse, setter opp en del spørsmål forskeren bør tenke gjennom på forhånd og gir empiriske eksempler på egen bruk av intervju som metode. Hos Widerberg bruker forskeren denne samtaleformen for å få informantens muntlige opplysninger, fortellinger og forståelse rundt et gitt tema (Widerberg 2001). Som student mangler man likevel en mer utførlig gjennomgang av intervju-teknikker, begrepsmessige referanserammer for hvordan tenke rundt intervjusituasjoner og da helst tilpasset antropologens virkelighet. Den danske professoren i pedagogisk psykologi, Steinar Kvale, beskriver i *Det kvalitative forskningsintervju* (1997) hvordan mangelen på litteratur, prosedyrer og kriterier gjør at forskere må stole på sin egen kreativitet og dermed finner opp hjulet igjen og igjen. Kvale tar blant annet for seg intervjuundersøkelsens sju stadier: tematisering (innhold og formål), planlegging, intervjuing, transkribering, analysing, verifisering og rapportering. Han skriver samtidig at det ikke finnes noen felles prosedyre for intervjuforskning og av den grunn må mange metodologiske beslutninger tas mens intervjuet foregår. Det er derfor viktig å ha et høyt ferdighetsnivå både i forhold til tema og i forhold til de metodologiske mulighetene som finnes.

Det kvalitative forskningsintervjuet kan ta form av mer uformelle og spontane samtaler og mer formelle, planlagte og avtalte intervjusituasjoner. For å utføre intervjuer som gir fruktbare data er det sentralt at intervjueren besitter en viss mengde sosial kompetanse. Det å først få adgang til intervjuobjektet og så kunne stille gode spørsmål er alfa omega i forhold til kvaliteten på datamaterialet.

Bruken av lydbåndopptaker er også et element som må vurderes—og som antropologisk litteratur i liten grad diskuterer (sosiologen Widerberg gjør det til en viss grad)—i forhold til datainnsamling. Mange opplever at en opptaker gjør informanten usikker eller bundet i intervjusituasjonen, mens andre har erfart at det har gitt dem en mer seriøs image, og at informanten tar dem på alvor.

Teknologien kan, som den menneskelige hukommelse, svikte. Å lytte til en blank tape der det skulle vært et titalls gode sitater er en frustrerende opplevelse som kan ta motet fra de fleste. Det anbefales derfor at man skriver notater i tillegg. Ved kun å bruke lydbånd mister man også de såkalte headnotes eller metanotater, tanker, følelser, inntrykk, stemning, alt det ikke-konkrete og ikke uttalte. Paul Stoller beskriver i “Eye, Mind, and Word in Anthropology” (1989) hvordan et antropologisk arbeide bør involvere følelser, pasjon, frykt og tvil. Hvordan kan vi vite hvis vi ikke kan se, føle eller lukte et fenomen, spør Stoller og går til forsvar for opplevelsen, heller enn defineringen av tings realiteter. Antropologen bør derfor gjøre sitt ytterste for å beskrive stemningen i rommet under et intervju, omgivelsene, ansiktsuttrykk og kroppsbevegelser.

Widerberg foreslår både bruk av båndopptaker og

å skrive sammendrag etter hvert intervju. Lydbåndet har den fordel at man ved å lytte på opptakene underveis i feltarbeidet kan studere og forbedre sin egen intervjuteknikk. Man har også mulighet til å analysere språk, uttrykk, avbrekk og taushet.

Sammendraget gir på sin side et helhetsbilde som ikke alltid kommer fram i utskriften av et intervju og man får med informasjon som av ulike grunner ikke er med på båndet. Man kan også notere ned refleksjoner omkring kroppspråk og stemning.

Gullestad derimot valgte å ikke bruke lydbånd under feltarbeidet som la grunnlag for monografien *The Kitchen Table Society* (1984). Hun tok heller notater under de mer formelle, ustrukturerte intervjusituasjonene, men valgte å legge notatblokken igjen hjemme når hun foretok deltagende observasjon (Gullestad 1984). Hun begrunner dette med at et antropologisk feltarbeid impliserer sosiale relasjoner, der man blir venner med informantene og underkommuniserer sin rolle som forsker for å få «naturlige» data. I de fleste situasjoner deltok, observerte og lyttet hun, mens hun skrev notater så fort hun kom hjem.

Med et undervisningsopplegg på høyere nivå som ikke tar for seg problemet med feltarbeiderens ofte manglende språkkunnskap i det samfunnet hun skal studere, er det fristende å stille spørsmålsteget ved hvor godt forberedt masterstudenten egentlig er på den feltarbeidsvirkeligheten som møter henne.

Bruken av tolk er for eksempel et felt som er lite belyst i den antropologiske litteraturen. Det er dyrekjøpt erfaring å oppleve hvor mye bedre intervjumaterialet blir når man (etter tre viktige intervjuer) har fortalt tolken hva man egentlig er ute etter (som man ofte ikke kan spørre intervjuobjektet om direkte). Kunnskap på dette området bør formidles som en selvfølgelig del av et undervisningsopplegg der flertallet av studentene gjør feltarbeid i et fremmedspråklig land for en intensiv og kort periode, slik feltarbeidet på mastergrad er lagt opp til. Det er ikke mulig å lære mer enn (i beste fall) overflaten av et språk i løpet av et så kort tidsrom. Studentene trenger derfor trygghet og kompetanse i hvordan det er mulig å samle data uten den nødvendige språkkunnskapen. I noen situasjoner kan det for eksempel være en fordel å ikke kunne språket. Informanter som vet at de sier ikke blir forstått kommuniserer ofte mer, gjennom ansiktsuttrykk, gestikulering og økt velvilje, enn de ville gjort dersom antropologen snakket deres språk flytende.

En annen faktor i en globalisert verden er betydningen av engelsk som kommunikasjonsmiddel og som andrespråk for både antropolog og informant. Hvilken betydning har det for materialet som produseres at både sender og mottaker bruker (eller forsøker å bruke) felles termer, samtidig som de begge tenker i vidt forskjellige språk?

Den urbane informanten/ antropologen

De teknikker og arbeidsverktøy en bruker for å samle og produsere data under feltarbeidet, er en mosaikk av tilpasninger til en globalisert og urbanisert verden. Nye medier som internett, satellitt-tv, sms og dvd har en betydelig innvirkning på de fleste menneskers liv og samliv i dag. Det er ikke bare i storbyene mennesker hver dag—enten det er hjemme i stua, på internett-caffeen rundt hjørnet, på skolen, gjennom jobben eller på gata—møter resten av verden. Coca Colas siste reklamestunt henger høyt og stort og Shakiras nyeste hit brøler mot deg fra en passerende bil eller klinger falskt fra sidemannens mobil på bussen—uansett hvor du befinner deg i verden. Informanten din har en tante i Norge og en fetter i Canada, jobber i en lokal bedrift som eies (og nedlegges) av Nike og leser aviser fylt med nyheter fra Reuters og AP.

Dette er den nye virkeligheten masterstudenter i sosialantropologi møter i felten. En virkelighet som har innvirkning på hvordan forskeren gjennomfører deltagende observasjon, planlegger intervjuer og samler tekstbasert materiale for seinere analyse.

Jean Briggs beskriver i «Kapluna Daughter» (1963) hvordan hun fikk innpass ved å bli adoptert inn i en eskimo-familie. Briggs peker på viktigheten av å ha i bakhodet at informantene man møter også, i mange tilfeller, må reorganisere livene sine for å gi deg innpass. Slik sett er teksten hennes en god beskrivelse av hvordan man blir ulikt akseptert til ulike tider og av ulike mennesker og derfor ikke bør ta noe for gitt.

Ønsket om å få tilgang på litteratur som også omhandler den urbane ni til fire-hverdagen står derimot sterkt blant studentene, uavhengig av feltarbeidsdestinasjon. Å få adgang til å sløse av den urbane informants tid kan vise seg å være svært problematisk, ettersom de store deler av døgnet oppholder seg enten på jobb eller på skole, steder der forskeren ikke har en naturlig rolle. Har informanten tid på jobb, etter jobb, før kino, mellom studiesirkler, under cafébesøk med venner, til å snakke med deg? Mange antropologistudenter i felten opplever at idealet om å observere informanten krysse ulike arenaer blir nærmest umulig eller i beste fall veldig fragmentert, dersom man ikke klarer (eller vil) henge ved personen som en klegg.

Et frosset uttrykk

Nok et sort hull i metodeopplæringen av masterstudenter er litteratur som omhandler metodiske innfallsvinkler til tekstbasert feltarbeid. I en stadig mer globalisert verden der tekst skapes og utveksles på et globalt nivå er det vanskelig å se for seg at antropologen gjør et feltarbeid upåvirket av tekst. Moderne medier som internett og sms fordrer dessuten nytenkning rundt tradisjonell tekstbasert metode.

Innsamling av skriftlige data kan ta form av papiadata: trykt materiale eller datautskrifter av doku-

menter og informasjon på internett. Widerberg snakker om tekst- og bildeanalyse som et metodisk grep ved kvalitativ forskning. I en tekstanalyse studerer eller samhandler ikke forskeren med levende vesener. Deres kroppslige og språklige uttrykk er frosset. Materialet foreligger allerede og lar seg ikke påvirke av forskeren. Man vil derimot lese og forstå materialet ulikt og dette gjør forskeren til det viktigste verktøyet også ved bruk av denne metoden (Widerberg 2001).

Slike tekster er ifølge Clifford Geertz mindre subjektive enn en antropologs intervjuer, men utgjør likevel bare små deler av den kulturelle konteksten (thin description) og bør derfor fungere som supplement til andre metodegrep (Geertz 1973). Eduardo Archetti (1994) har i sin artikkel «Introduction» i *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing* (1994) fokus på betydningen av tekst som data, men han tar i størst grad opp skjønnlitterær tekst som forklaringsgrunnlag for en gitt kultur. Archetti gir ellers lite konkret materiale til hvordan man bruker tekstanalyse som metode, artikkelen er mer et forsvar for at antropologer kan ta utgangspunkt i tekst. Et forsvar som, ti år etter, heldigvis ikke er like faglig kontroversielt som det engang var.

Jeg stiller også spørsmålstegn ved at media som et antropologisk felt ikke er mer sentralt i opplæringen av nye generasjoner antropologer. Media blir mer og mer viktig for mennesker i alle samfunn, som informasjonskanal, nasjonsbyggende (eller ødeleggende) element eller som maktmiddel for både små og store instanser. Derfor er det viktig at faget utvikler og formidler metodiske grep for å håndtere denne typen menneskelig samhandling.

I møte med unge informanter i en storby kommer man for eksempel ikke utenom den rituelle utvekslingen av e-postadresser. Yahoo og hotmail er blitt en viktig kilde både til direkte innhenting av informasjon og til videre kommunikasjon med informantene. Sms-bip og polyfoniske ringelyder dominerer lydbildet i gatene og på cafeer og påvirker også antropologens virkelighetsforståelse, bare noen tastetrykk unna gamle venner hjemme eller nye venner i felten. Felles referanser som Madonna, Bill Gates, Bin Laden og Ole Gunnar Solskjær bryter ofte isen mellom mennesker som kommer fra hver sin kant av jordkloden. Så også mellom antropolog og informant.

Måten mennesker kommuniserer på er sentralt for antropologien. Dette bør også reflekteres i hvordan antropologistudenten forberedes på å møte disse nye kommunikasjonsformene. Den gnagende dårlige samvittheten som forfølger en når en prøver å rase gjennom dagens aviser (for å få et inntrykk av nyhetsbildet), går på kino (for å lære om kulturen man ferdes i), ser på såpeoperaer på den nasjonale tv-kanalen (gjørne dubbet, for å lære språket bedre) eller bruker timer i innboksen (for å overleve langt borte fra venner, kjæreste og familie) bør erstattes av visshet om at dette også er feltarbeid. Dette er en del av informantens virkelighet, ergo en del av antropologens virkelighet i felten. Og

en viktig del av de metodiske utfordringer som møter en (som oftest selv nokså urbanisert) antropologistudent.

You are welcome

Onsdag 12. mars 2004 sitter jeg foran hjemme-pcen til min nye "familie" et sted i Tehran og leser en e-mail jeg har fått tilsendt av en bekjent i Norge. Innholdet er saksatt fra en svensk avis. Artikkelforfatteren har tilbrakt en dag med en av journalistene i et iransk feministisk tidsskrift. Hun forteller at den strenge sensuren i den islamske republikken gjør at mange har gått over fra å skrive innlegg og artikler i aviser eller tidsskrift, til å bruke weblogger som uttrykksmiddel i sin kritikk av samfunnet de lever i. Jeg tar opp mobilen min og ringer en av mine kontakter i et iransk nettidsskrift. Jeg ber pent om å få komme på neste redaksjonsmøte. You are welcome, svarer hun.

Jeg legger fra meg telefonen og retter blikket igjen mot innboksen, denne gangen for å lese mailene i msn-gruppa The Masters 2004. Murmansks miljøvernere, Jaffna, Vancouver, Brasil og ungdommer i Istanbul møter meg, sammen med uttallige (og til tider fortvilte) spørsmål om metodevalg. Valg vi, det første masterkullet av antropologistudenter, kunne vært bedre forberedt på å ta.

Referanser

- Archetti, E. (1994), Introduction, in E. Archetti, ed., 'Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing', Scandinavian Press, Oslo.
- Briggs, J. (1986), Kapluna daughter, in P. Golde, ed., 'Women in the Field: Anthropological Experiences', second edn, University of California Press, Berkeley.
- Denzin, N. K. (1989), *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, third edn, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press.
- Geertz, C. (2000), The pinch of destiny: Religion as experience, meaning, identity, power, in 'Available Light', Princeton University Press.
- Gullestad, M. (1984), *Kitchen Table Society: A Case Study of the Family Life and Friendships of Young Working-Class Mothers in Urban Norway*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Kvale, S. (1997), *Det kvalitative forskningsintervju*, Ad Notam Gyldendal.
- Maggi, W. (2001), *Our Women are Free. Gender and Ethnicity in the Hindukush*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Mintz, S. W. (1979), *The Anthropological Interview and the Life History*, The Oral History Review.
- Nielsen, F. S. (1996), Empiri og teori, in F. S. Nielsen, ed., 'Nærmere kommer du ikke', Fagbokforlaget, Bergen.
- Spiro, M. E. (1993), 'Is the western conception of the self "peculiar" within the context of the world cultures?', *Ethos* 21(2).
- Stoller, P. (1989), Eye, mind, and word in anthropology, in P. Stoller, ed., 'The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology', University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Wadel, C. (1991), *Feltarbeid i egen kultur*, SEEK Flekkefjord.
- Widerberg, K. (2001), *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt*, Universitetsforlaget, Oslo.

ONCE UPON A TIME IN KOLLYWOOD

Siren Hope
Hovedfag UiTø

The lights are turned off. People stop their chitchatting. The words SUPER STAR are covering the whole screen. One letter after the other are flying in from nowhere: R-A-J-I-N-I. People are whistling, shouting and cheering. We are taken to a temple. A woman asks some holy men whether they can bless her with a baby. They agree to help her, and tell her that she should name the child BABA after them. She gets her son, and he grows up from a baby, to a boy to a man. When BABA (played by the famous Rajini) appears for the first time as an adult, there is screaming all around me, and flower petals are thrown in the air. He is wearing a blue shirt with the collar-buttons open; the gold necklace is reflecting the sun. He has a 3 day old beard, black hair, and black trousers. On a train station he is surrounded by his friends. It is a cheerful group of people. They start singing and dancing around him: "Baba, cinema, cinema. . ." I lean back in my chair, and get ready for some hours in the dark.

Indian popular cinema is the dominant form of entertainment for at least a sixth of the world's population. Bollywood is the landmark of Indian film. Few of us are aware of the existence of India's many regional centres of film production. Kollywood, the Tamil film industry, is one of these. Chennai on the Southeast coast of India is its production site. The K of Kollywood has been taken from the name of the road Kodam Bakam, where one back in time found all the film studios. Today the studios are spread in different parts of this city of six million inhabitants. Almost a fifth of Chennai's population live directly or indirectly off the film industry (Thoraval 2000:337). Around 150 Tamil popular films are produced annually. Acquiring a job within the film industry is the dream of thousands of young people.

With the camera bag on my shoulder, and my freshly achieved knowledge on how to make an ethnographic film in mind, I set out to explore the colourful and vibrant world of Kollywood. I would play no other role than that of a young anthropologist trying to become familiar with Kollywood, a place where "reality" and film melt together. The Tamil popular films (as well as other regional popular films in India) have been given

the name 'masala films'. The general meaning of the term *masala* is a mixture of spices. In Tamil cinema the term is expanded in order to embrace the different genres or traits of cinema. The masala films are spiced up with actions that touch upon so many genres that every individual of the cinema hall should have quenched their appetites to some degree by the time the film has finished. There is a treat for everybody: romance, action and fight scenes, drama, thriller, comedy, dance and music. And all of this appears in a melodramatic Tamil-specific setting where elements of everyday life and elements of fantasy go hand in hand.

Cinema is the major form of entertainment in Chennai; Tamils take their whole family (including the baby and grandpa) to see the newest film. Popular films are also screened on television; several channels have "oldies" or recent films continuously running all day. The footprints of Kollywood are highly visible: cinema houses are decorated with glitter and light bulbs of various colours, and the streets are full of fresh and torn up film posters. Catchy melodies from the latest blockbuster films find their way into restaurants and buses, and walking down the road you find them sliding out of the doorways, fighting for your attention. With all of this, the heroes and the heroines are omnipresent in everyday life, and so are the stories about them. The visual and aural presence with the continuous talks about cinema, made me curious to know more about this close correlation between cinema ("fiction") and everyday life ("reality").

Because I am a student of social anthropology, specialising in visual cultural studies,¹ I make both an ethnographic film² and a written thesis.³ The film was completed in August 2003, and the written thesis is in progress. The main focus of my thesis is the relationship of narratives in Tamil social life and popular cinema. However, in this text I wish to introduce a discussion of another film genre, namely that of ethnographic film. I shall present experiences and choices I made both while collecting data and while elaborating on the data. In the first part, I intend to refer to particular experiences and challenges I faced in the process of recording footage. In addition I will make a general description of ethnographic film and filmmaking. In the second part, I will concentrate on challenges, reflections, and decisions taken during the editing phase. In the film footage, like in that of the written field notes, there exists a potentiality of forming different types of

¹Visual cultural studies is a scientific, communicative and educational master/*hovedfag* programme given by the Social Faculty at the University of Tromsø. The programme emphasises film as an imperative tool in gaining access to knowledge relevant to researchers involved with the humanities and social sciences. Data for the written thesis and footage for the film are collected through participant observation during a fieldwork with the duration of several months.

²*Living a Reel Life*, August 2003, 37 min, Tamil and English language, English and Norwegian subtitles available.

³The written thesis has the working title *Once upon a time in Kollywood—Tamil popular cinema and everyday life*. It should be finished by September 2004.

narratives that formulate different representations and understandings. Decisions taken during editing will establish certain representations of the characters and the depiction of the world that surrounds them. In the final part, I will focus on the fruitful interplay between film and text within an anthropological context.

With the computer as a co-pilot I edited a film named *Living a Reel Life*. The film gives a picture of Kollywood films as a part of reality in the lives of Praveena and Suhasini. Praveena is a student of cinematography in the Institute of Film and Television Technology in Chennai. Suhasini is one of very few female directors as well as a popular actress who has acted in around 185 films. One gets a picture of how these women relate to and reflect upon the industry and how they in some ways try to make their own paths.

On how to cook an ethnographic film

A person I have seen is a set of broken images: first someone actually seen, within touch, sound, and smell; a face glimpsed in the darkness of a viewfinder; a memory, sometimes elusive, sometimes of haunting clarity; a strip of images in an editing machine; a handful of photographs; and finally the figure moving on the screen, of cinema itself. (MacDougall 1998:25)

The process of making an ethnographic film is extensive. It took about one and a half years from writing my project description to having a fresh copy of the film in my hands. The core of the process is the fieldwork. After I arrived Chennai with my hopes and fears for the commencing fieldwork, I had to work out some strategies. In order to gather knowledge on the alternative realities presented through Kollywood films, my first strategy became to aim at getting an in-pass in the industry. This I achieved through Praveena and Suhasini: Praveena made it possible for me to join classes where I could learn how they are taught the trade of filmmaking. Suhasini brought me to her working sites where I experienced the making of Kollywood films.

As these women were connected to the industry in different ways they gave me different depictions of the world of Kollywood. Praveena, a student about to enter the film industry and still somehow on the outside, had a lot of preconceptions about it that she shared with me willingly. Suhasini, on the other hand, reflected upon it with her more than 20 years of experience. She contributed a lot to my knowledge on what it is like being a woman in a male-dominated industry. A number of other people directly or indirectly involved in the film industry also helped me achieve an understanding of narrative patterns associated with the masala films,

and these films' degree of popularity. They also gave me their views on what way the masala films correlated with perceptions of everyday life (and the perception of self). After sharing my idea on making a documentary depicting women of Kollywood, fortunately both Praveena and Suhasini were positive to letting me film them. I was now ready to start shooting.

With Praveena I brought my camera to small and large events. I filmed her doing her household chores, the celebration of *Deepawali* (Hindu New Year), the making of her first student film, her trip to a film festival in Delhi, and classes and exercises at the university, amongst others. I met her almost every day. With Suhasini it was different, she invited me to come with her to work only twice. Once while they were filming in a mansion close to Chennai, another time we went together for a longer lasting filming period to a village close to Madurai in the south of Tamil Nadu. Apart from that, I mainly met her in public places, where she was doing her charity work, talking about cinema in the film club, or doing sports etc. I mainly concentrated the filming around describing events and performing interviews. The making of an ethnographic film evolves around participant observation (observational filmmaking).

Maybe this is the time to stop a little and make a description of what an ethnographic film is? The ethnographic film as we see it today is a product of both improvements of technology as well as personalities who have introduced paths for others to follow. Ethnographic films have their roots in observational cinema, the style of a movement of the 1960s that took advantage of technical developments in the recording and editing of sync sound. This introduced a possibility to separate image and sound, and voice-over became more common. In addition to this, camera equipment was made lighter, so it was easier to move around and film the subjects in their own domestic settings instead of inviting them to a studio.

Filmmakers of the French *cinéma vérité* movement (a type of observational cinema), with Jean Rouch and Edgar Morin in front, wanted to get rid of propaganda in documentary films. Rather, they wanted to create a mirror of the world they were living in. "The idea was to film lived experience itself instead of summaries or reports on it as condensed in interviews. People were to be represented not as social types or aesthetic patterns, as in some expository and impressionistic films, but as flesh-and-blood individuals" (Barbash & Taylor 1997:27–28). Films were shot and edited in order to be faithful to real time (long takes, wide-angle shots, maximized depth of field etc).⁴

Opposed to American filmmakers behind the direct cinema movement, Rouch and Morin did not want to take the perspective of a fly on the wall (observing and waiting for an event to happen). They decided on an interventionist style, where the camera was used as

⁴Robert Flaherty had given an early introduction to this type of filmmaking in his film *Nanook of the North* (1922). Rather than scripting the filming in advance, that had been common practice until then, he preferred to film the events as they took place before his eyes.

a catalyst for events to happen. To what degree the filmmaker should participate in the social situations is still debated in observational filmmaking of today. It is impossible to be invisible and unnoticed; there will always be some sort of a communication between the filmmaker and the characters. If one becomes too involved and start to trigger situations, the film may rather give a depiction of the filmmaker than of the characters.

An observational style is still applied by ethnographic filmmakers of today. David and Judith MacDougall⁵ are sensitive observers of everyday life. Their films describe the interaction between the filmmaker and his/her characters, and are both self-revealing and self-reflexive. Many ethnographic filmmakers have followed their style. Ever since the sixties there has also been a demand for the inclusion of self-reflexivity in the filmmaking (although such a style has also been criticised for being too narcissistic). A general critique to observational films is their lack of contextualization.

As I have shown, there exist not only one but several definitions to what ethnographic film and observational filmmaking are about. There is a need to take a stand in regard to the existing discussions and discourses. In my case the film works as a visualization of some of my anthropological findings.⁶ My research and filming cannot be seen in isolation from each other. They need to be seen as one because they were done simultaneously. The camera is the researcher's eye, and the tape and notebook his or her memory: events are observed and recorded (both with or without the camera) through participant observation. The camera was used as a methodological tool while collecting data during the fieldwork, and then during the process of editing, the data were put in relation to each other and together they formed a depiction of Praveena and Suhasini the way I perceive them, but it also reveals how they see themselves and how they see me. It is a product of the communication between the two of them and me. As an audience you get an experience of my experience in meeting these people, as well as a feeling that you yourself meet and get to know the people on the screen.

The genre of observational cinema is popularly understood to give a presentation rather than a representation of reality. This issue was discussed a few months ago (January 2004) when I screened my film to a class from Sandefjord videregående skole⁷ specializing in media sciences. One of the first questions that were posed was: "How can you regard your film as realistic when

they had to deal with you filming them all the time?" The presence of a camera in one's research should of course not be ignored. But what does the presence imply? Is it so that once one sees a camera, one starts acting? I believe that with or without a camera pointing to their face, people tend to present themselves in a likable way. They show their good sides, and try to hide their bad sides. Meeting a camera may be similar to meeting a person for the first time, where you try your best to control the other's impressions.⁸ The meeting between subjects and the person behind the camera (in my case, a young scientist, woman, white, and Norwegian) and further what this meeting implies must not be ignored. It is actually this meeting that becomes the essence of an ethnographic film. The filmmaker and the camera ideally become a part of the "reality" represented in the film. The communication (verbal and non-verbal) between the characters and the filmmaker, and the various reactions to the presence of a camera, should therefore not be hidden.

Now, let us move on with some of the experiences I had during my fieldwork. First of all I would like to describe how Praveena and Suhasini reacted to the filming of them, and how they actively took part in the filmmaking process. I think in my situation, the way the characters acted in front of the camera had to do with their preconceptions. Both Praveena and Suhasini are and have been trained at the film institute and have been taught about documentary as genre. Praveena even expressed that she was interested in working with documentaries in the future. Both had an established idea of what is expected in the making of an observational documentary (e.g. it should be "natural" and "real").⁹ On one occasion, when shooting, Suhasini told a crowd of fans standing outside her car: "Don't look into the camera, and talk naturally".

On another occasion, during the festival of Saraswathy (the goddess of knowledge), I filmed Praveena's family preparing for a ritual. (*In Tamil*):

Praveena's mother: She is filming me.

Praveena: Let her.

Praveena's mother: But I don't look nice.

Praveena: Then wear another sari. Do you want to wear another sari?

Praveena's mother: No.

Praveena's brother: Don't put on any make up. Let it look natural.

⁵The MacDougalls have contributed a lot to the establishment of the domain of ethnographic filmmaking. They took amongst others part in the establishment of the "Tromsø School" (Visual Cultural Studies) in the early nineties, and are also involved in other universities around the world that offer courses in Visual Anthropology.

⁶Ethnographic filmmaking is not only practiced within the field of anthropology. It is to be found also in other social scientific and humanistic fields such as sociology, religion sciences, pedagogics and history.

⁷Senior high school; the final three years of secondary education.

⁸This point can be linked to Goffman's discussion around self-presentation, in his book *The Presentation of Self in Everyday Life* (1992 [1959]).

⁹They had been taught about "realist documentaries" (ethnographic film is an example of these) in theory. Nevertheless, the type of documentary being the most common in practice in India is one closer to the genre of docu-drama. Here the filmmaker generally does some research on the setting and events on a particular site, and thereby writes a script. Although it is based on what is happening there in everyday life, the documentary is to a certain degree staged.

Praveena, a soon to be cinematographer, was in addition very conscious about the techniques. She came up with ideas of what would be nice to film as well as trying to solve problems concerning e.g. bad lighting or sound conditions.

On the first day of filming, I recorded her brother and her about to start eating:

Praveena goes to turn on the fluorescent lights and tells her brother to turn off the sound on the television. Further she tells her brother (in Tamil): "Sit in this direction and I'll put the food on your plate, and let her film that". Then she moves on to explain (in English) what the meal consists of, pointing out the names of the dishes while she is serving them on her brother's plate. Her brother comments (in Tamil): "They show things like this on Discovery Channel". When she puts the bitter gourd on his plate, he tries to protest; she tells him that he should keep it on his plate, even though he does not like it, since it is for showing me what the meal consists of.

After the first day of shooting, I asked Praveena how she experienced being filmed. She told me that in the beginning she did not feel comfortable, as she is used to standing behind the camera, not in front of it. She felt a bit nervous, and did not like the small gaps of silence when the camera was running and she could not think of anything to say. But then, after some time, she decided to comment on things and explain what she was doing, the way she had seen it done in other documentaries (especially those on Discovery Channel that are quite popular these days). Then she felt more at ease. As time passed by, and she knew me better, I filmed her in all kinds of situations, and the silence that appears from time to time seemed not to bother her much anymore. Suhasini, being an experienced actress was very relaxed in the presence of the camera, and looked directly into it while expressing herself.

As mentioned, both Suhasini and Praveena had an idea of documentary as presenting the "real" and the "natural". They had seen a number of documentaries before, and acted according to the pattern of these. When Praveena talked of documentary she often opposed it to Tamil cinema, that she saw as constructed and unreal. She rather wanted to work with documentary, as it was "closer to reality". Their perceptions of what a documentary should look like influenced how they acted towards me, and thereby also influenced how I finally depicted them while editing the film. The narrative in a film, whether documentary or fiction in its form, refers to other existing narratives. A film narrative may be read as reality if the reference to the other narrative (in this case Praveena's own narrative on what it is like being a woman on the verge of entering the Tamil film industry) is convincing. Thus, one sees that the style and presentation of a theme becomes relevant in judging the "level of truth". Even

though documentaries and observational cinema are constructed through the editing process, they do inhabit a style that tends to be read as a presentation of reality, rather than a representation.

Nevertheless, during the process of shooting, the presence of a researcher with a camera may constantly remind the character that what she says and does may be quoted and presented the way the researcher think is best in the film. I experienced that coming with a camera made people in some situations put limitations to what they wanted to tell me while I recorded. Many times they happily gave me their opinions before and after filming, but not during the shooting. An example is Praveena's mother leaving the room when I filmed Praveena. She would not join the conversations while I filmed, thus I lost her many valuable comments and points of view. I did not always have the opportunity to discuss it with her after I had stopped filming. Throughout the fieldwork, I experienced that some people found the camera attractive whereas others found it repelling. Both may definitely influence your research and the outcome of both film and text.

In the process of gathering film material as well as data for a written thesis, one is in the same situation, that of an outsider. The people you deal with need to get to know you before they learn to trust you. It is understandable that people use more time to become familiar with the filming. Nevertheless, contrary to this idea I felt that in most cases including a camera in my research on women in Kollywood generally made me slide easier into their environment. We shared the interest for filmmaking, and the camera worked as an icebreaker. I will now discuss some reflections and decisions taken during the editing phase.

Adding the masalas

When describing the specific of Kollywood films, I took great comfort in having the possibility to do this through visual means. Describing something so colourful and vivid would be difficult without the ability to depict it through visual means. In order to give a taste of the masala films, I decided to include pieces of them in the film. When discussing the introduction of "external elements" in an ethnographic film it is relevant to introduce the categorization of the diegesis and the extradiegetic. Barbash and Taylor (1997:9) define the diegesis as a film's narrative (story), the extradiegetic is that which is not recorded in sync with the images on site, such as music, or images that are supplemented and added to what you filmed in a particular setting.

In realistic documentaries, such as ethnographic film, extradiegetic images are rarely used. Adding music to your film is maybe more common even though some regard this as polluting the genre. In *Living a Reel Life*, I chose to include both extradiegetic music and images. More specifically I have made use of narrative and stylistic elements that are used in the films produced in Kollywood. Besides taking in use some

clips from these films in order to visualize what the films (that Praveena and Suhasini constantly are referring to) are like, I have stylistically adopted some of the elements being typical to the Tamil way of filmmaking: I decided to make a rhythm of fast-cuts, and use music tracks. This I did both in order to make a statement and to add feelings. I want the viewer to feel close to both the characters and the type of films presented, and hopefully both of them may awake certain feelings and associations in the viewer. As the world of Kollywood is unfamiliar to a European audience, the experience of such films is essential in order to understand the ideal of Kollywood film. Therefore it is an advantage to present my perception of the Tamil film industry through visual means. I want the viewers to achieve an understanding of what the realities of Indian cinema are like through how the film is "cooked".

This may lead to a discussion on whether one legitimately may introduce extradiegetic elements in a film that is supposed to give a representation of what is there in a particular moment in time, a piece of "reality". I believe that there is nothing wrong with the idea of quoting other's work in the film as long as one does so in a just way, and there is a point to it. The "external" element in a film needs to be enriching in some way, maybe by giving a broader context of the issues treated. In this case I think it is a clear advantage to bring in extradiegetic elements. Even if one chooses to be faithful to the elements filmed while in the field, one cannot make a "true" representation of what really is. In the editing phase the footage is broken up and cuts are placed together according to the filmmaker's aesthetic and ethical principles.

Through creating a narrative one constructs meaning into the film material. The film becomes the filmmaker's interpretation and understanding of what went on in an exact event. Within filmmaking you have the possibility of playing with the order of cuts, and in doing so you also cut up the sense of time (as the cuts are not necessarily put in a chronological order). Cuts may establish relationships that are not inherent in the images themselves. In this regard, the editing of observational film material becomes not so different from how it is done in fictional filmmaking (e.g. Tamil masala films). Within popular cinema one may also find complex constructions of social experiences of individuals, and a reference to everyday life.

While making an ethnographic film and writing an anthropological thesis you go through many of the same processes. Data and footage are collected through participant observation, these are sorted before one may start constructing and editing the text and the film. Various realities have been documented through your filmic and textual material. Before reaching the final product, there is in the making of both text and film a process of selectivity and interpretation.

Many stories are told throughout the fieldwork, and a number of these have been captured while filming. While editing the film one has to select what kind of

knowledge one wants to transmit through the film. *Living a Reel Life* became a depiction of Suhasini and Praveena's everyday life, as well as their reflections upon what it is like being a woman in the Tamil film industry. The film also deals with representation as thematic, and gives examples on how women are represented in the popular films through giving concrete examples from feature films, as well as including Praveena and Suhasini's comments on the issue.

After deciding on a story line of the film, one sees clearly what parts of the footage one wishes to include and exclude. As the film is moulded, one has to be concerned about whether one is faithful to the "reality" one has recorded (Barbash & Taylor 1997:8). In both the making of a text and a film one has the viewer/reader in mind. The story needs to be told in an edible and comprehensive way. Ideally in an anthropological work the stories told through the film and the text should fulfil and complement each other.

The love-marriage of film and text

The story told in a film is different to a story told in a text, as the channels are different. The elements constructing the story are established in different ways: in a film the scenes are recorded as the event goes on. Assumptions and emotions that one has in that exact moment affect the way one shoots, and also the outcome. An example of this may be the fact that it is highly noticeable for the viewer to see if there has been a good relationship between the filmmaker and the characters, or a bad one. In a thesis, you describe events that you have been a part of, and your descriptions have a digested and reflective form. You have had time to think and rethink the events several times. Barbash and Taylor express: "If you are writing a book or an article, you can go home and write it all up afterwards. With film, you have to shoot events and activities at the time they occur. If you don't catch them, they're lost forever" (Barbash & Taylor 1997:2).

In an anthropological text you commonly find an interpretation of social situations. In a film you do not necessarily find any explanations to why a situation happened, meaning is rather established through presenting the situation alone. MacDougall speaks of ethnographic film as performative anthropology (MacDougall 1998). Both the characters and the situations will speak for themselves. The viewers receive a performance. With this the filmmaker has maybe less control of in what way the material presented will be "read" by its spectators, than what the writer has. The viewer of a film is to a certain degree more active in the construction of meaning than the reader of a text. "In oversimplified terms, it could be said that to a great extent in these media the viewer is given the subjects but creates the predicates. It is the viewer who discovers connections within a network of possibilities structured by the author. The viewer may make other discoveries too, just as a reader of poetry (or of a rich ethnographic

description) may discover meanings of which the writer is not consciously aware." (MacDougall 1998:70).

In a film you may have limited opportunities in establishing a context around the situation presented. Even though it may lack a broad contextualisation, it may still be very rich in details, colours, movement and atmosphere. As a result it may bring forth strong emotions in the viewer, emotions that appear through the feeling of being present. However, in a text one may easily establish the context of an event, and one can further comment on the issues that are not made explicit in the film, but one cannot show events with all their life and atmosphere as done through a film. Hence, in the production of anthropological knowledge film and text become a unique combination where the one enriches and fulfils the other. As MacDougall puts it: "Anthropological understanding is rarely achieved through unitary meanings. There is never a single code. Film offers anthropology, alongside the written text, a mixing of embodied, synaesthetic, narrative, and metaphorical strands, corresponding to Barthes' 'braid' of significations" (MacDougall 1998:83).

I have in this article given my reflections and experiences of ethnographic filmmaking in its different stages. I have tentatively shown that both the characters and the filmmaker take part in both forming the events and representing them. The reality depicted is a result of the communication between the characters and the filmmaker. In the editing phase it is the anthropological filmmaker that makes the final decisions on how to formulate the narrative of the film. The de-

isions grow out from the filmmaker's experiences and understandings of topics and characters.

The process of ethnographic filmmaking should not be seen in contrast with the process of writing an anthropological text. Although the final product is different, one goes through many of the same phases (planning the project, observing and collecting data, selecting and interpreting, and finally editing the findings) in the construction of both film and text. The film has a strength in giving a visual representation with details difficult expressed through text. The text may provide interpretations and contextualisations that may not be established through filmic material. Therefore I believe that the two are complementary and are two valuable sources of anthropological knowledge that should be more commonly combined within anthropological research.

References

- Barbash, I. & Taylor, L. (1997), *Cross Cultural Filmmaking*, University of California Press, California.
- Goffman, E. (1992 [1959]), *Vårt rollespill til daglig*, Pax forlag, Larvik.
- MacDougall, D. (1998), *Transcultural Cinema*, Princeton University Press, New Jersey.
- Thoraval, Y. (2000), *The Cinemas of India*, Macmillan India Limited, New Delhi.

DIVINE ADOPTION

Audhild L. Kennedy
Hovedfag UiO

In the end, it is clear that not only what we mean by terms such as substance and biology is much richer and more diverse than we thought but also that what counts as the substantial-coding of kinship has undergone significant historical transformation. As understandings of the "substances of kinship" change—from the Bible's transubstantiation of divinity through Abraham's seed, to Morgan's transubstantiated kinship across rivers of water and blood, to modern biology's definition of human nature and kinship in terms of genetic codes—so too is the capacity to make and unmake kinship out of them transformed. (Franklin & McKinnon 2001:11)

Introduction

In this article I intend to show how substance and code for conduct (Schneider 1984), in this text referred to as code, can be seen as inseparable categories in kinning in the adoption of an unrelated child from an agency in Delhi, India.

The Indian adoption practice has, in the past 10 to 15 years, taken a completely new form, namely that of adopting an unrelated child from an adoption agency. Traditionally, adoption was conducted within the extended family or the caste group. However, the practice of adopting from an agency challenges common Indian notions around kinship and personhood, and thus the cultural understanding of who or what a person is. This is so because the unrelated child and its substance must be incorporated in the family, while the act of adoption must appear as meaningful to the adoptive parents. Nonetheless, I would like to show how Indian perceptions around destiny (or fate), person, substance and essence enable the adoptive parents to incorporate the unrelated adopted child as their own biological substance through nurture and family life. This process, however, goes through many stages over the course of several years. I have found that this process of kinning is possible due to the inseparability of substance and code, and will illustrate that these two categories actually are one with empirical examples from Palna, an adoption agency in Delhi.

This article attempts to demonstrate the inseparability of substance and code, by virtue of the concept "substance-code", in adoption from an agency. This is done in light of data taken from the adoption practice in Delhi at Palna, an NGO¹ which works in the field of adoption. In the first half of this article I in-

tend to introduce some important concepts in adoption and present five empirical examples, and hence give an account of the Indian notion of kinship and personhood. The second half will explore anthropological theory regarding substance and code in kinship studies.

Kinning, substance and essence

Through a process of kinning . . . a transubstantiation of the children's essence, adoptive parents enrol their adopted children into a kinned trajectory that overlaps their own. Issues pertaining to time and place become central in this process; and it is a process which, in most cases, is fraught with tensions, ambiguities, ambivalences and contradictions, not least because the parents are faced with a dilemma of incorporating the child into their own kin group at the same time as they must acknowledge the existence of unknown biological relatives. (Howell 2003:2)

Like Howell, I define kinning as the adoptive parents' transubstantiation of a child's essence, which, at the same time, coincides, with that of the adoptive parents (ibid). An important aspect of kinning in unrelated adoption in Delhi is the Indian notions around personhood, relatedness and substance, and furthermore which implications these notions have on the process of the adoption of an unrelated child. Nevertheless, before defining substance as well as essence it is important to emphasise that at the core of my argument is not what substance is *per se*, but rather what substance does when it comes to the process of kinning in the adoption from an agency. Substance is "good to think with" and a good illustration of the flexibility of the relations between persons, but the flexibility of the term is also its strength since it implies an ability to transform and invoke those involved in the relation or interaction.

To again return to the dictionary definitions . . . it is notable that the meanings of substance, although they include corporeal matter and the consistency of a fluid, do not specify malleability, transformability, or relationality as inherent properties of substance. Yet these properties have been important aspects of the analytical work achieved by substance in the non-Western examples I have cited. (Carsten 2001)

Substance is "good to think with" because of its flexibility as an analytical term which partly is due to

¹Non-Governmental Organisation.

its several meanings in English (Carsten 2001), which is similar to the focus of Janet Carsten. She underlines the "focus on how substance has been employed in the analysis of kinship, rather than on what it means within any one particular culture" (Carsten 2001:30). Hence, the questions: What does substance do to Indian adoptive parents? Furthermore, how is it possible for Indian adoptive families to acquire common essence?

The adoption of an unrelated child is an action that has consequences for the adoptive parents' as well as the adoptee's substance. Substance describes one's personhood and one's essence. Essence is something shared with kin through both nature and nurture. Hence, to be a person in the Indian meaning of the concept one has to be a member of a family and a kin group, that is to partake in the essence of a group of persons, in other words one's kin. Moreover, essence is the decisive factor regarding personhood and membership to a family or kin group, since essence determines a person's qualities and properties. Social substance may be a marker for socio-economic differences, classificatory kinship etc, and may be communicated as food taboos or notions around destiny. Biological substance signifies common biogenetic ancestry or blood and refers to biological or natural kinship. However, social and biological substance must not be perceived as two separate categories, since the two often go together to a certain degree. Common essence through nature may signify shared biological substance like genes or blood, whereas common essence through nurture may suggest shared substance socially and culturally, perceived as joint destiny (or fate), place of origin, ancestral property, commensality, celebration of rituals and religious festivals etc. When it comes to adoption from an agency essence is shared in the process of kinning and is superior to a person's engagement in different sorts of substance. Food is one such substance, because food and food taboos or prescriptions may describe a person's essence.

One of my informants illustrated the notion of substance in relation to personhood in the following way: "Who I am is determined mostly from my family name. When I meet a person for the first time, he is not interested in my qualities, like my university degree, rather he wants to know my family name and where my family is from. That is who I am". Thus, in order to establish a person's essence it is crucial to know that person's background, more specifically which family that person belongs to and ancestral place of origin.

Recent kinship studies attempt to "encourage an investigation not just of blood as 'biogenetic substance' but also of the relationship between substance and code, and the degree to which these domains are clearly distinguishable and separate—in other words, there is a need to interrogate closely the combinatory power of substance and code, which according to Schneider, was at the heart of the category of blood relative"

²A rickshaw is a three-wheeled passenger vehicle based on either a bicycle or a motor scooter. The driver is referred to as a rickshaw walla. Walla is the Hindi word for vendor.

(Carsten 2001). Hence, recent kinship studies have taken a new direction, and a step away from the opposition between the biological and the social, yet this dichotomy is at the very heart of this new direction. "The analysis of kinship, in its mid-twentieth-century forms, tended to separate and dichotomise the biological and social domains, nature and nurture, substance and code" (Carsten 2001).

Notions about a person's background

First I want to describe some meetings with potential adoptive parents, which in different degrees may be understood in terms of Marriott's transubstantiation (Marriott 1976). Behind the concept of transubstantiation is the notion that actors are not separated from actions, "what goes on *between* actors are the same connected processes of mixing and separation that go on *within* actors" (Marriott 1976:109).

When an unrelated child is adopted, the agency emphasises the impact of the nurture given by the adoptive parents on the child's person. This is one of many attempts to escape the important issue of the adopted child's background, and hence the child's alien substance. Mrs Bhatti, the general secretary of Palna, addressed the issue of the adopted child's background for me:

"I do not want you to write about the child's background, because we do not know anything about the child. The child's parents can come from any social class, but that we do not know, and we do not speculate. In particular, I do not want you to say that the children come from a poor background. In your thesis I do not want you to use the term 'poor' at all in relation to the children."

The child's background is a very important issue both for the adoption agency and the adopting family. And it seems one might rightly assume that this view is due to the Indian notion of substance. Therefore, a possible understanding of Mrs Bhatti's statement is that to the extent one actually says something about the child's background, hence its substance, one at the same time also establishes something transubstantial about the child.

After this conversation with Mrs Bhatti I asked one of the social workers, Sonika, what concerned prospective adoptive parents most regarding the child's background. Sonika told me that many prospective adoptive parents were concerned about adopting a child whose parents might be rickshaw wallas² or servants. Such a statement must be seen in terms of personhood, which is created by essence and substance but also through

nurture over time. Implicit in nurture is the sharing of substances. The substance that is transferred between actors or persons in interaction does something to the persons. A person transferring substance to another person does not lose her substance; rather the substance involved, that is the donor, the recipient, and the "gift", does something to the interaction and the recipient (Marriott 1976). In adoption substance will be transported between the adoptive parents and the adopted child, where the adoptive parents are both donor and recipient. Hence, it makes sense for the adoption agency and the couples wishing to adopt to focus on other aspects of the adoption than the child's alien substance; rather the focus takes the form of a predestined bond between the members of the family, in particular the child and the parents.

Another way the adoption agency addresses the issue of the child's unknown substance and is by giving the child a background. Hence, the adoption agency claims that the child's background starts on the child's first day in the institution. The agency gives the child an identity, that is a name and a date of birth. Thus, the adoption agency takes a step away from the more common notion of personhood where a person's substance is due to her kin group or caste, and the agency promotes therefore a less conventional approach to the background of the institutionalised child. Even though the agency chooses an untraditional approach to the issue of a child's alien substance, it will by no means overlook the importance of that issue to the prospective adoptive parents or any others involved. Hence, when adoptive parents ask about the details around the child's birth or arrival at the agency, the agency will give the adoptive parents all the information it has on the child.

Blood versus nurture

Mary³ and I enter the living room; present are the couple and the husband's mother. The husband's father, they tell us, will join us later. A maid serves us chai, biscuits and pakoras. Mary asks the couple about their education and family. The couple have an arranged marriage and have been married for about ten years without conceiving. They have undergone several infertility treatments without success and have finally decided to adopt. The decision was partly taken because some friends of the family had recently adopted from Palna.

When the wife talks about how they decided to adopt, Mary mentions destiny as an important factor. Due to destiny the couple cannot conceive—neither naturally nor with the help of technology. Just as destiny is involved in the couple's infertil-

ity, destiny was at work when their friends adopted from Palna.

However, the conversation takes a turn when the couple tells us that the husband's father is not present because he does not want the couple to adopt. It is not because he does not want any grandchildren, there is nothing he desires more. The couple tells Mary that he prays to God every day to give them a child. He has also had several rituals performed so that the couple can have their own biological child.

The wife elaborates on her father-in-law's point of view: "When our friends adopted from Palna, they came to visit and asked my father-in-law for his blessing. My father-in-law saw the baby and blessed our friends and their baby, but he also said: 'I am very happy for you and that you have adopted and I am delighted that you ask for my blessing. But I will continue to pray for my son and his wife so that they can have their own natural child. I will not die until they have their own child'".

This conversation between Mary and the family confused me at first. Eventually, I realised that the husband's father was concerned about the risks involved in adopting an unrelated child, due to the child's alien substance or personhood. Moreover, he was worried about who the child might be: What is the child's substance? Who are the natural parents? What sort of family and caste do they belong to? The husband's father had doubts about the child's background because he thinks poor qualities are transmitted to the child by biological kinship. The child's parents might have "bad genes" (be criminals, of the servant caste etc), qualities which will be transferred to the child.

Mary and the family also discussed whether important personal qualities are transferred through the genes or are the outcome of the child's upbringing. The family said that they did not quite know what to think about either idea. Mary on the other hand had no doubts. By referring to her long experience (of 18 years) in the field of adoption she set them straight. Mary told the family that what is important in adoption is the love and care the child is given by the adoptive parents. In other words, it is the child's upbringing that matters: not genes or nature, but nurture and the parents.

However, it is important to investigate the concept of nurture. Nurture must be seen as an important substance in Indian ideas of kinning, in particular the nurture given the child by his or her family, whether adopted or not. The adoption agency will place nurture over blood as an essential substance in kinning. Hence, kinning in adoption is very much concerned with the making of nurture to a substance similar in quality to that of blood. Nevertheless, nurture is a substance which will be shared after the adopted child is brought

³Mary is the social worker and adoption officer at Palna. She has worked at Palna for more than 15 years.

from the institution to the family home and is cared for by the family as a natural born child through love and care.⁴

Born of my heart

When the social worker places a child with its adoptive parents, the placement is an outcome of a matching of the child and adoptive parents. Hence, the social worker looks at the parents' profile and preferences (for a child) in order to compare with the children available in the institution and hence find a suitable child. Nevertheless, there is a divine property and an image of mystery attached to the matching of a child with its adoptive parents. Such an image is encouraged partly by the social workers' silence regarding how they match a child with its adoptive parents, and partly by their frequent references to divine forces and destiny or fate.

Next I wish to present a home study visit on which I accompanied Ameena,⁵ one of the social workers. The adoptive parent is a single woman,⁶ Ragavati.

Ragavati asks Ameena about how the social workers match a child and parents. Ragavati: "I find it so fascinating the way you match a child with the adoptive parents, it's like you social workers are playing gods. What is your secret? What do you do? What is your approach in finding the right child? What do you look for in order to get a good match between parents and child?"

Although she seems a bit reluctant to answer Ragavati's questions, Ameena tilts her head and says it is important to have enough information about the prospective adoptive parents and the child. She adds that it is essential to meet the prospective adoptive parents at home; this is why the home study visit has to take place.

Ragavati turns to me and says: "Ameena is my guardian angel, she is the one who will find my daughter, my Gia. I know Ameena will find her and give me the sign". She continues: "The day I registered at Palna I met a family there, the parents and their child. I was convinced that the child was their biological child, but Ameena told me that they had adopted the child from the agency. I could not believe it. The child looked so much like the parents that it was impossible to see that the child was adopted".

⁴Later in my field study the idea of blood was never explicitly mentioned, though it was communicated otherwise as questions about where a child came from, if the agency knew anything about the birth mother and whether it was possible to have the correct time and date of birth so that the prospective adoptive parents could have a horoscope made for the child. Horoscopes are commonly made when a child is born in order for the parents to have a fair idea about the child's personality. Later this horoscope will also be useful in arranging the child's future marriage. The horoscope is often the deciding factor as to whether a man and a woman are a suitable match.

⁵Ameena is a social worker connected to Palna. She is a woman in her mid-twenties and is from a wealthy, landowning, Muslim family.

⁶According to HAMA 1956 single parents can adopt a child of the same sex only.

I tilt my head and ask about Gia. Who is Gia? What is she to Ragavati?

Ragavati: "Gia is my daughter. I have given her the name Gia. The word Gia is related to the word Jain, and it means from the heart, by the heart or created by the heart. And that is exactly what my daughter is. She is from my heart. One day I decided that I needed to pray in order to establish whether or not I should adopt. I could not start the adoption process before I had prayed and meditated over the act of adoption. During the prayer I became aware that I should adopt a child, and that the child is Gia, my daughter. Gia is born from another woman's uterus, but she is born from my heart. That is why she is Gia. When I see the child chosen for me by Ameena, I will be given a sign, and I will know that the child is Gia".

In the example above Ragavati emphasises that Gia is from the heart, or more precisely that Gia is born of her heart. Hence, it is possible to interpret Ragavati's statement as meaning that she and Gia have common essence.

Destiny as an explanatory model, giving unrelated adoption a meaning, was commonly applied to the situation of the prospective adoptive parents, both by the agency and the families of the childless couples. To childless couples and their families destiny makes sense and is "good to think with" when they approach an adoption agency. On one occasion I accompanied Mary on a home study visit which revealed to what extent destiny actually is a valid explanatory model for childless couples.

Mary, the social worker; Cesta, a young wife; Anju, Cesta's mother-in-law; Cesta's sister-in-law (the wife of another son of the house) and I are talking over a cup of chai. Anju tells us about Cesta's destiny. "A woman in our neighbourhood takes in stray dogs. One by one she takes the dogs home, feeds them and takes care of them. But one by one the dogs die. It is not in her destiny to have dogs. It is the same with Cesta. Cesta and four other women had IVF treatment at the same time. All of the other four women conceived and gave birth to their babies, but not Cesta. Why did Cesta not conceive? It is not in her destiny

to have her own natural child. Cesta has to adopt, that is Cesta's destiny".

Both Ragavati's and Anju's ideas about destiny can best be seen in relation to Marriott's concept of substance-code (Marriott 1976). According to Marriott, substantial transactions do something to the recipient. In this light Ragavati's idea of destiny becomes a cultural elaboration of substance, since destiny expresses a shared essence between the adoptive parent and child. In Anju's statement about destiny one may detect the essence of Cesta. Cesta is infertile because she has to adopt, hence her biological child is the adopted child.

Code and substance in kinship

Schneider uses the concepts of substance and code in order to describe American kinship. Substance is defined as shared blood or shared biogenetic substance, whereas code is defined as "a pattern for how interpersonal relations should proceed" (Schneider 1984:26). Code is a pattern of behaviour, which, in American kinship, may occur alone or in combination with substance. Thus, substance and code in American kinship are categories that are found separately or in combination (Schneider 1984).⁷

Schneider attempts to organise kinship systematically, in other words to conceptualise kinship as a system of symbols and meanings or a cultural system (Schneider 1984). By this, Schneider does not attempt to describe kinship, and hence takes a step away from the functional approach to kinship. More importantly, *American Kinship* greatly influenced anthropological study in India regarding kinship and personhood.

Scholars of anthropology have discussed whether code and substance are inseparable categories both in Indian and American kinship (Béteille 1990). Moreover, code and substance are considered important elements in understanding systems of kinship and transactions in an Indian context (Béteille 1990, Inden & Nicholas 1977, Marriott 1976). Some find that code and substance are inseparable categories (Inden & Nicholas 1977), whereas others question how this may be possible (Béteille 1990). Béteille refers to Mayer's ethnography from central India in the 1950s where Mayer describes how classificatory kinship ties, on the one hand, may cut across caste membership, but, on the other, not the sphere of commensality and food transactions (Mayer 1960). Thus, Béteille asks how this is possible if code and substance are inseparable. Unfortunately Béteille does not venture further, but leaves the question open (Béteille 1990).

In the article "The end of the body" Parry puts forward a dualistic model of the body and the person, contrary to Marriott and others (Parry 1989, Marriott

1976, Inden & Nicholas 1977). The anthropological kinship model applied in India by these anthropologists⁸ follows the same lines as that of Schneider's: substance and code.⁹ Marriott utilises the same terms but sees these as inseparable in an Indian context. Present in Indian thought is systematic monism, which does not distinguish between code and substance (Marriott 1976). Therefore, Marriott combines code and substance in order to understand notions of personhood and social interactions, hence the concept "substance-code" (Marriott 1976). Of the Indian perception of personhood Marriott claims: "Actions enjoined by these embodied codes are thought of as transforming the substances in which they are embodied" (Marriott 1976).

According to Parry the Indian conception of the person (that is the body, and to an extent substance) is clearly dualistic. "The soul is immortal and is reborn; the body particles a person shares with his kinsmen endure in their bodies. The person is never entirely new when born, never entirely gone when dead. Both his body and soul extend into past and future persons" (Parry 1989:505). Hence, Parry shows how an Indian thinks of the person both in terms of the soul and the body, and therefore emphasises the dualistic aspects of Indian thought.

Carsten, like Parry, finds "systematic monism" too rigid when she considers substance in transactions between persons. If code and substance are inseparable, all actions will alter substance, therefore interpersonal interaction or transactions will invoke the physical and moral aspects of everybody and everything involved, that is the qualities of the substance of the persons (actors; receiver and donor) and the gift involved in the interaction or transaction (Carsten 2001, 2004). "Gift giving not only transmits these qualities of the person from donor to recipient but also the physical aspects of gifts. In other words, there is no radical disjunction between physical and moral properties of persons, or between body and soul" (Carsten 2001:35).

However, neither of these anthropologists discusses the issue of adoption. Béteille is clever and states: "I shall avoid the obvious trap of adoption". (Béteille 1990:497). With this he assumes, to some extent quite rightly, that adoption, traditionally, was only acceptable within the caste group, due to the idea that alien substances might pose a danger to certain groups. The transaction of any kind of substance from outside the caste group was in many instances considered unfortunate, in particular for the higher castes. Nonetheless, the adoption practice has changed a lot since the 1980s. Hence, one might be able to discover new aspects of the complexity of the Indian notions of substance, personhood and kinship by studying the adoption practice today.

Therefore, I think that by studying the practice

⁷Furthermore, Schneider describes American kinship as "constructed of elements from two major orders, the *order of nature* and the *order of law*. Relatives in *nature* share heredity. Relatives in *law* are bound only by law or custom, by the code for conduct, by the pattern for behaviour" (Schneider 1984:27).

⁸These anthropologists were of the Chicago school.

⁹As well as including the order of nature and the order of law.

of adopting an unrelated child, one will discover that the inseparability of code and substance is not easily dismissed in Indian kinship. Moreover, the idea of substance is still predominant in adoption in India today, particularly regarding adoption from an agency. However, ideas concerning substance and what Marriott calls "substance-code" are communicated merely as understatement and are manifested in the dialogue between the prospective adoptive parents and the adoption agency, moreover the social worker. The question thus surfaces: May destiny be considered (biogenetic) substance in terms of "substance-code"?

Adoption from an agency is referred to as a part of the adoptive parents' and child's destiny. Is this so because code and substance might be perceived as inseparable categories with reference to the parent-child relation? Code describes what sort of relation the child and the couple are to establish. Is destiny, then, an incentive for the growth of common substance between the adoptee and adoptive parents since, in order to have code, substance must be present? Nevertheless, one may rightly question how code and substance are inseparable categories when an unrelated child is adopted. However, the kinship process or kinning in adoption from an agency is more comprehensible when substance and code are understood as inseparable categories.

The Indian person: An individual or a dividual?

The consequences of adopting an unrelated child must be seen in the light of a family setting where persons partake in the same substances simply because of commensalities and cohabitation. At the same time, the adoptive parents and the adopted child will not share common substance, since the child is adopted from an agency (however, the family will have common essence due to joint destiny). Thus, it is fruitful to draw on Marriott's work, in particular the article "Hindu Transactions: Diversity without Dualism" where he, inspired by Schneider, discusses "substance-code", that is transactions of substance between different castes in an Indian context. In this article Marriott examines how the concept of personhood is influenced by various transactions, particularly that of food as a transporter of substance. Indian perceptions of personhood make it futile to distinguish between the actor and the action *per se*. One simply does not exist by virtue of being an individual, but a dividual, since persons are divisible. Furthermore, because of existence persons are influenced by various material influences (Marriott 1976).

They must also give out from themselves particles of their own coded substances—essences, residues or other active influences—that may then reproduce in others something of the nature of the persons in whom they have originated. Persons engage in

transfers of bodily substance-code through parentage, through marriage and other interpersonal contacts. (Marriott 1976:111)

Commensality and food taboos in intercaste relations are an expression for and a transporter of substance. Since persons are by nature dividuals, it is therefore in transfers of coded substance not a matter of whether each actor loses or receives alien substance, but what substance *does* to each actor, in particular to the recipient. Thus, since persons are divisible, essence is expressed in everyday interaction and substance execution.

Even with the critique of Parry and Carsten on Marriott in mind, it seems that one cannot completely escape the idea that transactions do something to the actor. This is particularly so in the light of the adoption of an unrelated child in Delhi. When a childless couple adopts from an agency the action involves a close and continuous contact with an alien and potentially dangerous substance. How perceptions of substance are expressed in adoption may be revealed in how the social worker and the adoptive parents discuss the adoptee's personhood and incorporation into the family; in such discussions a reference to destiny, nature, nurture and hereditary dispositions is often made.

An important question is: Is a dualistic model of the Indian notions of the person truer than Marriott's monism (Marriott 1976, Parry 1989)? Furthermore, how is this expressed in the adoption of an unrelated child? Is Carsten correct in stating: "Parry proposes an opposition to this view which suggests that monism and dualism are present in the West and India, and that to miss this point is also to miss the role of monist ideas as an ideological buttress to caste ranking in India" (Carsten 2001)?

The property of transformability of substance is an important aspect in unrelated adoption in Delhi. On the one hand, substance determines one's personhood and facilitates the kinning process, since substance is considered to be shared through both nature and nurture. On the other hand, substance threatens to change the essence of persons' personhood and the interaction with other persons. This twofold property of substance causes a strong emphasis on nurture in terms of kinning in adoption, because a transaction of substance takes place when a couple adopts a child from an agency. To the potential adoptive parents the adopted child is of an alien (or unknown) and possibly dangerous substance. In many ways it seems that "my informants inhabit a markedly dualistic universe" (Parry 1989:511), since they refer to nature and nurture, the soul (destiny) and the body (substance). However, Parry's dualism does not explain the importance of the child's background (substance) nor the use of destiny as an explanatory model for adoption.

Concluding remarks

A possible conclusion is that both the adoptive parents and the social workers have an idea about the properties of alien substances, however the child has also a potential common essence with the adoptive parents. Marriott's substance-code is important in order to understand adoptive parent's kinning of the adoptee, since there are no cultural elaborations of the transubstantiation in adopting from an agency. Nonetheless, destiny is such an elaboration, as it the statement "born of my heart". Destiny has a dual resonance in many Indians' minds. Therefore destiny, on the one hand, relates to a reality, but on the other, destiny also *creates* a reality. Hence, destiny may be perceived as the adoptive parents' and child's common substance. If substance is not directly referred to in the adoptions. Nevertheless, there is an idea that the adoptee is of an alien substance which is transferable to the adoptive parents, but this is not stated directly. This idea about the potential danger of alien substances is communicated through the transaction of food, gifts, services etc; hence a parallel to adoption is drawn.

As mentioned, David Schneider claims that blood is an important substance in American kinship (Schneider 1984). Similarly, ideas about kinship and personhood in Delhi revolve around blood or nature. In other words, biology is an important part of kinship and personhood. Interestingly, nature alone does not explain the idea of substance, the image of nurture is also an important part of it. Therefore, nature alone does not constitute the notion of kinship or family, as do nature and nurture combined.

In adoption essence makes sense because of the reference to destiny. However, the importance of the danger alien substances pose to adoptive parents, and how the adoptive parents emphasise the idea of substance, is the decisive factor in whether childless couples adopt or not.

References

- Béteille, A. (1990), 'Race, caste and gender', *Man* 25, 489–504.
- Carsten, J. (2001), Introduction: Cultures of relatedness, in J. Carsten, ed., 'Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship', Cambridge University Press, Cambridge.
- Carsten, J. (2004), *After Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Franklin, S. & McKinnon, S. (2001), Introduction, in S. Franklin & S. McKinnon, eds, 'Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies', Duke University Press, Durham & London.
- Howell, S. (2003), 'Kinning: The creation of life trajectories in transnational adoptive families', *Journal of the Royal Anthropological Institute* pp. 1–25.
- Inden, R. B. & Nicholas, R. W. (1977), *Kinship in Bengali Culture*, Chicago University Press, Chicago.
- Marriott, M. (1976), Hindu transactions: Diversity without dualism, in B. Kapfere, ed., 'Transactions and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Power', Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.
- Mayer, A. C. (1960), *Caste and Kinship in Central India: A Village and its Region*, University of California Press, Berkeley and L. A.
- Parry, J. (1989), The end of the body, in M. Feher et al., eds, 'Fragments for a History of the Human Body', Vol. 2, The MIT Press, Cambridge.
- Schneider, D. M. (1984), *American Kinship: A Cultural Account*, 2nd edn, University of Chicago Press, Chicago.

REMARKS ON THE INTERFACE BETWEEN DISCOURSE AND AGENCY

*Jon Harald Sande Lie
Hovedfag UiO*

Introduction

This article addresses the relation between discourse and agency within the development sector, and questions how development discourse shapes development projects and involved agents' agency. Aid-chains imply a knowledge encounter between donor and recipient. From the late 1980s scholars writing from a post-structural perspective, known as post-development theory, started to see development as a hegemonic discourse that prevails over other types of knowledge and human agency, being an approach to explain why so many development projects seemed to fail. It was from this perspective I initiated my study of a development project in Ethiopia. However, during my study I realized that the project did not fall short, as local development agents were acutely aware of the limitations they faced in relation to the formal order of the project, and that these agents were able to be strategic and manipulative to the donor's formal order of the project. In the encounter with the donor's formal order, development agents on the local level generate informal strategies as coping mechanisms towards the donor-imposed development discourse. Hence, I saw the necessity of including an actor-orientated approach to supplement the discursive understanding of development and to grasp the encounter between local informal knowledge and development discourse, as articulated through development agents (Lie 2004). Denzin's conceptions of methodological and theoretical triangulation enable the researcher to have two perspectives and approaches to these knowledge encounters (1989). By addressing post-development theory's shortcomings, it also becomes more nuanced and thus its relevance for studying development encounters increases.

Starting with an empirical example on how a consultant relates to the donor's formal order and development discourse when he produces a new project application, I give a theoretical outline of the processes involved and knowledge encounters identified in the nexus of discourse and agency. The project takes place in Aba'ala of the Ethiopian Afar region, and is funded by NORAD¹ via a Norwegian non-governmental organisation (NGO). It is implemented by two Ethiopian institutions. The consultant is hired by the donor NGO to assist the local implementing institutions in producing a good application. The involvement of the consultant is because he knows the current development trends, NORAD's policy and the format the application is to be submitted in.

¹NORAD is the Norwegian Agency for Development Cooperation, and is a directorate under the Norwegian Ministry of Foreign Affairs (MFA). MFA delivers the general policy, and NORAD is the implementing branch, and NGOs are one channel of Norwegian official development assistance.

'He knows the NORAD format': The case with the consultant

The development project at task has, formally, an explicit agenda of using participatory approach and bottom-up planning. This means that the recipients and beneficiaries are those to take control over their own development by being empowered and emancipated to design, control and manage their own project (cf. Chambers 1995). Project documents—which manifest the project's formal order and the aid-chain—are characterised as being produced according to a template, or produced to feed into a larger whole of a development discourse (cf. Stirrat 2000). The way project documents are designed is reductionistic towards the multiple realities and local variations of the field the project addresses. This is due to the methods used when planning (Scott 1998, Stirrat 2000). The effect of planning means reducing a field's complexity; formalisation and codification of knowledge implies a reduction of complexity, making projects and their documents legible. Legibility is the means for donors to pursue policy coherence and coordination, which are conceived to make development more effective. Bottom-up planning implies that the recipients and beneficiaries design the project, and thus its documents and formal order would be complex, as well as it means difficulties for donor's intended policy to prevail. The case presented below, about the inclusion of an external consultant to a development project in the process of making a new project application, addresses the nexus between conditionality and participatory approaches, and how an actor is reflexive towards donor's system of knowledge.

The development project is in the final stage of its first five-year phase, consequently donor and recipient organisations have started the application process for the second phase. The local project manager prepares a 'feasibility and identification study' to gain information to be used in the application for the second phase. He takes the idea of participatory approach seriously, and makes a lot of thorough and extensive arrangements. He took over the job as program manager right after the first phase was initiated and has never produced such an extensive application before. He applies the formal stipulated guidelines for planning, and "because this project is community based, I need to know what the beneficiaries regard as important to make the application as valid as possible".

On the day of departure for the fieldtrip, which is planned to last for five days, the project manager arrives late to the meeting point wearing his ordinary suit, being rather inappropriate for a field trip. He informs that the trip is cancelled and that "we have to wait for a consultant that the donor sends from Norway. They don't want us to do it ourselves, or, they say we need help". The reason given by the donor for sending a consultant is that "he knows the NORAD format".²

The project manager is upset about being run over in the decision-making process, and argues that there will not be enough time for the fieldtrip and survey if he has to wait for a consultant from Norway.

"If we postpone the fieldtrip until the consultant has arrived, we won't have time for it. We are soon expected to submit our application to the [donor], and the involvement of another person is very time consuming".

The project manager asks what there really is to know about the NORAD format. He argues that the application form is well arranged with several open-ended questions only to be filled in with the information gained from the beneficiaries. He recalls the words of the donor representative a few months earlier who informed about the application process: "In order to make it easier, it is only to copy from the application we made for the first phase. Much of the socio-cultural elements are the same".

After heavy delays, the process around the new application starts as the consultant arrives from Norway. The donor has employed him as a consultant and external expert on several earlier occasions. The project manager questions the consultant whether they will manage to meet the application deadline or not. The consultant assures they will make it. He states he has experience and skill with such formats, and that "everything we shall do and produce is stipulated in the Terms of Reference I've brought from the donor. We'll manage this". The project manager expresses his concerns: "The [project] is a bottom-up project. We need to talk to the community!" The consultant replies that the most important thing is that NORAD is convinced to give further funding. "We only need to write that we have talked to the community, so that [NORAD] believes we have done it. Talking to the whole target group is too exhausting, and I guess that the community opinion about what to do has not changed much since the previous study". This statement surprises the project manager who underlines the importance to assess the needs of future beneficiaries, "especially the people in the new areas we're targeting".

The divergence between the project manager and the consultant is settled through choosing a middle

course. They decide to go to Aba'ala, the project area, and talk to community *representatives*, i.e. the elder council and employees at the governmental offices and other community leaders. The project manager objects, stating that these groups are not the primary beneficiaries, rather people that already have employment and live under relatively good conditions compared to the average of Aba'ala. The consultant argues that it is impossible to apply participatory approach and bottom-up planning literally, due to the extensive workload it implies. He refers to his experience in designing projects and applications as a safety valve.

In a meeting between the consultant and the project manager, responsibility is distributed about who should write what in the project application. One of the last points in the application form for new projects (as defined by NORAD)³ is "how is the project to be financed after Norwegian support has ended?" (point 3.5). The project manager claims that "it is improbable for the project to be financed by others, and even more impossible that it would be self-sustainable. The project's budget is nearly 1 million *birr*, while the [second institution's] annual budget is only 40 000. There's nobody to finance the project except NORAD". The consultant replies:

"Well, of course, we cannot say that we are dependent on the funds from an external donor. The application for the first phase did so, but we can't do it once more. Again, we just have to convince them that the project is sustainable, and that the local institutions will take over the responsibility for the introduced infrastructure. We write that through lifting the capacity of the local institutions and creating awareness, the people in Afar will manage the project themselves. I don't think the second-phase application will be accepted if we say that we are dependent on further external funding after the implementation. And we have to write that it is cost-efficient".

The consultant informs that it is easier to fill out the application if "you know what they want". He says that he promotes the inputs given him by the donor, who knows the trends and policy of NORAD and the Norwegian Government, to which the project must accord.

This case exemplifies a contradictory aspect of the formal order of development, that is, between the donor's wishes, intentions and conditions which infringe the notion of participatory bottom-up planning. The case shows how development agents relate to the formal order and discourse of development, and that actors are able to be reflexive towards both imposed knowledge

²This is the second time the field trip is delayed, but for different reasons. The first time, the reason given was that nobody was around to accept and sign the necessary papers for a small withdrawal from the project's bank account to cover the expenses of the field study, set to approximately 2000 *birr* (2000 NOK). At that time, the project manager expressed frustration over not being allowed or able to manage and control funds on the project he supervises, instead "I have to wait for a week for a signature".

³The form is called "NORAD—Department for Non-Governmental Organizations. Application for Support to New Project, Year: 2003". From autumn 2002 a new application format substitutes the old ones, as the one used in this case.

and prevailing discourses. Additionally the case shows that the project exists on two different levels, or 'realities', namely one in project documents and the other at the practical implementation level. These two levels are interconnected, but do not necessarily reflect each other directly. However, the local informal practises can contribute to maintain the formal codified order (in documents). As the actors have knowledge about the formal order to which they relate, they can be reflexive to it and produce knowledge that feeds into the larger whole of development order, despite the practices applied to do so diverge from the same order. As these practices are not reflected in the formal order, and simultaneously maintain the same order, the preconditions for similar actions are reproduced. The case tells us how actors relate and might respond to prevailing ideas and imposed expert knowledge. The case is privileged because it not only illustrates post-development theory's main shortcoming, but also it says a great deal about general discourses' formative power.

Discourses as systems of knowledge

The concept of discourse, as applied within the social sciences, denotes the interrelation between knowledge, meaning and power, i.e. a system of knowledge or meaning that is shared by various people (Svarstad 2001:3). Neumann defines discourse as a

system for the formation of statements and practises, that by inscribing itself into institutions and appearing as more or less normal, constitutes reality for its bearers and has a certain degree of regularity in an array of relationships (Neumann 2001:18, my translation).

Those seeing development as a discourse are generally concerned with the array of relationships aligned to contemporary and historical development issues, that is, the development discourse's formation. The demarcation of a discourse implies identifying the regular and systematic collection of statements and practices (Hammer 2001:8). A discourse refers not only to oral and written statements, but also to aggregates of social practices (Kårhus 1992, Kårhus 2001).

Foucault proposes a discourse that is perceived as insignificant by its bearers, and emphasises the structuralising power a particular discourse has over its bearers through the discourse's conditions of existence, rules of formation and procedures of exclusion. "The discourse can appear as insignificant, but the prohibitions it is affected by reveal quite early and quite fast its connections with the desire and the power" (Foucault 1999 [1970]:9, my translation). The rules of formation lead to regularity in statements and practices aligned with the discourse. Actors' expressions and practices that do not reflect or relate to the existing discursive

order are sanctioned by exclusion. Foucault's argument is that the actors' self-disciplinarian and self-regulating normalisation of statements and practices lead to a strengthening and reproduction of the established discursive order. Foucault is not directly interested in the discourse's originator, since a discourse "comprises a sort of anonymous system that is available to those who want or can operate it without its meaning or validity necessarily being connected to the discourse's originator" (ibid:19, my translation).

For those embedded in a discourse the discourse *is* the reality. Following Foucault, a particular discourse might even become the reality for actors who regularly relate to it due to the discourse's formative power. For the discourse analyst this reality is revealed and perceived through its representations (Neumann 2001b), or metonyms (Kårhus 1992). A representation, or metonym, is a piece that stands for a larger whole in which the piece itself is a part of (ibid:113) and appears between the physically given world and our perception of it (Neumann 2001:33). Identifying the representations a discourse relies upon say something about the particular discursive realm and how the discourse functions. A discourse is socially and intersubjectively constructed. As discourse is a construction, it has no institutional fixity. Consequently, it can be changed. A particular discourse is not exclusively reserved for selected groups, but a system of knowledge that can be shared, learned through living and thus applied by others. This is illustrated by the case with the consultant, who has knowledge about development discourse, and thus he uses his knowledge selectively to generate an application that feeds into the 'larger whole' of development. Bearing this in mind, post-development theory is fruitful to grasp the formal order, or larger whole, of development.

Poststructuralists' development discourse

Many contemporary academics engaged with development issues are heavily influenced by Foucault's notion of discourse. Since the late 1980s, authors writing from a poststructuralist perspective, known as post-development theoreticians, have begun to analyse development as a powerful discourse. Different from previous theoretical approaches to development is that this perspective tries to address why so many development projects seem to fail by analysing the intentions, and the development apparatus used and imposed by donors. "Focus has been shifted to the way in which discourses of development help shape the reality they pertain to address, and how alternative conceptions of the problem have been marked off as irrelevant" (Nustad 2004:13). Whereas development represents itself in terms of beneficial intentions, post-developers, who position themselves outside development's institutional structure, have a less flattering opinion about develop-

ment. Post-developers see institutional development as

a bureaucratic force with *global reach* and an explicitly pro-capitalist agenda, operating as a tool of regimes that seek to perpetuate relations of inequality and dependence between the West and the rest and, through their representation, to perpetuate the construction of others as post-colonial subjects (Green 2003:124, emphasis added).

Post-development scholars' development critique takes advantage of seeing development as a discourse—"as a system of knowledge, technologies, practices and power relationships that serve to order and regulate the objects of development" (Lewis et al. 2003:545). Such a view, proposing development as a hegemonic and monolithic discourse is associated with, amongst others, Sachs (1992), Ferguson (1994) and Escobar (1995).

The early post-development theoreticians conceive development as a western neocolonial discourse embedded in unequal power relations between the north and the south of the world. They understand the realm of development as relying on an apolitical understanding of the world where nations are developed intentionally according to recognised and consecutive stages with the US and Europe as "the beacon on the hill" guiding the less developed nations (cf. Rostow's version (1961) of the modernisation theory). Consequently, the world and relations between states are understood and defined from the point of view of the developed (cf. Cowen and Shenton 1996). "Considering the development enterprise as a discourse implies that the 'underdeveloped' world is constructed through representations and that reality is constantly 'inscribed' by discursive practises of developers, economists, demographers, nutritionists, etc" (Orlandini 2003:20). Consequently, the development discourse is continuously reproduced and thus strengthening its hegemonic position, formative power and power of normalisation over individuals relating to it—at least according to post-development scholars—leaving rather small chances for alternative or deviating knowledge or practises to be projected.

As an inevitable result of this rigid comprehension of discursive power, human agency is neglected as a factor that might deviate from the prevailing discursive order. This is among the main shortcomings of Foucault's notion of discourse and post-development scholars' application of it. As the case with the consultant illustrated, actors are able to be reflexive towards a discourse and not merely reproduce it uncritically. Including actor orientation, which implies the inclusion of empirical studies, contributes to nuance this rigid comprehension of discourses, while also strengthening the relevance of post-development theory. Seeing development discourse as *one* discourse, or system of knowledge, amongst others to which actors relate is more beneficial. It then becomes easier to understand the processes involved as illustrated with the consul-

tant, and it bodes on the formative power certain scholars ascribe to development discourse.

Some critical remarks on a discursive approach

My general concern of discourse analysis, which echoes my critique of post-development, is the validity and the area of application ascribed to it and its ability to grasp the entirety and complexity of what is analysed. It's hardly a novel anthropological insight, but it echoes my argument that no single theoretical approach manages to grasp the full complexity of what it sets out to describe. Discourse analysts in general, and post-development scholars in particular, largely avoid other theoretical approaches. I am critical of their conception of discourse as a monolithic, hegemonic and homogenising system of knowledge that neglects and undermines humans as reflective individuals and rather sees them as subordinate and merely bearers of a discourse. Discourses, regarded as obvious conditions for communication, can be questioned under particular circumstances; they can be revealed to be constructions and therefore changeable. Not only conflicts between discourses, but also challenges to the very discourses themselves can occur as the implicit may be transformed and thus appear as explicit and intentional opinions. Discourse, as a system of knowledge, is maintained and spread by its bearers, but the reception and rendering of a discourse has no a priori defined outcome. To assume a too strict causality between discourse and practice would be a great fallacy. No system of knowledge is hegemonic; it gets local expressions. What happens in the encounter between a discourse and other systems of knowledge is an empirical question. Too rigid a conception of discourse necessarily precludes certain ways of thinking and viewing the world, while privileging others (cf. Lewis et al. 2003). The development discourse represents a system of knowledge development agents in various ways relate to in constituting their reality. The consultant-case illustrates this; that he relates to, but is not shaped or formed by development discourse. What he does is non-discursive practises that relate to development discourse.

I acknowledge post-development scholars' identification of a development discourse, but I disagree with the exclusive formative power ascribed to the discourse. The discursive approach to development is favourable and a good way to grasp the formal order of development as seen from donors and policymakers. To assume that discursive practise is the only thing taking place locally attaches too much faith in formative structures and knowledge. A way forward is to study the reception and the local application of the development discourse, which calls for an actor-orientated approach. What becomes prevalent is the disjuncture and slippage between the formal discursive order and local practices that might be non-discursive. Local ac-

tors generate informal strategies as the inevitable result of their knowledge encounter with formal structures (cf. development discourse). However, the formal order of development is not irrelevant to what is going on, only that it is not *what* is going on (cf. Barth 1993).

Actor orientation and informal practices

To grasp what happens in the knowledge encounter—as illustrated by the case with the consultant—there is a need to supplement the discursive approach with an actor-orientated approach. Post-development scholars' identification of the development discourse is merely *one* among several systems of knowledge development agents relate to. Some coexist, some overlap, some oppose each other. An actor-orientated approach enables to see how various systems of knowledge are affected when challenged and encountered by others—being situations of interface articulated by actors. The focus on actors is not to reveal their intentions. It is rather a matter of where focus is put to gain data in order to study local renderings of development discourse.

The actor-orientated approach not only helps to open up black boxes of formal, institutional and discursive development, but also opens up and nuances post-development theoreticians' depiction of the development discourse. An actor-orientated approach enables to grasp how aspects of development are "produced, contested and reworked in practice—and thus to illuminate the multiple significances that the term holds for actors involved in the development process" (Lewis et al. 2003). To study this process, it is important to understand the broader picture of development, as offered by post-development scholars, and how the various organisations involved function formally and practically. The understanding of development as a discourse relies mostly on formal sources. What is regularly prominent in this field, is the discontinuity between formal organisation and the many informal practices that oppose but at the same time relate to the formal structure of development. An actor-orientated approach enables us to provide ethnographic studies on how particular texts are consumed by development organisations and agents, how they relate to or feed into a development discourse and how these influence and interact with project practices as communicated by local development agents. Norman Long's concept of interface is, in this respect, very appropriate as it takes as its primary concern the encounter between various life-horizons, and takes the knowledge-encounter as the privileged analytical point. In my case, this is the consultant: he represents and articulates the knowledge-encounter he faces, and relates to various forms of knowledge and demands. On the one hand, donor's knowledge and demand, the need locally for more money and their wishes, while on the other his defined objective to produce and finalize the application.

Interfacing development discourse

Norman Long defines "a social interface as a critical point of intersection or linkage between different social systems, fields or levels of social order where structural discontinuities, based upon differences of normative value and social interests, are most likely to be found" (1989:1–2). Identifying situations of interface is an approach for studying linkages between structures and processes, and illustrates encounters between different systems of knowledge. Interface-studies help to bridge the gap between structural and actor-orientated research. Interface is an analytical tool for understanding what happens in the encounter between different knowledge systems. Long calls for a "thoroughgoing actor-orientated approach which builds upon theoretical work aimed at reconciling structure and actor perspectives" (Long 1992a:4). This is to counter the resurgence of simplistic system thinking, stressing the importance to acknowledge and take ethnographic particularism into account (*ibid*). The fruitfulness of using interface as a methodological and analytical tool is that its "concepts are grounded in the everyday life experiences and understandings of men and women, be they poor peasants, entrepreneurs, government bureaucrats or researchers" (*ibid*:5). Actor-orientated research takes the multiple realities and diverse social practices of various actors into account and makes it possible to grasp these different and often incommensurable of different actors (*ibid*).

The development encounter denotes a process of transformation as the formal order of development "is transformed through acquiring social meanings that were not set out in the original policy statements" (Long 1989:3). Situations of interface articulate factors which cannot be directly linked to the development programme itself, but evolve as a result of the intersection of different fields of knowledge. In dealing with multiple realities, acknowledging potentially conflicting social interests, we must look closely at the issue of whose interpretations or models prevail over those of other actors, and under what conditions. "Knowledge processes are embedded in social processes that imply aspects of power, authority and legitimation" (Long 1992b:27). This discussion brings out certain parallels between power and knowledge processes. Like power, knowledge is not simply something that is possessed and accumulated. Nor can it be precisely measured in terms of some notion of quantity or quality. "It emerges out of processes of social interaction and is essentially a joint product of the encounter and fusion of horizons" (*ibid*). Power and knowledge must therefore be understood relationally and not treated as if it could be codified, depleted or used up. That someone has power or knowledge does not necessarily imply that others are without, nor is this the case in the development sector concerning the relations between donor and recipient. Recipients are not incapable and powerless in their en-

counter with externally imposed structures, rather they apply a wide range of strategies to cope with the formal order of discursive development. What happens in the development encounter is thus solely an empirical question.

Counter-tendencies and reflexive responses

Interfaces challenge development's formal institutional arrangement (Arce & Long 2000:11), which illustrate that one needs to identify the formal and informal settings that can generate various effects of the representations of development. Studies of knowledge encounters show the struggles, strategies and interactions that take place. Such studies show how "actors' goals, perceptions, values, interests and relationship are reinforced or reshaped" in situations of interface (Arce & Long 1992:214). Interface gives focus on the diverse types of interplay and interaction between different knowledge realms. Parkin (in Arce & Long 2000) presents the notion about 'counterwork'. Counterwork denotes the process that unfolds when different systems of knowledge intersect. Parkin conceptualises counterwork as the rebounding effect of knowledge in its diversity. Partnership relationships and the interactions between donor and recipient involve the interplay of 'hegemonic' and 'non-hegemonic' discourses and values. Thus, Arce and Long also give an account of Wertheim's notion about 'counterpoint', characterised as composed of 'deviant' values that, in some way or another, are institutionally contained. Wertheim's central point is that the "dynamic processes of change can never be understood if the opposing value systems within society are not taken into full account" (Wertheim cited in Arce & Long 2000:11). In studies of interface, one must take the different realms that actors relate to and that shape their perception of everyday life. The analytical amplification of counterpoint values challenges the existing institutional arrangements. Arce and Long call for a combination of counterwork and counterpoint, viz. counter-tendencies, which evolve in situations of interface. To identify counter-tendencies is a useful methodological approach to grasp different and entangled systems of knowledge in situations of interface and the outcome of these. "Life-worlds exist as specific time, space and experiential configurations. . . , where some coexist, some clash, some mix, and others separate or retreat into themselves" (Arce & Long 2000:13).

Counter-tendencies might not only take the form of implicit responses to whatever imposed. In fact, actors can be acutely aware of the external system of knowledge they encounter, and they might also have thorough and even intimate knowledge about it. Hence, the counter-tendencies might be explicit reactions and not merely implicit responses to various situations of interface, as we saw in the case with the consultant presented above. As the consultant 'knows the NORAD

format' he is able to produce whatever of interest and make it fit into the format in which the executive officers at NORAD evaluate and estimate the project. Working regularly as a consultant for the development sector he alternates between various discourses, which enables him to be reflexive not only to what he is doing or producing, but also to the very discourses themselves which, in turn, are contested. Through distant knowledge and low degree of embeddedness into the development discourse the consultant manages to produce an application that fit directly into the very discourse despite bypassing several of the formal guidelines and structures (such as participatory approaches) that he inevitably is supposed to relate and stick to. Thus, by bypassing the formal structures and thus producing a project application that feeds into the larger whole (that is, the development discourse) he is on the one side being strategic and manipulative. On the other side he then also contributes to the reproduction and maintenance of the formal order, the formal structures, or what post-development theoreticians denote development discourse. Nevertheless, the case shows that discourses can be contested by actors' deviating practices, and that a discourse is not as powerful, hegemonic and formative as strict discursive approaches tend to state.

Concluding remarks

No discourse is hegemonic and power cannot exist without the possibility of being resisted, contested, manipulated, translated, or even rejected. Actors can be perfectly aware of the important elements that make up their entangled life world. A discourse analyst perspective to development neglects this approach. I argue that by including agency into the analysis one meets the critique of resurgent system thinking that recognises the discursive approach, while also giving the analysis an empirical grounding. This is the major shortcoming for post-development scholars who fail to acknowledge the fact (and traditional anthropological insight) that no theoretical approach manages to grasp the full complexity of what it tends to describe. Two theories and two approaches are always better than one. What follows in respect of development is that post-development theory's main shortcomings are met, thus it becomes more nuanced, which inevitably contribute the theory to gain relevance as an approach to development. A combination of a discursive and actor-orientated approach allows us to identify various actors' relations to a system of knowledge, illustrating how actors might draw on, challenge or alternate between different discourses. Imposed discourses might be challenged by the actors' cultural stock and local practical knowledge. Discourses, as the implicit, obvious and unspoken conditions for communications can be challenged by actors' agency and their opinions, i.e. what is intentional, explicit and debatable.

References

- Arce, A. & Long, N. (1992), The dynamics of knowledge: Interfaces between bureaucrats and peasants, in N. Long & A. Long, eds, 'Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development', Routledge, London, pp. 211–246.
- Arce, A. & Long, N. (2000), Ch. 1: Reconfiguring modernity and development from an anthropological perspective, in A. Arce & N. Long, eds, 'Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge', Routledge, London, pp. 1–31.
- Barth, F. (1993), Ch. 10: A general framework for analyzing the meaning of acts, in F. Barth, ed., 'Balinese Worlds', University of Chicago Press, Chicago, pp. 157–174.
- Chambers, R. (1995), Paradigm shifts and the practice of participatory research and development, in N. Nelson & S. Wright, eds, 'Power and Participatory Development', Intermediate Technology Publications, London, pp. 30–42.
- Cowen, M. P. & Shenton, R. W. (1996), *Doctrines of Development*, Routledge, London.
- Denzin, N. (1989), Ch. 10: Strategies of multiple triangulation, in N. Denzin, ed., 'The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods', Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, NJ, pp. 234–247.
- Escobar, A. (1995), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton.
- Ferguson, J. (1994), *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, University of Minnesota Press, Minnesota.
- Foucault, M. (1999), *Diskursens orden: Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970*, Spartacus Forlag A/S, Oslo.
- Green, M. (2003), 'Globalizing development in Tanzania: Policy franchising through participatory project management', *Critique of Anthropology* **23**, 123–143.
- Kårhus, R. (1992), 'Diskurs som analytisk begrep', *Norsk Antropologisk Tidsskrift* pp. 105–117.
- Kårhus, R. (2001), 'En Foucault-inspirert diskursanalyse', *Sosiologi i dag: Diskursanalyse* **4**, 25–46.
- Lewis, D., Bebbington, A. J., Batterbury, S. P. J., Shah, A., Olson, E., Siddiqi, M. S. & Duvall, S. (2003), 'Practice, power and meaning: Framework for studying organizational culture in multi-agency rural development projects', *Journal of International Development* **15**, 541–557.
- Lie, J. H. S. (2004a), Discursive Development Order and Local Informal Practices: A Development Project in Northern Ethiopia, cand. polit., Department of Social Anthropology, University of Oslo.
- Lie, J. H. S. (2004b), Global utvikling, transnasjonal flyt og lokale responser: Lokale responser til og reproduksjon av en global utviklingsdiskurs blant utviklingsagenter i Afar, Etiopia. in press, p. 25.
- Long, N. (1989), *Encounters at the Interface: A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development*, Agricultural University, Wageningen.
- Long, N. (1992a), Introduction, in N. Long & A. Long, eds, 'Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development', Routledge, London, pp. 3–15.
- Long, N. (1992b), From paradigm lost to paradigm regained: The case of an actor-orientated sociology of development, in N. Long & A. Long, eds, 'Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development', Routledge, London, pp. 16–43.
- Long, N. & Long, A., eds (1992), *Battlefields of Knowledge: The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, Routledge, London.
- Neumann, I. B. (2001), *Mening, makt og materialitet: En innføring i diskursanalyse*, Fagbokforlaget, Bergen.
- Nustad, K. G. (2004), The development discourse in the multipateral system, in M. Bøås & D. McNeill, eds, 'Global Institutions and Development: Framing the World?', Routledge, London & New York, pp. 13–23.
- Orlandini, B. (2003), 'Consuming 'good governance' in Thailand', *The European Journal of Development Research* **15**, 16–43.
- Sachs, W., ed. (1992), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books Ltd, London & New Jersey.
- Scott, J. C. (1998), *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven & London.
- Stirrat, R. L. (2000), 'Cultures of consultancy', *Critique of Anthropology* **20**, 31–46.
- Svarstad, H. (2001), 'Samfunnsvitenskapelige diskursanalyser', *Sosiologi i dag: Diskursanalyse* **4**, 3–6.

“HOME IS ANY GIVEN DAY” Curry turkey, reggae Thanksgiving, and the negotiation of cultural space in the United States

*Kjersti Lillebø
Hovedfag UiO*

I think what I consider home depends on any given day, and it depends on what it is you are referring to. If you talk about where do I physically live, I live in the States. If you're talking about where does my heart identify with home, it will always, or at least for now identify with Jamaica because that's my birthplace. That's important to me. (Zadie, 23)

This article discusses the construction of home and identity among West Indian female labor migrants living in the US cities of Baltimore and New York.¹ By employing Flores' term of “re-membering” (1997) in connection with a discussion of the American Thanksgiving Day celebration, we see how these migrant women's handling of food, music and reciprocal bonds are not merely results of long-time traditions, but rather are reinventions of customs and the embodiment of new sets of living conditions, used as tools when negotiating and shaping female identities in new contexts.

Thanksgiving re-membered

Louise's basement fills with voices and laughter blending together with the inviting smell of different foods spread out on the dining table, simmering in aluminum pans. Slow reggae tunes are turned up a notch, and people are getting comfortable, swaying to the music. The teenagers, watching their parents dancing, grin to each other and one of them asks Louise to put on something else, preferably hip-hop. “This music was very popular when I was young”, our 57-year-old hostess states—ending any further debate, smiling yet firm. The youngsters shrug their shoulders. Louise's tapes provide the soundtrack for the rest of the night, and while children, parents and grandparents dance, the youth sit and talk or play dominos while keeping an eye on the dance floor. Occasionally they move their lips to the lyrics and their bodies to the rhythm—protests aside, it is clear they also enjoy Louise's tunes.

The seven self-appointed women in charge, all friends from Jamaica, take turns dishing out seemingly endless portions of jerk chicken, Escovich fish, macaroni pie, patties, pumpkin pudding, curry chicken and goat, coco bread, fried dumplings, plantains, and sorrel,² as well as an aphrodisiac soup made of goat testicles known as “manish water”. Preparations for

this gathering have been going on for weeks; who will bring what has been agreed upon and carefully noted in writing, ensuring that everything worthy of a self-respecting Jamaican kitchen is present for the occasion. The women claim that the food is of utmost importance tonight, bringing together close and distant relatives, neighbors, in-laws, ex's, friends, and friends of friends from all over the US to partake in the festivities in Louise's New York home.

On the walls decorative paper turkeys fight for space in between cut-out paper crosses and framed quotations from the Bible. In the midst of all this, sitting on a white paper tablecloth covered with small printed turkeys, is an actual roasted turkey (ideally on “everybody's” dinner table in the United States this evening).

“Well, this is the American Thanksgiving Day, not the Jamaican, so we make the turkey. When in Rome, you know”, Louise explains while arranging every dish over small burners spread out on the table.

“And the kids want it”, her friend Sophie adds, “They like to mix everything. I actually like it too, because it's not as greasy as Caribbean food”. Sophie pats herself on the hips, and the women laugh.

Louise's sister who is visiting from Canada chips in: “Really, it's true—here we can choose the best of both worlds”.

This Thanksgiving Day gathering in New York reveals the breadth of the cultural frontiers being negotiated and renegotiated by West Indians living in the United States. Through rituals, as contrasted to “everyday life”, mixes of old and new customs come more noticeably to the fore, actively being recreated and embodied. People thus take part in what Flores (1997) refers to as “re-membering” of the social body. Inspired by Turner's analysis of ritual incorporation, Flores advocates integration into US society through the establishment of equal *cultural* rights, (a *cultural citizenship*) independent of their official legal status. While Flores discusses the use of minority cultural expression to allow members of mainstream society to “re-member” other, marginal, cultural values, it is also possible to see how my informants actively utilize mainstream US rituals in order to create a migrant lifestyle.

Does the Thanksgiving celebration function as a uniting factor, creating a feeling of having “come home”, of enjoying equal cultural rights, or does this day create the opposite effect among these West Indians, underscored by the fact that many do not have the opportu-

¹This article is based on fieldwork conducted in 2001–02 among West Indian migrant women living in the mid-sized multiplex city of Baltimore, and the borough Queens in New York City, both located on the East Coast of the United States. The informants are primarily labor migrants from Jamaica and Trinidad.

²Sorrel—a tangy, ruby-colored drink made from the petals of the sorrel flower, a member of the hibiscus family.

nities or economic means to celebrate the day according to the frameworks put forward by middle-class US values? Is their way of participating in this Thanksgiving ritual indicative of their integration into US society, or of their rejection by it?

One people, one love?

The Thanksgiving Day I shared with my informants took place two months after the attacks on the World Trade Center on September 11th, 2001. For many people across the country, and particularly on the East coast, Thanksgiving celebrations this year were laden with extra symbolism, reinforced by media commentary emphasizing a return to "family values" and countless reminders of how "being united" was at the core of this celebration. Newspaper stories claiming that "the American people" had finally been united across ethnic and religious lines as a result of the crisis appeared side by side with stories of estranged families finding back to each other, and once alienated singles opening up to each other and forming couples. While the stories were indeed heartening, most of my informants, however, had in fact cancelled their plans to visit their out-of-town families out of fear of heavy traffic due to roadblocks or danger due to further terrorist attacks.

After decades of considerable debate, the US Congress sanctioned Thanksgiving Day in 1941 as a secular state holiday to be observed every fourth Thursday in November. Through a ritualized meal featuring turkey, corn, cranberries, pumpkin pie, sweet potatoes and cornbread, families and friends are encouraged to come together in "remembrance" of the first (British) pilgrims' escape from religious persecution in 17th-century Europe, and the pilgrims' sharing of a meal from the first harvest with the native population of their newly adopted land. Perhaps this celebration of an idealized past was originally intended to foster an all-embracing, (national) solidarity, regardless of religion, ethnicity, and citizenship. For those I spoke with, Thanksgiving seemed to be about "bringing people together" despite their differences, and a day to "give thanks" for what they had been given. This holiday can thus be interpreted as a celebration of a new home in a new country, of people coexisting in harmony, with the theoretical possibility of making people feel included as equals in what Anderson (1991 [1983]) would call an "imagined community" of the United States.

Although Thanksgiving Day for many "Americans" and migrants has come to represent a chance to express family togetherness, and, on a larger scale, of being "one people under the flag" (especially in the wake of the September 11th attacks), some West Indians mentioned feeling particularly strange about celebrating a "united" US as they had been experiencing increased prejudice by strangers on a daily basis, being mistaken for being "Arabs", and, by extension, "terrorists".

In the months following September 11th it seemed for a brief moment that many African-Americans—languishing at the bottom of mainstream US society's

not always unspoken social hierarchy—had high hopes of finally finding inclusion in the society their ancestors had played such a vital role in building. Inspired by media slogans and "United we stand" banners decorating what seemed to be every gas station and storefront in Baltimore and New York, quite a few African-American people commented to me that "unfortunately it had to take a national crisis to finally unite all Americans". Although some might have caught a temporary glimpse of acceptance, new categories of outsiders were formed, pushing people with Arabic backgrounds, as well as my informants and other ethnic groups, further down the rungs of acceptance.

My informants interpreted this moment in history differently. Some claimed they felt more out of place in the US now than before, but "didn't care", as they had never wanted to be a part of US society anyway. Others saw the new slogans as a long awaited opportunity to become "real Americans", only to be disappointed when it became clear that the inclusion of "foreigners" would continue to remain an elusive promise. "I don't think I will ever feel American", said Tracy from Trinidad when discussing her upcoming citizenship test. "There are just so many things I do not embrace—I cannot. They [Americans] are just too ignorant towards *all* other people. I will never understand their exclusion and complacency. It is not how I envision my home".

When in Rome

Many migrants have high expectations when coming to the US even though these ideals and dreams might become strenuous to live up to. In their search for acceptance within the "established" society, many of the women I met found it hard to "reach up to Americans", and experienced that in order to be treated as equals, they had to be *more* of everything. They felt they had to know more, own more, and work more in order to take part in what "real Americans" would "take for granted". Zadie from Jamaica felt herself to be even more of an outsider in the US society because, in order to gain citizenship, she had to memorize historical facts and undergo tests that, in her experience "not even real Americans know the answer to". Many of my informants' struggle to live up to the cultural and economic middle-class ideals which frame the "traditional" Thanksgiving celebration, highlight the struggles of both foreigners and working class people in the United States.

Several of the West Indian women would independently of each other use the phrase "When in Rome..." when discussing their plans for Thanksgiving Day, explaining that they would like to celebrate it "like Americans do". Ironically though, the seemingly inclusive "all-American" day, designed to invoke feelings of togetherness and unitedness, provided many of my informants with a pointed awareness that their lifestyles did not in fact conform with the officially sanctioned picture of US society. Although Thanksgiving is a national holiday, most of the women I got to know did

not get free from work that day, and therefore did not get the opportunity to plan and celebrate a dinner with family and friends. Arlene from Trinidad spent her Thanksgiving working late, caring for a disabled man in his family's home in Baltimore. Returning home at midnight, she was greeted by a big (curried) turkey dinner prepared for her by her boyfriend. Ginger, working double shifts at her family restaurant, "completely forgot about the whole thing until it was too late to start cooking", and her small Jamaican family in Baltimore did not do anything special that day.

Notions of home

Until recently, "home" was not a much discussed concept in anthropological research, mostly referred to in terms of "house" or "household" (cf. Carsten & Hugh-Jones 1995, as noted in Rapport & Overing 2000:157). Today, anthropologists have begun to explore the nature of home as something more than a physical space or economic/corporate unit, using the term in reference to a state of being, or awareness of the interrelated self. As theoretically less static notions of "home" have developed, "home" has come to refer to the social *comfort zone* and *sense of self* that people eventually acquire "whenever they decamp" (Rapport & Overing 2000:158). Following Wright's conceptualization of "home", it "must encompass cultural norms and individual fantasies, representations of and by individuals and groups". He emphasizes "memory and longing, the conventional and the creative: the ideational, the affective and the physical: the spatial and the temporal: the local and the global" (cf. Wright 1991:214, as noted in Rapport & Overing 2000:157-58). The concept

transcends traditional ways by which identity is analytically classified and defined (according to locality, ethnicity, religiosity or nationality) and is sensitive to allocating of identity which may be multiple, situational, individual and paradoxical". (Wright 1991:214, in Rapport & Overing 2000:157-58)

This particular theoretical approach to "home" as something both ideational and behavioral clearly found resonance among my informants. Most of them had become US citizens, while several renewed their green cards (resident alien permits) every ten years, and some traveled to and from the US on holiday visas for periods of three to six months. Only very few who had taken—or contemplated taking—the citizenship test, expressed any emotions regarding the acquisition of US citizenship. In fact, the reasons that were shared with me by the women were pragmatic and to the point. To be in possession of a US passport would ease the process of going "home" for visits, as this would guarantee the passport holder re-entry into the US after a long stay abroad. Owning this passport, a few pointed

out, would also prevent them from being mistreated in customs on arrival to Florida or New York as "they [the custom authorities] always think Caribbean people carry drugs". Being treated and enabled to live like "everyone else"—read: "Americans"—was stressed as important by all. While naturalization obviously could make their lives easier, the women nevertheless placed greater importance on their experience of what Flores calls a *cultural* rather than a national citizenship (Flores 1997).

"For a world of travelers", author John Berger writes, "... home comes to be located in a routine set of practices, in a repetition of habitual social interactions, in styles of dress and address, in memories and myths, in stories carried around in one's head". (Berger 1984, as summarized in Rapport & Overing 2000:159). What and where my West Indian female informants in Baltimore and New York considered "home", differed greatly, and it was evident that the distinctions of home were multiple and not easily defined. The importance of family, networks, food and music was, however, strongly stressed by all my informants, and always among the first things mentioned when talking about what they considered vital aspects of their lives. It was clearly something that they saw as a primarily defining factor for their individual identities and sense of belonging.

Some of my informants were born in Baltimore, while others had come to the United States as children, teenagers or adults. Most of them either dated or had married men with West Indian backgrounds that they had met in New York or Baltimore, and many expressed reluctance towards finding an "American"³ spouse or boyfriend. "He doesn't have to be Trinidadian, but I prefer him to be Caribbean!" Charlotte, from Trinidad explained to me and a group of her friends at Arlene's party, "I am not a racist or anything, I just have never met an American guy who is interested in what is important to me, like the food and the music". Mary, Charlotte's friend and single mother nodded vigorously, adding, "That's right! He has to love the food and the music. He must understand me".

Mary equates the ability of a man to be able to understand her, with his being able to take an interest in what she sees as her cultural frame of reference. Although Mary and her friends clearly categorized potential husbands and boyfriends according to their nationality, it is also likely that these women's relationships with men were not defined by the men's actual national identification, whether American or Trinidadian, Jamaican or Bajan, but rather the men's openness towards West Indian music, food and their desire to partake in the women's networks of friends and families. In other words: his participation in her daily life. "Being American", the women claimed in other contexts, was of little emotional importance or value. Exhibiting the same rights and being able to partake in daily life on equal terms, however, was given much empha-

³Emic term, referring to males born in the US with a non-Caribbean background.

sis, within this context it is interesting to note that nearly all the women shared a wish to participate in "American" events and rituals such as the Thanksgiving celebrations.

Collective becoming: Liminality and cultural identity

"Home is any given day"

Øyvind Fuglerud (2001) describes the diasporic condition as a double bind; on the one hand, an individual can harbor social and emotional connections (sometimes thought of or described as "roots") to a place one is physically cut off from, while on the other hand simultaneously feel an investment in one's place of residence, and a total lack of acceptance. Zadie, quoted at the beginning of this article, provides this double bind with a face. When her mother migrated to Baltimore with Zadie and her sister, Zadie felt cut off from a physical place which she referred to as her "safety zone". Now, eight years later, Zadie still feels strongly connected to her birthplace, although admits that going back to Jamaica now would be difficult.

Do I think I would fit in at home if I moved back to Jamaica tomorrow? Probably not. My friends that I knew there, most of them live now here in the States and only their parents are there, you know, we are all growin' apart. . . . But I can't identify with friends here. I don't have long-time friends here. I don't have memories here. [S]o. . . Home is any given day; it depends on the reference when you use it. (Zadie)

With the majority of her childhood friends currently scattered across the United States, Zadie no longer feels she has connections to "real life" in Jamaica, except for memories which, despite being formed at an early age, are still extremely important to her. She claims to feel out of place both in Jamaica and Baltimore, and "home" to her—at age 23—is a set of stories about "good old days" and "my homeland", built around her childhood in Jamaica. Many of Zadie's childhood friends who shared her family's middle-class aspirations and opportunities have also experienced relocation, but Zadie, not currently part of a well functioning social network in Baltimore nor in the West Indies, has had to explore her migrant identity on her own.

When I asked Zadie during an interview if she thought her feelings of home would ever change, she replied:

I will quite possibly identify with here if I eventually meet the man of my dreams, marry someone who lives here, and again if my newer memories become more important to me such as marriage and kids and

a great job, you know. Do I think that Jamaica will ever lose the place in my heart that it has? No, I still intend to take my kids back and show them where mom came from, and we still have our home, own our homes in Jamaica, both my grandmother's house and my mother's home. I still have a best friend that lives down there, so there's still people I can identify with, but right now I'm in that *quasi mode state*, because I'm even thinkin' about moving to London. So—who knows. . .

Zadie is open to the idea that changes in her perception of home can occur if she eventually sees that there is a place for her, her dreams and her values in Baltimore. She is seeking acceptance for who she is, and for now this is represented by a dream of marrying "an American" and of feeling appreciated at her work. She refers to being in what feels like a "quasi mode state" which bears striking resemblance to Turner's descriptions of liminality, of finding oneself in a situation of in-betweenness (Turner 1969). In his discussion of the three stages of rites of passage, Turner describes the individual as standing outside known society and in a sense also outside of itself, in a state "betwixt and between". Influenced by van Gennep's process of three identity-forming statuses (1984 [1960]), Turner labels the phase after the individual's *separation* from a traditional society during ritual rite of passage, yet before its final *incorporation* [*aggregation*] back into society, as *liminality*.⁴

Global identity, liminal identity

Food is vital to the continuation of cultural identity. Its preparation, gestures, and labor recalls traditional ways of being and relating. The taste, smell, and texture of food carry us home, and sharing food with family and friends in traditional ways reinforces the memories, emotions, and legitimacy of the old ways. (Mortland 1994:22)

The goal and dilemma of my informants is to maintain West-Indianness while cultivating agency within US society. As discussed above, adaptation to US society can be understood as a state of perpetual liminality in which both West Indian and US cultural ballast are negotiated and contested within transnational contexts and networks. Facing the relative exclusion of having to work on Thanksgiving Day, being overworked and having few near-by friends, the West Indian women established their own environments for celebrations, spicing things up with familiar customs and traditions from the West Indies. Their American-born children were made aware of their West Indian heritage in Baltimore and New York through the West Indian food, music and customs incorporated into supposedly "all-American" days of celebration. This integration of

⁴Referred to as a period of *transition* or *merge* by van Gennep (1984 [1960]).

cultural knowledge is thus *embodied*, says Connerton (1989), and comes to play an important role in identity formation.

At a holiday party at Arlene's house in Baltimore, Bell, the five-year-old daughter of Arlene's brother's African-American girlfriend, was encouraged to "whine" with Arlene and her friends. "Are you a real Trini?" Arlene asked the little girl while the upbeat Caribbean Christmas carols pumped out of the speakers in their living room. "Then show us that you can 'whine'!" The 5-year-old girl took her cue and moved her body like she was supposed to, receiving enormous positive attention and appreciation. In this way she was welcomed into the "social memory" (Connerton 1989) of being a "Trini" shared by the other people at the party, increasing her embodied knowledge of the culture. Through music, food and body language Bell will learn both explicit and unspoken values and rules of conduct.

Closely related to Connerton (1989), Turner (1969), and Flores (1997), Mortland (1994) uses the term "collective becoming" (coined by Guidieri and Pellizzi, 1988) to describe how Cambodian refugees re-establish ties with family and friends as part of the process of maintaining "fundamentals of Cambodian life" or a sense of "Cambodianness" expressed through language, social relations, food, music, and rituals in the United States. Mortland argues that food and rituals concerning food are essential for preserving and shaping a diasporic and personal identity in the United States. Quite similar to my informants' approach to being betwixt and between, Mortland's Cambodian refugees "bounce back and forth between attempts at Americanization and struggles to re-establish Cambodianness" (Mortland 1994:5).

My informants experienced being simultaneously both "outsiders", and to some extent, "insiders" in both US and West Indian society. While Zygmunt Bauman (1990, 1991) refers to the age of modernity as one of ambivalence, Elisabeth Fürst (1994) makes use of "ambiguity" in her description of the modern life of women in general. Migrant women's processes of breaking from their societies of origin, relocating, and keeping "one foot in each place" while undergoing integration into a new society, forces them into what could be described as a kind of perpetual liminality. Many reported a sense of *non-belonging* in line with Fürst's notion of ambiguity, finding themselves "betwixt and between" clearly defined normative cultural statuses. Along these lines, Turner's liminal individual can be seen as a migrant, and vice versa.

Although the notion of liminality can be employed to gain an understanding of the individual experience of migration, Turner's original usage is not entirely commensurate with the reality of the situation, as these women did not have a geographically defined "home" to be "reintegrated" back into. Most find themselves excluded from Anderson's "imagined community" (1991) framed within nations of "West Indians" or "Ameri-

cans", having spent decades away from their birthplace, most never having returned other than for short visits. Meanwhile, the societies they left have been steadily changing, and returning would for most of my informants mean yet another readjustment to yet another new and different society.

Returning to Baltimore after a three-week visit to Trinidad where I had stayed with Arlene's family, I showed Arlene a videotape from the country she had left behind 15 years earlier and had not been back to since. To her surprise, she was unable to recognize the layout of the city or the bustle on the streets. Even the house she had grown up in was unrecognizable to her, having been altered extensively over the years. "It all looks so different", she commented quietly, while her Trinidad-born boyfriend teased her for her ignorance. "But", Arlene struck back, giggling and pointing to the interior of her parent's house on the screen, "it is just as much my home now as then, because I remember buying almost everything I see in that house!"

After 15 years of diligently sending remittances to her family in Trinidad, Arlene feels a partial claim of ownership towards her childhood home. For Arlene, home represents a material as well as emotional investment. Through remittances and daily phone conversations with her extended family in Trinidad, Arlene sees herself as a vital part of and participant in their everyday lives, despite not having been able to be there with them in person. Through material gifts, Arlene enforces feelings of solidarity with her family. In fact, Arlene's material investment in her family seems to have facilitated her ability to "cash in" emotionally, to sustain "her place" in the extended Trinidad-based household.

Karen Fog Olwig makes a similar observation concerning long-time off-island migrants' claims to the "family home", describing the relationship within the context of a history of slavery, colonization and the structural, economic and social difficulties for African descendants to work and buy land in the West Indies (Olwig 1993, 1997).

Is home where the heart is, or where you hang your hat?

Peter Berger's description of the migratory process as "a spreading condition of homelessness" (Berger et al. 1973:138) corresponds well with Zadie's perception of having lost her home, and finding herself in a "quasi mode state"—betwixt and between, non-belonging—struggling to find new "safe zones" in Baltimore. In contrast, as part of a functioning transnational family network, Arlene found that reciprocal family ties played a dominant role in her understanding of self, her life situation and her sense of home and belonging in the US. Thus she did not try very hard to "fit in" or become integrated in Baltimore society, surrounding herself instead with people she felt gave her the sense of safety that she needed for her own individual devel-

opment, people who appreciated her role within a West Indian context as a caretaker and provider, a "hard worker".

Zadie, on the other hand, sought attention and acceptance among middle-class people who did not share her background, who viewed her with skepticism and perhaps also as a source of competition at the office. Evening out the contrast between the comfort (zone) of a home where one can feel safe, and other people's feelings of safety with regards to one's person and intentions, is an ongoing challenge faced by these migrant women every day of their lives in the US. Their takes on "home" thus appear more fluid and relational, rather than static and geographical, their actions and statements underscoring the importance of feeling themselves as part of a group of people with whom they could share a meal, dance with—or talk to on the phone.

Whether one, like Zadie, views home as "where the heart is", or like Arlene, sees home as "opinions, gestures, . . . even the way one wears a hat" (quoting Berger 1984:64), for most of the women "home" existed within the space of reciprocal bonds, in the feeling of belonging and being part of a larger fellowship—and eventually in the feeling of being accepted. Whether these bonds or networks of families and friends existed within transnational, national or local neighborhood quarters seemed to be irrelevant. The women who were enmeshed in close reciprocal bonds in both the US *as well* as in the West Indies came across as feeling more adjusted and content with life and their everyday situation in the US than other West Indian women lacking these reciprocal bonds.

Ironically, by existing somewhat on the margins, as "outsiders" in the West Indies and in the US, while still maintaining their place within the social memory through sending remittances and keeping in touch with people in the West Indies, many of the women in Baltimore and New York served in a fundamental way to support and reinforce West Indian society's traditional structures. Simultaneously they also seemed to be revitalizing historic and contemporary structures within the US. Connecting old traditions and cultural references with new ones, these women create spaces for themselves within their families and workplaces while at the same time shaping their independent selves.

Composing oneself, or as Giddens (1991) puts it, building a *biography of the self*, is an integral part of creating new identities, homes and feelings of belonging. It entails processes of incorporation, embodied knowledge, and unspoken rules of conduct. In addition come personal memories, preferences and individual choices. Participation in Thanksgiving Day rituals is merely one arena in which West Indian women are adapting new customs and experiencing impulses of a new culture, while at the same time upholding and recreating old traditions from their countries of origin. Exploring the meanings and praxis of the Thanksgiving ritual can nevertheless provide us with insights concerning people's

lives and notions of home—although these might not reflect the same understandings of home and belonging expressed by the normative or mainstream society.

References

- Anderson, B. (1991 [1983]), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Verso, London.
- Bauman, Z. (1990), Modernity and ambivalence, in M. Featherstone, ed., 'Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity', Sage Publications, London.
- Bauman, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Berger, J. (1984), *And Our Faces, My Heart, Brief as Photos*, Writers & Readers, London.
- Berger, P., Berger, B. & Kellner, H. (1973), *The Homeless Mind*, Random House, New York.
- Carsten & Hugh-Jones, eds (1995), *About the House*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Douglas, M. (1975), Pollution, in 'Implicit Meaning: Essays in Anthropology', Routledge Kegan Paul, London.
- Flores, W. (1997), Aesthetic process and cultural citizenship: The membering of a social body, in W. Flores & R. Benmayor, eds, 'Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights', Beacon Press, Boston.
- Fuglerud, Ø. (2001), *Migrasjonsforståelse*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Fürst, E. L. (1994), *Mat – Et annet språk. En studie av rasjonalitet, kropp og kvinnelighet belyst med litterære tekster*, Institutt for Sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.
- Mortland, C. (1994), Cambodian refugees and identity in the United States, in Camino & Krulfeld, eds, 'Reconstructing Lives, Recapturing Meaning: Refugee Identity, Gender, and Culture Change', Gordon and Breach Science Publishers, Basel.
- Olwig, K. F. (1993), *Global culture, Island Identity: Continuity and Change in the Afro-Caribbean Community of Nevis*, Harwood Academic Publishers, Reading.
- Olwig, K. F. (1997), Cultural sites: Sustaining a home in a deterritorialized world, in K. F. Olwig & K. Hastrup, eds, 'Siting Culture: The shifting anthropological object', Routledge, London & New York.

- Rapport & Overing (2000), *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge, London & New York.
- Rosaldo, R. (1997), Cultural citizenship, inequality and multiculturalism, in F. W. & R. Benmayor, eds, 'Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights', Beacon Press, Boston, pp. 27–38.
- Turner, V. (1969), Betwixt and between: The liminal stage in rites of passage, in V. W. Turner, ed., 'The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual', Cornell University Press, Ithaca.
- van Gennep, A. (1960 [1909]), *Les rites de passage*, University of Chicago Press, Chicago.
- Wright, G. (1991), 'Prescribing the model home', *Social Research* 58(1).

KAFFE OG KAGE I SISIMIUT

En måde at begribe det gode grønlandske liv

Susanne Madsen
Hovedfag UiTø

I det følgende vil jeg prøve at vise, hvorfor det er interessant at tale om “kaffesamvær”, når man skal tale om, hvad der er meningsfuldt og værdifuldt for folk i Sisimiut. Jeg vil prøve at vise, hvordan man ved at beskrive “kaffesamvær”, kan (be)gribe nogle aspekter af det, som kan kaldes “det gode liv” i Sisimiut. “Kaffesamværer et vindue til at se, hvordan netværk fungerer og bekræftes, samt hvordan de skabes i Sisimiut. Artiklen er skrevet på baggrund af det feltarbejde, jeg gjorde i Sisimiut i Grønland fra marts til september 2003¹.

Jeg har været en aktiv del af mit felt, og jeg har påvirket det med min tilstedeværelse. I artiklen kommer det blandt andet frem ved at mine egne “aha”oplevelser bliver brugt til at få en pointe frem. Jeg vil bruge “kaffesamværsom et slags værktøj til å skrabe lidt i overfladen af det sociale liv i Sisimiut.

“Det gode liver et tema, som optager mig meget. Det, som interesserer mig i denne forbindelse, er, hvordan folk skaber netværk og orienterer sig i forhold til hinanden. Her forudsætter jeg at socialt samvær er en del af det, man kan kalde “det gode liv”. Denne sammenhæng er en empirisk oplevelse, men den er også en teoretisk overvejelse. På feltarbejdet har jeg set på, hvad folk opfattede som meningsfuldt og værdifuldt i deres liv. Ikke overraskende, var relationen til andre mennesker noget, som trådte meget tydeligt frem i den forbindelse, og kaffesamværene er en vigtig del af det sociale liv i Sisimiut.

Sisimiut

Sisimiut er en storby i Grønland. I et land med omkring 55 000 indbyggere bor der 5000 i Sisimiut. Det gør den til grønlands næststørste by. Som alle andre grønlandske byer og bygder ligger Sisimiut ved havet. De fleste ressourcer kommer fra havet. Men der jages også i indlandet. Jagt og fangst opfattes stadig som et af de vigtigste erhverv i Grønland, og som et af de vigtigste kendetegn ved det at være grønlandere. De fleste har i dag et lønsarbejde, det vil sige fast arbejde fra 8–16 og lignende, og de bruger derfor ofte fridage og weekender på havet eller i fjeldet. Om sommeren er mange ude på havet i båd, og om vinteren er mange ude på hundeslædeture eller snescooterture.

Sisimiut er en typisk grønlandsk by. Men det er også en af de 3–4 vækstcentre i Grønland. Det vil sige, at det er et af de steder i Grønland, hvor det går godt med økonomien, og hvor folk flytter til. Hvis du spørger en rigtig *Sisimiutter*, hvad der er specielt med Sisimiut, vil han sige to ting. For det første ønsker mange at Sisimiut skulle være den grønlandske hovedstad, fordi den

er mere grønlandsk end Nuuk. Flere gange er jeg blevet fortalt, at Sisimiut er det rigtige Grønland. Nuuk, som er den egentlige hovedstad, er danskernes, fordi alle taler dansk der, men i Sisimiut tales der primært grønlandsk. For det andet vil han sige, at *sisimiutterne* er bestemte folk, som klarer sig selv. Der er utallige eksempler på, at folk i byen egenhændigt har taget hånd om sagerne. Blandt andet da der skulle bygges et forsamlingshus tilbage i 50'erne, samlede man selv penge sammen til huset, og frivillige byggede det. Der findes mange foreninger i byen. Kajakklub, medborgerhus, idrætsforeninger og syklubber og meget mere. Og der er masser af bingo. Byen har et vejnet på rundt en 20 km. Og vejen går fra lufthavnen rundt i byen og ud, via en grusvej, til en sø uden for byen. Som alle andre grønlandske byer er Sisimiut som en isoleret ø imellem store fjelde. Og den eneste måde du kan komme fra Sisimiut til en anden by er enten igennem luften med Dash 7 (en mindre flytype) eller helikopter eller til vands med båd. I de sidste par år er der på højt plan blevet arbejdet for at lave en vej på ca. 150 km fra Sisimiut ind i landet til den bygd, hvor atlantflyene lander (de store flyvemaskiner fra Danmark). Dette er et kontroversielt projekt, specielt i et land hvor vejnetene aldrig strækker sig mere end et par kilometer ud af byen. Sisimiut konkurrerer her med Nuuk om økonomiske midler til projektet. Og *sisimiutterne* kæmper for sit. Dette kan ses som endnu et tegn på den specielle ånd, der siges at være i byen.

Kaffesamvær

Kaffesamvær er måske ikke det første, en person ville nævne, hvis man bad vedkommende remse nogle ting op, som vedkommende mente, var vigtige for dem i deres liv. Jeg har forhørt mine informanter om, hvad der er nogle af de vigtigste ting i deres liv, og for alles tilfælde var familien det første, som blev nævnt. For alle mine informanter var familien de vigtigste personer omkring dem, og at tilbringe meget tid sammen med familien noget de prioriterede højt. Man spiser ofte sammen og tager på weekendture sammen. Nogen har en hytte, som man sejler ud til med jævne mellemrum. Mange familier tager på fangst i weekenden. Man fanger fisk, hvalros, sæler og forskellige søfugle. Og på land; moskus, rensdyr, harer, ræv og rypere. Og man laver mad i en stor gryde over et bål i fjeldet. *Soasa* hedder denne ret. Den består af en eller anden slags kød, gerne sæl, løg, grødris, kartofler, salt og evt. peber samt masser af vand. Om sommeren ser man ofte små bål i fjeldet rundt om byen. Så er folk gået ud i fjeldet for

¹Jeg vil gerne takke min vejleder Jorun Bræck Ramstad for at være en inspirerende sparingspartner, også i artikelskrivningsfasen.

at hygge sig med *soasa* og eventuelt plukke blåbær og sortebær (krøkebær). Lørdage og søndage eftermiddage ses familier og venner på gåtur rundt i byen. Og man tager på besøg.

Det er disse besøg, jeg gerne vil gå nærmere ind på i det følgende. Kaffesamvær er en af de aktiviteter, som ikke gør så meget ud af sig selv. Det sker hele tiden, og det er nemt at overse som en af de mange dagligdags ting folk gør. Men der er også mening i det, som er dagligdags. Jeg tror, at selvom kaffesamvær ikke ville blive rangeret som det vigtigste i folks liv i Sisimiut, er det en af de vigtigste, når man taler om netværk, og det ønsker jeg at vise igennem artiklen.

Ved nærmere eftersyn ser man, at der findes mindst to former for kaffesamvær. Jeg har valgt at kalde dem "kaffebesøg" og "kaffeselskaber". De er forskellige i måden, de bliver praktiseret på, og de opfylder forskellige sociale formål i samfundet. Alt dette vil jeg komme nærmere ind på senere.

Hvad er kaffebesøg?

Der, hvor forskellen imellem kaffebesøg og kaffeselskaber træder tydeligst frem, er, at der ikke kræves en anledning for at invitere til kaffebesøg. Jeg har mange oplevelser med kaffebesøg fra feltarbejdet. Samtaler med folk om, hvad de har gjort de sidste par dage, har lært mig lidt om de besøg, som mine informanter har været på eller har haft. Og med et par af mine informanter har jeg diskuteret praksissen.

Det, som karakteriserer kaffebesøgene, er, at der ikke er tale om en bestemt dag, men at det er en åben invitation. En typisk invitation er, at man møder en person på gaden, som man har set før. Man har tidligere været til det samme arrangement sammen eller lignende. Man stopper og snakker lidt, og inden man skiltes, siger den ene, at; "du skal bare komme forbi en dag". Og det er stort set det hele. Imellem folk, som kender hinanden godt, er der ikke invitationer. Da kommer man bare forbi.

De folk, som jeg havde lært at kende, sagde ofte til mig, at jeg bare skulle kikke forbi. Men også folk, som jeg ikke kendte, men som jeg havde mødt nogle gange, inviterede mig til at komme forbi. Om mandagen kom jeg på et medborgerhus til ældretræf. Og en af de ældre sagde til mig, at jeg bare skulle kikke forbi. Det var sent i feltarbejdet, og jeg var kommet på medborgerhuset i 4 måneder. Den ældre dame nærmest hev mig ind i hendes hus. Hun boede ved siden af medborgerhuset og stod på trappen til huset en dag, hvor jeg kom forbi. "Kom herop!", sagde hun. Og det gjorde jeg. "Du skal have kaffe". Og så blev jeg trukket i armen ind i huset og vist alle billeder, hun havde på væggen, og jeg blev præsenteret for hele familiehistorien. Jeg fik bare en halv kop kaffe, for det var, hvad der var tilbage på kanden. Hun snakkede løs på grønlandsk, og når jeg ikke forstod hende, hvilket var ofte, oversatte hendes nevø, som var en mand i 40'erne, som boede sammen med hende. Hun havde vist mig interesse fra første dag, jeg

kom på ældretræffet, men det var først efter 4 måneder, at hun inviterede mig hjem til sig.

Kaffebesøg er afslappende. Man forventer ikke noget af værten, siden vedkommende ikke ved, at man kommer. Jeg besøgte Sofie en dag (Sofie er en ung mor som jeg lærte at kende), og følgende er, hvad der skete. Da jeg kom ind, lå hun på sofaen og sov. Den ene datter havde åbnet døren, da jeg bankede på. "Kom ind, kom ind", sagde hun med søvndrukken stemme. Og jeg kom ind lidt usikker på, om jeg nu kom ubelejligh. Fjernsynet var tændt, og "Mickey Blue Eyes", en film med Hugh Grant i hovedrollen, kørte. Datteren sad og fulgte med i filmen og kunne flere af replikkerne. Sofie havde flere gange sagt til mig, at jeg bare skulle kikke forbi, og jeg havde spurgt hende, hvornår det passende hende, at jeg sådan kikkede forbi. Og hun havde fortalt mig, at om tirsdagen var hun ofte hjemme. Jeg kom hen og satte mig i sofaen ved siden af hende, og vi sludrede lidt. Hun tilbød mig kaffe og rejste sig op og gik hen for at lave noget. Vi sad og snakkede og så lidt på filmen. Og klokken tolv kom Kunuk, hendes mand, hjem. Han og en kollega, som vist var noget fjern familie, kom ind i arbejdstøj. Lidt forinden havde Sofie sat en gryde på komfuret, dækket bord og sat en kande med saft på bordet, imens jeg sad i sofaen og slappede af. Kunuk fortalte, at han lige havde været på jagt, og at han havde skudt et rensdyr. Han sagde, at jeg skulle komme med ud på altanen, og han viste mig kødet, som lå på gulvet under en sort plastikpose. Datteren kom ud og tog en tørret fisk frem og fortalte mig på grønlandsk, at den havde hun lavet. Hun havde været på lejrskole, og de havde fanget torsk og tørret dem. Jeg blev tilbudt et stykke af fisken. "Uhhmmm, det er godt", sagde jeg. Kunuk sagde, at jeg skulle sætte mig ved bordet sammen med de andre. Sofie og datteren sad der allerede. "Kom nu, der er masser af mad. Jeg lavede rensdyrgryde i går", fortsatte Kunuk. Jeg var egentlig ikke så sulten, men jeg følte mig presset til at spise. Der blev taget en røget laks frem, som Kunuk vist også havde lavet og et brød. "Kom nu, spis så", sagde Kunuk flere gange. Og jeg spiste og spiste og følte det meget uhøfligt, når jeg tog en pause fra spisningen. Mændene havde en times pause, og de nåede at tage en kop kaffe efter, at de havde stillet maden væk og stablet opvasken over på køkkenbordet. Sofie skulle ordne noget på kommunen, så vi tog følge ud af lejligheden.

Der er altid overflod af mad. Hos Aviaja og Minik, et ægtepar, som var nogen af mine nærmeste informanter, blev jeg også altid tilbudt mad. "Kom og spis, så tit du vil. Vi har altid masser af mad". Det virkede som om, at folk bød af det, de havde i huset også selvom, at det ikke var så meget. Jeg opfattede det som en utrolig stor gæstfrihed.

Minik og Aviaja, sagde til mig meget ofte, at jeg skulle huske, at jeg bare skulle komme forbi. Første gang, da jeg endelig gjorde det, blev jeg rost for at komme. "Neeeej, hvor er det hyggeligt. Godt, at du kom. Vi var lige i gang med at vaske vinduer, vi er næsten

færdige. Sæt dig ned, vi skal snart have the og boller”. Jeg blev af dem også opfordret til bare at komme forbi, hvis jeg var sulten. Og jeg fik besked på, at jeg ikke skulle stå ude og banke på, men bare komme ind. Hvis døren var låst, var de ikke hjemme.

Normer/regler for kaffebesøg

Kaffebesøgene kan virke som meget uhøjtidelige og uforpligtende. Og det er de også på visse planer. Det formelle omkring kaffebesøg er meget uhøjtidelig. Man bestemmer i princippet selv, hvornår man kommer på besøg, hvor længe man bliver, og man bryder umiddelbart ikke nogen aftaler ved ikke at komme. Eller gør man? Hvad sker der, hvis man ikke dukker op til kaffebesøg i Sisimiut? Jeg kan ikke henvise til nogle konkrete konsekvenser, som jeg har lagt mærke til, men jeg kan forestille mig, at man til slut ikke vil blive inviteret mere.

Første gang Sofie inviterede mig til kaffebesøg, opstod der en slags misforståelse imellem os. Jeg havde smagt en helt fantastisk kage til et kaffeselskab, jeg havde været til hos hende. Og jeg ønskede at få opskriften. Hun sagde, at hvis jeg skulle have den, måtte jeg komme hjem til hende og hente den. Jeg sagde okay og spurgte hende om, hvornår hun var hjemme.

“Jeg er næsten altid hjemme om tirsdagen om formiddagen”, svarede hun, og jeg sagde “okay, så kommer jeg forbi en dag”. Jeg havde efterhånden forstået, at åbne invitationer var normen, så jeg tænkte, at dette var en af dem.

Men nogle dage efter, hvor jeg ikke var kommet forbi den kommende tirsdag, kom hun hen til mig og smed opskriften på bordet og sagde; “Her er den [opskriften]. Siden du ikke vil komme på besøg”. Hun var lidt sur på mig. Det var klart, at hun havde forventet, at jeg kom over til hende den kommende tirsdag.

Jeg svarede hende, at jeg ikke havde været hjemme om tirsdagen, for jeg havde været på arbejde, og hun svarede blot tilbage: “Mig har man altid tid til at besøge, man har altid tid til besøg”. Min undskyldning var ikke god nok. Der gik nogle uger før hun igen sagde til mig, at jeg skulle komme forbi, og det var fordi, jeg spurgte hende, om hun ville lave kaffe til mig hvis jeg en dag kom forbi.

“Ja, kom du bare”, sagde hun.

Jeg fik efterhånden en følelse af, at der var forskel på invitationer. Det virkede som om, at nogen inviterede, fordi de havde lyst til besøg fra en. Og at nogen inviterede af en anden grund. Det var ligesom om, at de måske følte, at de måtte. Både med Eva og med Marie, som begge arbejdede et af de steder, hvor jeg gjorde mit feltarbejde, virkede det som om, at de følte, at de måtte invitere mig. Jeg var på besøg hos Marie en dag efter arbejde, fordi jeg skulle se en handske, hun havde syet i sælskind.

Vi snakkede høfligt sammen, og da hendes mand kom hjem sagde hun, “jeg ville ellers gerne have inviteret dig til middag, men det må blive en anden dag”.

Jeg sagde, “ja, det lyder hyggeligt”, og hilste farvel og gik. Jeg blev aldrig inviteret tilbage. Eva havde flere gange sagt at jeg skulle komme forbi en dag, men det virkede mere som om hun sagde det som en påmindelse til sig selv, end som en invitation. Jeg kom aldrig på besøg hos hende.

For at forstå hvorfor folk eventuelt inviterer en, selv om de måske ikke helt har lyst, skal man nok forstå, hvad der ligger af normer i samfundet. Og jeg tror, at der er en forpligtelse i samfundet om at involvere sig i andre. Og at kaffebesøg er en måde at vise interesse på. Men normen gælder begge veje. Du viser interesse for andre ved at invitere, og du viser det ved at tage imod invitationen. Jeg tror, at hvis man ikke kommer på besøg, så afviser man den, som inviterer. I hvert fald hvis man bliver ved med at gøre det. Sofie blev lidt afvisende overfor mig og var lidt tilbageholdende med at invitere mig igen efter, at jeg ikke dukkede op.

Men hvordan kan man sige nej, hvis man ikke har lyst til at komme på besøg? Jeg inviterede Kathrine til middag engang. Kathrine var en enlig mor, som jeg havde lært at kende på en af de arenaer, hvor jeg gjorde feltarbejde. Det svar, jeg fik, var nølende, og jeg forstod ikke, om det var et ja eller nej. Og jeg henvendte mig igen. Dette oplevede jeg flere gange med hende, og jeg forstod efterhånden, at hendes tilbageholdenhed eller nølen var et resultat af, at hun ikke følte, at hun kunne sige nej, men at hun heller ikke havde lyst til at sige ja. Når jeg inviterede, sagde jeg altid en dag og et tidspunkt, og for det meste var det en invitation til middag. Anja, en veninde og tolk, var også flere gange blevet inviteret med til officielle middage i forbindelse med hendes arbejde. Og hendes chef fortalte mig, at Anja sjældent sagde nej, men at hun heller aldrig rigtig sagde ja. Han havde fundet ud af, at hvis hun sagde ja, så kom hun muligvis, og hvis hun ikke sagde noget, så var det fordi hun ikke kom. Men, som han sagde, man skulle være forsigtig med at ikke tvinge et ja frem, hvis man gjorde det, så ville hun sikkert ringe og melde afbud lige inden.

Det at sige nej til en invitation er vanskeligt, fordi det anses som uhøfligt. Men ved åbne invitationer går det an at sige ja. Og så kan man måske vælge ikke at dukke op, uden at der bliver en ubehagelig situation ud af det af den grund. Kathrine havde måske ikke lyst til at komme på besøg, og jeg pressede hende ved at sige en dag og et tidspunkt og ved at afkræve et ja eller nej.

En aften, hvor jeg var på besøg hos Aviaja og Minik (jeg var blevet inviteret), sad vi ude og grillede. Mens vi sad der, kom barnebarnet til en af Miniks brødre over og fortalte os, at vi bare kunne kikke forbi. Minik svarede, at vi ville kikke forbi efter maden. Efter at barnebarnet var gået, gav Minik udtryk for, at han egentligt ikke helt havde lyst til at tage derover. Aviaja mente, at vi skulle gå derover, men at vi bare kunne vælge at være der lidt. Jeg tror delvist, at Aviajas forslag om at tage derover alligevel var et resultat af sociale pligter. Men ikke bare det. For i spontane invitationer ligger der også en forståelse af, at man måske

ikke har tid eller lyst nu. Aviaja og Minik fik engang besøg, mens jeg var der. Det var en ung dame, som ikke havde det så let. Aviaja sagde, at "nej, i dag passede ikke så godt, men kom igen en anden dag". Jeg spurgte, om det var okay at sige sådan, og Aviaja svarede, at ja, det var helt i orden. Sådan tror jeg også, det er, når man inviteres på besøg.

For at vende tilbage til historien. Vi tog over til Aviajas og Miniks familie, og da vi kom derover, var huset fuldt af folk. Der sad nogen unge i sofaen og så TV. Det var det yngste barnebarn til Miniks bror og barnebarnets kæreste. Desuden sad der en gammel mand og så ud af vinduet. I en lænestol sad der en mand og læste i en avis, og ved bordet sad der mindst 8 mennesker. Værten var barnet til Miniks bror Ole, og han bad os indenfor og spurgte, om vi ville have noget at drikke. Nej tak, vi var alle meget mætte og tilfredse. Vi snakkede om lidt af hvert, og han var meget interesseret i at vide, hvordan det var i Tromsø. Han var rigtig god til dansk, og jeg tror, at han nød at tale lidt dansk. Som ny (og dansk?) gæst tror jeg, at man får ekstra meget opmærksomhed. Aviaja sad og passede sig selv, og Minik og jeg og Ole snakkede sammen. På et tidspunkt kom vi til at tale om den todeling, der er i samfundet imellem danskerer og grønlandere. Ole sagde, at han syntes, at det var synd, at folk isolerede sig. Han syntes meget bedre om folk, som engagerede sig i samfundet. Desuden mente han, at det var derfor "folk" (han sagde ikke danskere, selvom det var det han mente) blev så kort tid i Grønland. Han afsluttede med at sige, at han havde stor respekt for folk, som involverede sig i folk og i byen. Inden vi gik sagde han, at jeg bare skulle kikke forbi igen, når og hvis jeg havde lyst.

Jeg har tænkt meget over det budskab, Ole havde til mig der. For jeg tror, han prøvede at fortælle mig noget. Og jeg begynder at forstå noget. Især efter at jeg er kommet tilbage til Norge, hvor nogle ting træder frem i et mere klart lys, end da jeg var midt oppe i alting.

Der er konsekvenser ved ikke at komme på besøg. At komme på besøg viser, at man involverer sig i andre. Men det gør det at invitere også. Det er med til at skabe fællesskab. Der ligger måske også en social forpligtelse i at invitere andre. Alle skal bidrage til fællesskabet. Jeg har lagt mærke til, at nogen af mine informanter fortæller mig om, hvad de gør for andre. At de inviterer X på besøg, fordi han/hun er alene eller lige har været syg eller er ny i byen. Dette er ikke tilfældet for alle mine informanter, og jeg har indtryk af, at de siger det til mig for at opnå noget. Eventuelt for at fortælle mig, at de er gode mennesker? Jeg tror, at socialt ansvar er en værdi i Sisimiut. Og at det er vigtigt at involvere sig.

Hvad er kaffeselskaber?

Kaffeselskaber er ikke et specielt velegnet ord for den praksis, jeg ønsker at beskrive. På grønlandsk ville man sige; *kaffiqarpugut*, hvilket betyder; "vi har kaffe". El-

ler *kaffisoriaritorit* hvilket er en bydende form henvendt til en person Kom til kaffe". Ofte ville man f.eks. sige "Vi har kaffe på onsdag. Aqqaluk bliver 2 år". Hos mig ringer ordet kaffeselskab en klokke, hvor jeg forestiller mig fine damer sidde rundt om et fint dækket bord og nippe til en kop og spise bittesmå småkager. Hvis klokken ringer hos andre, må jeg bare lige understrege, at det ikke er sådan, man skal forestille sig grønlandske kaffeselskaber. "Åbent huser måske et lidt bedre ord, men den grønlandske praksis skiller sig alligevel for meget fra den dansk/norske åbent hus praksis til at være et aktuelt ordvalg. Jeg har, til trods for diverse associationer, valgt at bruge "Kaffeselskabblandt andet, fordi det leder tanken hen på noget arrangeret, et selskab. Og så klinger det godt sammen med "Kaffebesøg". For mig kommer forskellene imellem dem også lidt frem i navnene.

Kaffeselskab er en måde at fejre alle former for anledninger; fødselsdage, jubilæer, fødsler, konfirmationer, ankomster eller afrejser af familier eller venner og begravelser. Man opholder sig ikke længe som ny i en by eller bygd før man bliver inviteret til kaffeselskab. Ofte får man det at vide et par dage før, men det hænder også, at man får det at vide på selve dagen. Man kan blive inviteret af folk, man ikke kender særligt godt, og man bliver altid inviteret af dem, man kender. Jeg blev inviteret til kaffeselskab af en kollega nogle dage efter første arbejdsdag. Og en søndag, da jeg var i kirke sammen med en schweizisk fotograf, blev han inviteret til kaffeselskab efter kirkegangen. Han var faldet i snak med et par, som havde holdt bryllup og barnedåb ved samme anledning, hvilket er meget normalt i Sisimiut. Grunden til at han faldt i snak med dem var, fordi han gerne ville tage billeder af dem. Samtalen endte med, at han blev inviteret hjem i deres hus til kaffeselskabet. Fotografen havde taget Anja med, fordi han hverken talte dansk eller grønlandsk, og Anja kom hen til mig og sagde. "Sig til Peter, at han skal købe en gave og tage med til kaffeselskabet. Jeg kan godt købe en for ham, hvis det er". Det, Anja prøvede at gøre Peter opmærksom på, var en af de regler, der er for kaffeselskab. Man tager altid en lille gave med. I det følgende vil jeg beskrive en af de kaffeselskaber, jeg har været til under mit feltarbejde.

Nivi fyldte 45, og jeg blev inviteret til at komme til kaffeselskab. Hun fortalte mig det nogle dage før, en dag hun var på besøg hos mig. Hun fortalte, hvad hun ville lave. Hun syntes, der skulle være en masse delikatesser, og nogle gode kager. Jeg kunne bare komme engang efter klokken to, men hun var hjemme hele dagen.

Jeg købte en bog, nogle stearinlysholdere og noget slik til hende og kom op til hende ved en halv tre tiden på hendes fødselsdag. Rundt om spisebordet sad der en 5 kvinder blandt andet Nivis mor, Karen. Jeg blev præsenteret for Nivis faster, som har været en betydningsfuld politiker i en lang periode. Nivi fortæller mig dette, og Karen står og nikker bekræftende ved siden af. Fasteren bliver flov og siger, at det skal de da ikke

sige, men Nivi siger, at jo det skal jeg vide, for jeg er studerende fra Tromsø (hun siger dette på grønlandsk). Nivis søster var der også og hendes datter på 10.

På køkkenbordet stod der skåle og fade med alle slags herligheder. Rejer, rensdyrlår, kartofler, *mattag* (hvalhud, en stor delikatesse), flere slags salater, oste og meget mere. På spisebordet var der 4 forskellige kager, the og kaffe og vand med kvann i. Desuden de sædvanlige skåle med kandissukker, løs sukker og sukkerbiter. Desuden var der en specialitet, som jeg ikke havde hørt om før. Rensdyr tag til at putte i kaffen, som en bedre erstating for fløde. Jeg syntes, det smagte underligt. Kaffe med en smag, der minder om, hvordan et rensdyrskind lugter. Men de andre syntes, det var fanstastisk.

Ideen er så, at man tager sig en tallerken og lidt mad og sætter sig, hvor man vil ved spisebordet. Jeg satte mig ved siden af Nivis storesøster og hendes tante. De eneste, jeg kendte var Nivi og hendes mor. Jeg præsenterede mig for folk, men jeg lagde mærke til, at når der kom nye folk, så præsenterede de sig ikke for hinanden. De hilste på dem de kendte med et løftet øjenbryn eller et smil. Samtalen gik på både grønlandsk og dansk. Dansk, når der blev talt til mig, og grønlandsk imellem folk. Jeg snakkede lidt med Nivis søster om vind og vejr, om hvorfor hun var i byen, for hun boede normalt i Nuuk. Efterhånden som folk blev færdige med at spise, rejste de sig fra bordet og gik hen til vasken for at vaske deres tallerkner og kopper op og stille dem tilbage i bunken på bordet, så de næste kunne forsyne sig af rene kopper og tallerkner. Nogen gik derefter, og nogen satte sig over i sofaen. Karen, Nivis mor satte sig over i sin gode stol ved sofaen og sad bare der og slappede af.

Jeg blev en times tid, og jeg bemærkede, hvordan det virkede som om, at gæsterne var overladt til sig selv. Nivi gik ikke rundt og vartede folk op. Hun kom hen og tilbød the eller opfordrede folk til at tage mere mad, men hun påtog sig ikke den rolle at sørge for, at folk blev underholdt. Der blev heller ikke holdt samtaler i gang af hensyn til pinlig tavshed eller nye gæster, som ikke kendte nogen. Der var flere som sad alene og bare spiste, takkede for sig og gik igen.

I starten, da jeg kom, stod Nivi og vaskede lidt op. Senere satte hun sig ned og snakkede lidt med en ældre dame, som hun kalder sin veninde. Da der begyndte at blive rimeligt mange folk i huset, besluttede jeg mig for at gå, og det var der flere, der gjorde. Det virkede som om at folk gik, så der kunne blive plads til flere gæster. Jeg hilste farvel og gik.

Kaffeselskaber som social kontrol

Der er flere ting ved kaffeselskaber, som er værd at dykke lidt ned i. Blandt andet er det interessant, at man bliver inviteret til at fejre en fødselsdag eller barnedåb o.l. med nogen mennesker, som man måske ikke kender så godt, eller som i Peters tilfælde, ikke kender overhovedet. Hvordan kan det være, at nogen gerne vil fejre,

det jeg vil kalde vigtige overgange i folks liv, med fremmede? Det er muligt at disse "overgange bliver opfattet anderledes end sådan, som man opfatter dem i Danmark f.eks. at det ikke hører til det private. I Danmark og i Norge ville man invitere den nærmeste omkreds til sit barns barnedåb, ville man ikke? Og dog man ville måske føle sig tvunget til at invitere en del af familien, som man måske aldrig ser, fordi det er norm i dette land.

I Grønland er kaffeselskaber et vigtigt socialt foretagende. Det kommer frem ved at kaffeselskaber er noget, alle taler om. "Jeg skal til kaffeselskab" og "jeg var til kaffeselskaber noget, man hører ofte. Jeg har ikke deltaget i samtaler om kaffeselskab, hvor der er blevet diskuteret, hvem som kom og ikke kom f.eks. Men det er meget muligt, at kaffeselskaber er en måde hvorpå man måler, hvor populær man er. Hvor mange selskaber bliver man inviteret til, og hvor mange kommer til de selskaber, man selv holder. Det kan være en slags socialt barometer. Med det mener jeg, at hvis folk kommer til dine kaffeselskaber, og hvis du eventuelt også bliver inviteret til mange, så vil dit sociale barometer være højt. Du vil være populær, for at sige det på én mulig måde. Kathrine havde en oplevelse, hvor ingen dukkede op til hendes kaffeselskab.

Jeg mødte Kathrine nogle dage efter, at vi havde aftalt, at vi skulle ud at løbe sammen, og hun spurgte mig, om jeg havde ventet på hende i mandags. Jeg fortalte hende, at ja, det havde jeg gjort. Hun forklarede mig, at hun havde været så træt i mandags, fordi hun havde gjort rent i huset hele lørdagen og bagt til hele familien, som skulle komme om søndagen, at hun ikke orkede at løbe mandag. Hun havde iøvrigt glemt at invitere mig, og det ville hun ellers have gjort. Dette var første version hun gav mig. Lidt senere på dagen fortalte hun mig videre, at den egentlige grund til, at hun ikke mødte mig var, at ingen var kommet til hendes kaffeselskab. Hun og hendes faster var gået sammen om en anklage imod en onkel, som havde begået seksuelt overgreb imod dem begge i fuldskab. Det meste af familien var gået imod dem og deres beslutning om at gå i retten, og blandt andet derfor var de ikke dukket op. Hun mente også, at de ikke ville se hende, fordi hun var begyndt at gå i et missionshus, men hun sagde, at i huset fik hun støtte, og det havde hun brug for.

Kathrine fandt det vanskeligt at fortælle mig dette. Hun havde ellers mange gange før snakket med mig om følelser og tanker. Og hun havde fortalt mig, at hun havde det svært nogle gange, men dette var lidt anderledes, tror jeg. Det havde noget med andres opfattelse og accept af hende at gøre. Hvis ingen kommer til dit kaffeselskab betyder det noget. Og især når det er familien der ikke kommer. At blive udstødt af familien er et hårdt slag. Kaffeselskaber siger noget om dit sociale ståsted i samfundet. Det er, som sagt tidligere, muligvis et socialt barometer på, hvor vellidt og socialt agtet man er. Og det kan måske bruges til social kontrol.

“Meningen” med kaffesamvær

Der er forbundet en del regler for opførsel til kaffesamvær. Disse er med til at skabe sammenhold og orden i samfundet. Det kræves af dig, at du engagerer dig i samfundet og dine medmennesker. Det forventes, at du holder kaffeselskaber ved fødselsdage og andre højtider. Og det forventes af dig, at du kommer til de kaffeselskaber, som du bliver inviteret til. Det har en betydning, om der kommer nogen til det kaffeselskab, du holder. Og det har også en betydning, at du inviteres til at komme til kaffeselskaber. Det er vigtigt, at mange kommer. Der bliver talt om kaffeselskaber, man har været til og skal til. Hvilket kan tyde på, at selskaberne er betydningsfulde og måske også, at de siger noget om det menneske, som fortæller. Det er ikke noget, jeg har set særlig meget af, hvilket ikke overrasker mig. Der er noget, der er vigtigere end at gøre andre opmærksom på din popularitet, og det er at være ydmyg. Man reklamerer ikke med sin succes.

Normalt kommer der mange til kaffeselskaber. Man fejrer en højtid og stemningen er højtidelig set i forhold til kaffebesøgene. Der eksisterer altid stor generøsitet med mad og drikke til alle gæster, og de inviterede er både venner, familie, bekendte og mindre kendte. Med hensyn til at fremmede bliver inviteret til kaffeselskaber, diskuterte jeg det med Anja.

Og hun sagde:

“Det undrer mig lidt, at der nogen der stadigvæk ‘forsker’/‘undersøger’ fænomenet kaffemik, der hører til gamle tider og er sådan lidt kolonitid-agtigt, mange forskere har også opfattet grønlandernes måde at byde kaffe på, som noget... tja... fatigt/ydmygt/gæstfrihed eller hvordan man nu kan beskrive det... Men forholdende i dag er så anderledes, dengang var samfundet bare så lille og alle kendte hinanden og der var ikke noget i vejen med at invitere på kaffe, sådan holde åbent hus for alle. Sådan er det ikke i dag. De fleste vil bare gerne komme sammen med deres nærmeste familie og venner. Kaffe eller ej, kun samværet betyder noget”.

Det kan hun have ret i, fakta er at kaffesamværene har udviklet sig meget siden “gamle dage” og nogen karaktertræk har forandret sig meget og nogen har ikke, og ikke mindst har nogen forandret betydning eller mening. Kaffeselskaber kan være et barometer på din sociale status i samfundet. Man kan bruge det at vælge at komme eller vælge ikke at komme som et middel til at udtrykke accept. Selskaber har større betydning på nogen planer end besøg. Ved kaffebesøgene er det ikke så let at føre kontrol. Men for inviterede og den som inviterer er der en relation, som kræver ligevægt på et plan. Den inviterede kan lade være med at komme på kaffebesøg til et vist punkt, men hvis vedkommede aldrig dukker op, ender det med at han/hun måske ikke bliver inviteret mere.

Da jeg havde været i Sisimiut en stund, havde jeg en del invitationer til kaffebesøg, som jeg ikke helt vidste, hvad jeg skulle gøre ved. Jeg følte, at jeg blev udfordret i, hvad mine forestillinger om kaffebesøg var, og hvilke regler der var for besøgene. Der hvor skoen trykkede, var min egen kulturelle opdragelse. Jeg er blevet oplært til, at bekendte og fremmede bliver man inviteret til at besøge. Og med en invitation mener jeg en konkret dag og et tidspunkt. Nære venner har jeg lært, kan jeg godt besøge spontant, men idet jeg for det meste har boet i storbyer, ved jeg, at jeg bliver nødt til at lave aftaler med folk for at vide, at de er hjemme og har tid. Her, derimod, var der tale om, at man blev inviteret til bare at kikke forbi, når man havde lyst, og det af folk, som man ikke kendte eller næsten ikke kendte.

Jeg var ikke sikker på om jeg forstod reglerne for kaffebesøg. Og jeg stillede mig selv følgende spørgsmål: Var kaffebesøg et udgangspunkt for at blive kendt og var det at være kendt ikke en betingelse for at komme på kaffebesøg? Og var det at komme “ubelejligtbare mine forestillinger?”

I eftertid har jeg tænkt meget over dette. Kaffebesøg er en måde at blive kendt med folk på. Man tilbyder den inviterede kaffe og måske et stykke kage eller en bolle eller lignende. Det er ikke et stort arbejde for værten at få besøg. Og især ikke når man fortæller den inviterede, at vedkommende bare kan komme forbi, når han/hun vil. Så kan gæsten ikke forvente nybagt kage f.eks. Kaffebesøg bliver en afslappet måde at invitere på. For den inviterede er den eneste forventning, at vedkommende kommer forbi på et eller andet tidspunkt.

Stort set alle mine informanter har fortalt mig, at de kan lide at have besøg. Og at de kan lide at have folk i huset. Ole klagede over, at de ikke var så mange hjemme mere, fordi den ene søn var bortrejst, og det betød at sønnens kæreste var borte og alle deres venner. Huset var praktisk talt tomt. Og dette fortalte han mig den aften, vi var og besøgte ham, hvor huset var fuld af mennesker. Mange andre har sagt det samme. “Det er dejligt, når der er liv omkring en”. Ofte er der tale om familie som f.eks. det faktum, at næsten alle mine informanter bor sammen med flere generationer. Og her mener jeg forældre og voksne børn. Nogen bor sammen med 3 generationer. Men samværet gælder ikke bare for familie. Jeg oplevede mange gange at blive inviteret til at komme på besøg, og mine informanter snakkede også om besøg til og af venner eller bekendte. Min tese er, at det at “komme ubelejligt” har en grænse, som ligger meget lavt, hvis man skal sammenligne med Danmark og Norge. Det sociale liv foregår meget i hjemmene. Og det med at være ude i det *offentlige rum* hele dagen, for så at komme hjem til det *hellige/private*, hvor ingen kræver noget af dig, ikke er det samme i Grønland, som det kan være for nogen i Danmark og Norge. Jeg tror for det første, at besøg er noget, man prioriterer højt frem for andre sysler og desuden at afslapning ikke betyder at være alene, men at have liv omkring sig.

Kaffe og “det gode liv”

Så hvad er det, kafferitualerne kan sige om “det gode liv” i Sisimiut? Ganske meget efter min mening. Men især kan kaffesamværene sige noget om, hvad der vurderes som meningsfuldt og værdifuldt i Sisimiut. Det er en værdi, at investere i andre. Der eksisterer måske ligefrem en social norm, der kræver, at man engagerer sig i samfundet og andre. Der er forskellige måder at vise dette engagement på, og et af dem er igennem kaffesamvær.

Kaffesamværene giver folk en mulighed for at “dyrkede egenskaber, som er agtet i samfundet, blandt andet det at involvere sig i andre. Men de giver også mulighed for tilfredsstillelse af sociale behov, nemlig samvær med andre. Igennem kaffesamværene kan relationer opstå og bekræftes, samt status kan stadfæstes. Kaffesamværene er en del af det skelet som danner den sociale relationelle basis i byen. Fokus i etnografisk litteratur har ofte været på køddistribution, når man skulle se på relationelle forhold i Grønland, men kaffesamvær er et lige så godt værktøj til at se på disse, og som desuden også, på en anden måde, inkluderer kvinners rolle i samfundet.

Det er meningsfuldt at være sammen med andre. Man bor gerne sammen med flere generationer, og familien er en vigtig del af ens hverdag. Det samme gælder for venner og bekendte, om end i lidt mindre grad. Man inviteres til at deltage i hinandens hverdag ved at, når man er på besøg, bliver man “lukket indtil det liv, der er i huset, og man må selv tilpasse sig omgivelserne. Med lukket ind” mener jeg, at man på en måde bliver lukket ind *backstage*, hvis vi skal tale i goffmansketermer. Jeg siger ikke, at det nødvendigvis er deres *backstage*, men at det kan føles sådan for en fremmedsom mig. Der eksisterer normer for opførelse både for vært og gæst, men samværet er uhøjtidelig og afslappende.

Kaffesamvær er en del af “det gode liv” i Sisimiut, og kaffesamværet kan bruges til at forstå nogle af de normer, der eksisterer for samvær. Ved at se på kaffesamvær, har jeg lært meget om hvad der er vigtigt, når det kommer til netværksbygning. Og nogle af idealerne for et godt liv er at være engageret i andre omkring dig, at folk kommer og deler dine højtider med dig, og at du kan besøge og få besøg af venner, bekendte og familie.

BEYOND THE COFFEE CEREMONY

Women's agency in western Tigray, northern Ethiopia

Thera Mjaaland
Hovedfag UiB

If we do not see that all human agents stand in a position of appropriation in relation to the social world, which they constitute and reconstitute in their actions, we fail on an empirical level to grasp the nature of human empowerment. (Giddens 1991, 175)

The main focus of this essay is to discuss how gender identity instructs individual agency. I will define gendered practices which reinforce a normative gender identity among women in western Tigray, northern Ethiopia. However, even though the traditional sexual division of labour could be understood as defining the cultural limits for women's (and men's) agency, their life-stories show that compliance with social convention is far from absolute. Thus this essay will explore how women are able to negotiate spaces for agency beyond the norm within the confines of a sanctioned gender identity.

My curiosity about women's agency was initially aroused by the apparent fact that a significant number of Tigrayan women participated as fighters in the struggle against the military regime, *Derg* in Ethiopia (1975–1991)¹. Their participation was a pronounced break with traditional gender norms. Women had joined the liberation army in order to liberate the Tigrayan people, and equally important, due to the revolutionary promise of gender equality. Nevertheless, even though the Tigrayan revolution represented a possibility to escape traditional gender roles, the fighter women seemed to comply with cultural norms and under-communicate their participation as soon as they were demobilised. Women's participation had been a strong expression of agency *beyond* an ideal gender norm that in Tigray has emphasised female passivity and submissiveness. My question is; was women's agency quenched as a result of the re-establishment of the traditional sexual division of labour, which seemed to occur on the return to normality after the TPLF² based coalition EPRDF³ had overthrown the *Derg*? I will therefore explore whether the fighter women's retreat represents mere resignation in the face of traditionalism, or if there are other strategic considerations in play. To understand how fighter women as well as women in general chose to act in different circumstances across time I have based my discussion in their life-stories. In order to define women's strategies, I will begin by defining practices which reinforce normative gender identity for women in

the Tigrayan context; conducting the coffee ceremony and motherhood.

Gendered practices

The coffee ceremony serves as a symbol for the emphasis on sociability and hospitality in the highland Ethiopian cultural context, and offers a passage into their communion. The whole ceremony might last between one and one and a half hours. The floor should be decorated with fresh grass and incense burnt. Coffee beans are roasted on the coal stove. When cooled for a while the beans are crushed in a mortar to a fine powder. The coffee is boiled in a *jebena*, a special ceramic coffee pot, and three brews are made from the same portion of powdered beans. The coffee should be *hafiss*, bitter, and is served with a lot of sugar in small cups, *fenjal*. Making coffee might take place up to three times a day, again when a guest arrives, and consumes a lot of women's time. If you accept to participate you are expected to stay for the time it takes to complete the ceremony through the three brews that are called *awel*, *kalay* and *bereka*.

It is the woman who conducts the coffee ceremony. Men who know how to do it and take the chance of serving other people are questioned about their gender identity. "Are you a man or a woman?" Men are therefore reluctant to make coffee if women are present. Women would claim that the coffee was not good; implicitly claiming that, because of their sex, men are not able to conduct the ceremony properly. Conducting the coffee ceremony could thus be understood as a practice that reinforces a culturally sanctioned womanhood. When I ask Rahwa⁴ (18), a student who is one of just a few women who plough, a male activity, what she would say if her future husband conducted the coffee ceremony, she answers: "he cannot do it. Men cannot do it". Referring to the general attitude, she continues: "the women would say, '*bahltina*', it is our culture. The men have not learned to do it. 'How can you make coffee', they would tell him, '*kla!* move! I will do it myself' ". The same would happen if a man wants to make *injerra*, the pancake which is their staple food. "When I learned to plough", Rahwa says, "many of the men encouraged me, as did some of the women; but most likely the women would choose to insult me". Thus her

¹ Tigrayan women's participation in TPLF—Tigray People's Liberation Front—and the struggle against the military regime in Ethiopia coincides with their Eritrean sisters' fight for a liberated Eritrea (1961–1991). The armies of both TPLF and EPLF—Eritrean People's Liberation Front—comprised at some point of as much as 30% women (Hammond 1999, Young 1997, Hale 2001).

²Tigray People's Liberation Front.

³Ethiopian People's Revolutionary Democratic Front

⁴Recorded interview, 9th October 2002. Her name is altered.

example implicates the importance for women to keep up the gender norm.

During the revolution, TPLF had encouraged women to plough. Saba⁵ (45), a cadre specialising on women's issues, told me about one occasion in a rural village when the TPLF wanted to prove for the people that women could also plough. To conduct the test the farmers gave a woman the most difficult oxen. "She ploughed, they saw it themselves, oh revolution!" Saba says with a laugh. The TPLF later withdrew their stand on this potent symbolical gender-issue; the reason given was that it would only add to women's already heavy workload (Hammond 1999). However, this official reasoning has been questioned. Instead it has been suggested that the TPLF feared it would cause offence and challenged core religious and social beliefs about women in rural Tigrayan society (Young 1997). Even though women have been secured equal rights in the Ethiopian Constitution of 1994⁶, the revolution nevertheless failed to challenge core structures in the relationship between men and women. Still, as a woman, you are not supposed to do men's work, or vice versa. In such cases people would question your gender identity. "Maybe if the woman is ill the man is allowed to make coffee, if there are no other women present", Rahwa says and continues: "if my [future] husband made me coffee and people got to know about it, it would generate a lot of insult; that I dislike. However, if nobody got to know about it I would like it a lot. We could be equal", she says. However the TPLF was not consistent with its claim for equality between men and women if it meant challenging the peasants' support of the revolution itself; hence the traditional sexual division of labour prevails.

Motherhood and strategic positioning

Although I did consume an infinite amount of coffee during my fieldwork, I never learnt to conduct the coffee ceremony myself since my Tigrayan husband does it without objections. I know it was discussed in the local community that I wore trousers most of the time resembling a *tegalalit*, a fighter woman. And likewise, I did not spend my expected wealth to buy expensive dresses and gold, which, more than agency would signify a Tigrayan woman's successfulness. Both this and the fact that I have not given birth, and am reluctant to do so, made people question my gender by directly asking me: "Are you a man or a woman?" One woman put her hand under my shirt to establish if I had breasts and thus a female body. Likewise, an old traditional healer always asked me if it was true that I had not given birth. I would confirm this. Then she would tell me repeatedly, "please, just one child".

Tigrayan women are achieving social worth from being mothers.⁷ Motherhood, in the region I studied, could be understood as a requirement to becoming a 'real' woman. An educated woman with her own earnings might decide to have fewer children, but my impression is that she would never consider *not* having children. The exception is if a woman decides to become an Orthodox nun, and hence has to suppress her femaleness to advance spiritually (Wright 2001). In Europe however, and according to the heritage of Simone de Beauvoir's ([1949] 1988) thinking on western feminism, the tendency has been to see children as an obstacle to women's freedom, or at least a question: 'what do we do about being mothers?'

When a friend came to visit me from Norway she was immediately asked by the women if she had children. When they found out she had, one woman told me: "she is clever, you are foolish". My voiced reluctance towards becoming a mother turned out to be a major concern for both men and women who tried their best to make me change my mind. This choice of positioning, not always complying with culturally sanctioned gender norms, exploited the fact that I was never able to acquire 'Sameness' anyway, due to the 'Otherness' inherent in my skin colour. Thus, by actually crossing the gender-line, I was explicitly told where the boundary is situated.

Conducting the coffee ceremony is imperatively a women's domain of sexed practice, engendering gender, and few men dare challenge this delineation because of the questioning and insulting it generates about their own gender. Following Bourdieu (1977) the 'sexual division of labour' as well as 'division of sexual labour' must be understood to embody normative practices for both men and women. By consorting to sanctioned practices, a normative gender identity is produced and reproduced, and hence deviant practices must be understood to threaten this identity. However, to be able to move beyond the structural coercion implicit in Bourdieu's theory of practice, Moore (1988) suggests that precisely subjective strategies are involved in the reproduction of these norms:

gender[ed] relations receive symbolic emphasis because they are the social arena in which individuals are enabled to make political claims and initiate personal strategies. It is through the competing claims that women and men make on one another, in the context of particular sets of social and economic relations, that the cultural conceptions of gender are constructed. (Moore 1988, 37)

These gendered positions can be interpreted as an 'investment', Moore (1994) further states with a reference to Wendy Holliday, and directed at "the very real,

⁵Recorded interview, 15th October 2002. Her name is altered.

⁶ See Fasil Nahum (1997)

⁷ According to the 1994 Population and Housing Census of Ethiopia the fertility rate in Tigray is 6.95 against an average of 6.74 for Ethiopia in general.

material social and economic benefits which are the reward” (Moore 1994, 65). This explains why keeping up certain gendered practices are important for both men and women, and that these gendered expert positions are used to negotiate personal interests. Complying with the gender norm, as the fighter women in my example below do, might be a way of actually securing a possibility for negotiations and hence access to scarce resources. The fact that women seem to be the fiercest defenders of the gender norm, as Rahwa above experienced, likewise suggests that for women, alternative options for negotiations might be extremely limited or even absent.

Space for agency; Rahwa’s choice

That agency beyond normative gender practices challenges culturally sanctioned gender identity is a point also forwarded by Bilen Gisaw:

[f]orthrightness in women is viewed as unfeminine. The idea of women’s submissiveness is so embedded in the [Ethiopian] society that energy and creativity have become synonymous with masculinity, all in spite of the great contributions made by women (Bilen 2002:36).

Likewise, although male discourse on female sexuality in Tigray is concerned with women’s appetite for sex, women’s passivity and submissiveness seem to be the cultural norm. By not complying with normative gender practices, women would risk either their gender identity, by being classified as men, *or* being stigmatised as *shermut’a*, prostitutes. There seem to be no alternative categories available than those questioning her gender or her morals, to classify women’s agency beyond the sanctioned gender norm. Below Rahwa expresses her frustration about the limitations implicit in these categorisations.

Rahwa’s⁸ voice is intense, but low; hardly audible on the tape. She comes from a rural village in the lowlands. This is her second year as a student in the market town. She has just started eight-grade. Rahwa lives with a friend, a girl from her village in a small rented house. “The very fact that we go to school in the market town is for many synonymous with being *shermut’a*, a prostitute. If the girl starts to put on weight, people will talk about her and say, ‘how many men has she slept with?’ If I’m seen in the streets talking to a boy, ‘oh, that’s her boy-friend’, people would say. When I put on weight and my breasts got bigger, people said, ‘she is not a virgin, she has slept with a man’. But people do not know!” Rahwa says agitated.

It is believed that when a girl starts to be sexually active her body will become more womanlike; that she will put on weight because sex is thought to be good for her. Thus sexual practice transforms her from a girl

to a woman. There are no institutionalised rites dealing with the transition from childhood to adulthood other than marriage. Traditionally the girl will enter this union as a virgin; her husband acting as the catalyst for her womanhood. According to Kidane⁹ (20), a male high-school student, a woman risks being stigmatised as *shermut’a* by the mere fact that she has been operating outside the control of her family. As well as attempting to obstruct promiscuous sexual behaviour, the category is thus used to prevent as well as belittle women’s agency.

Rahwa says, when it comes to boys, “*ane suqh’ ile*, I keep quiet”, in this case understood as refraining from having sex. If her family knew about such a relation, they would start an insulting campaign and threaten to exclude her. If she cares about her reputation, she has to stay away from male acquaintances until she marries. However, to be educated is her choice. Rahwa’s parents wanted her to marry. She wanted to go to school. When the first offer of marriage came, at the age of eleven, she returned the *maeteb*, the silver cross and ring that in the rural villages are given to the woman at the *h’ets’e*, engagement. The *maeteb* is to be worn on her lower chest in a black band around her neck to show she has given her promise to a man. Neither did she accept the new dress brought as an engagement gift. “I threw it all. I said I did not want it”, Rahwa says. Her parents were angry: “why, why? What are you doing now that you have studied?” If they had forced her to marry she assures me she would have run away; disappeared.

Rahwa’s resistance however, must be seen against her knowledge of the challenges subsistence peasants face in the rural villages in Tigray; with increased pressure on land, escalating soil erosion and recurring droughts, and thus the lack of possibilities to stay on. Her parents had been among the new settlers that inhabited the lowlands in north-western Tigray in 1959. They build their houses and ploughed new land. Her family was well off then. Her older sister describes their future prospects, coming from a family with fourteen children, as “*h’emaq’ eddel*, bad fate”. Their mother and father had shared the land between them when they divorced; it will not be enough to live off if it is divided again. Rahwa thinks her chance is through education, but is afraid of failing.

Social sanctions and cultural coercion are implicit in the negative categorisation of women when they are perceived as transgressing the gender norm. However, it is important to see compliance not only as resignation, but to understand cultural norms’ interrelatedness with access to resources (Bourdieu 1977). Rahwa represents a new generation of young women who actively influence the course of their own lives by insisting on education, and thus a wider range of knowledge than previous generations, mainly to escape poverty. Their strategies might be seen as less political than those of

⁸ Recorded interview 9th October 2002.

⁹ Recorded interview 23rd September 2002. His name is altered.

their mothers and older sisters, who joined the liberation front as fighters to liberate the Tigrayan people in general, and women in particular. This new generation of women nevertheless challenge the cultural category ‘woman’, as did the fighter women during the liberation struggle.

Privatised experience; Saba’s story

The participation of women adds legitimacy and symbolic power to war efforts, but while equality between men and women is favoured during the war, civilian society encourages gender difference (Barth 2002). According to John Young: “[o]vercoming the age-old fetters on the role of women was a major concern of the TPLF from its earliest days. . . , in part because attacking female oppression was consistent with its liberation philosophy” (Young 1997, 178)¹⁰. He emphasises that women’s participation must be understood against the actual need TPLF had for all human resources in the struggle against the *Derg*.¹¹ In peacetime however, fighter-women’s contribution to the struggle seems to be under-communicated, not least by themselves. This silencing implicitly disqualifies their experience and knowledge gained as fighters *and* women, on return to civilian life. However, women’s life-stories show that their agency challenged normative gender practices also prior to the Tigrayan revolution.

I had known Saba for many years, but it never occurred to me she had been with the Tigrayan fighters during the revolution. She never told me she was, and I never considered asking her. As a head of the household she was always busy with her daily work, going to the mill, making *injerra* or brewing *sewa*, the local millet beer; never sitting down during the whole coffee ceremony, but filling the time between the three obligatory brews with work. There are no obvious signs of Saba’s time in the field, as a propagator for the revolution specialising on women’s issues. She plaits her hair the way most women do, tight and released at the neck in a bushy fan, wears the same kind of customary dress with tight bodices and full skirts, and she would always take her *nets’ela*, the traditional white shawl when running outside.

Saba¹² starts her story by telling how, as a thirteen year old, she had run away from the marriage her parents had arranged. Running away, as Rahwa claimed

she would if her parents had insisted on her marriage, has been and continues to be a potential strategy for girls and young women in Tigray to escape the norms of their gender. However, Saba soon after married another man. But when her children were still young, she decided to join the fighters. She came back from the field to her house every night to sleep there, keeping up her role as mother and wife; hiding her equipment as she entered the town. When her youngest son was weaned, she left the children at home with her mother, and went to stay permanently in the field. Saba continued to work for the Women’s Association of Tigray (WAT)¹³ after the struggle until she was told, “you do not have education”, and had to quit. She suddenly found herself disqualified after so many years of dedication. Her lack of modern education made it impossible for Saba to compete with both ex-fighter women and men when civil positions were distributed among comrades after the revolution. Thus, neither the women themselves nor society at large seem to have been able to fully exploit the qualifications of the fighter women in peacetime.

However, Saba talks proudly of the Tigrayan fighters’ uniform attire and hairstyle that made it difficult to distinguish between men and women during the struggle; even though it made people question their gender: “are they girls or boys?” When I ask her why she quit wearing the trousers and conformed to the traditional women’s style for hair and dress after the struggle, she answers with a question: “what about it? . . . The war was over!” I ask her whether people would have insulted her if she had continued the *tegedalti*¹⁴ style; afro-hair and trousers. She says, “*ewe!* yes! They would ask, ‘does she sit when peeing?’”; implicitly questioning her sex. Saba has not forgotten how to handle a *kalashen* though. I watch her while she confidently detaches the bullet magazine, and puts away the semi-automatic weapon belonging to one of the guests in her *sewabét*, beer-house. She notices that I watch her, and smiles. Likewise, when I confront the ex-combat fighter Luula¹⁵ with my observation that female ex-fighters do not emphasise their past role in the struggle, contrary to men, who still might carry their *kalashen* around, she says, “it is good. . . Coming back from the struggle, women left the war behind. . . We [the fighter-women] are marked by the war inside our bodies; other signs serve no purpose”. She had shown me photographs from the field, of herself in uniform with male fighter compatriots, but Luula stresses: “we are not different

¹⁰ In the mid-1980s TPLF decided to restrict the number of women being recruited, in spite of resentment from the women themselves. Young (1997) suggests this decision was a response to unease in the rural villages about women recruitment. TPLF was dependent on a massive support from the peasants in its revolutionary project. The peasant values subsequently placed limits on, and gave shape to, the course of TPLF’s military campaign as well as its program to transform agrarian society.

¹¹ Young’s point is supported by the fact that with the TPLF-based coalition EPRDF in power, Ethiopian women were not enrolled for combat in the Eritrean-Ethiopian war (1998–2000), as were Eritrean women. The latter made up between 15 and 20% (Hale 2001) of their country’s national forces during the two-year war. On the Ethiopian side, literally speaking, there was no lack of *manpower* this time.

¹² Recorded interview 15th October, 2002.

¹³ WAT was established as a committee during the struggle within TPLF, but has since 1996 been an independent NGO. It organises approximately 400 000 women in Tigray.

¹⁴ Fighter: *tegedalti* (plural), *tegedalay* (male, singular), *tegedalit* (female, singular).

¹⁵ Recorded interview 16th October, 2002. Her name is altered.

from the other women; we look the same, wear the same kind of dress and plait our hair”.

Saba agrees that she exposes no signs of her past history with the fighters of the Tigrayan revolution. “In this place though, people know. Others do not know. There are no signs”, she says. The tattoos marking her throat with horizontal lines and ending in a big elaborate cross on her chest, are visible traditional signs imprinted in her body enhancing female beauty, as well as her identity as an Orthodox Christian. The traditional *nets’ela* she is wearing is a gift from a beloved sister. She wears it because she really likes to use it, she assures me, thus implicitly emphasising that she perceives complying with this convention not as coercion, but as a subjective choice. She puts her *nets’ela* in a demonstrative heap around her head as she runs off to the mill.

Saba’s story is also about struggling to make ends meet for herself and her family. It is a story of washing gold in the rivers in *berekha*, the ‘wilderness’, to pay for one year’s back-lag on the house-rent; of walking on foot with twelve donkeys to May Tsebri, two days walk away, buying cereals to sell in the town. However, she decided not to follow the others to Sudan during the big famine (1984-85). “The TPLF said we should all go to Sudan, but we said we would stay here. We told them if we go there, we will end up as prostitutes to make a living”.

However, according to her daily life she might be seen as someone who is back where she started. In spite of her efforts during the struggle to improve the lives of women, she still has to struggle to secure only a minimum living for herself and her family. With no education, she is stuck with traditional women’s works; selling *injerra* and *sewa*.

Saba had worked for a revolution that emphasised education also for women. She happened to be disqualified by the very fact that she lacked it. Her experience and knowledge from the field did not qualify her to continue working for the women’s organisation which had originated in *berekha* during the revolution. Nevertheless, the subduing of her fighter-identity must be seen against her life-story as a whole showing her ability to act. “I will continue to try”, Saba assures me.

New knowledge; old symbols

The history of Tigray region, comprising of wars, recurring famines and poverty, has made resilience a relevant cultural strategy. I think this point is important to understand how women, like Saba and Luula, were able to join the fighters in the first place, and thus avoid interpreting their agency as a matter of modernity.¹⁶

¹⁶ Modernity is often ideologically understood in an evolutionary sense where “modernity remains the terminus towards which non-Western peoples constantly edge” (Comaroff & Comaroff 1993, xii). But as Henrietta Moore and Todd Sanders state: “Modernity comes with no single built-in telos, no single rationalizing *raison d’être*: modernity, if it ever was a single entity, has gone in innumerable and often unanticipated directions” (Moore & Sanders 2001, 12).

¹⁷ Girls in the rural areas are commonly married off between thirteen to fifteen years of age even though the legal age is eighteen.

¹⁸ Recorded interview 7th November, 2002.

Nevertheless, modernity is often understood to challenge traditional gender roles. Modern education represents one such challenge to female gender norms not only because of access to a particular knowledge, but due to its influence on timing as well as spatial circumstances in women’s lives. That schooling for their daughters represents a challenge is obvious in one peasant’s remark, talking about the fact that they have to send the girls to the nearest town after fourth grade. “If she goes to school in the market town on Monday she will be sleeping with a man on Tuesday”, he said pointing to the general fear that daughters would lose their virginity before they are married, and hence their value as an economic-relational asset for their families. His statement also bears connotations of a wild female sexuality that has to be controlled, mainly by others. Thus, marriage at an early age¹⁷ is of utmost importance for parents, realising they would not be able to control their daughters’ sexuality forever. Access to education however, tends to postpone marriage for girls and implicitly childbirth, and opens up for changes in gendered practices, and consequently gender identity. Rahwa does perceive education as a possible way forward, as was the revolution for women like Saba and Luula, who joined the armed struggle.

When I ask the ex-fighter Luula¹⁸ what the revolution gave her, she emphasises the knowledge she gained through expanding her activities in space and time. Women participating in the struggle on equal terms with men escaped the cultural legacy of women’s passivity and submissiveness, at least in the field. Luula says: “if I had not been a *tegalalit*, I wouldn’t have learned anything. I would have continued to be subordinate men. Now I know the *h’eggi* [Ethiopian law]. Now I am experienced”. “My age mates from the village”, Luula continues, “we were married at the same time; they have given birth. To me they seem more like my mother. How many children do they have, seven or eight? They only know about giving birth, they do not know how to manage their upbringing. If I had stayed in the village I would have borne seven or eight children by now. The government has not treated us differently, but we [the fighters] have gained my knowledge. . . . I went to fight, I thought I might die, but I did not. I fought day and night, day and night, we stayed in different places, through all this I gained knowledge. With this experience my father could never have made me marry someone I didn’t know, I wouldn’t have gone there. Now, if I want a man I will choose myself!” However, that the fighter-women tend to subdue their self-presentation, including their knowledge from the field, prevents the community as a whole, and other women in particular, to gain knowledge from their experience.

To explain this set-back, Kjetil Tronvoll (1998) notes in his study from Mai Weini, a village in highland Eritrea, the need to maintain cultural institutions of integration “to withstand the pressures and changes brought upon the village by external factors related to war, drought, and hunger” (Tronvoll 1998, 260). However, as these factors are themselves the very cause of change, it is important to understand this ‘cultural stand-still’, according to Tronvoll, from the positioning of the ‘cultural brokers’ who *left*, not only to escape Ethiopian state terror, but also “based on grievance related to gender and generational/structural inequities determined by traditional cultural institutions in the village[s]” (Tronvoll 1998, 262). In Tigray, as in Eritrea, these young entrepreneurs escaped to Europe or joined the fighters in TPLF or EPLF. Even though the struggle indeed depended on interaction and cooperation with rural populations, the liberation fronts, (and I would like to emphasise this point), were based in *berekha*, the arid, basically unpopulated areas of Tigray and Eritrea, and as such,

did not have any significant, direct impact on social transformation within the village[s]. Instead of working from within the system and to create social change, . . . [the villages were left] under the continuous domain of the older generations. Thus the ‘establishment’ in the villages were never really confronted by a new generation of aspiring young villagers (Tronvoll 1998, 262–3);

men *and* women. The female fighters’ contribution during the revolution could be interpreted as an innovative leap, as acquiring new knowledge as women exceeding the limits of the traditional gender role. Thus widening the scope for women’s agency and suggesting new premises for being a woman. But by doing so, the fighter women challenged the culturally sanctioned category ‘woman’ as mother and submissive wife. However, venturing into the Tigrayan ‘wilderness’ to fight for a revolution, Saba and Luula (and other fighter-women with them), have not managed to render the value of their experience understandable through the female categories culturally available, and thus their experiences are excluded from sanctioned womanhood. This incorporation into a pre-existing cultural symbol-system is what Obeyesekere (1981) sees as a necessary step in order to move an individual experience from the private sphere to acceptance in the wider community. This would be hard-earned in the Tigrayan context, where deviance from normative gender practices makes women either ‘men’ or ‘prostitutes’.

Thus women’s agency in Tigray is not merely a matter of modernity versus traditionalism, but concerns the ability individual actors always have, at least to a certain extent to influence their situation (Giddens 1991). It is a fact that girls and young women have been opposing cultural constraints by running away both before and after the revolution. But while they traditionally have run away to become nuns, or risked prostitution

in the towns, the revolution gave them an alternative site to run to.

Conclusion

My argument in this essay is that women’s (and men’s) agency must be understood as bounded by normative gendered practices reinforcing sanctioned gender identity. The fact that the Tigrayan fighter-women (and women in general) tend to under-communicate their ability for agency and implicitly over-communicate their compliance with the cultural norm in social interaction, does not mean however that they refrain from actions challenging the sanctioned gender norm. Their compliance must be understood precisely as a strategy that seeks to avert confrontations and social sanctions, and thus secures a minimum of space for agency by the mere ‘invisibility’ their compliance creates.

Women’s strategies must likewise be understood as different choices in different situations across time. And, women are not necessarily risking everything at the same time. Rahwa has gone against her parents in choosing an education, but she is not at the same time risking her parents’ exclusion by dating boys at school. Saba left for the field to fight for the revolution; coming back she complies with a traditional lifestyle. The gain from continuing to play out her fighter identity is calculated to gain little in comparison with the stigma it creates. Thus, to be able to see the empowerment implicit in Rahwa and Saba’s strategies, I think it is important to consider both complying with and resisting traditional gender norms as implicating agency.

Listening to women’s life-stories made me aware of the fact that Tigrayan women’s agency reaches beyond the coffee ceremony.

References

- Barth, E. F. (2002), *Peace as Disappointment: The Reintegration of Female Soldiers in Post-Conflict Societies. A Comparative Study from Africa*, PRIO, Oslo.
- Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- Comaroff, J. & Comaroff, J., eds (1993), *Modernity and its Malcontents*, University of Chicago Press, pp. xi–xxxvii.
- de Beauvoir, S. ([1949] 1988), *The Second Sex*, Pan Books, London.
- Fasil Nahum (1997), *Constitution for a Nation of Nations. The Ethiopian Prospect*, The Red Sea Press, Lawrenceville.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge.

- Hale, S. (2001), Liberated, but not free: Women in post-war Eritrea, in S. Meintjes, A. Pillay & M. Turshen, eds, 'The Aftermath. Women in Post-Conflict Transformation', Zed Books, London, pp. 122–141.
- Hammond, J. (1999), *Fire from the Ashes. A Chronicle of the Revolution in Tigray, Ethiopia, 1975–1991*, The Red Sea Press, Asmara.
- Moore, H. L. (1988), *Feminism and Anthropology*, Polity Press, Cambridge.
- Moore, H. L. (1994), *A Passion for Difference*, Polity Press, Cambridge.
- Moore, H. & Sanders, T., eds (2001), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Routledge, London, pp. 1–27.
- Obeyesekere, G. (1981), *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press.
- Office of Population Census Commission, Central Statistic Authority (1999), *The 1994 Population and Housing Census of Ethiopia*, Vol. 1–2, Federal Democratic Republic of Ethiopia, Addis Ababa.
- Tronvoll, K. (1998), *Mai Weini. A Highland Village in Eritrea*, The Red Sea Press, Lawrenceville.
- Wright, M. C. (2001), *The Holy Gender: Becoming Male. The Life of Ethiopian Orthodox Nuns*, Department of Cultural Studies, University of Oslo.
- Young, J. (1997), *Peasant Revolution in Ethiopia. The Tigray People's Liberation Front 1975–1991*, Cambridge University Press.

MÅ MAN SNAKKE SPANSK FOR Å VÆRE DOMINIKANSK I NEW YORK?

Dominikansk identitet, “community” og individuelle strategier ved en high school

Kristin Offer-Ohlson
Hovedfag UiO

Blant elevene ved Inner City High School har omkring 85% dominikansk bakgrunn. De fleste har foreldre eller annen slekt som har innvandret fra Den dominikanske republikk i Karibia.¹ Skolen ligger i Washington Heights² i det nordlige Manhattan, hvor et overveiende flertall av befolkningen er dominikansk. De tre elevene Maribel, Damaris og Indiana har alle dominikansk bakgrunn, men forskjellig språkpraksis. Spansk blir ofte regnet som en måte å uttrykke dominikansk identitet på (Duany 1994, 15). Under en konferanse i New York sa en dame: “Spansk er språket vårt”. Dette er imidlertid i endring, da det er mange unge med dominikansk bakgrunn som ikke snakker spansk (Torres-Saillant 1999, 126). I dette innlegget vil jeg se på hvordan individuelle strategier virker sammen med skolens språk- og etnisitetspolitikk, og hva dette kan fortelle om betydningen av det “community” de bor i.

Skolens språk- og etnisitetspolitikk

Inner City High School blir i offentlige dokumenter fra skoleadministrasjonen omtalt som en av New Yorks få gjenværende “community high schools” siden mange av elevene bor i nærheten av skolen. Noen av lærerne bor selv i Washington Heights. På kvelden gis det undervisning for elever som vil ta en GED³ (privatister), og det gis voksenopplæring i data og engelsk. Tidligere elever ved skolen er Harry Belafonte, tidligere utenriksminister Henry Kissinger og nåværende sentralbanksjef i USA, Allan Greenspan. Fra 1960-tallet har skolen imidlertid hatt problemer med for mange elever og dårlige resultater. Washington Heights hadde på slutten av 80-tallet de dårligste skoleresultatene og høyeste drop-out-rate på Manhattan (Weyland 1998, 34). For få år siden ble derfor skolen omstrukturert i mindre enheter. Skolepoliti har vakt rundt bygningene, og elevene scannes hver morgen. Her konfiskerer skolen CD-spillere, personsøkere, cap'er og andre ting. Denne vektleggingen av sikkerhetstiltak og stripping av personlige eiendeler er tiltak skolen har satt i gang med for å endre fokus fra sosiale aktiviteter og konflikter mot en vektlegging av akademiske prestasjoner.

Tanken er å ha mindre elevaktiviteter som har med sport, “etnisitet” og så videre å gjøre, og heller undervisningsrelaterte aktiviteter. Rektor ved denne enheten ved skolen er likevel åpen for noen andre sosiale aktiviteter, som skolefest. Til tross for at elevenes saker blir tatt fra dem når de kommer til skolen, kan man likevel se at ved mange skoler i New York er det et “street ethos” som råder samhandlingen mellom elevene på skolen (Mateu-Gelabert 1998). Selv elever som omfavner skolens ideologier og regler er ofte nødt til å forholde seg til dette ethoset. Språk har en annen praktisk betydning på skolen enn etnisitet, blant annet fordi det er et grunnlag for undervisningen. Det undervises i akademiske fag på både spansk og engelsk. Ved skolen finnes det hovedsaklig tre forskjellige språkprogrammer som det undervises på:

“**Mainstream**”:⁴ De fleste elevene har såkalt mainstream-undervisning. Her undervises det på engelsk, og elever kan ha spansk som fremmedspråk.

Engelsk som annetspråk: *ESL (English as a Second Language)*.

Elever som trenger støtteundervisning i engelsk får det i tillegg til mainstream-undervisning.

Tospråklig undervisning: (*Bilingual Programs*).

Tospråklig undervisning innebærer at lærere bruker lærebøker på begge språk. Det er mye opp til læreren og klassen hvor mye spansk og engelsk som brukes. Elever som har tospråklig undervisning har lite eller ingen undervisning sammen med elever som har mainstream-undervisning eller engelsk som annetspråk.

De fleste elevene har undervisning i en av de to første kategoriene. Dette er i overensstemmelse med skolens offisielle mål: å få flest elever over til mainstream-undervisning. Likevel har 25% av elevene ved skolen tospråklig undervisning. Ingen skal ha mer enn fem år med tospråklig undervisning, men det finnes elever som har hatt det lenger. Enkelte spanskklærere ser på utdanning og spansk som en motvekt til negative miljøer. En har skrevet over tavla: “Si ja til spansk og nei til narkotika!” Mange foreldre kan være redde for at

¹ Elevene ved skolen utgjør ingen typisk “annengenerasjon” siden mange har gått på skole i Den dominikanske republikk noen år, eller er født der. De fleste elevene har familie med lav inntekt, noe som reflekteres i at de fleste har krav på gratis skolelunsj.

² Distriktet går fra 145. gate til 190. gate men er større om man inkluderer nærliggende bydeler som Inwood og Hamilton Heights, hvor det også bor mange dominikanere.

³ General Equivalency Diploma, en privatisteksamen som gir generell studiekompetanse. Noen elever som skolen mener er for gamle til å gå i de vanlige videregående klassene blir overført til disse klassene, selv om de ikke er forsinket.

barna deres kan bli det de kan kalle for “amerikaniserte” ved at de heller vil ha det gøy med venner og være uansvarlige enn å gjøre lekser (Foner 2001, 212). Elever kan derfor foretrekke å ha tospråklig undervisning fordi de får støtte fra lærere og foreldre. Engelsk språk har ofte høyere status blant elever, og spansk kan underkommuniseres på skolen i USA (Mohn 1993, 69). I en mainstream-time sa en dominikansk gutt: “Det er illegalt å snakke spansk hjemme hos meg”, for å understreke at han tar avstand fra spansk. En lærer sa da flere av jentene begynte å snakke på spansk til han: “Snakk engelsk, dette er Amerika”. Når det gjelder skolens etnisitetspolitikk, er det offisielle synet at man ikke har lov til å spørre enkeltelever om deres opphav. Dette bekreftet også en av undervisningsinspektørene for meg. Men hvilken praksis de forskjellige lærerne har på dette, varierer og har sammenheng med språkpolitikken.

Læreres språk- og etnisitetspraksis

Jeg vil her trekke frem tre lærere (Mr Steinberg, Ms Smith og Ms Echevarria) som underviser elever som har forskjellig type undervisning som gjenspeiler forskjellig språk- og etnisitetspraksis. Dette kan påvirke elevenes individuelle strategier.

Mr Steinberg underviser mainstream-elever, og er av jødisk opprinnelse. Han spøker ofte med etnisitet i timene, som ved å fortelle vitser om afro-amerikanere. Han kan noen få spanske ord. I en time kalte han for eksempel dominikanere for *platanos*, som er en type bananer som er grønne, og brukes som grønnsak i mange “dominikanske” retter. Det brukes også til å omtale dominikanere, og ifølge Torres-Saillant (1999, 113) kan det symbolisere både styrke og uvitenhet. Fra andre lærere ville elevene kanskje ikke godtatt de tingene som Mr Steinberg sa, men siden de oppfattet at han er på elevenes parti ble det godtatt. Hvis de ga uttrykk for at det var noe de ønsket å få gjennomført, kunne han som lærerrepresentant i elevrådet få i gang tiltak. Til tross for at han er jødisk og ikke snakker spansk, ble han kåret til den mest populære læreren på skolen i et dominikansk community. Jeg spurte en av guttene i klassen hvorfor han er populær, og da sa han at det er fordi: “*He likes to play around, like us*”.

Ms Smith underviser elever som har engelsk som andetspråk, og er anglo-amerikansk. Selv om hun kan noe spansk, bruker hun det ikke i timene. Hun er interessert i Den dominikanske republikk, og har lyst til å reise dit. Ifølge henne er altfor mange elever mer opptatt av kjæresten og kunstnegler enn kulturelle aktiviteter. Hun vil at elevene skal oppføre seg bra når de er på turer, slik at folk får et godt inntrykk av dominikanere. I timene leser elevene en roman av Julia Alvarez, en forfatter med dominikansk bakgrunn. Foruten at hun mener at den burde interessere dem, har hun også lagt nivået for timene høyt ved valg av denne boka. Romanen er

skrevet for et middelklassepublikum i USA, og kan være vanskelig for elever som ikke snakker engelsk flytende. Men Ms Smith vil at elevene skal ha noe å strekke seg opp mot, og gi dem muligheten til å kunne bestå eksamen. Ms Smith vil også være på elevenes parti, men det lykkes ikke like godt. Hun er idealistisk og har et sosialt engasjement, for eksempel bruker hun fridager til å ta med elever på turer. Men elevene aksepterer ikke måten hun kunne be “dominikanere” oppføre seg representativt på ute, og det var ofte hun som tok med elevene dit hun mente de burde dra. Hun plukket også ut en bok for dem som hun trodde ville kunne interessere elevene, men det var feilslått. Ms Echevarria har foreldre fra Den dominikanske republikk, og underviser elever som har tospråklig undervisning. Hun er født og oppvokst i Washington Heights, og snakker engelsk bedre enn spansk. I timene kan elevene rette på hennes spansk, mens de lærer engelsk av henne. Det er ingen som synes det er flaut å si noe feil på engelsk. Hun omtaler elevene som enten “*dominicanos*” eller “*hispanos*”, som dominikanere eller latinamerikanere. Men selv regner hun seg og familien som “amerikaniserte”, og ikke representative for dominikanere. Ms Echevarria har en åpen tone med elevene, som blant annet gjør det lettere for elever å bruke de forskjellige språkkunnskapene sine. Hun kan være et forbilde for elevene, siden hun har utdannet seg i USA og er dominikansk. Men det virker ikke som om hennes etnisitet har så mye å si for om de liker henne eller ikke. Mange av elevene i klassen som virker ikke motivert for å lære engelsk, selv om de har bodd mange år i New York og har henne som lærer.

Individuelle strategier

Maribel: En elev med tospråklig undervisning

Maribel er 16 år, og har bodd tre år i New York. Hun bodde først i Washington Heights med faren, men flyttet nylig til Brooklyn hvor moren bor. De to første årene på videregående tok hun på en innføringsskole med tospråklig undervisning, som er startet opp av dominikanere med et politisk engasjement. Maribels verden er konsentrert om spansktalende personer. På skolen snakker hun med spansktalende assistenter og lærere, foruten andre elever som også snakker spansk. De omtales som tospråklige elever, selv om de ikke behersker begge språk fullt ut. Hun er mest sammen med andre jenter som hun har tospråklig undervisning med, blant annet gjennom at hun sitter sammen med i lunsjen. I timene er det meningen at en del skal foregå på engelsk, og noe på spansk. En av guttene mener allikevel at jentene i klassen ikke er interesserte i å lære engelsk. Derfor er Ms Echevarria nødt for å snakke mer spansk enn engelsk i timene. Likevel snakker Maribel noen ord på engelsk, og i den spansken hun snakker er det ord som “*frizando*” som er gjort om fra det engelske ordet for å fryse. Selv om hun bare omgås spansktalende, har hun lært seg til å lese og skrive på engelsk,

men kan ikke snakke det. Hun er heller ikke noe spesielt motivert for å gjøre det, hun får gode karakterer slik det er nå. Under et allmøte forklarte rektor på engelsk om forskjellige aktiviteter elevrådet ville starte, og etterlyste elever som ville hjelpe til. Dette ble sagt på engelsk. Maribel skjønnte ikke hva som ble sagt, og jeg måtte oversette det for henne. Under en skoletur med disse elevene og en elev fra Palestina var situasjonen annerledes. Den palestinske eleven befant seg sammen med mange spansktalende elever, og Maribel sa hun synes synd på henne som ikke forsto hva som de andre snakket om. Her kunne hun relatere seg til hvordan hun følte seg under skolemøtet. Hun gjør alltid lekser i fritimen sin på kontoret. Når hun er ferdig liker hun å hjelpe assistentene med kontorarbeid. Hun er som regel passiv i timene og utfordrer ikke lærerne, og kommer tidsnok til timen. Dette gjelder ikke alle elevene i hennes klasse, guttene sitter ofte og kaster papir rundt, jenter sender kjeks til hverandre eller sminker seg. Noen sover også. Hun har som regel på seg trange dongeribukser, og topper i sterke farger som rosa og gult, som mange andre jenter i klassen hennes pleier å bruke. Hun og venninnene pleier å sminke seg i, etter at de har spist lunsj. Hun liker også å lage dominikansk mat til familien eller for vennene sine, og å høre på spansk musikk, slik foreldrene hennes gjør. Hun ser også på spanske såpeoperer på TV, og pleier ikke å gå ut fordi foreldrene ikke gir henne lov til det. Hun gjør gjerne husarbeid, siden hun liker å holde det rent og ryddig.

Damaris: En elev med engelsk som andetspråk

Damaris er 17 år, og har også bodd tre år i New York. Hun snakker spansk med de fleste, men nå også engelsk i stigende grad. Damaris har gått på en mainstream-ungdomsskole som ligger i distriktet hvor så å si alle elevene hadde dominikansk bakgrunn.

Hun ser på spansktalende TV-kanaler, og hører på spansk musikk, også afro-dominikansk. Damaris snakker både spansk og engelsk hver dag, både på skolen og hjemme. Hun snakker spansk bedre enn engelsk, men bytter litt på hvilket språk hun snakker. Med venninnene og familien blir det mest på spansk. Hun snakker en form for standardengelsk med en spansk aksent. Med venninnene i lunsjen snakker hun spansk.

Damaris liker ikke å bevege seg så mye ute, når hun er sammen med venninner er de på besøk hos hverandre, eller på fester. Hun synes det er for mye sosial kontroll i nabolaget, og sier hun derfor foretrekker å ikke snakke med så mange. Hun sier at folk kan ringe moren hennes i Den dominikanske republikk og sladre.

Under lunsjen sitter hun på bordet med venninnene sine hele tiden, og tar ikke kontakt med andre. Selv om hun er lei av skolen noen ganger, liker hun godt å gjøre skolearbeid og ha nær kontakt med lærere. Damaris stilte til valg på skolen som elevrådsleder, siden hun liker å være med på noen av skolens aktiviteter, og er

positiv innstilt til skolen. Damaris er også en av de få elevene som liker å lese bøker. Damaris er en de få som leser ferdig boka av Julia Alvarez. Selv om boken er på engelsk, kan hun bruke den til en positiv identifisering om dominikanere, med forfatteren som rollemodell.

Damaris synes at spansk er mye vakrere enn engelsk. Hun sier: "Hvis noen kritiserer latinamerikanere her for at vi ikke snakker engelsk, så har de ingen grunn til det, for det opprinnelige språket her er indianernes språk". Hun mener altså at det ikke bare er engelsk som er et amerikansk språk. Hun er stolt over og bevisst på sin dominikanske bakgrunn, og sa til meg en gang at Den dominikanske republikk er det beste landet. Men hun vil ikke flytte tilbake dit.

Indiana: En elev med mainstream-undervisning

Indiana er 17 år og er født og oppvokst i New York. Hun har vært i Den dominikanske republikk noen ganger på ferie. Hun bor med begge foreldrene, hvor moren snakker litt engelsk. På skolen snakker hun bare engelsk, som hun prater med en type afro-amerikansk aksent. Hun har likevel ikke glemt spansken helt, selv om den er ganske enkel. Innimellom bruker hun noen få spanske ord, fordi hun liker å gjøre det. Indiana ser ikke noe behov for å kunne spansk bedre, og legger skylden for at hun ikke liker spansktimene på læreren. Hun sier hun ikke er noen stor tilhenger av spansk og skulker timen.

Av musikk hører hun på R&B, hip-hop og reggae, men også afro-dominikansk musikk. Indiana sier hun regner seg som dominikansk, blant annet fordi hun elsker dominikansk mat. Hun vil også vise at dominikanere kan være flinke på skolen og ta artium. Men for henne er det mer en type etnisk identitet, enn at hun har noen nasjonalfølelse overfor Den dominikanske republikk. Etter å ha vært på ferie der sa hun: "Det finnes mange dominikanere der som ikke engang ser dominikanske ut, de er mer amerikaniserte enn det vi er her, med hvilke klær og biler de har".

På skolen er Indiana med i noen av skolens aktiviteter, som elevråd og festkomité. En tid hadde hun for dårlige karakterer til å kunne være med i elevrådet, hun gjør det ikke like bra som de andre to.

Hvis noen gir henne kallenavn hun ikke liker ler hun av det for at de ikke skal tro hun er nærtagende. Samtidig kan hun si fra når en av guttene sier ting i klassen hun mener ikke er akseptabelt, som å snakke nedsettende om jøder. Selv om det ikke er lov, har hun personsøker med hver dag. Når det ringer ut etter lunsj, går hun sakte til neste time, for slik å få mer tid til å prate med venner enn å ha undervisning. Det stedet hun liker seg best er i kantina, da sier hun at hun føler seg som en helt annen person enn den hun er hjemme. Hun prater med masse folk. Hjemme sier hun at moren kjefter på henne hele tiden. En tid henter også moren henne etter skoletid, så hun ikke skal gå noen andre steder. For hun liker godt å gå ute på gaten med venner.

Da det arrangeres skolefest, er det Indiana sine venner som bestemmer musikken som skal spilles; mest hip-hop, *reggaeton*, og afro-dominikansk musikk. Denne spanskspråklige musikken kan det tenkes at Indiana godtar siden den er mer lik annen populær musikk på engelsk. I tillegg til å arrangere fest, stiller hun som kandidat til elevrådsledervalget.

Indiana liker ikke hvordan de andre jentene kler seg: de bruker sterke farger som ikke matcher, korte skjørt og trange bukser, og kjøper billige klær fra nærbutikkene. Hun foretrekker merkeklær, og viser slik til at hun har middelklasseaspirasjoner. Indiana kaller disse elevene for “spanske” (*Spanish*) og *hics*⁵ (Hispanic), og setter seg selv over de andre ved å ha en nedlatende holdning. Men under et intervju reflekterer Indiana litt over begrepet *hics*, og sier: “Egentlig er alle elevene på skolen *hics*, fordi moren min er en *hic*, alle har foreldre som snakker spansk”.

Individuelle strategier gir forskjellige markører

Ifølge Rumbaut (1996, 157) er det mer sannsynlig at skoleelever med minoritetsbakgrunn som foretrekker engelsk identifiserer seg som amerikanske. Sammenhengene som Rumbaut skisserer mellom språk og nasjonal tilhørighet kan passe med hvordan situasjonen er for Indiana, Damaris og Maribel. Indiana sier hun kategoriserer seg som dominikaner, men det er mer en etnisk identitet lik den mange amerikanere har. Hun snakker nesten bare engelsk, men benytter også en del etniske symboler som enkelte spanske ord, dominikansk mat, og utvalgte deler av musikken, som den afro-dominikanske.

Damaris er i en mellomposisjon mellom Maribel og Indiana, siden hun har venner og familie som hun snakker både spansk og engelsk med. Hun behersker engelsk godt, men ikke like godt som Indiana. Dette kan gjøre at hun er mer ambivalent enn de to andre når det gjelder nasjonalfølelse overfor Den dominikanske republikk. Hun er knyttet til Den dominikanske republikk og familien sin der, samtidig som hun er engasjert i dominikanere som en etnisk gruppe i USA. Dette viser hun blant annet ved å godta forfatteren Julia Alvarez som en rollemodell. Både Damaris og Indiana er aktive i forskjellige aktiviteter. Der hvor Damaris stiller sterkere med gode karakterer, tar Indiana det igjen med å beherske engelsk og ha et større nettverk av venner på skolen. Ved å gå sakte mellom klasserommene viser Indiana at hun ikke godtar det tidspresset som skolen legger på dem, og prøver å ta seg tid til mer sosialt liv på skolen. Indiana har foreldrene sine i New York, og har ikke den samme motivasjonen for å gjøre det bra på skolen som Damaris som har moren sin i Den dominikanske republikk. Hun er mer opptatt av å ha det gøy, og får litt dårligere karakterer enn de andre. Maribel har begge foreldre i

New York, og gjør det best på skolen av de tre elevene. Når mange av lærebøkene er på spansk, kan hun konsentrere seg om innholdet, uten å få språkproblemer. Dette kan stemme overens Collier & Thomas (1997, 5), som skriver at tospråklig undervisning fører til bedre akademiske prestasjoner over tid. Det at hun foretrekker spansk, trenger imidlertid ikke bety at hun vil henfalle til en dominikansk nasjonal identitet, slik Rumbaut skriver. Ifølge Gans (1992) er det mulig å være “kulturelt” amerikansk på spansk i byer som Miami hvor det finnes mange spansktalende.

De ovennevnte eksemplene viser at det ikke er noen klar linje som sier hvordan språkpraksis elever med dominikansk bakgrunn har etter noen år på skole i New York. Det er derfor forskjellige grunner som kan veie for eller imot å ha ulike typer undervisning. For Indiana, som har mainstream-undervisning er ikke det at hun ikke kan spansk så godt problematisk ettersom hun har andre dominikanske symboler hun behersker. Spansk språk er vanskeligere å tilegne seg enn musikk og mat. Det ligger ikke så mye følelser for henne i de nasjonale symbolene, derfor synes hun det er greit at læreren spøker med å kalle dem “*platanos*”. For henne er Den dominikanske republikk et feriested, hvor hun har familie. Hun har større definisjonsmakt på skolen, noe som viser seg blant annet gjennom at de får arrangere skolefest.

Damaris er den som har planer om å forandre situasjonen slik at hun kan ha mainstream-undervisning, men samtidig snakke spansk med venner og familie. Damaris snakker engelsk, og det var en av grunnene til at mange mainstream-elever ikke ville la Damaris bli elevrådsleder. Det var tilløp til slåsskamper og rektor måtte til slutt avlyste valget. Disse eksemplene med skoleelevene viser at det er mange måter å vise dominikansk identitet på, og at et felles opphav ikke fører til et fellesskap blant elevene på skolen. Det å snakke spansk trenger ikke å være et symbol på at man er dominikansk. Andre symboler enn spansk kan uttrykke dominikansk identitet, slik som klær, musikk og mat. Det med å være dominikansk og amerikansk er et spenningsfelt for alle jentene, selv om det virker mest problematisk for mellomkategorien i forhold til andre elever. Alle har likevel lærere som støtter deres språkpraksis.

Washington Heights – et dominikansk “community”?

Washington Heights blir av antropologer og andre ofte omtalt som hjertet i det “*dominican community*”, Dominican Heights eller Quisqueya⁶ Heights, eller “den dominikanske hovedstaden i utlandet” (Rodriguez de León 1998, Duany 1994, Pessar 1995, 24). En afro-amerikansk assistent ved skolen omtalte området som “Dominican City”. Det er stor økonomisk aktivitet i Washington Heights, med mange butikker,

⁵Dette kan også vise til *hicks*, som er bønder.

⁶Quisqueya er det ordet de opprinnelige Taino-indianere brukte for Hispaniola.

frisørsalonger, restauranter og andre typer geskjefter langs hovedgatene. Hvis en butikk legges ned, åpnes det en ny samme sted, så bydelen kan på en måte sies å være preget av optimisme. Imidlertid er Washington Heights en gjennomfartsåre, noe som kan ha vært med på å gjøre det til et strategisk sted for omsetning av narkotika. Dominikanere begynte å komme i et større antall til New York på 60-tallet, og det er en av de raskest voksende gruppene der (Hernández & Torres-Saillant 1996, 32). I Den dominikanske republikk bor det i dag om lag åtte millioner mennesker, mens det i New York muligens bor mellom 300 000 og en million dominikanere (Larsen & Sullivan 1987). En tredjedel av disse bor i Washington Heights (Pessar 1995, 24). Ifølge en talsmann for en av de dominikanske foreningene er halvparten av befolkningen i Washington Heights under 19 år, så det er en ung befolkning⁷ (Weyland 1998, 204).⁸ I tillegg til dominikanere, bor det også (andre) latinamerikanere, afroamerikanere, russere og andre grupper i Washington Heights. På vestsiden og andre områder av bydelen bor folk med høyere inntekt, som jøder. De andre gruppene utgjør en tredjedel av befolkningen (Weyland 1998, 304). Dermed er dominikanere i overvekt, men området preges også av andre grupper, ikke ulikt andre bydeler i New York. Washington Heights blir også kalt et community. En lærer mente at jeg bodde i *“the community”* da jeg sa jeg bodde i nærheten av skolen.⁹ Men hva er egentlig et community? Ifølge Bauman (2001, 1–2) er det et sted en kan føle seg trygg og komfortabel. Dette blir da i motsetning til samfunnet (*Gesellschaft*) hvor man må passe på hvem man snakker med og hva man gjør (Caccamo 2000, 26). Imidlertid er grensene mellom disse stedene uklare for mange mennesker i dag (ibid.:27). Etniske minoriteter blir ofte omtalt som communities av folk som beskriver miljøene utenfra, uten at det nødvendigvis gjelder de som bor der selv. I Washington Heights er det mange som mener at det ikke er et trygt sted, en kvinne fra en forening sa at: *“The community isn’t very friendly”*. En familie fortalte at de ikke snakker med naboer siden de ikke vet hvem de er eller hva de driver med. Det finnes noen som gjør ting som ikke passer inn i et trygt community: folk som stjeler bildeler fra gaten de bor i, og en har opplevd å åpne døra for å bli møtt av en person med automatvåpen, som hadde kommet til feil adresse. Jenta jeg delte leilighet med uttrykte et annet syn: hun følte seg trygg siden *“her er alle dominikanere”*.

I gatebildet er dominikanske flagg og restauranter synlige. Bydelen eller distriktet huser også katolske kirker med messer på spansk, men også synagoger, offentlige og private skoler, en kino, museer (The Cloisters, Hispanic Society of America), bibliotek, parker, et jødisk universitet (Yeshiva), en høyskole

(City College), foreninger og institusjoner som Union Dominicana¹⁰ og Casa de Cultura Dominicana,¹¹ aviser (Manhattan Times spansk/engelsk og New Yorkkontoret til Listin Diario), og kontorer til politiske partier i Den dominikanske republikk og til politikere som arbeider i New York.

Imidlertid kan foreningenes, avisenes og politikernes forskjellige tilknytning reflektere et problematisk felt ved bruk av community. Ordet brukes både når noe omtales som har med lokalmiljøet å gjøre, og når det gjelder større transnasjonale forbindelser. I et transnasjonalt community er det ikke grensene mellom andre grupper som er poenget, men et tenkt fellesskap mellom en eller flere diasporabefolkninger og et hjemland. Mintz (1998) mener imidlertid at det ikke kan finnes et community med lokaliteter flere steder. Selv om det kan være mange mennesker som reiser mellom forskjellige steder, forblir de fleste på et sted. For mange kan det være snakk om transnasjonale bånd, eller personlige og individuelle nettverk, heller enn et fellesskap basert på større nasjonale forbindelser (Amit & Rapport 2002, 64).

I et etnisk community er det grensene mellom dominikanere og andre som er viktig, mellom oss og dem. Dette kan også brukes til etnisering, som er en prosess som dominikanere i Washington Heights har gått igjennom ved politisk mobilisering som blant annet har ført til opprettelsen av et dominikansk valgdistrikt (Dominican District 10) i Washington Heights til valget i 1991 (Pessar 1995, 74).

Konklusjon

Maribel, Damaris og Indiana forhandler om personlig identitet, og skolens praksis med å gi elever forskjellige typer undervisning basert på språk har betydning for hvordan elevene posisjonerer seg. Lærerne støtter opp om forskjellige individuelle strategier, så det er ikke en enhetlig politikk som blir uttrykt av lærerne. Skolen legger språk på et mer individuelt nivå, siden elevene følger forskjellig type undervisning som ikke er basert på etnisitet, men språk. Språkpolitikken på skolen er mer uttalt og kategorisert. Spansk brukes i undervisningen, men språket er ikke bare et språk som brukes av dominikanere. Spansk er et tidligere kolonispråk i USA (Ovando 2001, 273), og er utbredt i New York. Man kan definere seg selv som dominikansk selv om man ikke snakker spansk siden Indiana regner seg som dominikansk selv om hun ikke kan spansk.

Til tross for sikkerhetstiltak og at det er en *“community high school”*, kan ikke skolen sies å være et trygt sted for alle elevene. Street ethos og ikke etnisitet styrer mye av samhandlingen mellom elevene, dette

⁷Grasmuck og Pessar (1991:163) skriver at den dominikanske befolkningen i New York har en gjennomsnittsalder som er på henholdsvis 23 år for menn og 27 år for kvinner.

⁸På 90-tallet var det omkring 60 000 dominikanske unge under 19 år i Washington Heights (Hernandez et al. 1995).

⁹Hun bodde ikke i Washington Heights selv, er fra Latin-Amerika.

¹⁰Disse tilbyr engelskkurs, datakurs, barnehage, skolefritidsordning, informasjon om høyere utdanning, dansegruppe, formidling av sommerjobber, med mer.

¹¹Blir drevet av regjeringen i Den dominikanske republikk.

gjelder blant annet Damaris og Indiana. For elevene kan forskjellene mellom dem være viktigere enn en felles dominikansk identitet. Skolen har dessuten et økende antall elever som ikke bor i Washington Heights. Skolen fremstår heller ikke som noe spesielt "dominikansk", den er mer mainstream enn en del av et dominikansk community.

Ved å omtale det som et dominikansk community virker det også som at det som er spesielt ved stedet, er at det er "dominikansk". Slik kan man få inntrykk av at etnisitet og transnasjonalisme er viktigere for folk der enn det faktisk er i dagliglivet. Ved å omtale Washington Heights som et "transnational space" (Duany 1994) kan det utelukke hvordan yngre generasjoner kan føle seg nærmere tilknyttet New York og USA enn Den dominikanske republikk.

Washington Heights kan se ut som et community utenifra, siden det bor mange dominikanere og latinamerikanere der, og det er et arbeiderklasseområde. Etniske restauranter, synlige flagg, musikk, mat og ikke minst festivaler og parader er typisk for mange etniske grupper i New York, og sånn sett ikke bare noe som gjelder dominikanere. Selv om Washington Heights er et forholdsvis klart geografisk avgrenset område, er det ikke et isolert, homogent distrikt. Et annet argument som kan tale i mot at det er et dominikansk community er at to tredjedeler av dominikanere i New York bor andre steder enn i Washington Heights. Likevel er det her den største konsentrasjonen er, og det finnes noen som kan bruke det som "hjertet" i det dominikanske community i New York (Pessar 1995, 24). Dessuten har dominikanere ved hjelp av politisk mobilisering fått opprettet Washington Heights som et dominikansk valgdistrikt.

Folk som bor i Washington Heights kan sies å utgjøre det Sanjek (1998, 29) kaller "neighborhood New Yorkers". Disse mener han skiller seg ut fra den politiske og økonomiske eliten i byen. Nabolagene består av arbeiderklasse, og har mye til felles når det gjelder dagligliv og ambisjoner selv om de har ulik etnisitet.

Washington Heights oppfattes ikke som et trygt sted av mange som bor der, tvert imot er det mange som gir uttrykk for det motsatte. Dette til tross for at de fleste som bor der er dominikanske. Ved å kalle det for et dominikansk community kan man få inntrykk av at de som bor der føler seg trygge med naboer som også er dominikanske. Selv om det finnes en rekke ressurser, som biblioteker, skoler, kirker og foreninger i Washington Heights, er det ikke noe alle elever og andre folk der er klar over eksistensen av og bruker. Ofte var det jeg som fortalte folk der om Dominican Studies Institute, Casa de Cultura Dominicana.

Ordet community er ifølge Baumann (1996, 15–16) attraktivt fordi det tilsynelatende verdsetter folk som tilhører et community. Når det gjelder etniske minoriteter er det imidlertid en fare for at det kan gi inntrykk av at de deler en reifisert kultur. Dette kan føre til at altfor enkel ligning hvor kultur = community = etnisk identitet = kultur (ibid.), i tillegg til at

det kan ha konsekvenser for de som bor i et "belastet" område. Å beskrive Washington Heights som et dominikansk community er ikke et dekkende begrep for å beskrive distriktet, siden den sosiale kompleksiteten innenfor communities da blir usynliggjort.

References

- Amit, V. & Rapport, N. (2002), *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*, Pluto Press.
- Bauman, Z. (2001), *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Polity, Cambridge.
- Baumann, G. (1996), *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge University Press, London.
- Caccamo, R. (2000), *Back to Middletown: Three Generations of Sociological Reflections*, Stanford University Press, California.
- Collier, V. & Thomas, W. P. (1997), School effectiveness for language minority students, in 'Resource Collection Series', National Clearinghouse for Bilingual Education, Washington DC. Tilgjengelig på: <http://www.ncela.gwu.edu/ncbepubs/resource/effectiveness/thomas-collier97.pdf>.
- Duany, J. (1994), 'Quisqueya on the Hudson: The transnational identity of Dominicans in Washington Heights', *Dominican Research Monographs*.
- Foner, N. (2001), *From Ellis Island to JFK: New York's Two Great Waves of Immigration*, Yale University Press, New Haven, Russell Sage Foundation, New York.
- Gans, H. (1992), 'Second generation decline: Scenarios for the economic and the ethnic futures of the post-1965 American immigrants', *Ethnic and Racial Studies* 15(2), 173–193.
- Grasmuck, S. & Pessar, P. R. (1991), *Between Two Islands: Dominican International Migration*, University of California Press, California.
- Hernández, R., Rivera-Batiz, F. & Agudini, R. (1995), 'Dominican New Yorkers: A socioeconomic profile', *Dominican Research Monographs*.
- Hernández, R. & Torres-Saillant, S. (1996), Dominicans in New York: Men, women and prospects, in G. Haslip-Viera & S. L. Bayer, eds, 'Latinos in New York: Communities in Transition', University of Notre Dame Press, Indiana.
- Larsen, E. M. & Sullivan, T. A. (1987), 'Conventional numbers in immigration research: The case of the missing dominicans', *International Migration Review* 21(4), 1474–97.

- Mateu-Gelabert, P. (1998), *Street Ethos: Surviving High School: A qualitative study of immigrant and American-born students in an inner city high school*, PhD thesis, New York University.
- Mintz, S. (1998), 'The location of anthropological practice: From area studies to transnationalism', *Critique of Anthropology* 18(2).
- Mohn, I. S. (1993), *Den Flerkulturelle Drømmen: En studie av sosialisering og kulturell reproduksjon ved en tospråklig og flerkulturell barneskole i San Fransisco*, Hovedoppgave ved sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Ovando, C. J. (2001), Language diversity and education, in J. A. Banks & C. A. McGee Banks, eds, 'Multicultural Education: Issues and Perspectives', John Wiley, New York.
- Pessar, P. R. (1995), *A Visa for a Dream: Dominicans in the United States*, Allyn & Bacon, Boston.
- Rodriguez de León, F. (1998), *El Furioso Merengue del Norte: Una Historia de la Comunidad Dominicana en los Estados Unidos*, egen utgivelse, New York.
- Rumbaut, R. G. (1996), The crucible within: Ethnic identity, self-esteem, and segmented assimilation among children of immigrants, in A. Portes, ed., 'The New Second Generation', Russell Sage Foundation, New York.
- Sanjek, R. (1998), *The Future of Us All: Race and Neighborhood Politics in New York City*, Cornell University Press, Ithaca.
- Torres-Saillant, S. (1999), *El retorna de las yolas. Ensayos sobre diáspora, democracia y dominicanidad*, Librería La Trinitaria/Editora Manati, Santo Domingo.
- Weyland, K. (1998), *Dominican Women "Con un pie aqui y el otro allá"*, International Migration, Class, Gender and Cultural Change, PhD thesis, New School for Social Research.

“MAN GÅR DA IKKE TIL PSYKOLOGEN NÅR MAN HAR BRUKKET BEINET...”

Om bruk av psykologiske mestringsteknikker innenfor tinnitusrehabilitering

Hanne A. Rekkebo
Hovedfag UiO

Tinnitus må ikke forveksles med uskyldig øresus som mange kan oppleve fra tid til annen (f.eks. etter en rockekonsert). Fordi det er et hav av forskjell mellom sporadisk forbigående susing og kontinuerlige støyplager informantene beskriver som lyden av jettfly, vinkelsliper, pressluftborr, buldrende fossefall, nyttårsraketter eller hvinende togbremser; dag ut og natt inn, år etter år. Folkehelseproblemet rammer anslagsvis 10% av verdens befolkning. Tilstanden omtales allerede på egyptiske papyrusruller 1700 f.Kr. (Feldmann 1991) og kan ramme alle; barn, unge, eldre, hørselsskadede og normalhørende. Rundt 55 000 nordmenn lider av kronisk og invalidiserende tinnitus som ifølge Verdens Helseorganisasjon (WHO) rangeres som den 3. verste sykdomstilstand man kan rammes av, nest etter kroniske smerter og ulike balansesykdommer (Shulman 1991).

Å terroriseres av tinnitus døgnet rundt kan endeven- de livet totalt. Det blir aldri stille. Klassiske følgeplager som ulike hørselsproblemer, lydallergi, søvnforstyrrelser, generell utmattethet, irritabilitet, konsentrasjons- og hukommelsessvikt setter store deler av informantgruppen ut av spill. Det finnes ingen kur, bare behandlingsme- toder som kan lindre symptomene. Og det kan behøves når det bråker som verst: En informant har fått målt sin tinnitus til 85 decibel (dB) som er grensen for påbud om bruk av hørselvern.

Tinnitus utfordrer dagens medisinske modeller og systemer. Fenomenet lar seg sjelden måle, tilstanden får derfor en tvetydig status i gråsonen mellom biome- disin og psykiatri. En kritikk av helsevesenets praksis blir vanskelig å komme utenom for ironisk nok fortel- ler informantene om en forverring av situasjonen etter møtet med legen. De forteller om manglende oppfølging og utredning, og forferdes over et behandlings-apparat som overlater pasienten til å måtte håndtere uhelsen på egen hånd. Terror-opplevelsen av tinnitus er dramatisk og bortimot umulig å formidle til utenforstående.

I perioden 1997–2000 inviteres et par hundre tinnitusrammede til å delta på to norske tverrfaglige pilotstudier; en utprøving av en ny rehabiliteringsmo- dell der hovedelementene er lydstimulering, psykologisk bearbeiding og avspenning. Opptreningen skal kunne medføre reduksjon eller bortfall av tinnitus. De utvalgte ankommer med forhåpninger om at NBM (Nevrofysio- logisk Basert Mestring av tinnitus)¹ skal fylle infor- masjonsgapet etter det mislykkede møtet med legen² og vise vei ut av uføret. Fra informantenes innenfra- perspektiv oppleves tinnitus som en inntrenger som

kontrollerer og hindrer en i å leve livet sitt, fra NBMs utenfraperspektiv tillegges derimot pasienten stort in- dividuelt handlingsrom. I mangel av legemidler rettes søkelyset mot pasientens psykologiske utrustning; in- nenfor læringsmodellen tillegges individet avgjørende makt til selv å kunne velge bort lidelsen.

Gjenopptrening; å mestre tinnitus

Tinnitus ikke noe man dør av, men med. Tilstanden an- ses som kronisk, men man kan lære seg å leve bedre med sin uhelse. NBM har som mål å lære deltakerne å mestre tinnitus gjennom et krevende gjenopptreningsprogram hvor poenget er å lære seg å overhøre lyden(e). NBM tar ikke sikte på å kurere utløsende fysiologiske årsaker, men konsentreres rundt kognitive psykologiske behand- lingsteknikker der tinnitusalidelsen betraktes som en fobi—det vil si som en irrasjonell redsel lik edderkopp- fobi. Kunsten er å lære hjernen av med å klassifisere tinnitus som noe negativt, og samtidig venne seg til (ha- bitueres) bredfrekvent lyd ved hjelp av et apparat som plasseres i øret. Sentralt i rehabiliteringsprosessen er å ufarliggjøre tinnitus, samt benytte avslapningsteknik- ker for å redusere stressrelaterte følgeplager som øker oppmerksomheten på tinnitus.

De gode nyhetene er, ifølge Falkenberg, Bredland og Skollerud (2001), at opp mot 70% av deltakerne³ på de norske pilotprosjektene (kull 1: 1997/98 og kull 2: 1999/2000) rapporterer om bedring 12–18 måneder etter oppstarten av rehabiliteringsprosjektet i regi av Universitetet i Oslo (Institutt for Spesialpedagogikk) og Briskeby Kompetansesenter. Rundt en tredel rappor- terer om reduksjon av selve tinnitussignalet—hvilket er særlig interessant med tanke på at NBM anser tinnitus- signalet for å være konstant. Nesten 60% oppgir å være mindre plaget av sin tinnitus, mens 70% takler situa- sjonen bedre etter avsluttet behandling. Informanter som enten selv har deltatt og/eller kjenner andre del- takere fra prosjektene stiller seg ofte undrende til de nesten oppsiktsvekkende gode resultatene—fordi de fær- reste kjenner noen som er blitt friske. Som en del av mitt 18 måneder lange feltarbeid har jeg fulgt kull 2 fra 1999/2000 bestående av ca. 100 tinnitusramme- de gjennom ett års gjenopptrening. Artikkelen tar ut- gangspunkt i samtaler fra både formelle og uformelle kontekster.

¹Eller TRT (Tinnitus Retraining Therapy) som prosjektet også ble kalt.

²Jamfør Rekkebo (2003), kapittel 4.

³Resultatene er basert på 173 innkomne svar.

Hidden transcripts; fragmenter fra en skjult virkelighet

Et hidden transcript (Eide 1997) kjennetegnes ved at denne delen av virkeligheten normalt ikke bekjentgjøres på den offentlige arena på grunn av diskrepens mellom den offisielle, hegemoniske versjonen og det maktthaverne definerer som avvikende. Et hidden transcript er like fullt én representasjon av virkeligheten, ofte knyttet til en målbundet minoritet.

Teksten vil vise at deler av informantgruppen ikke gjenkjenner sin tinnitusvirkelighet i NBM-modellen, samtidig som de implisitt nektes adgang til å uttale seg på den offentlige tinnitusarenaen. Hvem som definerer hvilke historier som fortelles og vektlegges kan ha stor betydning for å unngå "upassende hjelpetiltak basert på feilaktige, unøyaktige og forvrengte beskrivelser av brukergruppens erfaringer og behov" (Oliver 1996:9). Informantene opplever at deres ytringsfrihet begrenses. En ambisjon bak denne artikkelen er å flytte deres uoffisielle versjon fra backstage til on stage (Goffman 1959) i håp om å gjøre en skjult tinnitusvirkelighet tilgjengelig og begripelig, og samtidig gi stemme til en gruppe mennesker som opplever å forvises av sine egne. Jeg er primært ute etter informantenes opplevelser av tinnitus som levd liv, ikke fagmiljøets prinsipielle oppfatning.

Sosiologen Steinar Birkeland (1998, 2001) har avdekket at helsevesenets behandlingstilbud for tinnitusrammede er svært mangelfullt og på langt nær samsvarer med brukergruppens reelle behov. Tinnituspasientene har en liminal posisjon innenfor medisinen verden. I likhet med andre pasientgrupper med diffuse kroniske lidelser preges tinnitusinformantenes møte med helse-Norge av legens maktesløshet med bakgrunn i lidelsens natur, samt av den enkelte leges prioriteringspraksis. Sosiologen Dag Albums undersøkelser⁴ viser at sykdommer man dør eller blør av topper, mens diffuse sykdomstilstander, som er vanskelig å diagnostisere og enda verre å behandle, havner nederst på legers rangeringsliste (Brødholt 2002).

Mine informanters mislykkede møte med helsevesenet preges av legens uforstand; enten bagatelliseres problemet ("pyttsann, tinnitus er det mange som har, gå deg en tur i skogen og få deg litt frisk luft"; "ikke tenk så mye på det") eller legen svartmaler situasjonen og forespeiler informanten en kraftig forverring. Ifølge Birkeland (1997) får norske tinnituspasienter i beste fall stilt riktig diagnose men tilbys sjelden akutthjelp, kvalifisert informasjon og videresending. I praksis overlates de til sin egen uro og opplevelse av maktesløshet. Informantenes fortvilelse over at det ikke finnes noen kur mot en tinnituskropp som overskygger det meste, står i skarp kontrast til legens bagatellisering. Brorparten opplever tinnitus som et brudd med sitt normale friske liv for uhelsen forhindrer normal samfunnsdeltakelse. Mange forteller om at tinnitus snur opp ned på tilværelsen.

"Det ble et helvete, jeg kunne ikke foreta meg noe som helst. Alt jeg hadde kjært gled ut av hendene på meg, jeg stod ribbet tilbake: Stillhet og ensomme turer i marka er ikke akkurat mine favorittsysler, men noe måtte jeg finne på for ikke å bli splitter pine gal". Gunn Rita

Det sviktende helsetilbudet medfører en ekstra belastning for en gruppe hardt prøvede mennesker. Fraværet av oppfølging binder informantene til en negativ spiral, en ond sirkel som forverrer situasjonen dramatisk. I hovedoppgaven (Rekkebo 2003) argumenterer jeg for at mangelen på et medisinsk behandlingstilbud forskyver tinnitusproblematikken, fra i utgangspunktet å være et spørsmål om uhelse, til å bli et spørsmål om reetablering av identitet. Informantene går over i en ny livsfase; de gjennomgår en forvandlingsprosess. Livet blir aldri det samme. Rehabiliteringsprosjektet blir å betrakte som et overgangsrituale (van Genep 1999, Turner 1999) hvor ambisjonen er å stimulere til ny innsikt; via ny kunnskap brytes sykeidentiteten. Det kreves høy egeninnsats for å kunne øke livskvaliteten og gjenerobre tapte bastioner. Informantene entrer et slags hemmelig samfunn der tinnitus er normalen: Her er alle i samme båt, en sterk fellesskapsfølelse oppstår; i bunnen ligger gjensidige forventninger om gehør både fra profesjonelle behandlere og fra medmennesker med lignende erfaringsgrunnlag. På feltarbeidstidspunktet er NBM det eneste tilbudet som eksisterer, det er på mange måter informantenes eneste håp.

Ny tidsregning; før og etter NBM

"Endelig blir vi tatt på alvor, jeg føler meg som en av Guds utvalgte", sier Kaj idet vi entrer auditoriet som rommer nærmere 100 forventningsfulle ansikter tidlig en fredags morgen. For mange blir denne første seminar-dagen rene vekkelsemøtet. Informantene bruker gjerne religiøse termer for å beskrive hva prosjektet betyr for dem. Enkelte begynner en ny tidsregning etter å ha blitt opplyst av "predikanten". NBMs foreleser forklarer det slik:

Tenk deg at du har time hos legen. Idet du setter deg oppdager du en sovende tiger bak deg. Legen beroliger deg med at tigreren er ufarlig, at den er din venn og aldri har skadet noen. Men selv om du vanligvis stoler på legen klarer du ikke å fri deg fra følelsen av å ha et potensielt livsfarlig villyr bak ryggen. Du har ingen garanti for om eller når den kommer til å angripe. Hele tiden er du var tigreren nærvær. Du føler deg urolig, utrygg. Du er på vakt; årvåken og med alle sanser skjerpet. Kroppen er i full alarmberedskap; klar til kamp eller flukt for å berge livet.

⁴Resultatene av undersøkelsen—1. gang foretatt i 1990 og senere gjentatt i 2001—ble fremlagt på en legekonferanse i Oslo i september 2002.

Slik er det også med tinnitus, forklarer NBMs foreleser. I likhet med dyr er mennesket utstyrt med evnen til å kunne identifisere fare (tiger). Å tolke lyd er en del av hjernens normale aktivitet (Hallam 1990:52). Ved fare aktiveres overlevelsesrefleksene som styres av ryggmargen, ikke av bevisstheten. Fra et evolusjonistisk perspektiv sørger automatikken for vår overlevelse. For mine informanter forholder det seg motsatt: For å forhindre at tinnitusindividet bukker under må automatikken i sanseapparatet overlistes. Informantene må med andre ord omprogrammere sitt eget sanseapparat til ikke lenger å klassifisere tinnitus som et faresignal, men i stedet identifisere lyden som uinteressant og ufarlig. De må ha tillit til at tigreren (tinnitus) er ufarlig og overstyre kroppsopplevelsen som på et førbevisst nivå tolker lyden som potensiell livsfare.

Tinnitus er virkelig og må ikke forveksles med halusinasjoner. Tinnitus er et nevrofysiologisk fenomen og hjerneaktiviteten kan avfotograferes via PET-scan.⁵ Objektiv tinnitus er målbar og hørbar for andre, men den vanligste formen er såkalt subjektiv tinnitus; det vil si lyder som kun kan høres av den rammede selv. Hjernen bearbeider normalt all inkommende lyd og gjenkjenner lydmonster fra sitt lydbibliotek i langtids hukommelsen før den avgjør om lyden skal avvises som uvesentlig bakgrunnsstøy eller om den skal tolkes som interessant eller potensielt farlig. Fordi tinnitus ikke lar seg identifisere på samme måte som ytre lyd, fortsetter hjernen automatisk prosesseringen av lydbildet. Fordi hjernen ikke finner en logisk forklaring på lyden registreres tinnitus som potensielt livstruende. Ved kronisk tinnitus arbeider hjernen kontinuerlig og går inn i en permanent tilstand av full beredskap—selv under søvn. Denne førbevisste årvåkenheten gir en kroppslig stresstilstand (kamp eller flukt) som over tid fører til fysiologiske endringer; eksempelvis hormonforandringer som forstyrrer søvnkvaliteten som i sin tur gir negativ effekt på konsentrasjon, hukommelse, humør, etc, og fører til kronisk utmattelse. Følgeplagene gir opphav til sykemeldinger og uføretrygd.

Fra NBMs talerstol fortelles det at en britisk psykolog og tinnitusforsker omtaler tinnitus som en tilstand av forvirret oppmerksomhet og at hvis mennesket skal overleve psykologisk sett, så må man få hjernen til å akseptere tinnitus som ufarlig trass i at hjernen nettopp ikke kan det. Hallam (1990) konkluderer med at problemet for tinnitusrammede ser ut til å være at de “mangler uoppmerksomhet”.

“Det er tydeligvis langt mellom teori og praksis”, sukker Bella oppgitt. “Jeg skulle ønske alle tinnitusforskerne fikk en kraftig tinnitus selv, så hadde de kanskje kommet ned på jorda. For det er faktisk umulig å overhøre den luftvernsirena⁶ der inne”.

Frelse—et nytt verdensbilde: Det som er lært, kan avlæres!

Å høre er en læreprosess. Det sentrale er hvordan vi bruker hørselen vår; ifølge NBM lærer man å bli tinnituslidende men fobien har rot i en ufarlig og naturlig fysiologisk tilstand. Læringsmodellen avviker fra den mer tradisjonelle årsak-virkning modellen informantene møter på legekantoret der tinnitus defineres som ubøtelig. Utfra NBM-modellen er tinnituslyden konstant og det er ens eget velvære og tolkning som avgjør om tinnitus oppfattes som bedre eller verre fra dag til dag. Det nye verdensbildet postulerer at det som er lært også kan avlæres. Og NBM skal lære informantene å overhøre sin tinnitus.

“Det blir litt som når noen befaler: ‘IKKE tenk på en rosa elefant!’ Hvilket er helt umulig fordi hjernen ikke registrerer ordet ikke”, sier Gunn Rita og vet ikke helt om hun ler av hjernens oppbygging eller av NBM-metodikken. Hun er en av de som raskt faller fra; hun hopper av prosjektet fordi psykologikurset, som hun kaller det, ikke passer for henne. Hun opprettholder kontakten med noen meddeltakere og entrer etterhvert andre tinnitusarenaer; går på Tinnituskafé og engasjerer seg senere i frivillig likemannsarbeid i regi av HLF (Hørselshemmedes Landsforbund).

For Gunn Rita er det vanskelig å forholde seg til at hennes tinnitusplager er lært. Hun mener bestemt at ulykken hun var utsatt for er skyld i problemene og foretrekker heller å bruke ressurser på fysioterapi og massasje for å holde helsa i sjakk. I termer av Den klassiske sorgmodellen, som ligger i bunnen av NBM-metodikken, har Gunn Rita ennå ikke nådd stadiet av akseptering og befinner seg i sjokkfasen der hun fortrenger eller omskriver virkeligheten. Hun anses følgelig umoden for NBMs budskap der tinnituslidelsen—fobien—anses som psykologisk forankret: Det er i det øyeblikk du begynner å assosiere tinnitus med noe negativt at lidelsen skapes. Og jo mer du øver, jo flinkere blir du til å oppfatte og høre tinnitus.

Tinnitus virker på samme måte som når man bråvåkner av uforutsett lyd; da går hjernen uvilkarlig inn i en spenningstilstand. Slike førbevisste ryggmargsreflekser kan imidlertid overstyres og det man f.eks. ser for seg under hypnose kan være så sterkt og konkret at nervebaner blir koblet om. Selvhypnose er ofte et noe spøkefullt tema i informantenes uformelle samtaler. Mange er åpne for muligheten. At enkelte kunne gitt sin høyre arm i bytte mot en dags stillhet eller noen netter med god søvn er ingen hemmelighet blant informantene.

⁵PET-scanning er en type røntgenteknikk som er svært kostbar og som ikke benyttes ved normal tinnitusdiagnostisering.

⁶‘Luftvernsirene’ er informantens beskrivelse av sin tinnituslyd.

Tinnitus er ikke farlig!

Ved å bevisstgjøre det ubevisste helbreder pasienten seg selv (Ekstrømer 1998:194). NBM gir informantene en alternativ måte å betrakte tinnitus på; kognitive grep blir hjelp til selvhjelp. NBMs hovedbudskap er at tinnitus i seg selv er ufarlig, man har intet å frykte så lenge tinnitus er utelukket som symptom på alvorlige sykdomstilstander. Konsekvensen av det sviktende norske helsetilbudet er at de færreste har gjennomgått slike medisinske undersøkelser. Det blir derfor avgjørende å fjerne deltakernes ubevisste frykt for at tinnitus f.eks. er symptom på hjernesvulst slik mange har trodd. Målet med avdramatiseringen er å omstille hjernen til normaltilstand og gjenopprette likevekt, harmoni og balanse. Tinnitus som lidelse, oppstår når man gir naturlig tinnitus overdreven oppmerksomhet. Det beste er å la “tigeren leve sitt eget liv, uavhengig av deg. Slik man i møte med en sovende tiger automatisk skjerper hørselen, vokter informantene tinnitus ved å lytte etter endringer og sjekke om den er verre eller bedre enn i går. NBM sammenligner dette fokuseringsarbeidet med at en sti som brukes ofte ikke vil gro igjen men etterhvert anta potensiale av motorvei. Ved å stadig lytte til tinnitus økes tinnitus’ nevrologiske veier i hjernens landskap: Man bør derfor unngå å fokusere på tinnitus; for jo mindre du bruker stien, jo fortere gror den igjen! Alle er dog ikke enige i denne tolkningen:

“Jeg vil heller si det slik at det er tinnitusen som sjekker meg; jeg kan ikke unngå å legge merke til godstoget⁷ som dunderer rundt der inne”. *Even*

Informantene forberedes på at gjenopptreningen tar tid og krever høy egeninnsats. Men de forespeiles muligheter for en bedre fremtid. Kun et fåtall har hørt disse “pauli ordtidligere. Mange forteller at de nærmest følte seg som et nytt menneske etter vekkelsesmøtet denne første NBM-weekenden. De blir frelst i betydningen av å ha fått et nytt verdensbilde: “Tinnitus er ikke farlig, jeg kommer ikke til å dø, og det er store sjanser for at jeg blir bedre”, oppsummerer Atle. Jeg oppfatter det slik at det store flertall trykker NBM-filosofien, eller religionen som Even kaller det, til sitt bryst. Majoriteten mener å kjenne igjen sin egen situasjon i beskrivelsene fra talerstolen, hvilket uten tvil er med på å bekrefte metodikkens fremtidige livsgrunnlag som et etterlengtet, betimelig, riksdekkende og permanent tilbud til en hittil forsømt pasientgruppe.

⁷‘Godstog’ er informantens beskrivelse av sin tinnituslyd.

⁸Jeg skal ikke her gå nærmere inn på grunner til at NBM i skrivende stund ser ut til å være eneste rehabiliteringsmetode med vitenskapelig dokumentert effekt mot tinnitus utover kort å nevne NBMs tette forankring til biomedisin og vestlig vitenskap generelt. Så lenge NBM foreligger som et alternativ til forbedring av pasientgruppens livskvalitet, stiller jeg meg tvilende til at det offentlige vil gi økonomisk støtte til studier av andre behandlingsmetoder, langt mindre stimulere til forskning på tinnitus’ ulike fysiologiske opphav og kurative tiltak overfor disse. Et ikke ubetydelig interessepolitisk arbeide, samt at NBM forespeiler helsevesenet potensiale til økonomisk vinst ut fra en relativt stor pasientgruppe (den forespeilede eldrebølgen) anses likeledes å ytterligere styrke NBMs noe enevidelige permanens. Ut fra brukerhensyn ville imidlertid tilgang på flere typer behandlingstilbud være å betrakte som et gode.

⁹Forelesere/kursledere med spisskompetanse på tinnitus (øre-, nese-, halslege; psykolog; audiolog/audiograf; fysioterapeut/psykomotoriker).

Legitimitet; tverrfaglig og vitenskapelig forankring

NBM markedsføres som eneste behandlingsmetode med vitenskapelig dokumentert effekt på tinnitus, hvilket i praksis tilsier at NBM vil kunne innta et fremtidig tilnærmet monopol innenfor tinnitusrehabilitering.⁸ Det arbeides aktivt for å forankre NBM som et riksdekkende tilbud som strekker seg utover dagens få eksisterende prøveprosjekter ved enkelte sykehus. For NBMs forelesere borger det tverrfaglige⁹ tilsnittet for kvalitet ved å gi deltakerne tilgang på ulike typer informasjon og mestringsteknikker til bruk i opptreningen. Rehabiliteringen foregår tidvis i plenum, i mindre grupper og/eller i konsultasjonsform. Prosjektledelsen beklager sterkt at ikke alt foregår i én til én situasjoner slik det gjøres i den britiske TRT (Tinnitus Retraining Therapy)—varianten det norske pilotprosjektet bygger på. Informantene gir uttrykk for at å legge forelesningene til universitetet i seg selv vitner om kvalitet og altså ikke bare er en god praktisk løsning. Feltarbeideren hører aldri noen klage over seminaravgiften som skal dekke leie av lokaler, lunsj og forfriskninger. Informantene er luttre øre, de fleste er sulteføret på tinnitusinformatjon. Forelesere presiser at dialog er viktig og at NBM avviker fra den normale lege-pasient relasjonen; i dette forum skal deltakerne og legen være likemenn. I begynnelsen benytter mange anledningen til å spørre åpent og konkretisere rundt sin egen situasjon. Vi hører mange sterke beretninger. Etterhvert som månedene går stiler salen. Benkeradene glisner. Det er mange som faller fra underveis.

Salens kritiske røster — minoritetens målbindes

Ganske snart blir det klart at det eksisterer en minoritetsgruppering som ikke umiddelbart er med på NBM-notene, de heller mot å forstå tinnitus fra et litt annet ståsted enn foreleser. I begynnelsen høres deres kritiske røster ofte, både i plenum og i mer uformelle sammenhenger. Nedenforstående er hentet fra en pausesamtale hvor en gruppe informanter gir uttrykk for eksistensen av det de oppfatter som logiske brister innenfor NBM-modellen. Jon-Olav begynner:

“Det er merkelig at vi skal lure hjernen vår til å tro at noe den registrerer som livsfarlig er ufarlig. Det høres ikke helt logisk ut. Jeg lurer på hva Darwin ville sagt til dette?”

Kristoffer fortsetter: “Det er mulig vår moderne verden har gått litt av skaftet, eller at menneskehjernen ikke helt har klart å følge med i utviklingen”.

“Eller så er det vi som er her (NBM-deltakerne) som ikke har utviklet oss... (unison latter). Ikke vet jeg, men interessant skal det bli uansett. Jeg håper jeg klarer å overliste min hjerne...”, sier Marianne.

“Noe av dette høres nærmest ut som hjernevask, spør du meg. Har vi havnet i en sekt, eller? spør Kjetil lattermildt.

Jo sterkere hegemoni, jo mindre er sjansen for at hidden transcripts bryter inn på den offentlige arenaen (Eide 1997). Et av de mest fremtredende hidden transcripts dreier seg om det informantene omtaler som NBMs psykologiske slagside. Et nøkkelbegrep og utgangspunktet for deltakernes tilfriskningsmuligheter i NBM-rehabiliteringen ser ut til å være: Det er ikke hvordan du har det, men hvordan du tar det. Perspektivet lar seg vanskelig forene med følgende innfallsvinkel:

“Enten så har du tinnitus eller så har du ikke. Jeg kan umulig tenke bort min. Mitt problem består i at den frarøver meg muligheten til å leve et normalt liv. Vanskeligere er det ikke. Hadde jeg kunnet overhøre den, hadde jeg gjort det for lenge siden”,

forklarer Gunn Rita som tilhører minoriteten som er på kollisjonskurs med NBMs paradigme idet de, i likhet med tinnitusforskeren Hallam (1990:21), er uenige i at all naturlig tinnitus i seg selv er så svak at den lar seg overhøre og derfor ikke er et problem i utgangspunktet. De er skeptiske til at dagsform avgjør om lyden oppfattes som høy eller ikke og argumenterer inngående for at tinnitus varierer kraftig i styrke og kan slå en ut når man minst aner det. Innenfor vår vestlige kulturelle virkelighet tilhører tall og statistikk det rasjonelle og står som sosiale representasjoner i kraft av sin innebygde tyngde som objektiv sannhet (Eide 1997:6). Etersom minoritetens tinnitusvirkelighet vanskelig lar seg tallfeste rommes den ikke innenfor dagens rådende NBM-modell som hevdes å innebære et paradigmeskifte innen tinnitusforskningen; det vil si bort fra postulatet om at tinnitus forårsakes av hørselsskader og derfor er ubotelig. I starten medfører leirenes ulike forståelseshorisonter til dels friske diskusjoner, men etterhvert dør debatten ut. Opposisjonelle informanter slutter etterhvert å ytre seg, minoriteten stilnes. Deres budskap når sjelden talerstolen, det går ikke fra én likemann til en annen. Seansene avslører snarere et hierarkisk forhold mellom ekspert og pasient stikk i strid med NBMs uttalte intensjoner om dialog mellom likeverdige partnere. Minoritetens sykdomsopplevelse er langt unna å bevitnes hvilket Kleinmann (1988) anser som behandlerens viktigste oppgave i møtet med kronisk syke. I stedet himles det med øyne og ristes på hoder, ifølge Even og Kalle, både fra prekestol og

kirkebenker. Etterhvert møtes minoriteten med irriterende tilrop fra majoriteten eller disiplene som de også kalles.

Boomerang-effekten

Minoritens budskap bortforklares ofte gjennom å kanaliseres inn andre spørsmål som ikke har å gjøre med den opprinnelige spørsmålsstillingen (jf. Eide 1997:4). Ofte via påstander om at vedkommende ikke er kommet langt nok i sin prosess av sorgbearbeiding, for ut fra NBM-modellen betraktes tinnituslidelsen som en opplevd krise med en påfølgende klassisk sorgreaksjon over flere stadier;

- 1) sjokkfasen,
- 2) reaksjonsfasen (hvor reaksjonene enten vendes innover mot en selv som depresjon eller utover som sinne og aggresjon), via
- 3) bearbeidingsfasen entrer man, under et sunt kriseforløp, så den avgjørende
- 4) reorienteringsfasen.

Deltakere som protesterer anses å befinne seg i sjokkfasen som bl.a. karakteriseres ved at man ikke vedkjenner seg problemet. Spørsmål i tilknytning til NBMs psykologiske slagside kastes tilbake og avfeies med at spørsmålsstilleren har et godt stykke igjen å gå. Denne boomerang-effekten har til følge at minoriteten etterhvert tystes ned. Hans forklarer med utgangspunkt i egen erfaring feltarbeideren hvorfor han tror det er blitt så stille i salen:

”Jeg har sluttet å si noe, jeg. Fordi det som ikke passer inn i deres forklaringer slynges rett i fjeset på oss. Da er det jo ingen vits i å si noe. De vil ikke forstå, virker det som. Jeg skjønner godt at folk ikke gidder å åpne munnen lenger. For det er ikke morro å fremstå som en idiot i alles påhør. De sier det jo ganske rett ut da at vi ikke har skjönt poenget. Men får vi gehør for våre synspunkter? Neida, det går bare én vei: deres. Og det er ikke riktig. Det er forskjell på teori og praksis. De lever ikke dette tinnituslivet hver eneste dag. Det gjør vi. Kanskje vi vet andre ting enn dem? Jeg tror de hadde gjort klokt i å lytte litt mer aktivt”.

Dobbel marginalisering

Ifølge Hans foregår kommunikasjonen på NBMs premiser; deres tolkning av minoritetens orginalbudskap gjør at dialogen tilsynelatende fortsetter; deltakeren kommer tilsynelatende til orde, dog ikke som likemann. Resultatet maner til stillhet. Minoriteten velger heller å komme hverandre i møte i mer uoffisielle sammenhenger.

“I pausene er det alltid et rush av mennesker bort til en som har stått fram og fått passet påskrevet fra ypperstepresten på prekestolen”, observerer Kalle. Boomerang-effekten stenger en viktig sfære for formidling av minoritetens sykdomsopplevelse. Omskrivingen står som et hånd mot deres erfaringslandskap. De velger derfor å tie. De forvises tilbake til privatsfæren og utsettes dermed for dobbel marginalisering; først ved å utestenges fra normal samfunnsdeltakelse og dernest gjennom å stigmatiseres blant sine egne. Praksisen ekskluderer dem fra NBM-fellesskapet og forvandler dem til en stilnet minoritet uten mulighet til å ytre seg i det offentlige rom.

NBMs psykologiske slagside

Følgende er hentet fra en av de siste NBM-samlingene ett år etter at deltakerne startet rehabiliteringen. Foreleser forkynner atter en gang at lidelsen sitter sentralt, det vil si i hjernen, og er en konsekvens av negative emosjonelle reaksjoner. Vi minnes om at kun 15% av alle tinnitusrammede utvikler en lidelse. Minoritetsmedlemmer som fortsatt følger prosjektet forholder seg som vanlig tause. Men i salen denne dagen sitter en ny deltaker. Audhild har ikke vært med før så hennes kritiske røst har ennå ikke rukket å utsettes for boomerang-effekten. Foreleser er ikke klar over novisen i salen og overrumples av Audhilds spørsmålsstilling idet han er i ferd med å oppsummere og avslutte prosjektet. Han resignerer når Audhild mer enn antyder at NBM bedriver symptombehandling og spør så etter objektive, fysiologiske kriterier for tinnitus. Nykommeren avfeies. Foreleser begriper ikke at hun kan spørre etter objektive kriterier så lenge dette er en subjektiv lidelse. Mens Audhild er orientert mot tinnitus som fysiologisk fenomen, fokuserer foreleser på lidelsens psykologiske komponenter. Når Audhild spør om ikke NBM har en viss psykologisk slagside nesten roper foreleser oppgitt: “Dette er en nevrofysiologisk læringsprosess. Og som jeg sa tidligere: Hvis du ikke bruker stien, vil den gro igjen. Det er ikke noe psykiatri i dette!”. Audhild gir deretter uttrykk for at hun via NBM opplever å ha fått et psykologisk problem i tillegg til tinnitusen, hvilket hun ikke umiddelbart er så veldig interessert i. “Nei, der kan du se! Du har langt igjen i din prosess!”, erklærer foreleser.

Kommunikasjonssammenbrudd

Eide (1997:4) tar opp problemet med at opposisjon kan stilnes ved å kanaliseres inn i spørsmål som ikke har med den opprinnelige problemstillingen å gjøre. Svaret kan knapt sies å representere den virkelighet Audhild befinner seg i når problemstillingen spores over på ekspertisens premisser og spørsmålet om NBMs mulige psykologiske slagside omskrives til et problem ved Audhild selv. Slik favner NBMs forklaringsmodell også

elementer som eksplisitt gir uttrykk for ikke å gjenkjenne sin egen situasjon—et problem med modellen blir derfor at den ser ut til å bekrefte seg selv. Det er sannsynlig at NBMs minoritet opplever dette som (nok) et overgrep fra helsevesenets side og at modellens utforming dermed bidrar sterkt til at en del hopper av prosjektet underveis (Rekkebo 2003). Audhilds kritikk av NBMs psykologiske slagside tilbakevises ved hjelp av psykologi, hvilket ikke uventet kan oppfattes som en ugyldig forklaring. For som Audhild sier i plenum litt senere: “Jeg nekter å godta at jeg når jeg kommer ut herfra i dag har fått et psykologisk tilleggsproblem. Det er jo helt villt! Det går da ikke an å seriøst påstå at dette er terapi!” Hun ser spørrende rundt seg men salen kommer henne ikke i møte. Det råder en øredøvende stillhet. Audhild fortsetter: “Herregud, det piper i ørene. So what? Jeg har da ikke tenkt å endevede barndommen min av den grunn. Jeg vet hva jeg har fått tinnitus av. Ferdig med det. Du går da virkelig ikke til psykologen når du har brukket beinet!”

Når latteren stilner overtar foreleser: “Tinnitus er ikke en psykologisk lidelse, men en nevrofysiologisk lidelse. Og fordi den er lært, kan den også avlæres”. Deretter annonserer han at det er tid for en pause. Folk strømmer bort til Audhild som holder på å pakke sakene sine. Antallet i kretsen rundt henne røper muligens eksistensen av langt flere opposisjonelle enn tidligere antatt.

“Foreleser er opprinnelig nesekirurg! Det holder for meg! sier hun og går.

Ekspertisens definisjonsmakt—minoritetens bane

“Samhandling på den ene parts premisser; helsepersonellskaller Eide (1997:36) møtet mellom lege og pasient. Eide refererer til selve maktforholdet, ikke til opplevelsesaspektet. En diagnose og konsekvensene av den må forklares. Pasienten er avhengig av sin lege på godt og vondt. I avsnittet over har vi vært vitne til kommunikasjonsbrudd; et totalt sammenbrudd der ingen av partene når frem med sine respektive budskap. Bruddet blir en mekanisme som undertrykker og marginaliserer den ene parten for makt, avmakt og asymmetri blir sentralt for relasjonen mellom talerstol og sal: Hvem som besitter makt til å definere hva tinnitus er og ikke er, hvem som styrer ordet og innehar autoritetsposisjonen tydeliggjøres når situasjonen tilspisser seg: Idet dialogen erstattes med kommunikasjonsbrudd gjør uheldigvis ekspertene på talerstolen sine egne ord til skamme; i praksis behandles minoriteten ikke som likemenn, dialogen er langt fra jevnbyrdig. Legen utnytter en asymmetrisk maktbalanse og omformer pasientens opposisjon til avvik og/eller symptomer.¹⁰ “*Det finns en tendens i den moderna västerländska medicinen att dess utövare och anhängare ser sig själva som de ända vetenskapliga och därmed relevanta*” (Ekströmer 1998:79).

¹⁰Jamfør Rekkebo (2003), kapittel 4.

Essensen av Audhilds tinnitusrepresentasjon går dermed tapt og får ingen betydelse utover henne selv og de få igjenværende minoritetsmedlemmer som er til stede denne siste ettermiddagen.

En av “barnesykdommene” NBM-prosjektet ser ut til å lide under på feltarbeidstidspunktet er at dets psykologiske slagside bidrar til unødig marginalisering og medvirker til stort frafall. Dette betyr at mange på ny skyves utover behandlingsapparatets sidelinje. “Vi må finne opp kruttet selv”, sier Gunn Rita. Hennes møte med NBM føyer seg således pent inn i rekken av mislykkede møter med andre behandlere. Latterliggjøringen blant sine egne svir merkbart. Flere hevder å ha klaget på behandlingsopplegget både muntlig og skriftlig uten å ha fått respons på sine henvendelser. Feltarbeiderens samtaler med arrangørsiden kan tyde på at de lukker øynene for nevnte mulige sammenhenger og heller tilskriver frafallet enkelt deltakeres mangel på motivasjon. For en del kan tinnitus bli redningsplanken man klammer seg til når livet går en i mot. Med det menes at det å være syk kan gi mening i en ellers vanskelig tilværelse; mange skylder på tinnitus når det egentlig er helt andre årsaker til at de ikke har det bra. Og så lar de meg forstå at avhopperne nok dessverre tilhører gruppen håpløse pasienter som nok verken kan reddes av NBM eller noe annet.

Avslutning

Gjennom feltarbeidet har jeg sett at fenomenet tinnitus tidvis skaper et gap mellom behandlere og rammede. Dette avler frustrasjon og mistillit på begge sider av avgrunnen, som blant annet består i at helheten i informantenes levde tinnituserfaringer forsvinner og brytes ned i møtet med biomedisinens dikotomiserte verden av kropp : sjel, subjektiv : objektiv, og der det som ikke kan studeres i mikroskop ofte tilskrives en psykologisk¹¹ basis. Good (1994) påpeker at vestens tendenser til psykologisering må sees i sammenheng med våre etnoteorier om personen. Medisinens språk gjemmer, skjuler, mystifiserer, skaper avstand og manipulerer. Fordi “*medicine is embedded in culture*” (ibid:87) og “*biology is within the culture*” (ibid:66) blir medisinske systemer å betrakte som kulturelle systemer eller ideologier. Biomedisinen som delkultur¹² blir følgelig bare én av flere mulige tolkningsrammer (Good 1994, Kleinmann 1988, Ekströmer 1998). I dette perspektivet skiller pasientens kulturelle perspektiver ikke seg kvalitativt fra legens. Et kritisk medisinsk-antropologisk perspektiv har, ifølge Ekströmer (1998), som utgangspunkt å sette spørsmål ved eksistensen av alle essensielle sannheter for all sannhet er i virkeligheten produkter av sosiale (makt)relasjoner—hvilket betyr at sannhet aldri er universell eller nøytral; den agerer alltid i noen interesse. Eides (1997:34) poeng (når hun refererer Garro 1992:132) er som følger: “*It is somewhat ironic that as people become less receptive to purely psychological*

interpretations of their pain, health-care providers become more likely to apply psychogenic interpretations and to view their patients as ‘problem’ patients”.

I mangel av reelle muligheter til å nå frem med sin partikulære tinnitusvirkelighet avvises NBMs vitenskapelige legitimeringsgrunnlag ved å påkalle religiøse metaforer og analogier; prosjektet kritiseres “off stage” samtidig som minoriteten “on stage” (Goffman 1959) tilsynelatende fremstår som enige med NBM-filosofien. Medaljens bakside er at minoriteten, uavhengig av om de forholder seg tause eller formulerer kritikk, likefullt ender opp som bekreftelser på NBMs hegemoniske tinnitussannhet fordi ekspertisens tolkning er et effektivt, om enn ubevisst, våpen som tvinger alle til å finne sin plass innenfor modellen som dermed fremstår som en brannmur mot enhver kritikk.

Som vi har sett tar NBM-modellen liten høyde for avvikende oppfatninger. Av den grunn kan klassifisering på biomedisinens grunnlag komme til å mangle mening (Ekströmer 1998:80) for informanter som har komplementære måter å betrakte fenomenet på ut fra sin erfaringsvirkelighet. For deler av informantgruppen fremstår tinnitussannheten som diskursiv; NBM-modellen forsøkes derfor flyttet fra doxa til diskurs. For å forstå en virkelighet som er større enn summen av alle delene, behøves en interdisiplinær og holistisk tilnæringsmåte (Ekströmer 1998:14, 28–31).

Good anbefaler en erfaringsnær antropologi med “the native’s point of view” som innfallsport (1994:52). Han anbefaler en fortolkende tilnæringsmåte fordi sykdom konstitueres gjennom fortolkende aktivitet (ibid:53) og fordi embodied experience (er) the grounds and problematic of illness representations (ibid:55). Informantenes kroppsopplevelser og deres meningsuniverser kan med andre ord være med på å sette vår totale forståelse av fenomenet tinnitus inn i et større lys og bidra til at elitistiske oppfatninger unngår å legge føringer eventuelt hindringer på fremtidige rehabiliteringsprosjekter. Informantenes perspektiver kan gi et dypdykk i tinnitus og følgeplager slik uhelsen erfares og leves i hverdagen.

Referanser

- Birkeland, S. (1997), Tinnitusbehandlingen—hvor står vi, hvor går vi?, in Flakne, ed., ‘Men bakom synger skogen. Hørselshemmedes Landsforbund—HLF 1947–1997’, Hørselshemmedes Landsforbund, Oslo, pp. 84–97.
- Birkeland, S. (1998), *Levekår og mestring ved tinnitus auris. En studie av tinnitus-forskningen og den norske tinnitussituasjonen med forslag til Sosial- og Helsedepartementet om nødvendige hjelpetiltak*, Tinnitusprosjektet, Hørselshemmedes Landsforbund, Oslo.

¹¹Psykologiske tilnæringer avspeiler ofte de samme kategoriene som ligger i bunnen av biomedisinen.

¹²Diskutert i Rekkebo (2003).

- Birkeland, S. (2001), *Tilbudet til tinnitusrammede ved hørselssentraler og hos private øre-, nese-, halsleger*, Hørselhemmedes Landsforbund (HLF), Oslo.
- Brødholt, G. S. (2002), 'Hjertepasientene gir mest prestisje', *Dagsavisen* . 20. september 2004.
- Eide, A. K. (1997), *I medisinnmannens skygge. Refleksjoner omkring samtaler med mennesker som har opplevd seg sviktet av helsevesenet*, Bergen studier i sosialantropologi. Norse Publications.
- Ekströmer, M. (1998), *Kritisk medicinsk antropologi*, Palmkron, Lund.
- Falkenberg, Bredland & Skollerud (2001), *Til alle som har deltatt i tinnitusprosjektene 1997–2000*, Department of Special Education, Faculty of Education, University of Oslo.
- Feldmann, H. (1991), History of tinnitus research, in A. Shulman, J. M. Aran, J. Tonndorf, H. Feldmann & J. Vernon, eds, 'Tinnitus Diagnosis/Treatment', Philadelphia.
- Goffman, E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Anchor Books, Doubleday, New York.
- Good, B. (1994), *Medicine, rationality and experience. An Anthropological perspective*, Cambridge University Press.
- Hallam, R. (1990), *Tinnitus: att leva med öronsus*, Warne Förlag, Partille.
- Kleinmann, A. (1988), *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, New York.
- Oliver, M. (1996), *Understanding Disability. From Theory to Practice*, St. Martins Press, New York.
- Rekkebo, H. A. (2003), "Med djevelens orkester i hodet..." Identitets-transformasjon blant kronisk tinnitusrammede, Hovedoppgave i sosialantropologi, Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo.
- Shulman, A. (1991), Epidemiology of tinnitus, in Shulman et al., eds, 'Tinnitus Diagnosis/Treatment', Philadelphia.
- Turner, V. W. (1999 (1964)), Midt i mellom. Liminalfasen i overgangsriter, in A. van Gennep, ed., 'Rites de passage. Overgangsriter', Pax Forlag, Oslo.
- van Gennep, A. (1999 (1909)), *Rites de passage. Overgangsriter*, Pax Forlag, Oslo.

LOOKING WITH AN ARTIFICIAL EYE

Some notes on the camera as a tool of research

Janno Simm
Hovedfag UiTø

"A picture is more than a hundred words", says a native Estonian proverb.

There is a tendency among orthodox anthropologists to think of the camera as just another research tool, an extension of the pen and the notebook. However, in my opinion and according to my experience, the "visual" research methods can also leave a strong imprint on the textual aspects of research.

When I discovered the issue regarding the use of a camera in the field in a conversation with my supervisor when preparing for the fieldwork. Among other advices, my supervisor asked me to consider in which cases the camera may prove not useful or even an obstacle in the research. This was like a gust of cold shower, because my academic background is cross-cultural psychology and filmmaking. Therefore I had never considered the camera as an eye that could lie.

In this paper I intend to clarify the different usages of the camera in anthropological research and draw on examples from my own fieldwork to illustrate the roles the use of camera imposes on a researcher.

Nowadays, taking a still or video camera to the field is not uncommon. The use of camera as a research tool during the anthropological fieldwork is almost as old as the cinema, stemming back to the famous Torres Strait expedition in 1898 where Alfred C. Haddon is a pioneer using a camera in the field (de Brigard, 1973). From then on, various attempts have been made to use the camera in the field. However, the camera made its breakthrough as a genuine field tool as late as the 1960s with the advent of portable 16mm film cameras and the technology of synchronous sound recording.

Video technology, owing to its low cost and easy handling has made the use of visual materials appealing even to the mainstream anthropologists, who earlier avoided using film stock and (relatively) sophisticated cameras. The latest development is the "digital age", that is, the pocketsize cameras, which allow making a near-broadcast quality recording and an editing equipment that has become affordable to even domestic users.

The "digital revolution" has raised a question about the value of the visual material recorded. The availability of technology and simplicity of operation have made recording an alluring option; now it is enough to just push the red button... This leads to an extensive amount of recorded material that anthropologists bring home from their fieldworks. Not surprisingly, there is a lot of "visual noise", that is incoherent footage that only serves as a memory to aid the researcher. It is a kind of home video from the field. As it has been noted,

most anthropologists "are never quite known what to do with visual" (MacDougall, 1997).

This raises the question; what kind of decisions must a researcher make before deciding on whether to use the camera in his or her research? I had a quite confused understanding of the camera-related issues I was about to encounter during my fieldwork among the fishing and reindeer-herding Khanty, a Finno-Ugrian nation in northwestern Siberia.

Three questions have to be considered. I believe, there are three major questions the researcher should be aware of before he decided to use the camera in the field: The first thing the researcher needs to consider is; what will be the use of the filmed material? There could be several possibilities: firstly, as a memory aid. That means, no special training or planning is required. The intended audience will be the anthropologist himself, with a (presumably) profound knowledge of the meaning and the context of the filmed material. The outcome is more like a home video, made in the field.

Next, the researcher has to consider how he will use the filmed material in the future. Since many researchers are engaged in teaching and lecturing, sooner or later they will need to use some of their footage in their teaching. This means that the audience will not necessarily be as knowledgeable about the topic as the anthropologist himself. In such case a commentary is needed, and only a selection of the most relevant sequences required. However, the anthropologist must behold a certain level of visual literacy. If the cameraman can barely recognise his familiar subjects in poorly lit or focused video, the viewers most of probably will not. The poor quality of recording may tend to diminish the viewer's interest in the subject. Therefore, some a priori planning and certain amount of technical training is appropriate, even if the initial plan was to use the footage only as a memory aid.

Last but not least, if part of the research includes a multimedia product like an ethnographic film, video web stream etc, a higher level of media literacy and some professional skills are very useful. In this case, the anthropologist could consider the hiring of a professional filmmaker, to collaborate with a TV crew (though the standards of the TV production may impose some problems on its own)¹ or to undergo some special training in ethnographic filmmaking. This third purpose is radically different from the previous two. The major difference lies in illustrational and inquisitive purpose of a camera.

The second question the researcher has to consider is of a methodological character; is there a real need to

¹A grand old lady of French visual anthropology, Collette Piault, has pointedly remarked that the visual anthropology and the TV is a "perverse couple" (see Piault 1993).

use the camera? What kind of additional value will the visual materials give to the data? And could the subject of study be grasped by visual means? Describing a vivid and colourful ritual is definitely "visual". The more abstract topics, such as an ideology, are difficult, if not impossible to catch with a camera. If they are covered, they tend to be not more than a talking head, rarely attractive to the viewer.

Whereas the third question posed concerns the field conditions: What are the implications of using a camera in the field, and under which conditions? Will it favour or hinder the data collection? Thus, the roles an anthropologist may face in the field have to be considered. The following are a few examples from my own experiences as a film technician at the Estonian National Museum and as a fieldworker among peoples of Russian North and Siberia. In most cases the camera-imposed roles of a fieldworker are twofold: the roles taken and the roles attributed.

The roles taken

When it comes to the roles taken, there are two aspects to consider—one is the roles taken and the other is the roles attributed. The roles taken may be as exposing the anthropologist, bringing him out of the crowd. On the other hand, camera may be shielding him. The exposed role taken is amongst other things influenced by the fact that the television era has established itself even in the remotest corners of the world. Therefore people are well aware of the many possible uses of recordings in the mass media. My informants made it clear to me: "you can write about it, don't shoot it". The written material is perceived as a less exposing and a more harmless way of conveying the information. An old Khant in my film put it like this: "It is impossible to shoot wrongly" and claimed later that probably I use the camera because it is easy to invent and mix up things while one is writing, but with the filmed material "everything is obvious like on one's palm top". From time to time, I had to clarify, for what purpose I was filming. I noticed a tendency of acting towards the camera when the subjects were thinking about appearing on television. I was even advised by my immediate "family" that I should use concealed camera, as they "feel uneasy when filmed".

The camera can make the researcher more exposed to attention. A note-taker may pass unnoticed, whereas the presence of a cameraman is inevitably noticed and reacted upon. It takes some courage on behalf of the researcher to step up and draw the attention.

Whereas the exposing quality of the camera makes a fieldworker salient, the shielding aspect is more concerned with the way the use of recording equipment may excuse the researcher from awkward plights. I have excused myself many times from drinking vodka (which is a "must-do" while doing research in Siberia) with a reference to the need for accurateness in camera handling. The most anecdotal case I have encountered

is from Komi Republic in Russia back in 1998, when an over-enthusiastic local cultural worker "proposing" how to make the fieldwork in a more "cultured" way harassed my "regular" anthropologist friend. The poor man did not have any rest until a bright idea appeared to him. He borrowed a set of my spare headphones, a microphone and imitated recording sound for the camera. This became his redemption every time he was approached with similar proposals.

However, the shielding aspect has also a negative side. From time to time, the camera equipment fetters one's movements, and it prevents the researcher from participating in various activities. It particularly concerns situations with manual labour, where difficult decisions have to be made; whether to participate and learn to gain some first-hand experience or to maintain the distance and record it. This may also lead to a phenomenon of "not being oral close enough", since the shots are not covering the action as it is in details, but are limited to a general picture of the scene.

The roles ascribed

Secondly, there are roles, which may be inevitably imposed upon a person with the camera. The roles the camera impose on a person may be a result of the camera as a status symbol, a catalyst and indulgence and lastly as a control mechanism. If the camera is a status symbol, the presence of a filmmaker may increase the status of his or her informants among their kinsmen and neighbours. On the other hand, it may increase the anthropologist's status. It was claimed sometimes, that I was not a regular "correspondent", but a filmmaker—"u nego nastoyachchaya kamera" (he has a real/bigger camera), it was argued. The size of the camera is important: a bigger camera is associated with professionalism, whereas the smaller palmtop camcorders are perceived being more "touristy". The circumstances can be very different, for example access to sensitive topics (one of my fellow students encountered that while filming environmental protesters) may be put off the limits by authorities for using a bigger camera as a sign of the mass media. In some situations (e.g. public events, where the media attention is welcomed) a bigger camera gives a more unrestricted access to the near-stage events.

When the camera functions as a catalyst or an indulgence

The presence of a camera may be the reason or even serve as justification for actions, which would otherwise be considered as misplaced or unnecessary. The catalyst aspect is often acted out as direct interaction that is direct or indirect dialogue between the subject and the camera. Such dialogue would not have taken place if the camera was not present. I experienced on several occasions that more detailed explanations were given to the camera than to me without the camera. My in-

formants justified such behaviour with reference to the (future) audience, "because other people will see that and they don't know our life as well as you do".

Another aspect of the camera as a catalyst is its indulging quality. That implies, that it may cover actions otherwise considered, or to some extent, illegal. On some occasions, when the official fishing season had ended, my Khanty friends went to the river Ob to do out of season drift-netting. This they did in order to cover personal needs (furthermore it is to a certain degree connected to the area's grey-market economy). Nonetheless they asked me to come along and to sit in the boat with my camera and the bigger video camcorder was preferred over the still camera. The reason given was that this borderline illegal activity might obtain some authority, since most of the fishing officials knew that a foreigner lived among the Khanty fishermen to film their way of living. Furthermore, I was also on friendly terms with the local fishing inspector, therefore it was thought that if we were caught, our action could be interpreted as "syemki", a shooting session and not as "real" fishing. This case, and other similar cases, raised various ethical questions concerning fieldwork. However I decided that I was there to "see the native world through the Native's eyes", thus I had already chosen my side, therefore until some major infringement would occur, I did not need to rethink my position.

Camera as a control mechanism

The cases where the camera serves as a control mechanism are somewhat rare and more connected to the internal dynamics of native way of life.

While helping the eldest son in the family in herding reindeer on the tundra, I filmed quite extensively. After we returned to the riverside fishing camp I the rest of the family asked me to screen what I had shot. The footage was used to estimate the qualities of the herd, the herders' decisions (for example, the place of herd splitting action) and the techniques the helpers used. The second eldest son was criticised for not catching the reindeer in the right way (in his way, there was a danger of harming the reindeer's legs).

Since Flaherty's times, many authors (e.g. Barbash & Taylor 1997, Niglas & Runnel 2002) have emphasised the importance of screening one's footage to one's subjects. "It will give them an idea what kind of film you're making, and their responses to the material will almost always be interesting" (Barbash & Taylor, 1997).

However, one should always keep in mind the possible influences the screening may have on the subjects.

In my case, the reflections from the screening of the footage were drastically different: My audience, in this particular case my informants, achieved somewhat a better understanding (and a closer collaboration) from the men in the family, whereas the woman reacted very excitedly upon her appearance in the filmed material. Since the screening she refused to be filmed doing "indigenous" jobs and unless wearing her best dress.

Conclusion

To conclude, it may be claimed that to foresee the possible implications of using a camera in the field make the researcher aware of the anthropological significance of the filmed material. Obviously, it is necessary to differentiate between the visual methodological aspects of the data collection, the influence of the camera on setting the scene and the context and the impact the camera may have on social situations. I have to confess, after I conducted fieldwork with a camera and edited an ethnographic film, I cannot see the possibility that I would be able to do research without a camera in future research. The opportunities given in such data collection and by the presentation the camera offers are unprecedented and definitely deserve a wider use and exploration. Therefore, I find it suitable to end this article with a question: "Could this be one possible solution to the crisis of representation social anthropology is currently facing?"

References

- Barbash, I. & Taylor, L. (1997), *Cross-Cultural Film-making: A Handbook for Making Documentary and Ethnographic Films and Videos*, UCLA Press.
- de Brigard, E. R. (1995), The history of ethnographic film, in 'Principles of Visual Anthropology', Mouton de Gruyter, NY.
- MacDougall, D. (1997), The visual in anthropology, in 'Rethinking Visual Anthropology', Yale University Press.
- Niglas, L. & Runnel, P. (2002), *Ethics in Visual Research*, ERM Publications.
- Piault, C. (1993), Anthropology & television: A perverse couple, in 'The Nordic Eye, Proceedings from NAFA 1', Intervention Press.

CHUÑO, CUY OG CHICHA

Om resiprositet og klassifisering i Andes

Astrid Bredholt Stensrud
Hovedfag UiO

En dag da kvinnene var i gang med å servere maten på felleskjøkkenet, kom det en inspektør på uanmeldt visitt. Det var en funksjonær fra den statlige institusjonen PRONAA,¹ som gir matvarer til felleskjøkkener i hele Peru. Funksjonæren kom for å inspisere og kontrollere at alt var i orden og at alle regler ble fulgt. Hun ble, som alle andre gjester, tilbudt en tallerken suppe av kvinnen som serverte. Funksjonæren ville imidlertid ikke ta imot maten. Hun avsto tilbudet med å si at hun allerede hadde spist og at hun ikke hadde tid. I stedet ba hun om å få se alle regnskapsbøkene, og satte i gang med å stille mange spørsmål og notere svarene på et skjema. Denne hendelsen, som alle ble nervøse og irriterte av, snakket kvinnene om i flere dager. Alle var enige om at damen hadde oppført seg veldig dårlig. Hun hadde vært streng og frekk, men verst av alt; hun hadde vært så uhøflig at hun ikke engang hadde villet smake på maten de tilbød henne!

Innledning

Hva gjør du hvis du blir tilbudt en varm potet? Du tar selvsagt i mot med takk og spiser den med glede, fordi du har blitt invitert inn i varmen og inn i fellesskapet! En potet er nemlig ikke bare en potet. Den kan også sees som en substans med mening. Det kan for eksempel være en potet fra din nye nabos hjembygd, som hun har fått tilsendt i gave fra sin familie, og som hun nå vil dele med deg, som en symbolsk handling for å starte en vennskspsrelasjon.

Mat og drikke som utveksles i resiprositetsrelasjoner kan symbolisere og klassifisere sosiale relasjoner basert på likhet og ulikhet. I denne artikkelen vil jeg ta utgangspunkt i mat og drikke for å si noe om resiprositet, nettverk, kjønn, klasse, etnisitet, makt og ritualer i en fattig bydel i Cusco, Peru.

Feltarbeidet mitt dreide seg i grunnen veldig mye om poteter. Mye mer enn jeg hadde forestilt meg på forhånd, selv om jeg skulle besøke indianere i Andesfjellene, der poteten har sin opprinnelse. I juli 2001 dro jeg til en fattig bydel i Cusco, 3400 moh i Sør-Peru, for å studere kvinners individuelle og kollektive strategier for å bedre sine levekår. Disse kvinnene er født på den indianske landsbygda og har quechua som morsmål, men som unge jenter flyttet de inn til byen for å få arbeid og skolegang. Min inngangsport for å bli kjent med kvinnene var å delta i arbeidet på et felleskjøkken (*comedor popular*), der mat ble laget i fellesskap og solgt billig til folk i bydelen. Jeg skrelte mange poteter i løpet av de månedene jeg var i Cusco; vi fylte minst to store gule plastbøtter hver dag. Noen dager da det skjedde lite i

bydelen, hadde jeg følelsen av å ha kastet bort en hel dag på potetskrelling, uten å ha fått noen interessante data til dagboken min. Andre dager, da jeg i tillegg til å spise middag i felleskjøkkenet, også ble invitert på suppe og poteter hos flere nabofamilier, følte jeg at det eneste jeg gjorde der var å fylle magen min til randen. Ikke i det hele tatt tenkte jeg meg muligheten av å skrive en hel artikkel med utgangspunkt i noe så kjedelig som poteter!

Etter hvert oppdaget jeg at det er nettopp gjennom studiet av det hverdagslige at de interessante aspektene som sosialantropologisk analyse har å tilby, dukker opp. Gjennom et metodologisk fokus på ting i seg selv, kan man studere sosiale relasjoner og meningsproduksjon, slik Appadurai (1986) argumenterer for. Selv om ting egentlig ikke har noen mening utenom den som blir gitt av menneskelige transaksjoner, tilskrivelser og motivasjoner, bør man i en sosial analyse følge selve tingen fordi dens mening er innskrevet i dens form, bruk og løpebane. Fra et teoretisk synspunkt er det mennesker som koder ting med mening, men metodologisk sett er det ting i bevegelse som belyser den menneskelige og sosiale konteksten (Appadurai 1986:5). Geertz argumenterer for muligheten til å analysere kulturelle former som litterære tekster, ved å bruke kollektive symbolske strukturer "for å si noe om noe" (Geertz 1993:448). Dette kan være for eksempel ritualer, som hanekamp, eller matvaner. Jeg vil her ta utgangspunkt i bruken av kategorier av mat og drikke for å si noe om hvordan meningsproduksjon gjenspeiler sosiale relasjoner i en bydel i Cusco. Mat har en sosial komponent i tillegg til det biologiske (Douglas 1975), og ved å studere matvaner kan man finne mening i sosial samhandling, der sosiale, moralske og økonomiske komponenter er flettet inn i hverandre.

Mat og drikke i resiprositetsrelasjoner

Samhold, fellesskap og samarbeid er viktige verdier for innbyggerne i bydelen. De er knyttet til hverandre gjennom kompliserte mønstre av sosiale relasjoner basert på reelt og fiktivt slektskap, naboskap og vennskap. Moralske normer som spesifiserer generøsitet og gjerrighet er sterke, og tradisjonelle andinske institusjoner for resiprositet og arbeidsutveksling opprettholdes av folk i byen og tilpasses det urbane livet. Gaver og lån av ting og tjenester flyter langs disse relasjonene og holder ved like sosiale nettverk som kan mobiliseres når noen trenger hjelp, når et felles arbeid for bydelen skal or-

¹PRONAA: *Programa Nacional de Asistencia Alimentaria* (Nasjonalt program for ernæringshjelp).

ganiseres eller når en rituell fest skal arrangeres. Blant de ulike formene for gaver som utveksles i sosiale nettverk, har mat og drikke en spesiell betydning. Å spise og drikke sammen gir mening og en følelse av fellesskap for deltakerne og bidrar dermed til å opprettholde resiprositet og sosiale bånd. Visse kategorier mat uttrykker imidlertid forskjellig mening i ulike sosiale relasjoner, noe som kun oppfattes av de som forstår de sosiale og kulturelle kodene (jf. Bourdieu 1995).

Da tiden for potethøsten kom, reiste en av mine kvinnelige informanter, Olinda,² til en *comunidad campesina*³ for å hjelpe sine *comadres*⁴ med å plukke poteter og lage mat til mennene som arbeidet. Hun kom hjem med flere sekker poteter som hun hadde fått som takk for hjelpen og som hun hadde byttet til seg mot varer fra byen. Neste søndag bestemte de seg for å lage *watya*, som er bakte nypoteter i jordovn. Olindas mann Juan satte i gang med å bygge en ovn av knuste *adobe*-biter⁵ utenfor huset, og flere av naboene kom for å hjelpe til. Da ovnen var ferdig, fyrte de opp et bål inni for å varme den opp. Deretter ble poteter og bønner lagt inn, og det hele ble dekket med jord. Etter noen timer var potetene ferdig bakt og alle ble invitert til å spise; i tillegg til familien var det besøkende slektninger, leietakere og de som hadde hjulpet til med ovnen. Før vi spiste gjorde Juan korsets tegn over potetene, og han tok opp en av dem og blåste på den i forskjellige retninger mens han mumlet takk til *pacha mama* (møder jord) og flere *apus* (fjellånder). Til slutt ble pakker med nybakte poteter sendt i gave til familiens naboer, *compadres* og venner i nabolaget.

For folk i Andes bør alt som konsumeres også deles, både med andre mennesker og med naturen. Spesielt det å drikke alkohol og dele måltider er kollektive handlinger hvor sosiale relasjoner og resiprositet kommer til uttrykk (Allen 1988; Weismantel 1988). Matproduksjon i Andes forbindes tradisjonelt med resiprositet, som har en sterk følelsesmessig kvalitet ved seg. Arbeid i matproduksjon og ferdige måltider inngår i en eneste stor utvekslingssfære og de sosiale relasjonene som maten sirkulerer innenfor får en moralsk karakter (Sallnow 1988:211).

Blant innbyggerne i bydelen, som ellers i Andes, er det vanlig å tilby mat til folk som kommer på besøk som et tegn på gjestfrihet og generøsitet. Man bør ta i mot maten for å vise at man setter pris på og har tillit til verten. Å nekte å ta imot mat eller drikke man blir tilbudt, oppfattes som en dyp fornærmelse. Familier med nære bånd deler alltid mat; de inviterer hverandre til å smake eller sender over boller med mat til andre hus. Resiprositet kvinner i mellom skjer ofte i form av samarbeid i matlagingen; alle i husholdet hjelper til, også venninner som er innom på besøk. Alle som har deltatt i arbeidet deltar som regel også i det fer-

dige måltidet. Hver gang jeg kom på besøk til noen som holdt på å lage mat, ble jeg invitert på en smakebit. Carmen, ei gammel dame som bodde i huset der felleskjøkkenet fungerte, ba meg alltid komme inn på rommet hennes, der hun ga meg små gaver, som poteter, *chuño*, ristede bønner eller papaya. Hun syntes synd på meg siden jeg var alene i byen uten slektninger som kunne hjelpe meg.

Mat har en spesiell mening i sosialt liv, fordi det symboliserer nærhet og intimitet, og det å spise samme type mat gir en følelse av fellesskap og tilhørighet med hverandre. Det at jeg deltok i matlagingen med kvinnene i felleskjøkkenet og at jeg spiste samme mat som dem, gjorde at jeg etter hvert ble akseptert som en del av gruppen. Riktignok ble jeg testet ved at de tilbød meg både annen- og tredjegangs påfyll, og jeg følte at jeg var nødt til å ta i mot for ikke å fornærme. Da jeg med tiden ikke lenger ble regnet som en spesiell gjest, siden jeg kom hver dag og deltok i skrelling av poteter og bønner, torde jeg en dag å takke nei til påfyll for tredje gang. Dette ble møtt med smil og latter, og Ignacia, som serverte maten den dagen, spøkte med at det jeg egentlig sa til henne var, "jeg er ingen storeter som deg!"⁶

I følge Sahlins er mat som gave spesielt fordi det er livgivende og symboliserer hjem og morsrollen. Direkte og lik gjenytelse er upassende i de fleste sosiale settinger; det setter tvil ved motivene til både giver og mottaker. Mat er et følsomt barometer på sosiale relasjoner og kan brukes instrumentelt for å starte, opprettholde eller ødelegge et sosialt forhold. Mat som tilbys i gjestfrihet betyr gode relasjoner. Hvis mat ikke tilbys i en situasjon der det forventes, eller mat ikke vil mottas, betyr det en dårlig relasjon. Det er også et prinsipp at man ikke skal bytte til seg eller betale for mat innen gruppen av familie og venner (Sahlins 1972).

Resiprositet kan defineres som en form for utveksling av varer og tjenester som utvikler seg som en del av en sosial relasjon, der varigheten av flyten går utover en enslig transaksjon, og som ikke er styrt av loven om tilbud og etterspørsel (Lomnitz 1977:189). Mayer beskriver resiprositet som den kontinuerlige, normative utvekslingen av tjenester og varer mellom personer som kjenner hverandre, der en viss tid må gå mellom en ytelse og gjengjeldelsen. Det er en sosial relasjon som knytter individer sammen med andre individer og sosiale grupper, og som preges av ritualisert atferd (Mayer 2002).

I Mauss' klassiker om resiprositetsprinsippet, som han mener er et fenomen med gyldighet i alle samfunn, kaller han gaveutvekslinger for "totale sosiale fenomener fordi de kjennetegnes ved et samspill av både religiøse, juridiske, moralske og økonomiske institusjoner, samt strukturelle og estetiske fenomener (Mauss

²Alle navn i denne artikkelen er anonymisert.

³*Comunidad campesina* (spansk): "Peasant community", juridisk betegnelse på et indiansk bondesamfunn.

⁴*Comadre, compadre, compadrazgo* (sp.): en form for fiktivt og rituelt slektskap; relasjon mellom personer som er fadder for hverandres barn ved dåp, eller forlover ved bryllup.

⁵*Adobe* (sp.): "murstein" av tørket leire og strå.

⁶Quechua: *Mana qan hina rakhrapuchu kani!*

[1950] 1995:11). Han viser hvordan gaveutveksling, som i teorien er frivillig, i realiteten representerer forpliktelses; plikten til å gi, plikten til å motta og plikten til å gi tilbake. “Å nekte å gi, å unnlate å invitere, og å nekte å ta imot er det samme som en krigserklæring; det er å nekte å inngå allianse og fellesskap” (Mauss 1995:30).

Funksjonæren som nektet å smake på maten de hadde tilberedt på felleskjøkkenet, nektet samtidig å gå inn i noen form for nærkontakt eller vennsapsrelasjon med kvinnene. Gjennom å avstå fra å delta i måltidet, valgte hun å stå utenfor deres fellesskap og gi inntrykk av at de ikke var på like fot. Denne handlingen klassifiserte henne som annerledes fra de andre kvinnene; hun satte seg selv over dem og nedverdiget seg ikke til å delta i deres sfære av resiprositet.

Mat som klassifiserer: Symmetri og asymmetri

Mat kan sees som et sett av regler for atferd og et system av kommunikasjon; bilder og smaker som referer til et system der bruken er koblet til sosiale kontekster og begivenheter. En kostholdsmodell blir derfor en spesiell måte å klassifisere, verdsette og etablere hierarkier i verden (Archetti 1997). Ifølge Douglas (1975) kan mat analyseres som koder, der meldinger uttrykkes i sosiale relasjoner. “If food is treated as a code, the messages it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed” (Douglas 1975:249). Meldingene handler om grader i hierarki, grenser, inkludering eller ekskludering, og kategorier av mat koder derfor sosiale hendelser med mening. Douglas bruker forskjellen på mat og drikke som eksempel; drikke kan man dele med både familie, venner, bekjente og fremmede, mens måltider derimot uttrykker nærhet, og deles med familie, nære venner og ærefulle gjester (Douglas 1975).

I sitt studie av mat og kjønn på landsbygda i det ecuadorianske Andes, viser Weismantel (1988) at alle ting og aktiviteter, som mat, klær, arbeidsoppgaver og hvordan man snakker, spiser og lager mat, formidler en mening. Meningene varierer og kan til tider være ambivalente, avhengig av relasjonen eller konteksten de inngår i. Alle aktiviteter er tillagt verdi og derfor får også de som utfører dem en spesiell sosial verdi. Matlagingen er kvinnens domene, og står sentralt i familiens økonomiske liv fordi det tar resultatene av de produktive aktivitetene og gjør det om til noe som kan konsumeres. Hvert individ har sin rolle som står i forhold kjønn, alder og relasjon til resten av husholdsmedlemmene, og de sosiale relasjonene er basert på forskjeller i status og makt. Disse maktstrukturene kommer til syne ved servering av mat. Siden det er kvinner som lager og serverer maten, har de her mulighet til å utøve

makt; det er hun som bestemmer hvem som skal bli servert hvilken mat, og i hvilken rekkefølge (Weismantel 1988). Det er altså kvinnen som dominerer innenfor husholdet, fordi hun har ansvaret for husarbeid og matlaging. En forklaring på at det bare er kvinner som kan servere mat, er at en kvinne sammenliknes med moder jord; det er hun som gir næring og er kilde til varme og underhold (Allen 1988).

Relasjonene i sosiale nettverk i Andes skapes og opprettholdes stort sett gjennom ritualisert utveksling av mat og drikke, men reglene rundt matgaver er flytende nok til at man kan uttrykke følelser angående relasjonen gjennom hva slags mat man gir eller hvordan det blir gitt (Weismantel 1988:187). Mat blir symboler som synliggjør ideer, tro, verdier, følelser og psykologiske disposisjoner som ikke kan observeres direkte. Det er en prosess som avslører det ukjente, usynlige eller gjemte, en prosess som gjør det personlige sosialt og det private offentlig (Turner 1967:50). Ulike typer mat og drikke gir ulike assosiasjoner, og de blir symboler med ambivalente og flertydige meninger, eller det Turner kaller *multi-vocality*; at et symbol kan stå for mange ting.

Å spise samme mat symboliserer likhet, mens ulike matvarer markerer etniske, sosiale og økonomiske skillelinjer mellom ulike grupper mennesker. Bourdieu sier i *Distinksjonen* (1995) at forbruk og aktiviteter, som matvaner, varierer systematisk med klassetilhørighet. Han analyserer dette i forhold til ulike klassifikasjonskjemaer som ligger i den kroppsliggjorte kunnskapen, eller habitus. Ulike former for habitus innebærer ulike prinsipper for klassifiseringer og ulik smak. Et særtrekk, for eksempel en matvane, blir til en synlig og ikke likegyldig forskjell først når det oppfattes av en person som selv er innskrevet i feltet og utstyrt med klassifikasjonsskjemaer som gjør det mulig å skjelne og differensiere; “smak klassifiserer, og smak klassifiserer den som klassifiserer” (Bourdieu 1995:52).

Rodrigo, som har bodd og arbeidet i Lima i flere år, fortalte meg at i hovedstaden er det mye diskriminering mot dem som kommer fra høylandet (*la sierra*). For eksempel hvis noen lager *criolla*-mat (*comida criolla*) inviterer de bare *criollos*⁷ til å spise og sier at “*los serranos*⁸ får lage sin egen høylandsmat (*comida serrana*)”, fordi de ser ned på *los serranos* og deres matvaner. Rodrigo mente at det ikke er slik i Cusco, for “her er alle like og alle spiser samme mat”.

I Cusco kommer imidlertid også etniske og økonomiske skillelinjer klart til uttrykk gjennom bruk av mat og drikke. Marsvinkjøtt, poteter, *chuño*⁹, *mote*, *quinua*, *tarwi*, *habas*, *nabo* og *chicha*,¹¹ viser forbindelse med landsbygda, tradisjoner og “indianskhet”, mens ris, pasta, brød, øl og brus viser urban tilpasning. Selv sier kvinnene i felleskjøkkenet at maten de tilbereder er “fattigfolks mat” (*comida de pobres*). Dette gjelder spe-

⁷ *Criollos* (sp.): eg. etterkommere av spanjoler i Latinamerika, brukes i Peru spesielt om “hvite” peruanere som bor på kysten.

⁸ *Serranos* (sp.): personer som bor i la sierra, det andinske høylandet. I utgangspunktet et nøytralt begrep, men det kan ha negative konnotasjoner hvis en fra kysten bruker det på en fra høylandet, og er derfor delvis stigmatiserende.

⁹ 10

¹¹ Quechua: *Chuño*: frysetørket potet. *Mote*: Maiskorn som er tørket og kokt. *Quinua*: Næringsrikt kornprodukt som dyrkes i det andinske høylandet. *Tarwi*: liten hvit bønne. *Habas*: store bønner. *Nabo*: nepe.

sielt for innmat som kutarmer, kumage og lever, samt kyllinghalser og føtter. Kjøttmat som kylling, svin og lam viser derimot både urban tilpasning og økonomisk velstand. "Hvit mat" og mat kjøpt med penger, som brød og hvit ris, utfordrer de tradisjonelle, indianske matvanene, ifølge Weismantel (1988). Polarisering og motsetninger i etnisitet og klasse har polarisert mat, drikke, klær og tale som uttryksmåter. I den indianske *comunidad* Zumbagua i Ecuador står brød og hvit ris for kulturell overlegenhet og assimilering, mens bygg har blitt et tegn på kulturell motstand (Weismantel 1988:159–160).

Innbyggerne i bydelen har bodd størstedelen av sine liv i byen, og brød og ris er blitt en naturlig del av deres liv. Likevel er deres matvaner annerledes fra vanene til familier i middelklassebydeler. For eksempel spises det *chuño* og *mote* flere ganger i uken, mens jeg hørte aldri noen nevne muligheten av å kjøpe pizza, noe som er blitt populært i andre deler av byen. Pizza er i likhet med *ceviche*¹² en luksus som folk med nok penger kan unne seg på et restaurantbesøk, og er dermed utenfor den økonomiske rekkevidden til mine informanter. Men siden det heller aldri ble snakket om, virket det som om det også var utenfor deres *kulturelle* rekkevidde.

Drikken *chicha* (*aga* på quechua), som er et brygg laget av gjæret mais, er nært knyttet til kultur og tradisjoner og gjenspeiler viktige meninger for folk. Fredesvinda fortalte at hun liker å drikke et glass *chicha* en gang i blant, og at det er bra for kroppen. Hun bruker dette som et argument for å ikke la seg omvende av misjonærer fra Jehovas vitner som kommer til bydelen. "De kommer for å overbevise oss, og det liker jeg ikke", sa hun. Å bli evangelist betyr å skifte kulturelle praksiser og at hun for eksempel ikke kan drikke *chicha*. "Jeg liker å drikke *chichita*, kroppen trenger det. Til og med legene sier at det er bra med litt alkohol. Men evangelistene drikker ikke, derfor er de bleke, noen er gule i huden. De drikker bare brus, det er ikke bra", forklarte hun.

Måltiders symbolikk har imidlertid ikke bare med *hva* som spises, men *hvordan* og *når* på døgnet man spiser, og man kan se hvordan strukturen i måltider endres i byen. I følge Douglas er hvert måltid er en strukturert sosial hendelse, og meningen i måltidet finnes i et system av gjentatte analogier som i større eller mindre grad refererer til symbolske strukturer i et videre sosialt system (Douglas 1975). På landsbygda serveres stort sett suppe med poteter til middag, og tidspunktet for måltidene tilpasses arbeid i jordbruk og husdyrhold, slik at lyset midt på dagen utnyttes til det fulle. Blant mestiser i byen er imidlertid dagens viktigste måltid (*almuerzo*) lagt til midt på dagen, mellom tolv og to, og den skal ideelt bestå av både *sopa* (suppe) og *segundo* (hovedrett med ris eller poteter). Kvinnene i felleskjøkkenet har bestemt at de bare har ressurser til å lage en av delene av gangen (*sopa* og *segundo* annen-

hver dag). Noen er vant til dette og synes det er greit, både på grunn av landsbygdas tradisjoner og fattigdommens begrensninger, mens andre, de med nok tid og penger, lager den andre delen hjemme, i tillegg til det de kjøper fra felleskjøkkenet.

Kvinnene i felleskjøkkenet har klare forestillinger og oppfatninger om hva slags mat som passer til bestemte anledninger. Ved et par anledninger, som på *comadre*-dagen, lagde de typiske *criolla*-retter på felleskjøkkenet, altså moderne og urban mat, som *rocoto relleño* og *aji de gallina*.¹³ Dette regnet de som ekstra god mat, selv om de ikke hadde råd til kjøtt og skikkelig kylling, men lagde fattigere varianter med bare grønnsaker og kyllinghalser.

Den aller beste maten er imidlertid *cuy* (marsvin), og et måltid med *cuy* viser både velstand og rural tilknytning. Ifølge Archetti (1997) refererer marsvinets sosiale og symbolske verden til en prosess der man kan koble sammen forståelse, praksiser, posisjoner (som kvinners status) og sosial identitet. Marsvin og kunnskapen om dem hører først og fremst til den kvinnelige husholdssfæren, men bruken går også utover i den offentlige sfæren. Marsvin blir spist ved overgangsritualer i husholdet og ved offentlige religiøse og kommunale fester. Marsvin er også et effektivt sosialt instrument for å kategorisere situasjoner og for å reprodusere og definere endringer i systemer av sosiale relasjoner (Archetti 1997).

Marsvin symbolisere tradisjon, det rurale, velstand, fest, nærhet, familie og kvinnelige egenskaper. De fleste etablerte hushold i bydelen har marsvin på kjøkkenet, og disse slaktes kun ved store begivenheter som fest i forbindelse med bursdag, dåp og bryllup (jf. Archetti 1997). Det er noe som snakkes mye om og som alle gleder seg til å spise. På bursdagen til Juan ville hans kone Olinda gjøre stas på ham og hans slektninger som hadde kommet på besøk langveisfra, så hun slaktet flere marsvin for å lage den tradisjonelle retten *chiri uchu*,¹⁴ som ble servert på festen. Selv ble jeg veldig rørt da kvinnene i felleskjøkkenet hadde tilberedt marsvin som jeg fikk som avskjedsmiddag den siste dagen jeg var hos dem.

Marsvin kan også serveres når man skal inngå relasjoner med personer av høy status som man vil gjøre inntrykk på. Ovnsbakte marsvin ble servert da selveste ordføreren kom på besøk til bydelen for å innvie de nye trappene som var blitt bygget med økonomisk støtte fra kommunen. Det er en oppfatning blant de fattige at det lønner seg å gi gaver til personer med makt og innflytelse, blant annet for å få hjelp til å ordne papirer. Det var derfor Fredesvinda og mannen hennes ga en kalkun i gave til presidenten for bydelen der de søkte om å få kjøpe tomt. For å få støtte til å starte opp felleskjøkkenet inviterte Ignacia og Olinda en mannlig representant fra PRONAA på marsvinmiddag da han kom på besøk til bydelen. Sett i lys av dette

¹² *Ceviche*: Rett fra kysten bestående av fisk og skalldyr tilberedt med sitron, salt, hvitløk og chili.

¹³ *Rocoto relleño* (sp.): Pepperfrukt fylt med en blanding av grønnsaker og kjøtt. *Aji de gallina* (sp.): kyllingrett.

¹⁴ En kald rett bestående av marsvin, and, ost, ristet mais, tang, rogn, grønnsaksapper m.m. (Quechua: *chiri* = kald, *uchu* = sterk (chili)). Serveres ofte ved rituelle fester i Cusco.

kan tilbudet om mat til den kvinnelige funksjonæren fra PRONAA oppfattes som en strategi for å få henne vennligstilt overfor kvinnene i felleskjøkkenet. Hvis hun hadde likt maten og følt takknemlighetsgjeld overfor kvinnene, kunne hun muligens vært mindre kritisk i sin inspeksjon av kjøkkenet.

Det er mange som ønsker *compadrazgo*-relasjoner med personer av høyere økonomisk og sosial status for å få tilgang på goder og tjenester som hjelp og beskyttelse. Forsøk på å klatre oppover på den sosiale stigen kan imidlertid føre til moralske sanksjoner fra miljøet rundt. En dag under matlagingen i felleskjøkkenet snakket Lucrecia om ei jente som hadde fått seg kjæreste med penger, og hun mente at dette ikke var bra. Lucrecia sa at fattigfolk bør holde seg til sine egne; det er bedre. Hun mente at hvis du gifter deg til penger, hever du hodet, tror at du er bedre enn andre og sier, "jeg har dette og du har ingenting". Dette trekker deg ned moralsk sett.

Selv om sosiale relasjoner med personer av høyere status er ønsket av mange, er dette, som vi ser av eksempelet ovenfor, moralsk sett vanskelig og det er heller ikke realiteten i praksis. Sosiale relasjoner som dannes gjennom giftemål og *compadrazgo* i bydelen inngås som regel mellom folk på samme økonomiske nivå. Likeverdige relasjoner mellom hushold som ofte har behov for hjelp av forskjellig slag, sikrer en jevn og gjensidig utveksling av tjenester.

Resiprositetsideologien i Andes vektlegger symmetri, og i tråd med dette prinsippet utveksler individer tjenester mens de streber etter likhet, ifølge Mayer (2002). Dersom utvekslingen er ulik og involverer ulikhet i makt og status, er dette *asymmetrisk resiprositet*. I en asymmetrisk relasjon kan for eksempel en person med lav status vise "respekt til en høystatus-person ved å utføre tjenester for ham, for deretter å motta gaver i form av varer eller penger i stedet for en likeverdig gjengjeldelse av tjenestene. Gjennyttelser fra personer med høy status blir dessuten ofte gitt som gester av storhet og generøsitet, selv om mottakeren ikke nødvendigvis tolker det slik (Mayer 2002). På samme måte inngår felleskjøkkenet i en asymmetrisk resiprositetsrelasjon med staten representert av PRONAA. Staten gir matvarer, mens kvinnene står for matlagingen som de utfører i fellesskap. Dette kan tolkes som at staten utnytter resiprositetstradisjoner på grasrota for å få gratis arbeidskraft i sine sosiale hjelpeprogrammer. På den annen side kan det sies at kvinnene benytter seg av muligheten til å få gratis matvarer fra staten gjennom å organisere seg, som en kollektiv strategi for å motvirke noen av fattigdommens konsekvenser, som sult og underernæring.

Ingen fest uten mat og drikke

I alle fester og ritualer har mat og drikke en sentral plass, og dette tilberedes, serveres og konsumeres som

en del av resiprositetsrelasjoner og som en form for redistribusjon. Rituelle fester arrangeres gjennom mobilisering av sosiale nettverk av slekt og *compadres*, og dette igjen skaper og forsterker relasjoner og gir sosial prestisje. Som ellers i Peru, er de fleste av bydelens innbyggere katolikker, og i løpet av året feirer de flere fester med elementer av tradisjonell andinsk tro. Ved karnevalsfeiringen i februar deltar beboerne i *la yunsada*, der alle danser i ring rundt et tre (*la yunsa*), som er stilt opp midt i gaten og pyntet med små gaver og ballonger. Moren i den familien som arrangerer festen går rundt med en krukke *chicha* og sørger for at alle drikker. Alle som danser må hogge i trestammen med en øks som går på omgang, og den som gir det siste hogget før treet velter, får *el cargo* for neste fest. *Cargo*, som direkte oversatt betyr "byrde", står for ansvaret for å arrangere neste års fest med musikk, mat og drikke. Dette er en andinsk-katolsk institusjon som også kalles *mayordomia* i Cusco. Å ha *el cargo* innebærer både plikt og prestisje, og man kan få et godt rykte hvis man har et stort nettverk som kan hjelpe til for å lage en fest som er bedre enn fjorårets. For at en fest skal bli vellykket er det viktigste å ha mer enn nok av drikke til alle, god mat og fine gaver på treet.

I september feires bydelsjubileet, da bydelens egen helgen (*santo*), bæres rundt i prosesjon. Å ha *el cargo* i denne forbindelse betyr at en person får det ærefulle oppdraget å passe på helgenen gjennom et helt år, for deretter å arrangere den årlige våkenatten (*velada del santo*) og festen dagen derpå. På denne festen blir *el cargo* overrakt til en annen. Da jeg var med på *la velada* satt vi i en ring foran et alter pyntet med blomster og levende lys, der helgenfiguren stod. Vi fikk servert mat (kjøttsuppe med poteter) og drikke (*chicha* og punsj) og danset *huaynos*.¹⁵ Dagen etter fortsatte festen med en gudstjeneste i *Casa Hacienda*.¹⁶ Helgenen ble båret rundt i hele bydelen i prosesjon og stoppet opp ved huset til Violeta, som hadde hatt *el cargo* året før, for å hilse på henne. Hun ga et kjede med frukt i gave til helgenen. Så gikk prosesjonen opp til øvre del igjen, hjem til kvinnen med *el cargo*. Der fikk vi servert drinker og det ble musikk fra kassettpiller og dans. Kvinnen som hadde fått *el cargo* for neste år var pyntet med røde fløyelsbånd med "mayordomo 2001" i gullskrift. Violeta var også med, og hun fortalte meg at da hun hadde hatt *el cargo* i fjor, hadde hun hatt en stor fest hjemme hos seg som hadde vært mye bedre, med et band som spilte levende musikk. Hver og en gjør det de kan avhengig av sine økonomiske ressurser, forklarte hun.

Men det er også vanlig å få hjelp fra sine sosial nettverk av slekt og venner. Det å be om hjelp er en rituell handling som kalles *jurkar*. Det betyr at man deler et brød med den personen man ber om bidrag fra, og hvis vedkommende tar i mot brødet må han love å bidra med noe i form av mat, drikke eller musikk. Å ha *el cargo* eller å være *mayordomo* gir prestisje, men å arrangere en fin fest avhenger av hvilke ressurser en kan mobilisere

¹⁵ *Huayno* (q.): tradisjonell folkedans fra det andinske høylandet.

¹⁶ *Casa Hacienda* (sp.): Hovedhuset til den gamle haciendaen (storgodset) som området tilhørte fram til jordreformen i 1969.

og hvor stort nettverk en har. Vervet er imidlertid også en måte å etablere, gjenskape og forsterke nettverk, allianser og posisjoner lokalt. Siden dette er en liten helgen i en bydel med fattige mennesker, er ikke feiringen så overdådig som på andre større fester i Cusco, der man feirer helgener, jomfruer, kristusåpenbaringer og kors.¹⁷ Men likevel merker man forskjell på ulike år, om *el mayordomo* har klart å leve opp til forventningene. Denne typen fester kan analyseres som en form for redistribusjon, der personen med *el cargo* mottar bidrag fra sine allierte venner og slektninger, som han deretter gir ut til fellesskapet. Den sosiale prestisjen han mottar deles også av hans støttespillere (Sahlins 1972; Mayer 2002).

Mat og drikke i rituelle kontekster

Resiprositet gjelder ikke bare mennesker i mellom, men også mellom menneskene og naturen. I det andinske verdensbilde er alt levende, og både landskap, dyr, planter og mennesker inngår i et gjensidig samspill basert på resiprositet. Uavhengig av om de er katolikker eller protestanter, tar innbyggerne i bydelen det som en selvfølge at landskapet, som moder jord (*pacha mama*) og fjellene (*apus*),¹⁸ er levende og hellig, og at man derfor må utføre resiprositet også med naturen. Som Teofila sa til meg: “Jorda eksisterer, hun er en kvinne”. Venninnen Maria var enig med Teofila og forklarte meg at de gir takkeoffer til jorda fordi den gir føde, akkurat som kvinnene gir mat og barn. Takkeoffer kalles *pago*, og kan blant annet utføres for å rense energien og gi beskyttelse i et hus ved at en *curandero*¹⁹ utfører et ritual der han lager en pakke (*despacho*) med kokablader, blomster, matvarer og søtsaker, som *pacha mama* “spiser” ved at det legges på et bål. Alkohol (sprit, *chicha* eller øl) dryppes over innholdet i pakken, på bordets fire hjørner, på gulvet i husets fire hjørner og på bakken utenfor. I tillegg skvettes alkohol ut i lufta og det blåses på alkoholen og kokabladene med bønner til fjellånder og hellige plasser. Det er viktig at offerpakken ser god og appetittvekkende ut, og mens den ligger på bålet skal man ikke se på for ikke å forstyrre moder jord i “måltidet”. Hvis hele pakken blir “spist” av bålet, er det et godt tegn; *pacha mama* har godtatt offeret. *Pago* betyr direkte oversatt “betaling”, noe som viser hensikten med handlingen, altså at man betaler det man skylder til jorda. Dette ritualet utføres i august da jorda er mest følsom og “sulten”, siden dette er tiden etter at jorda har blitt høstet og har hvilt og før hun skal såes og plantes på nytt. August er også en farlig måned, da

må man passe på at barn ikke faller på bakken; de kan bli fanget av jorda og bli alvorlig syke.

Mindre offerritualer utføres daglig av folk i Cusco. Fredesvinda forklarte meg at *apus* er ånder i fjellene, og at *pacha mama* gir planter og mat, og derfor må man alltid gi litt til jorda før man drikker noe. “Vi må *t'inkar* til jorda”, sa hun.

*T'inkar*²⁰ betyr å skvette dråper ut i lufta med fingrene, og *ch'allar* betyr å helle noen dråper på bakken før man drikker (jf. Allen 1988), enten det er *chicha*, øl, *trago* (sprit) eller brus.²¹ Helst skal man også påkalle enten moder jord, fjellånder eller andre hellige steder mens man utfører dette lille ritualet. José, sønnen til Fredesvinda, lærte meg denne frasen: “Fjellherre, moder jord, oppå deg gjøres alt”.²² José forklarte at man sier dette mens man heller *chicha* på bakken, fordi det er på jorda menneskene gjør alt, som å så og høste.

Da Olindas familie skulle spise *watya*-poteter, tok hennes mann opp en av potetene og blåste på den i forskjellige retninger mens han mumlet takk til *pacha mama* og ulike *apus*. Å blåse over mat, alkohol og kokablader er å blåse tingenes *sami* (levende essens, “ånd”) ut i lufta, og på denne måten deles denne *sami* med jorda og hellige steder i landskapet (Allen 1988).

Siden menneskene lever og gjør alle sine handlinger på jorda, som også gir føde, må man være takknemlig og gjengjeldte med gaver. Denne resiprositeten gjelder både mennesker i mellom og mellom mennesker og natur. Resiprositet gjennomsyrrer hverdagslivet til folk i Andes, både i tradisjonelle bondesamfunn og i byen. Ideene om resiprositet er nedfelt i det andinske verdensbildet og veves inn i hverdagslivets sosiale relasjoner.

Konklusjon

Hva du spiser og hvem du spiser sammen med sier noe om hvem du er og hvilken posisjon du har i forhold til andre. Det kan også si noe om hvem du ønsker å være, hvilken status du ønsker å framstille at du har. Mat klassifiseres og klassifiserer i forhold til kjønn, klasse og etnisitet, og i forhold til å være en del av eller utenfor et fellesskap. Viktige meninger gjenskapes for folk gjennom symbolske strukturer av mat og drikke, og gjennom resiprositetsrelasjoner og gaveutvekslinger i uformelle sosiale nettverk. Symbolene som maten og gavene representerer, gir mening til sosiale kategorier, relasjoner, handlinger og moralske normer, og gjenskapet bevisstheten om og opplevelsen av fellesskap basert på resiprositet; at man er del av et moralsk fellesskap bortenfor det individualiserte markedssamfunnet.

¹⁷Virgen de Natividad, Señor de los Temblores, Cruz Velacuy, Corpus Cristi, Señor de Huanca, Mamacha de Carmen, Qoyllur Rit'i m.fl.

¹⁸*Apus* (q.) betyr egentlig “herre” og brukes om fjellånder eller fjellguder.

¹⁹*Curandero/-a* (sp.): Andinsk spesialist på ritualer, helbredelse, medisiner og magi.

²⁰*T'inkar* og *ch'allar* er en spanske versjoner av *t'inkay* og *ch'allay* på quechua (infinitivform). Blant mine informanter ble disse to begrepene brukt litt om hverandre, og *t'inkar* ble ofte brukt for begge former for ritualer.

²¹At man også kan *t'inkar* med brus, gjør det mulig for de som har gått over til protestantismen å fortsette med denne skikken.

²²Quechua: *Apu, pacha mama, qan patapi imaymana ruwana*.

Referanser

- Appadurai, A. (1986), Introduction: Commodities and the politics of value, *in* A. Appadurai, ed., 'The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective', Cambridge University Press.
- Archetti, E. (1997), *Guinea-Pigs. Food, Symbol and Conflict of Knowledge in Ecuador*, Berg, Oxford.
- Bourdieu, P. (1995 [1979]), *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Douglas, M. (1975), Deciphering a meal, *in* M. Douglas, ed., 'Implicit Meanings. Essays in Anthropology', Routledge & Kegan Paul.
- Geertz, C. ([1973] 1993), Deep play: Notes on the balinese cockfight, *in* C. Geertz, ed., 'The Interpretation of Cultures', Fontana Press, London.
- Lomnitz, L. A. (1977), *Networks and Marginality. Life in a Mexican Shantytown*, Academic Press, New York.
- Mauss, M. ([1950] 1995), *Gaven. Utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*, Cappelen Akademiske Forlag AS, Oslo.
- Mayer, E. (2002), *The Articulated Peasant. Household Economics in the Andes*, Westview Press, Boulder, Colorado.
- Sallnow, M. J. (1989), Precious metals in the Andean moral economy, *in* J. Parry & M. Bloch, eds, 'Money and the Morality of Exchange', Cambridge University Press.
- Turner, V. (1967), Ritual symbolism, morality, and social structure among the Ndembu, *in* V. Turner, ed., 'The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual', Cornell University Press.
- Weismantel, M. J. (1988), *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Waveland Press, Illinois.

ER EUROPEERE REDDE FOR Å SE SEG I SPEILET? Vestens kultur sett fra et afrosentrisk ståsted

*Christian Stokke
Hovedfag UiO*

“Dere ser jo rasisme i alt, dere”. (Kritikk mot Afrikan Youth in Norway, 2003)

“Until the color of a man’s skin is of no more significance, we Africans will fight”. (Haile Selassie I, sitert av Bob Marley i ‘War’)

Det siste Afrika trenger for å komme videre, er en intelligentsia som er mest opptatt av å massere sin egen offerrolle”. (Thomas Hylland Eriksen 2002a)

“Emancipate yourself from mental slavery, none but ourselves can free our minds”. (Bob Marley, ‘Redemption Song’)

Innledning

Hvordan oppleves Vestens kultur fra et afrikansk ståsted? Og hvordan forholder vi oss til den afrosentriske kritikken av Vesten? Med utgangspunkt i mitt eget feltarbeid blant Rastafari, ønsker jeg å se nærmere på hva kritikken består i. Jeg vil oppfordre antropologer til å ta denne kulturkritikken på alvor, fordi vi kan lære noe om hvordan vår egen kultur oppfattes av andre, hvorfor den oppfattes slik, og forhåpentlig hvordan vi kan forbedre vår relasjon til Afrika og afrikanere.

Eurosentrisme i norsk antropologi

I en artikkel i Morgenbladet, representerer Thomas Hylland Eriksen (2002a) et syn som nærmest latterliggjør afrikanere i stedet for å ta dem på alvor. Han omtaler den afrikanske unionen som et begrep uten referanse i virkeligheten, et rent luftslott, og hevder at afrikanske ledere nå innser at det er verre for Afrika å ikke bli utbyttet av Vesten enn å bli det. Likevel klager han over den aggressive anti-europeiske holdningen blant afrikanske intellektuelle, og deres ideologiske overbevisning om at Afrikas tragedier direkte eller indirekte er Vestens ansvar. Han avslutter med å kritisere afrikanere for å bygge sin identitet på å være anti-europeiske. Det faller ham tydeligvis ikke inn at afrikanere muligens har gode grunner for å gjøre som de gjør, og enda bedre grunner for å være anti-europeiske. I stedet representerer han et syn om at vi europeere vet best hva afrikanere bør gjøre, i klassisk eurosentrisk stil. En av de mest profilerte norske antropologene representerer her Vestens kulturelle arroganse, noe som understreker nødvendigheten av å sette den afrosentriske kritikken på dagsorden. Thomas Hylland Eriksens artikkel vi-

ser samtidig at også norsk antropologi rammes av de afrosentriske aktivistenes kritikk av Vestens kultur.

Artikkelens oppbygning

Først vil jeg presentere empiri fra mitt eget feltarbeid blant Rastafari, som er en del av den afrosentriske bevegelsen. Så vil jeg presentere noen psykologer og en antropolog som bekrefter dette perspektivet. De afrosentriske psykologene Frantz Fanon (1967), Na’im Akbar (1996) og Amos Wilson (1993) har analysert kulturimperialismen fra et psykologisk perspektiv, og undersøker hvorfor afrikanere internaliserer europeisk kultur. Den afrosentriske antropologen Marimba Ani (1994) analyserer europeisk kultur, og undersøker fra et antropologisk perspektiv hva som gjør denne kulturen så dominerende.

Begrepsavklaring

Begrepet “svarthetrefererer til den sosiale konstruksjonen av en fysisk karakteristikk, hudfarge. Ideen om svarthet er i utgangspunktet sosialt konstruert av hvite europeere, men oppleves som objektivt gitt av de svarte. Det er en identitet som afrikanere blir tilskrevet av hvite europeere, om de vil eller ikke. Fordi den globale sosiale strukturen er rasistisk, deles erfaringen av svarthet av de fleste mennesker av afrikansk avstamning, riktignok i ulik grad. Svarthet som en meningsfull analytisk kategori kan derfor defineres gjennom erfaringen av rasisme.

Begrepet svarte kan her brukes synonymt med afrikanere, og innbefatter mennesker av helt eller delvis afrikansk avstamning, enten de er afrikanere i Afrika, afrikanske innvandrere i Vesten, eller etterkommere etter afrikanske slaver i Amerika. Sistnevnte kategori kalles også afrikanere i diaspora, og hoveddelen av mine informanter tilhører denne kategorien.

Rastafari er en afrosentrisk bevegelse blant afrikanere i diaspora. Den hadde sin opprinnelse på Jamaica, men har nå spredt seg til store deler av Karibia, og finnes også i mindre grupperinger i Amerika, Europa og Afrika. Jeg vil unngå å definere bevegelsen som enten religiøs eller politisk, fordi den omfatter begge sfærene. Innad i bevegelsen er det også ulike retninger med ulike fokus. Den er både tradisjonelt afrikansk, og en svart reaksjon på den hvite imperialismen og rasismen. Dette gjelder den afrosentriske bevegelsen som helhet, men det åndelige aspektet står mer sentralt i Rastafari.

Afrosentrismen kan defineres som et perspektiv som setter Afrika i sentrum. Verden forstås med utgangspunkt i de svartes erfaring eller erfaringen av svarthet.

Afrosentrisme er en reaksjon mot eurosentrisme, men som vi skal se etter hvert, er disse to perspektiv ikke likestilt. Mens eurosentrismen er et redskap hvite bruker for å dominere verden, er afrosentrismen de svartes redskap for frigjøring fra denne dominansen.

Mitt eget feltarbeid

Jeg har gjort feltarbeid på et diskusjonsforum tilhørende Rastafaribevegelsen, på internett. Forumet drives fra Trinidad, mens deltakerne hovedsakelig er fra Nord-Amerika og Karibia, men også fra Afrika, Europa, Australia og Latin-Amerika. Forumet fungerer som et tilbud til svarte mennesker i Karibia, USA, og resten av verden, der disse kan dele sine erfaringer med vestlig rasisme og imperialisme, og diskutere strategier for hvordan de kan forholde seg til denne undertrykkingen på en konstruktiv måte som kan bidra til frigjøring. Rastafari er en slik måte, men det finnes mange ulike perspektiver innenfor den afrosentriske bevegelsen som er representert på dette forumet.

På tross av at de svartes erfaring av rasisme er det sentrale utgangspunktet for kunnskap på forumet, er omtrent halvparten av deltakerne hvite Rasta med varierende grad av forståelse for den svarte erfaringens politikk. Samhandlingen mellom hvite og svarte på forumet gjenspeiler dermed den globale strukturen mellom svarte og hvite. Den samme kulturelle arrogansen som ofte vises av hvite i globale relasjoner, manifesterte seg nemlig også i samhandlingen mellom hvite og svarte på selve forumet.

For mange såkalte hvite Rasta er forumet et sted der de kan diskutere Rastafari som en slags hobby, med fokus på Bob Marley, reggaemusikk og marihuana. For de svarte derimot, handler det om langt viktigere ting, nemlig hvordan de skal overleve i en verden dominert av hvitt overherredømme og eurosentrisk kulturell arroganse. Rasismens ofre diskuterer på grunnlag av sin egen erfaring strategier for kulturell frigjøring og personlig utvikling, mens mange hvite bruker forumet for å avlære seg sin egen ubevisste, internaliserte rasisme.

Typiske diskusjoner på forumet

Jeg skal nå kort gjengi en typisk diskusjon på forumet. Den følgende diskusjonen er en syntese av en rekke diskusjoner mellom svarte og hvite, og tjener som et empirisk eksempel på typisk interaksjon mellom svarte og hvite. Diskusjonen åpnes av en ny deltaker, en ung, hvit engelsk mann som skriver:

Jeg har observert mange diskusjoner her om hvorvidt hvite kan være Rasta, og hvorvidt de føler det samme som svarte Rasta. Jeg blir så oppgitt over at dere alltid skal krangle om rasespørsmål. Slutt å skape splittelse og negativitet! Saken er den at hvis du følger Haile Selassie [Etiopias keiser 1930–1974, av mange Rasta ansett som Afrikas

freiser], så spiller hudfarge ingen rolle. Selassie sa: *“The colour of a man’s skin is of no more significance”* [sitert av Bob Marley i sangen ‘War’]. Menneskehetens opprinnelse var i Afrika, vi er alle afrikanere. Rastafari handler om fred og kjærlighet mellom alle mennesker. Jeg prøver å ikke se hudfarge. . .

En ung, svart kvinne som nå bor i USA etter å ha måttet flykte fra sitt hjemland, D. R. Kongo, svarer. Hun er en av moderatorene på forumet (en som overvåker diskusjoner på internettforum for å se at retningslinjer følges). Hun skriver:

Jeg blir forbanna på alle disse såkalte hvite Rasta som prøver å fortelle oss hva Rasta bør være. De oppfører seg akkurat som de hvite har gjort siden kolonitidens morgen, kommer her og skal fortelle oss svarte hvordan vi skal leve våre liv. Mine svarte brødre og søstre blir daglig utsatt for rasisme fra dere hvite. Ikke kom her og lat som hudfarge ikke spiller noen rolle. Rastafari er en svart bevegelse, skapt av svarte for å frigjøre svarte. Og nå vil dere hvitinger ta Rasta fra oss også? Nei! Rasta er svart, svart, svart!

Nå svarer en hvit kvinne i 40-årene, som selv modererer et relatert forum om europeiske røtter. Hun er lærer på en videregående skole i USA, der hun også forsøker å bevisstgjøre elevene sine om rasespørsmål. Hun prøver å forklare:

Å forvente å bli tatt imot med åpne armer uansett hvor man går, uten å vise den minste respekt, vitner om hvithetens privilegium. Vi hvite som oppsøker Rastafari er her for å lære, ikke lede. Å lytte til de svartes erfaring, kan bevisstgjøre oss om den ubevisste rasismen i vår kultur. Jeg vet det er en lang og vanskelig prosess å gi slipp på våre hvite privilegier, men det er i vår egeninteresse. Det finnes nemlig en plass for hvite i Rastafari, i den åndelige dimensjonen. Men hvis vi ønsker å utvikle oss åndelig i Rastafari, må vi ta et oppgjør med våre egne overlegenhetskomplekser, og være litt ydmyke. . .

Den hvite engelskmannen svarer nå:

Jeg beklager at jeg ikke viste respekt. Unnskyld! Men hva var det egentlig jeg sa som var respektløst? Jeg prøvde bare å komme med et synspunkt, at hudfarge burde være irrelevant fordi det ikke har noen betydning ifølge Selassie. . .

Nå svarer en svart mann i 40-årene, som er med og driver senteret på Trinidad som driver nettstedet, og startet opp forumet. Han ønsker å forklare:

Gang på gang kommer det såkalte hvite Rasta hit og ønsker anerkjennelse fra svarte.

Samtidig er de ikke villige til å ta et oppgjør med den ubevisste rasismen de sprer gjennom sin hvite arroganse og uvitenhet om hvordan det er å være svart og bli utsatt for rasisme hver eneste dag. Det er en nødvendig forholdsregel for oss å ikke stole på hvite som taler fine ord. Historien viser at de har lurt oss så mange ganger før. Vår søster fra Kongo er i sin fulle rett til å være forbannet etter alt hun har opplevd. Forresten har du tatt Selassies ord ut av kontekst. Han sa i talen sin: *“Until the color of a man’s skin is of no more significance than the color of his eyes, until that day, the dream of lasting peace, world citizenship, rule of international morality, will remain but a fleeting illusion, to be pursued but never attained. Until that day, we Africans will fight, we find it necessary, and we know we shall win, as we are confident in the victory of good over evil. . .”* Jeg tror ikke Selassie refererte til de hvites rett til å bli Rasta. Du skjønner, vi afrikanere har viktigere ting å bekymre oss for!

Erfaringens betydning

De fleste hvite deltakere som er nye på forumet er relativt uvitende om rasisme, rett og slett fordi de aldri har erfart den selv og følt den på kroppen. Mange tror at rasisme er et historisk problem som ikke eksisterer lenger etter å ha blitt vedtatt avskaffet. Når svarte deltakere da fortsatt insisterer på hvor viktig det er å diskutere rasisme, blir de kritisert av de hvite for å skape splittelse blant Rastafari. De svarte opplever dette som at de hvite ønsker å sette agendaen for hva som skal diskuteres og definere hva Rastafari er. Mange svarte deltakere blir forståelig nok rasende på hvite som ignorerer de svartes daglige erfaring av rasisme, og attpåtil er så arrogante at de forteller svarte hva som skal diskuteres på deres eget forum.

De fleste hvite som har vært på forumet i litt lengre tid, diskuterer rasisme ut i fra egen erfaring, og synes det er mye å lære av de svartes erfaring. En viktig lærdom er hvor dypt rasismen stikker. Åpenbare rasistiske kommentarer er et mindre problem enn den implisitte og ubevisste rasismen som skjuler seg i språk og holdninger, i vår kulturelle tenkemåte og i vår atferd. Denne blir synlig for hvite hvis de blir konfrontert av svarte som reagerer på den. Dette gjelder for eksempel den kulturelle arrogansen som gjør at hvite tror at de kan snakke på vegne av alle mennesker, at de vet best og derfor kan ta avgjørelser for andre. Disse tingene tar vi ofte for gitt i Vesten. Vi forventer alltid å bli lyttet til, respektert og sett opp til. Denne arrogante holdningen skyldes vår privilegerte status som hvite i et system som kanskje best kan beskrives som global apartheid. Vi opplever lite diskriminering, vi har relativt god økonomi, vi kan stort sett gjøre hva vi vil i

livet. Dermed utvikler vi en holdning om at det er en rettighet å gjøre som vi vil, uansett om dette går ut over andre mennesker. Dette kalles det “hvite overlegenhetskompleks”. Det leder oss samtidig til å tro at vi vet best hvordan verden henger sammen, vi hvite tar det som en selvfølge at vi forstår bedre hva som skjer i Afrika enn afrikanere selv. Vi tror til og med at vi vet mer om rasisme enn hva svarte gjør, selv om de fleste svarte kan fortelle om daglige erfaringer med rasismen, mens mange hvite ikke synes den er verdt å diskutere en gang.

Selv om hvite deltakere har deltatt på forumet en stund, viser de fortsatt av og til en ubevisst kulturell arroganse, som ofte påpekes av svarte på forumet. Dermed går mange hvite inn i en gradvis bevisstgjørings- og avlæringsprosess. Også liberale hvite som hevder at alle mennesker er likeverdige, viderefører ofte denne kulturelle arrogansen. Vi har alle internalisert den ubevisste rasismen som ligger dypt i den vestlige kulturelle logikken. Også mange svarte har internalisert den samme hvite rasismen, som hos dem fører til mindreverdigheitskomplekser. Bruk av kremer som bleker huden og kurer som glatter ut håret er vanlig blant svarte som har lært at alt afrikansk er stygt og som forsøker å leve opp til et hvitt skjønnhetsideal. En av de mange sterke talsmenn og kvinner for svart erfaring på forumet, er kvinnen fra Kongo. Det hun ber oss hvite om, er at vi slutter å fortelle afrikanere hvordan de skal tenke og føle. Vi er ikke i deres hud og derfor har de fleste av oss ingen anelse om hvordan det oppleves å leve i fattigdom, å bli umenneskeliggjort, å miste sine navn, røtter og tradisjoner. I stedet blir vi bedt om å anerkjenne afrikanernes egen beskrivelse av deres virkelighet, og slutte å hevde at slike spørsmål ikke er viktige å diskutere. Dette empiristiske synet på kunnskap dominerer på forumet, i motsetning til det rasjonalistiske syn som fremmes av mange hvite. De svarte hevder at deres erfaring gir dem et bedre utgangspunkt for kunnskap om verden enn hvite kan oppnå gjennom sin rasjonelle tenkning.

Dette samsvarer med ståstedsepistemologien, som hevder at i sosiale strukturer som er lagdelt på grunnlag av rase, klasse eller kjønn, har de undertrykte en mer fullstendig forståelse av verden enn de privilegerte. De svarte har tilgang til begge perspektivene, og dermed et bedre utgangspunkt for å si noe om den objektive virkeligheten enn privilegerte hvite har. Dette er fordi de svarte har internalisert den eurosentrisk, hegemonisk kulturelle ideologien, men erfarer verden fra et svart ståsted. Resultatet er det paradokset at de har internalisert den samme kulturelle ideologien som undertrykker dem. Dette fenomenet blir kalt falsk bevissthet, og gjelder kanskje spesielt lyshudete svarte som ofte står i en mellomposisjon i forhold til rasismen. På den ene siden er de selv ofre for rasisme fra hvite, mens de på den andre siden viser den samme kulturelle arrogansen overfor mørkere personer. Lyshudete svarte har generelt høyere sosial status enn mørkhudete svarte både i Karibia og USA. Derfor understrekes det på forumet at

de mest undertrykte, som regel de med mørkest hud, er best kvalifisert til å lede en svart frigjøringsbevegelse. Dette har ingenting å gjøre med omvendt rasisme, men kan sammenlignes med at kvinnebevegelser ledes av kvinner, og arbeiderbevegelser av arbeidere.

Hvorfor aksepterer afrikanere den eurosentriske versjonen av virkeligheten?

Ulike afrosentriske forskere har gitt ulike svar på dette spørsmålet. Den afroamerikanske psykologen Na'im Akbar (1996) kaller fenomenet "mentalt slaveri", og ser det historiske slaveriet som den viktigste hendelsen som har formet afroamerikansk mentalitet. Den fysiske avmakten som slavetilværelsen innebar, ble internalisert i form av mindreverdighet. Minnene om slaveriet har så blitt kroppsliggjort og videreført gjennom generasjoner. Det mentale slaveriet karakteriseres av et negativt selvbilde, som bygger opp lojalitet til europeiske interesser som virker ødeleggende på afrikansk kultur. Samtidig lever afroamerikanerne under en illusjon av frihet, og forventes å være takknemlige for at de ikke lenger er slaver. Blant de mange mentale trekkene som kan relateres til slaveriet er afroamerikanernes negative forhold til arbeid, som fortsatt forbindes med slaveri, et negativt forhold til eiendom, som sjelden er deres egen, mistro til egne ledere som under slaveriet ble sett på som opprørere og kunne bringe dem i fare, og klovnerollen der de hvite underholdes for å gjøre dem mer medgjørlige. Også den mislykkede familiestrukturen, den enorme trangten til frihet og fokuset på maskulinitet i Karibia, som har blitt beskrevet av antropologer, kan relateres til den historiske erfaringen av slaveriet.

Psykiateren Frantz Fanon (1967) analyserer hvorfor afrokaribiere bærer "hvite masker", og lokaliserer årsaken i den økonomiske mindreverdighetsfølelsen som kolonialismen frembringer. Fanon beskriver hvordan det i karibiske samfunn settes likhetstegn mellom hvit og rik, og at de svarte derfor forsøker å bli mer europeiske enn europeerne selv i sine forsøk på å unnsnippe fattigdommen. Når de mislykkes, fører kombinasjonen av individualistiske og rasistiske ideologier til at de skylder på seg selv og sin rase, og internaliserer mindreverdigheten. Mens det er kolonisystemets natur som gjør at de europeiske kolonialistene raskt tilegner seg sosiale posisjoner som rike og mektige, framstiller de det selv som om de har oppnådd sine posisjoner på grunn av personlige evner. Hos afrikaneren, som opplever at det bare er de hvite som har de rette personlige evnene til å bli rike, frembringer dette en følelse av mindreverdighet der rasismen internaliseres og afrikaneren ønsker å bli hvit så sterkt at han hater sin egen svarthet. Mindreverdigheten skyldes ifølge Fanon opprinnelig den økonomiske faktoren, men opprettholdes psykologisk. Han konkluderer med at både de svartes mindreverdighetskompleks og de hvites overlegenhetskompleks representerer nevrotiske tilstander.

En annen afroamerikansk psykolog, Amos Wilson (1993), legger vekt på den eurosentriske historieskrivningen, som konsekvent utelater afrikanere eller fremstiller dem negativt, mens den vektlegger Europas storhet. Dermed utvikler afroamerikanere en "falsk bevissthet", der de tenker i samsvar med europeiske interesser fordi de har lært historien fra et eurosentrisk perspektiv, mens de er uvitende om sin egen historie. Den eurosentriske versjonen av historien rettferdiggjør undertrykkningen av afrikanere i tillegg til å bidra til at afrikanerne glemmer sin egen historie. Wilson viser hvordan historieskrivning former grupper og individers psykologi, og hvordan eurosentrisk historie som mytologi skaper historisk glemsel hos afrikanere for å ta fra dem deres kulturelle ressurser for å utvikle seg selv. Videre viser han forholdet mellom gjenoppdagelsen av afrikansk historie og afrikanernes kulturelle blomstring og frigjøring. Hvorvidt afrikanernes bidrag til menneskehetens utvikling får sin rettmessige plass i historiebøkene, er derfor ikke et bagatellmessig teoretisk spørsmål uten reelle konsekvenser. Tvert imot legger historiebøkene i stor grad grunnlaget for hva vi anser som sant. Vår kunnskap om verden danner igjen utgangspunkt for våre holdninger og handlinger.

Kulturimperialisme eller kreolisering?

Ofte møtes afrosentriske teorier med kritikk om at kulturelle essenser har utspilt sin rolle i en moderne verden der folk har hybride kulturelle identiteter. Men det faktum at den afrikanske kulturen i diasporaen har blitt kreolisert, og at mange afrikanere i diasporaen identifiserer seg med både den afrikanske og den europeiske kulturen, betyr ikke at kulturene forstås som likeverdige. Som vi har sett opplever mange av disse menneskene en identitetskonflikt, der de føler tilhørighet til det afrikanske, men forsøker å undertrykke afrikanskheten fordi det europeisk-dominerte storsamfunnet diskriminerer mot den. For å forstå kulturell hybriditet og splittede identiteter, må maktforholdene analyseres. Ulike afrosentriske teoretikere har fokusert på ulike former for makt, eller ulike aspekter ved den europeiske kulturimperialismen mot afrikanere. Na'im Akbar (1996) vektla slaveriets rolle, Frantz Fanon (1967) vektla økonomiske forhold, mens Amos Wilson (1993) understreket kunnskapens rolle. Vi står dermed igjen med en kompleks og mangeartet, men likevel konsistent og kontinuerlig, opplevelse av imperialistisk undertrykking av afrikanere.

Falsk bevissthet inntreffer når en gruppe overtar en annen gruppes kosmologi på grunn av sistnevntes økonomiske eller politiske overlegenhet. Europeere tror at de vet best hva som er i afrikanernes interesse, og mange afrikanere aksepterer europeerens ord som en objektiv sannhet, på grunn av dennes høyere sosiale status. Denne antatte sannheten vil da være basert på europeernes interesser og erfaringer, og i beste fall ig-

norere afrikanernes interesser. I verste fall vil den være i direkte opposisjon til de svartes interesser, noe som er tilfellet når afrikanere tror på myten om den hvite sivilisasjons overlegenhet, som innebærer deres egen primitivitet og mindreverdighet. For å bryte ut av den falske bevisstheten, eller det mentale slaveriet, må man bevisstgjøre seg, noe som er en vanskelig prosess som hver enkel er nødt til å gjøre selv. Europeere hevder at deres kunnskap er universell, slik at de utdanner afrikanere til å bli eurosentrisk. Under kolonitiden var det opplagt at afrikanere ble påtvunget en eurosentrisk utdanning. Det er kanskje litt mindre opplagt for oss europeere at vi gjør det samme i dag, men Vestens overlegne posisjon i verden, både økonomisk, teknologisk og militærpolitisk, påvirker også hvordan folk i andre kulturer forholder seg til vestlig kunnskap. Mange ser vestlig kunnskap som nøkkelen til rikdom og makt, og deres vurdering av vestlig kultur er sterkt preget av maktforholdene. Et annet aspekt ved kulturimperialismen er at vi utgir vår kunnskap for å være objektiv, slik at det blir vanskelig for mange i andre kulturer å se at denne kunnskapen ikke er i samsvar med deres interesser.

Europas kulturelle logikk

Vestens kultur skiller seg ut fra andre kulturer på noen fundamentale måter. Mens de fleste kulturer, inkludert afrikanske, har et spiritualistisk syn på verden og en kollektivistisk sosial struktur, dominerer et materialistisk verdenssyn og en individualistisk sosial struktur i europeisk kultur. Dette representerer grunnleggende forskjellige kulturelle logikker. I ikke-europeiske kulturer er det først og fremst spiritualiteten som definerer mennesket. I Europa, derimot, har det rasjonelle blitt splittet fra det emosjonelle, og fornuften har blitt opphøyd til å skulle kontrollere følelsene. Denne splittelsen kan historisk spores til gresk filosofi, som av europeere gjerne anses som grunnlaget for selve *tenkningen* som sådan. Siden opplysningstiden har rasjonalismen, individualismen og materialismen i større og større grad dominert europeisk tenkning og kultur, parallelt med at Europa har kolonisert resten av verden. Som resultat er det ofte vanskelig for europeere å forstå afrikaneres vektlegging av åndelig og følelsesmessig kontakt med forfedrene. Afrikanere i diasporaen har på grunn av slaveriet blitt avskjært fra kontakten med forfedrene og deres jord i Afrika, og dette faktum bør ikke undervurderes hvis man vil forstå alvoret i Afrikas holocaust. Afrosentrisk teoretikere kaller dette *ma'afa*, som betyr 'den store ulykken' på swahili, og som refererer til den transatlantiske slavehandelen og dens konsekvenser for afrikanerne.

Mens afrikanske kulturer i varierende grad har mistet sin grunnleggende verdiorientering etter møtet med Europa, har den europeiske kulturen bevart sine kulturelle verdier i veldig stor grad. Det er først og fremst mennesker fra ikke-europeiske kulturer som internaliserer vår materialistiske kultur, vår individualistiske

tenkemåte, og vår vitenskapelige rasjonalitet, mens europeerne i sin framskrittssiver har forkastet fundamentale menneskelige verdier som åndelighet og fellesskap. Vår kultur har monopolisert sannheten, og på arrogant vis fremstiller den seg selv som rasjonell, objektiv og universell.

Antropologen Marimba Ani (1994) har gjort en holistisk analyse av europeisk kultur, og finner at denne kulturen er imperialistisk i sin essens. Europas intellektuelle imperialismen består i framstillingen av europeiske interesser som objektive og universelle, og effekten er at det europeiske verdensbildet internaliseres av afrikanere. Imperialismens suksess avhenger av kulturelle våpen i like stor grad som militærmakt, fordi kulturen bærer regler for tenkning. Kulturell imperialismen begrenser dermed kreativiteten og ødelegger mulighetene for å handle hensiktsmessig og i egeninteresse hos dem som er utsatt for den. Mental frigjøring kan oppnås gjennom frigjøring fra de eurosentrisk epistemologiske antagelser, og afrikanere trenger derfor å lære den europeiske tenkningens og atferdens natur for å kunne forstå Europas effekt på deres evne til å tenke selv.

Anis tese er at det ligger noe bak den tilsynelatende heterogeniteten i europeisk kultur, og at det er denne essensen som gjør den europeiske imperialismen så suksessrik. Studien viser at den imponerende europeiske orden, dens overveldende konsistens og dens ideologiske styrke gir den en grad av makt som er usammenlignbar i dagens verden. Det som tas for gitt, det vanemessige, er ofte usynlig og implisitt, men det har likevel stor innflytelse på kulturens medlemmer. Disse vanemessige responser oppleves ofte som om de er medfødte, instinktive eller "naturlige". Frantz Fanon (1967) påpeker derimot at det kollektive ubevisste rett og slett er summen av fordommer, myter og kollektive holdninger i en gruppe. Essensen som Marimba Ani snakker om er derfor fullstendig kulturell, altså lært, og har ingenting å gjøre med biologisk rase som sådan. Likevel har denne dypstrukturen en sterk innflytelse på kulturelle tankemønstre, som ordner erfaring på en meningsfylt måte og definerer virkeligheten for individene. Europeisk kultur er unik i sin bruk av kulturell tenkning for å hevde politiske interesser. Denne kulturen har den mest aggressive ideologien, og dens nesten fanatisk politiske og konfronterende bevissthet betrakter all kulturell annerledeshet som fiendtlige interesser. I tillegg skjules den vestlige kulturelle nasjonalismen bak en universalistisk retorikk, noe som gjør det vanskelig for andre grupper å forsvare seg mot den.

Dette er nøkkelen til den ideologiske røde tråden som gjennomsyrrer hele den europeiske kulturen, og som utgjør imperialismens kjerne. Europa har brukt sin kulturelle logikk på en spesielt aggressiv måte. I alle kulturer internaliseres den kulturelle logikken av kulturens medlemmer, og styrer deres kollektive atferd fra underbevisstheten. Men i den europeiske kulturen blir den kulturelle logikken gjenoppdaget av forskere og intellektuelle, som forveksler den med en universell tenkemåte, og presenterer den overfor verden som uni-

verselle standarder for logikk, rasjonalitet og sannhet. På denne måten får det europeiske verdensbildet en ideologisk kraft også utenfor sin egen kultur, fordi den kan påtvinges andre som universell, kritisk og selvbevisst. Samtidig skjules moralismen og eurosentrismen bak denne pseudouniversalismen. Ani ser også på forholdet mellom hva europeere sier og hva de gjør, og konstaterer at det manglende samsvar mellom ord og handling er spesielt viktig å forstå for folk fra kulturer som mangler denne retoriske og hyklerske komponenten. Hun konkluderer med at ideene om framskritt og universalisme er Europas fremste intellektuelle våpen. Denne tolkningen av europeisk kultur relaterer dens ekstreme rasjonalisme direkte til dens intense imperialistiske atferd mot andre. Det er verdt å merke seg at noen av Europas fremste intellektuelle vil si seg enig i denne analysen.

Konklusjon

Thomas Hylland Eriksen (2002b) er selverklært kulturimperialist, men han er ærlig nok til å innrømme at universalistisk retorikk skjuler eurosentrisme. Men når han hevder at vi ikke har noe alternativ til å være kulturimperialister, tar han feil. Selv om det er en lang og vanskelig prosess, er det mulig å avlære vår kulturelle arroganse. I så fall må vi først bli bevisst på at den eksisterer, og det kan vi gjøre ved å ta den afrosentriske kritikk på alvor. Det kan være lurt å tenke seg om hvorvidt vestlige verdier egentlig er verdt å gjøre seg til imperialist for. De opprinnelige menneskelige verdiene åndelighet og kollektivismen har vi mistet på veien

i vår individualistiske streben etter materielle verdier. Mange mennesker i Vesten føler i dag et savn etter disse verdiene som fortsatt finnes i afrikanske kulturer, og det er kanskje dette som gjør Rastafari så tiltrekkelige for mange unge hvite menn og kvinner?

Referanser

- Afrikan Youth in Norway, L. Gurah, H. N'jie og A. Busingye Lydersen (2003), 'Den hvite manns historie', *Dagbladet* . Oslo 5. des. 2003.
- Akbar, N. (1996), *Breaking the Chains of Psychological Slavery*, Mind Productions, Tallahassee, Florida.
- Ani, M. (1994), *Yurugu—an African Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*, Africa World Press, Trenton, New Jersey.
- Eriksen, T. H. (2002a), 'Afrika og anti-eurosentrismen', *Morgenbladet* . Oslo oktober 2002. Også på <http://folk.uio.no/geirthe>.
- Eriksen, T. H. (2002b), 'Confessions of a useful idiot', *LBC Newsletter* . Uppsala University, October 2002. Også på <http://folk.uio.no/geirthe>.
- Fanon, F. (1967 [1952]), *Black Skin White Masks*, Grove Press, New York.
- Wilson, A. (1993), *The Falsification of Afrikan Consciousness*, Afrikan World Info Systems, New York.

“BIG MAC OG COLA, TAKK”

Refleksjon rundt sivilingeniør- og antropologistudenters møte med arbeidslivet

Geir Golden Sæther (med medvirkning fra Øystein Hagland Hansen)
Hovedfag UiO

“Hva sier man til en nyutdannet sosialantropolog?”

Svar: “*Big Mac og cola, takk*”. For mange er ikke dette bare en spøk. Regninger skal betales og mat må på bordet. Jeg vil argumentere for at det fins implisitte fordommer blant antropologstudentene mot å aktivt tilrettelegge for en yrkeskarriere. Samarbeid med potensielle arbeidsgivere under studiet har en tendens til å bli ansett som en form for “akademisk prostitusjon”. Skal antropologi bli noe annet enn et sært nisjefag ved universitetene må det skapes en holdningsendring til et slikt samarbeid. Det holder ikke å passivt skyldte på at samfunnet ikke forstår fagets nytte. Paradoksalt nok kan det virke som om sivilingeniørstudenter er flinkere til å gjøre det noen antropologer studerer: Hvordan bruke uformelle strategier som et virkemiddel for å nå sine mål? Et slikt mål kan være å sikre seg en relevant jobb etter endt studie.

Kulturell Dialog (KD) skrev følgende etter å ha samlet informasjon fra 96 nyutdannede sosialantropologer fra sosialantropologisk institutt (SAI) ved Universitetet i Oslo (UiO) i 2002:

Dessverre er det vanskelig for sosialantropologer å få relevant arbeid. I undersøkelsen kommer det frem at kun 1 av 10 sosialantropologer opplever at de har en relevant jobb. Det vil si en jobb som enten krever sosialantropologi hovedfag, eller hvor de selv opplever at den sosialantropologiske kompetansen er viktig for å utføre arbeidsoppgavene. (KD 2002:5)

Denne artikkelen skal handle om antropologens faglige liv etter studiene. Idealet er å utføre “renforskning”. Det vil si at studenten ikke skal påvirkes av kommersielle krefter. Dermed vegrer mange studenter seg for å samarbeide med industri, organisasjoner og andre potensielle fremtidige arbeidsgivere for å ikke bli sett på som “uren”. Ingeniørfaget, derimot, er mer løsningsorientert og pragmatisk. Kan det være at ingeniørstudentene dermed lettere “lærer” å bruke, samt har mindre hemninger om å bruke, uformelle kanaler og aktivt jobbe med profesjonsnettverk?

Er det slik at antropologistudentene trekker ut studietiden og gruer seg til arbeidslivet? Alle har forhåpninger om en relevant jobb, men samtidig siver det ut historier om folk med problemer. Dette fører til lav selvtilit om sin faglige verdi på arbeidsmarkedet og at de ikke vil prate om “livet etter studiene”. Er dette en ond sirkel som resulterer i at studenter inntar en passiv holdning til å skaffe nødvendige erfaringer og referanser for å etablere *troverdighet* overfor fremtidige potensielle arbeidsgivere? Blir studentens redsel for ikke å få en relevant jobb en selvoppfyllende profeti?

Formell og uformell; teori og praksis spriker

Spennende antropologiske data fremkommer hvis det noen sier at de gjør, det normative og moralske, ikke gjenspeiler det personen faktisk gjør. At teori og praksis spriker. Å sammenligne uttalte ord med handling blir derfor viktig for antropologen som gjennomfører lange feltarbeid på jakt etter det som *egentlig* skjer. Det gjelder å komme “under huden på informanten. Å forstå andres livsverdener. Antropologen skal leve sammen med sine informanter for å oppdage hvordan verden kan utarte seg og gi mening fra andre ståsteder, og på andre måter, enn i sitt eget liv. Vakkert. Faget har i tillegg andre mer praktiske aspekter. Noen antropologer liker å si at de blir utdannet til å se hvordan makten fungerer. De snakker om skjulte linjer, symbolsk makt og taus kunnskap. Antropologer blir ekspert på hvordan de uformelle strategiene brukes i dagliglivet der de gjør feltarbeid. *Men hvorfor greier ikke hun/han å tilbakeføre denne kunnskapen til sitt eget samfunn? Blir hun/han mer opptatt av hvordan sitt hjemlige samfunn bør være og dermed glemmer hvordan det faktisk fungerer? Spriker teori og praksis?*

Effekten av uformelle strategier skal ikke undervurderes. I boken *Gavens Makt* bruker Knut Nustad (2003) et aktørorientert maktbegrep der makt blir definert som en effekt av vellykkede forbindelser (Latour 1986). Det han kaller *makteffekter* forstås som *et resultat av relasjoner* mellom grupper og individer. Spørsmålet er ikke hvem eller hva som “har makt”, og dermed dominans over andre, men hvordan noen er i stand til å skape *makteffekter*. Makt kan i dette perspektivet bare avledes fra personers eller gruppers faktiske evne til å etablere forbindelser mellom ulike aktører; *evne til å innrullere andre personer i sitt private prosjekt*. Nustad eksemplifiserer dette med å bruke empiri fra Helge Ø. Pharo (1986) og Arne M. Klausen (2001) vedrørende et norsk-indisk fiskeriprojekt i Kerala i India på 1960-tallet. Dette er en klassisk antropologisk kritikk av mislykkede bistandsprosjekter og viser hvordan tilsynelatende avmektige allikevel kan få stor innflytelse via sine uformelle kanaler. I Kerala var det de lokale fiskeoppkjøperne som seiret til tross for at en pengesterk og mektig bistandsorganisasjon ga et konkurrerende salgskooperativ flere konkurransefortrinn. De lokale fiskeoppkjøperne greide å skape de sterkeste *makteffektene* siden de fra før hadde sterke og komplekse bånd til fiskerne.

Mitt hovedfagsstudie omhandler bruk av uformell forbindelse i Latin Amerika og logikken bak dette (Sæther, in press). Tillit til det moralske og lovgivende systemet er ambivalent i Latin Amerika. Det er

ikke systemet i seg selv som mangler troverdighet, men *håndhevingen av systemet. Lav tillit til at personer med posisjoner i systemet følger systemets regler slik de var forespeilet. Lav tillit til at sin rettsikkerhet blir ivare tatt av systemet.* Hvis denne typen tillit ikke eksisterer vil det som garanterer for forutsigbarhet i ditt liv være basert på dine personlige relasjoner. Det samme gjelder din troverdighet overfor andre. Relasjoner er det eneste som holder i lengden. Samspillet mellom formell og uformell organisering, samt graden av tillit medlemmene har til slike moralske og lovgivende systemer, varierer relativt mellom samfunn. Allikevel vil begge former for organisering eksistere side om side. I Norge har de formelle systemene stor troverdighet. Men betyr det at de uformelle tillitskapende mekanismene dermed kan neglisjeres?

Kontakter gir troverdighet. En god referanse gir fortrinn blant likeverdige. Dette er intuitivt lett å forstå. Trenger du en rørlegger er det vanlig å spørre bekjente etter noen som de har hatt gode erfaringer med. Å slå opp i Gule Sider i telefonkatalogen og der velge en tilfeldig tjenesteleverandør blir nok av mange ansett som en siste utvei.

From a native's point of view...

Råder det en illusjon blant antropologistudenter om at "der utfungerer alt perfekt? Sett deg selv i arbeidsgivers sted; du skal vurdere hundre søkere med likeverdige bakgrunner under tidspress. Du må ta avgjørelser raskt og samtidig *føle sikkerhet* om at du tar rett avgjørelse. Hva blir viktige faktorer i din vurdering? Antropologi er et relativt ungt og ukjent fag. Arbeidsgiver, gitt den informasjon og erfaringsgrunnlag hun har, kan ha vanskelig for å se hvilken nytte antropologen kan bidra med for å løse praktiske utfordringer i en arbeids*virkelighet* formet av stramme budsjetter og tidsfrister? Det kan da kanskje føles tryggere å ty til etablerte og "utprøvde" utdanningsgrupper, selv til oppgaver hvor antropologen egentlig burde være best kvalifisert?

Det blir dermed viktigere for antropologen, enn andre mer etablerte utdanningsgrupper, å vise sin nytte i praksis. Dette ser vi også i materialet til Kulturell Dialog. Det er de som arbeider tett med antropologen som *lærer å verdsette* dennes kompetanse:

Det er oppsiktsvekkende at majoriteten av kandidatene opplever at sosialantropologi er lavt verdsatt i arbeidslivet... Tendensen er at kandidatene svarer at sosialantropologi verdsettes høyere blant arbeidskollegaer enn i arbeidsmarkedet generelt. (2002:27)

Videre konkluderes det med at sosialantropologisk kompetanse praktiseres med stor suksess i arbeidslivet, selv om muligens ikke alltid blir gjenkjent som sosialantropologisk. Dette er en interessant betraktning. (2002:33)

Er det så overraskende at mange ikke vet hva antropologi er? Jeg er selv sliten av å "alltid" måtte legge til en eller tre forklarende setninger når jeg opplyser folk om hva jeg studerer: *sosial' hvaforno?* Noen autoriteter i faget har en måte å kommunisere på som ikke inviterer utenforstående til å skjønne hva de driver med. Det fins heldigvis antropologer, for eksempel Thomas Hylland Eriksen og Unni Wikan, som greier å formidle akademisk stoff i mer folkelig karakter. Med dette gir de antropologi et ansikt ut mot de "uinnvidde". Dette er noe studentene bør være takknemlig for siden de gjør et viktig bidrag i å øke forståelsen for faget blant mengden uten samfunnsvitenskapelig utdanning. Deriblant de fleste av studentenes fremtidige potensielle arbeidsgivere. Marianne Lien (1997) er et annet eksempel på noen som gjennom utradisjonelt temavalg øker kunnskapen om, og dermed relevansen av, antropologi blant ikke-antropologer. Fra markedsføringsverden heter dette "brandingeller "merkevarebygging". Coca-Cola har lenge vært verdens sterkeste merkevare. Det betyr at folk uten hjelp vil nevne Coca-Cola om de blir bedt om å ramse opp de leskedrikker de kjenner. Dette er et resultat av målrettet informasjonskampanjer om Coca-Cola. Hvor mange vil nevne antropologi om de blir bedt om å ramse opp potensielle kandidater til ulike arbeidsoppgaver? Hvor mange har i det hele tatt en idé om hva antropologi er? Andre utdanningsgrupper har vært lenge på arbeidsmarkedet og gjennom en rekke år befestet sin nytte; ingeniører, leger, psykologi, sosiologi, fysioterapeuter, advokater, økonomer, etc. Mange av disse har også sterke fagorganisasjoner som ivaretar denne branding. Antropologen, derimot, er fortsatt nødt til å vise at de duger siden faget er i en tidlig fase av denne prosessen. Er det da overraskende at det er de som jobbet ved siden av studiet som hadde størst sjanse for å få relevant arbeid?

...en tredjedel av sosialantropologene hadde allerede jobb mens de gikk på hovedfag. *Et interessant funn i denne sammenheng er at kandidater som hadde jobb ved siden av studiene, har størst sjanse for å få relevant arbeid i dagens jobb.* Dette er et interessant aspekt i forhold til tidligere antagelser om at det er økonomiske forhold som motiverer til å bli deltidsstudent. (KD 2002:13, egen utheving)

Det er en kjensgjerning at mange stillinger blir utlyst internt. Da har man allerede en sikkerhetsfaktor ved at personer allerede har jobbet i organisasjonen og det vil være mulig å spore opp interne referanser; troverdighet. For private bedrifter er det ikke noe krav om å lyse ut stillinger. Selv om et slikt krav finnes i det offentlige blir mange stillinger lyst ut proforma ved at beskrivelsen er tilpasset en allerede utpekt kandidat.

Men det er ikke eneste fordelen med å arbeide, lønnet eller frivillig, i studietiden. Arbeidsgivere vil ha *folk som har holdt på med noe.* Det handler om evne til å konsentrere seg og ta initiativ. Videre vil noen typer av arbeid vise at de har hatt interesse for noe som

kan være viktig i den stillingen de søker. Dette handler om motivasjon. Det er lett å forestille seg at man kan ha fordel i kampen om en stilling som innebærer arbeid med menneskerettigheter hvis man fra før har lang fartstid i Amnesty. I tillegg får man prøvd ut om man liker den typen arbeidsoppgaver/-miljø før man søker.

Av de 11 kandidatene ... som fikk første jobb som krever hovedfag i sosialantropologi, var 3 av disse ... i det første intervallet [karakter 1,9–2,2]. Majoriteten av kandidatene med relevant arbeid ... tilhørte det andre intervallet [karakter 2,3–2,5] ... Men, det er fortsatt bare 19% [to av ti] av de med veldig gode karakterer som får jobb som krever hovedfag i sosialantropologi. (KD 2002:18)

Karakterer viser seg dermed ikke å være utslagsgivende for å få relevant jobb, noe arbeid i studietiden viste seg å være. Dette underbygger antagelsen om at det er spesielt viktig for antropologer å vise at man er nyttig for potensiell arbeidsgiver, skaffe troverdige referanser, samt få et innblikk i hvordan arbeidslivets uformelle mekanismer fungerer i praksis.

Den lange veien frem og den lange veien hjem

Etter tre år blant hovedfagstudenter i antropologi sitter jeg igjen med ett inntrykk av at mange av studentene lukker seg inn i en liten boble mot slutten av studiet og glemmer det som kommer etterpå. Den siste tiden, de siste to semestrene, er det et enormt fokus på skriving i sin egen, lille, antropologiske verden. Totalt oppslukt. Endelig er oppgaven levert: Champagne! Og så en lang, velfortjent ferie. Etter ferien, og først da, begynner de å tenke jobb. Men antropologistudenter burde vite at det er en lang prosess å oppnå kontakter? Alle antropologer har gjort dette før; Det hellige feltarbeidet. *Den lange veien frem*. De fleste av oss kan se tilbake på erfaringene fra eget feltarbeid og hvor vanskelig det var å oppnå innpass til informantgrupper og viktige arenaer. *Hvorfor er det så få av disse studentene som greier å ta med seg denne erfaringen tilbake til sitt hjemlige samfunn? Den lange veien hjem*. Det er mange likhetstrekk når du skal ut å finne jobb.

Hvordan løser andre utdanningsgrupper lignende utfordringer? Jeg har et litt uvanlig utgangspunkt siden jeg allerede hadde fullført en sivilingeniørutdanning, samt jobbet ett år med markedsføring i næringslivet, før jeg begynte på hovedfag i sosialantropologi. Kan antropologene lære noe av sivilingeniørene? Jeg mener etter det jeg har sett at sivilingeniører ofte er flinkere til å gjøre i praksis det antropologer studerer.

Først og fremst har sivilingeniørene forstått at de må være et ansikt. De har ikke lange feltarbeid og erfaring med innpass og tillitsbygging til informanter, men de

studerer et fag som har et pragmatisk løsningsorientert fokus; de lærer verktøy for å løse utfordringer. Intuitivt begynner de å bruke et “verktøyfor å sikre troverdighet; de uformelle kanalene. Hva er galt i dette? I en konkurranse blant faglig likeverdige vil tillit og troverdighet også være en del av vurderingsgrunnlaget; rørliggereksempelet som jeg nevnte tidligere burde være tilstrekkelig for å forstå hva jeg mener. Ikke nok med at de tar konsekvensen av at de må være et ansikt for å skape troverdighet. På sivilingeniørstudiet *snakker man om et liv etter studiet*. I kantina, på fest, på labben. Jobb etter studie er et stuerent tema. Hva har man lyst til å drive med? Hva regner man med å kunne gjøre? Dette fører til at de blir svært bevisste og målrettede i sine mål og ønsker.

Mens antropologstudenten dytter hodet inn i sin fagboble og desperat fokuserer på sitt snevre forskningsfelt, som om det skulle være siste gang i livet sitt at de kan unne seg å holde på med det de er mest glad i, starter sivilingeniørstudenten å tilrettelegge for *et faglig liv også etter studiet*. Idealet blant mine medstudenter på var å få et prosjekt for industrien allerede våren fjerde året som leder videre i sommerjobb og en avsluttende oppgave av tre måneders varighet tilknyttet bedriften; “bedriftsdiplom”. De fleste som kommer inn i en slik “strøm” har ofte sikret seg jobb før oppgaven er levert. Dette er en meget effektiv trampoline inn i et konkurransefylt arbeidsmarked.

Nå gremmes sikkert mange lesere og humrer i avsky: “Kjøpt og betalt. Takke meg til! Jeg har da stolthet! *Over mitt lik!!!*” Helt greit det, men da må man også godta en mulig konsekvens av å innta en slik holdning; *ditt faglige liv går med stor sannsynlighet i døden samtidig som ditt geniale akademiske mesterverk går i trykken*. Og antropologene trenger ikke å kopiere *alt* de “kommersielle, løsningsorienterte og moralløse ingeniørene” holder på med. Det er mange innen faget som studerer kreolprosesser og synkretisme; man plukker ut noen elementer som så transformeres til en lokal, “spiselig” variant.

Jeg vil nå vise til egne erfaringer fra å oppnå innpass for å kunne gjøre feltarbeid hos en norsk bedrift i utlandet, samt hvordan jeg videre har greid å skaffe referanser/kontakter og markedsført meg selv som potensiell ansatt. Det er dette jeg velger å kalle “ingeniørmetoden”. Siden jeg tidligere har avsluttet en utdanning hadde jeg erfaring med å forsvare valg av studie og tema på avsluttende oppgave på intervju. Dette vil jeg måtte gjøre om igjen og det påvirket både valg av tema og framgangsmåte. Allerede et halvt år ut i studiet begynte jeg å kontakte potensielle samarbeidspartnere.

Jeg fikk kontakt med flere av disse på arbeidslivsdagen på Blindern. Jeg hadde med meg en CV og en åpen søknad hvor jeg inviterte til samarbeid, samt skisserte interessefelt. Dette resulterte i møter med flere organisasjoner. Jeg tok også kontakt med norsk industri i det landet der jeg ønsket å gjøre feltarbeid mens jeg var der på ferie. Jeg sporet opp en person i organisa-

sjonen, sendte en faks og ble invitert til samtale. Dette ga ikke videre resultater, men jeg ga allikevel ikke opp. Via tilfeldig bekjente fikk jeg kontakt med en person som tidligere hadde jobbet i det landet hvor jeg ønsket å reise. Jeg sendte en kort email med forespørsel om råd for relevant problemstilling innenfor de interesseområdene som jeg ønsket å bevege meg. Jeg fikk svar og de utfordringene han skisserte passet bra med hva jeg kunne tenke meg å forske på. Dette kaller jeg “*optimal synerggi*”; *overlappende interessefelt*. Jeg jobbet videre med å opprette kontakter. Nå hadde jeg fordel av å kunne presentere meg selv sammen med en invitasjon til samarbeid basert på en konkret problemstilling som jeg visste måtte være i deres interesse.

Det viste seg fortsatt å bli vanskelig. “Alle” jobber under sterkt tidspress og en student, selv med en gratis invitasjon til et relevant prosjekt, blir ikke prioritert. Det er i denne fasen at kontakter og nettverk blir spesielt viktig; *for å bli sett og hørt*. For å bli invitert til samtale. Du kan skrike deg hes utenfor og være så genial som du bare vil. Det som reddet meg var at jeg ringte Ambassaden og ba om hjelp: “Jeg er student på norsk studielån og trenger innpass på en arbeidsplass. Kan dere hjelpe meg? De hadde ikke trengt å hjelpe meg, men det er nå branding av faget blir spesielt viktig. Jeg hadde et anbefalelsesbrev fra veileder og jeg var heldig. Vedkommende jeg fikk prate med kjente godt til min veileder og hans arbeid. Som han selv sa: “Jeg vet ingenting om antropologi og er ikke i stand til å kontrollere om det du skriver er bra antropologi. Jeg vet imidlertid godt hvem veilederen din er og siden han stiller seg bak prosjektet, gjør jeg det også”. Referansen styrket troverdigheten til meg og prosjektet. Således ble han min døråpner.

Via han fikk jeg avtalt møter med industri om eventuelt samarbeid og innpass. Vel innenfor rullet ballen videre. Ved å være tilstede i industrimiljøet kom jeg i kontakt med personer som senere ble referanser på søknad om sommerjobb. Etter to måneder på sommerjobb hadde jeg befestet meg enda bedre i organisasjonen og fått flere kontakter. Dette er “ingeniørmetoden”. Eller kanskje det burde kunne kalles “anvendt antropologi”?

Er denne fremgangsmåten akademisk prostitusjon?

Kulturell Dialog skisserer et vanlig karriereløp for antropologer:

De fleste kandidatene synes å arbeide seg opp ved å kombinere ulike deltidsstillinger, og gå fra engasjement til engasjement. *Dette tyder på at det i de første årene etter avsluttet utdanning foregår en fase der man prøver å få innpass i arbeidsmarkedet og få relevante jobber*. Veien er kanskje mer langdryg for sosialantropologene enn for

profesjonsrettede studier og mer velkjente utdanningsgrupper. (KD 2002:19, egen utheving)

En trøst er at “sosialantropologer får mer relevant arbeid etter å ha vært på arbeidsmarkedet en periode” (KD 2002:24). Dette gjelder de fleste yrkesgrupper; man må begynne et sted. Ett av hovedargumentene i denne artikkelen er at denne prosessen må antropologene gjennom før eller siden og da kan de med fordel begynne allerede under studiet slik som ingeniørstudentene gjør. Jeg tror mange antropologer får seg overraskelse når de begynner å bevege seg mot arbeidslivet; det møtet har de ikke forberedt seg til.

Siden antropologi er et kvalitativt studie hvor det ikke eksisterer noen allmenn oppfatning om hva antropologi kan bidra med “i seg selv”, blir oppgavens tema og tittel spesielt viktig for en arbeidsgiver skal få en ide om hva en søker kan.

Tendensen er at de som er fornøyde med arbeidssituasjonen forklarer dette med egen personlig innsats og evner. Flere av de som ikke har hatt et positivt møte skylder på hovedfaget i sosialantropologi. (KD 2002:24)

Jeg skulle likt å vite hva vedkommende la i “skyldte på hovedfaget”. Er det faget generelt? Er det utdanningsinstitusjonens manglende vekt på hvordan antropologi kan brukes i arbeidslivet? Er det eget tema/tittel på oppgaven? Jeg vil i det følgende argumentere for at hovedfag-/masteravhandlingen kan *både* være et akademisk klimaks og samtidig en inngangsbillett til et potensielt arbeidsmarked.

Optimal synerggi?

Det nytter ikke å sitte hjemme eller i 6. etasje og være genial. Her har du klare paralleller til kjærlighetslivet. *Du må være i de miljøer der møter kan finne sted*. Så hvorfor ikke invitere fremtidige arbeidsgivere inn i skriveprosessen og/eller problemdefinisjon? Dette kan fortsatt være basert på interesse fra studentenes side selv om en organisasjon og/eller næringsliv kommer med forslag til utfordringer de gjerne skulle sett at noen jobbet videre med. Jeg snakker ikke om “80-tallsspekulative kynisme bestående av systematiske valg av bekjenskaper og arbeidsoppgaver med tanke på videre “gevinst”, men en søken etter samarbeid med *gjensidig interesse; optimal synerggi*. For å bruke næringslivspråket: en typisk *vinn-vinn situasjon*. Og det er ikke bare organisasjon- eller næringslivet som vinner på dette. Jeg snakker anvendt antropologi nå. Jeg snakket tidligere om makteffekter skapt med bruk av uformelle forbindelser blant lokale fiskeoppkjøpere i Kerola i India. Jeg mener antropologistudentene både kan, og bør, lære å bruke slike uformelle forbindelser til å skape makteffekter til sin fordel. Dette kan de oppnå ved å rulle inn potensielle arbeidsgivere i “sitt prosjekt”, som i denne konteksten vil være å skaffe seg relevant jobb.

Lesere vil kanskje hevde at dette er naiv forståelse av hvordan makt fungerer? Innen næringslivet og de store organisasjonene gjelder “store talls lov” og antropologen vil lett bli overkjørt, utnyttet og brukt som gissel for å legitimere moralsk forkastelige handlinger; “akademisk prostitusjon”. Men nettopp antropologisk kritikk av bistand viser jo at avmaktsgupper har makt. Det er signifikante forskjeller på fiskeoppkjøpere i Kerola og norske antropologistudenter, men de førstnevnte greide faktisk å initiere større makteffekter enn pengesterke bidragsland og dermed styrte utviklingen i sin egen favør. *Det er nettopp ved å være der inne at man kan påvirke.* Sitter du utenfor skjer det ikke noe, uansett hvor genial du er. Som Unni Wikan sa på fagkritisk dag på SAI, UiO: “Du må inn der diskusjonen foregår, på dens premisser, og derfra kan du begynne å påvirke diskusjonen i din retning.” Hun nevnte dette i forbindelse med antropologers vegring mot å uttale seg om aktuelle samfunnsdebatter i media, men et lignende argument gjelder for oss. Det kan beskrives med et utrykk fra rusmiddelomsorgen: “skadereduksjon”. Ved å delta i debatter og prosesser i arbeidslivet kan man påvirke retningen på utviklingen selv om det samlede resultatet kanskje ikke blir ideelt sett med en antropologs øyne. Alternativet kan fort bli ingen, eller svært liten, påvirkning; svake makteffekter. Står du utenfor og skinner som et moralsk fyrårn legger få merke til deg. Kommer du derimot *ansikt til ansikt* med viktige beslutningstagere, samt tilpasser argumentasjonen til diskusjonens premisser, er det større mulighet for å bli hørt. Muligheten til å skape makteffekter og drive skadereduksjon øker. De fleste av slike beslutningstager leser ikke antropologiske hovedfagsoppgaver, -bøker eller -tidskrifter.

Two in one: Ved å invitere fremtidig arbeidsgiver til å påvirke problemstillingen vil din utdanning lettere bli tilpasset en aktuell fremtidig arbeidssituasjon og ditt studie bli viktig for en potensiell arbeidsgiver: *Du blir noen for noen.* Disse “noener selv en del av et profesjonsnettverk av mennesker som prater sammen; antropologi.

Rapporten til Kulturell Dialog viser at bare en av ti nyutdannede antropologer mener de har havnet i relevant arbeid. Men hva anser antropologen som relevant arbeid? Kan det hende studentene selv er for snevre i sin definering av relevant arbeidsoppgaver for antropologer? Antropologer blir ofte trent i at de må kunne være interessert i alt. I praksis er de allikevel ofte temmelig navlebeskuende og snobbete. Og industri er et tabuord. Men hvor er de fleste arbeidsplasser? Er det bare forskning som er relevante arbeidsoppgaver for en antropolog? Er ikke annen bruk av antropologisk kunnskap “relevant”? Kan det være at utdanningsinstitusjonene innen antropologi er med å villed studentene til å tro dette? “. . . industrien og utenriktjenesten kommer på siste plass med kun en kandidat representert i hver av kategoriene” (KD 2002:20)

Studenten oppfordres til å velge selvstendig og fritt tema for oppgaven. De trenes og veiledes i *fri* forskning

og teoriproduksjon. Men hva med *anvendt antropologi*? Det er de færreste som vil få anledning til å unne seg den luksus å forske fritt etter studiet. Statlige finansierte forskningsmidler er knappe. Stipendene er få og svært ettertraktede. Potensialet for *oppdragsforskning*, derimot, burde være til stede og de fleste som driver med forskning gjør det i form av oppdragsforskning (Vike, 2004). De fleste må finne seg en nisje i den vanlige “jobbverden” hvor sine evner brukes til praktisk problemløsning og å ri av små og store dag-til-dag utfordringer innenfor stramme budsjetter, tidsfrister og krav til kortsiktig verdiskapning. Hvordan forberedes studenten til dette?

Hvor mange antropologistudenter har oppsøkt de kildene de har tilgjengelig til inspirasjon, samt å initiere og etablere organisasjons-/industrikontakt? Karriere-senteret? Arbeidslivsdagen på Blindern? Vitenskapsbutikken? Dette vil kanskje forandre seg av seg selv fordi ny studiestruktur vil presse fram en ny måte å tenke praktisk gjennomføring av feltarbeid. Det positive med den nye strukturen er at den er mer relevant i forhold til “det virkelige livet der ute”. Strammere tidsfrister gjør at mange vil ha stor nytte av å knytte seg opp mot etablerte prosjekter for å spare tid, få hjelp med innpass til informanter og generelt gjøre et mer målrettet feltarbeid. Dette er også en annen form av “ingeniørmodell”: Vet å knytte sitt prosjekt opp mot allerede eksisterende prosjekt på instituttet får de veiledere som er *personlig interessert* i det studentene foretar seg. Veileder har “eierskap” i prosjektet og studenten er da sikret en god oppfølging fordi studentenes resultater vil ha direkte tilknytning til veilederens egen forskning.

“Studenteffekten”

Jeg har frem til nå skrevet hva studenten kan gjøre med valg av problemstilling og tema for å tilrettelegge for relevant jobb etter endt studie. Men selv med et allerede definert prosjekt er det mye som kan gjøres. Jeg vil nå komme med noen konkrete råd:

Så fort du har en klar formening om hva du vil skrive om setter du deg ned og jobber med å identifisere potensielle arbeidssteder hvor din kunnskap, tema og interesse kan være aktuell og hvor du kunne tenke deg å jobbe senere. Bruk stillingsutlysninger med introduksjon med beskrivelse av organisasjonen, søk på internett, osv. Deretter forsøker du å få kontakt med personer i organisasjonene. Litt detektivarbeid gir ofte resultater. Personell ved sentralbord er ofte imøtekommende og hjelpsomme med å sette deg i forbindelse med relevante personer hvis du tar kontakt på en høflig måte. Presenterer deg som student og be om å få ha et møte for å diskutere mulige felles interesseområder. Hovedpoenget med dette er å “utnytte” at folk ofte vil være litt “snille” med en student; *studenteffekten*. De du kontakter har ofte selv vært studenter og har kanskje et litt “romantisksyn på studenttilværelsen. Henvendelsen får en karakter av at den andre skal hjelpe deg ved å gi deg informasjon og bidra med noe til ditt hoved-

fag/master. Indirekte er dette også markedsføring av deg selv ved at du viser initiativ og handlekraft. Dette er viktige egenskaper i arbeidslivet som alle skryter på seg i en søknad, men *du har vist det i handling*. Dette gir troverdighet. I tillegg kan det hende at du får innspill som gjør at oppgaven du ender opp med blir av en slik art at du blir mer *attraktiv* for den potensielle arbeidsgiveren. Uavhengig om det er NORAD, Flyktningrådet, Orkla, NRK, NGOer, Amnesty, NOAS, Den Norske Turistforeningen, Adopsjonsforeningen, Statoil, Nord-Sør samarbeidet, Leger uten grenser, UD, etc.

Mitt videre poeng er at om du forsøker å gjøre dette etter at du har levert kan du ikke dra nytte av "være snill med en studenteffekten. Da er du arbeidssøker og kan ikke si at de skal bidra med noe til ditt studie: Hovedfaget/masteren er jo allerede ferdig.

"Studenteffekten kan alle benytte seg av, selv om de ikke tidligere har kontaktet noen organisasjon. Om du skriver om rockeband i Afrika, hundeslede miljø i Alaska, "Friendsbetydning for utvikling av 12 åringers identitet i Finnmark, osv, vil det trolig finnes miljøer også utenfor academia hvor denne kunnskapen kan være av interesse. Det gjelder å spore opp disse miljøene og rulle dem inn i ditt prosjekt *før det er for sent*. Jo særere tema du har valgt, jo viktigere blir dette for din faglige fremtid.

"... morsomt fag, men dessverre totalt nytteløst i dagens arbeidsmarked"

Dette er inntrykket en av antropologene i undersøkelsen hadde av faget (KD 2002:24) og representerer en type negativ og passiviserende holdning vi må forsøke å komme oss bort fra. En forskjell mellom sivilingeniør- og antropologistudenters forhold til studiet, er at mange av de førstnevnte er helt åpne på at det de nå gjør bare er en inngangsbillett til et arbeidsmarked. Det er altså ikke studiet i seg selv som er målet, men det arbeidsmarkedet som studiet åpner opp for; "Det er først i arbeidslivet jeg virkelig begynte å lære", har jeg hørt flere av mine tidligere ingeniørstudievenner si. For antropologer er det for de fleste stikk motsatt. De begynner på antropologi fordi de er genuint interessert i det faglige innholdet. Indre motivasjon for å studere er bra, men må det stoppe der?

Det er riktignok satt i gang tiltak for å fokusere på antropologers faglige liv etter studiene. Karrieresenteret har startet å arrangere workshops. Studentene selv, via Fagutvalget ved SAI, UiO, har startet med månedlige seminarer under tittelen: "Antropologer i arbeid". Fagkritisk dag ved SAI, UiO, adresserte problemet. Norsk Antropologisk Forening (NAF) hadde temagruppe og paneldebatt over temaet på sin årskonferanse. Dette er flere skritt i riktig retning, men bør fortsatt bare være starten!

Neste, og svært viktige, steg er å ta kål på den største (n)ormen som jeg mener hindrer antropologer å

komme i relevant arbeid; fagets implisitte "jantelov". Den hemmer studentenes initiativ for å tilrettelegge for fremtidig arbeidskarriere og den er feilaktig begrunnet i en ide om den heroiske "rene" antropologen som bedriver en upåvirkelig forskning i en ideell verden. Antropologistudenten er ofte "snobbete". De hever seg opp med en nedlatende "distingverende" holdning til praktisk problemløsning og "skitten nettverksbygging": "Vi vet best hvordan samfunnet fungerer og vil ikke nedlate oss til slike snuskede aktiviteter". Antropologen blir som kunstneren; en ekte helt skal helst sulte. Det fins enkelttilfeller med karrierefremmende prosjekter, men de underkommuniseres. Det rådende er at studenten bør få jobb *bare* på grunn av sine faglige ferdigheter. *Men fungerer verden slik?* Den virkelighetsfornektelsen blant antropologistudenter, og som vises til i denne artikkelen, er uheldig. Vi må i stedet dyrke frem en optimistisk entusiasme og en tro på antropologens evner og muligheter. Vi må vekk fra selvdestruktive mekanismer som leder til en passiv rolle som "offeret". Det er bare studentene og det antropologiske fellesskapet som kan forandre denne utviklingen. Slutt å klage på manglende forståelse fra samfunnet og begynn med å gjøre noe!

Faget er et kritisk fag som har som et mål å forstå komplekst sammensatte sosiale fenomener. Antropologer liker å se seg selv i kontrast til positivistiske fag som ingeniørfaget. Allikevel, ved å oppnevne seg til en akademisk sosialmorsal vokter som er mer opptatt av hvordan eget samfunn *bør være* enn å forholde seg til hvordan det *faktisk fungerer*, gjør de både seg selv og samfunnet en bjørnetjeneste.

Utdanningsinstitusjonene må også gjøre din del. Antropologi oppfattes som et "mykt" og litt uforklarlig fag. Dette mystiske "sosiale grumsetsom omslutter all sosial interaksjon. Ved å fokusere mer på antropologisk anvendelse vil man få innført noe mer håndfast og "hardtsom" gjør faget lettere for andre å forholde deg til? Jeg er ikke ute etter å rive ned hvordan antropologi praktiseres og undervises. Jeg ønsker heller et tillegg. Hva med et obligatorisk fag i løpet av mastergraden hvor tema er bruk av den antropologiske kunnskapen studenten har tilegnet seg i praktiske arbeidssituasjoner? Gjerne med utgangspunkt i eget prosjekt og videre diskusjon om hvordan studenten best kan innrette seg mot arbeidslivet og markedsføre sin antropologiske kompetanse. Det vil bli en bevisstgjøringsprosess som klargjør for avsluttende studenter hva de fleste av dem vil møte "der ute". Kanskje kan flere kanaliseres til jobber som de anser som relevante?

En begynnelse kan være å bli mer eksplisitt i å skille *antropologisk teoriproduksjon (forskning)* og *antropologi anvendt i praktiske jobbsituasjoner?* Å skille mellom prosessen å omforme sosial praksis til teori og den reverserte prosessen som går fra teorier til sosial praksis? Det vil si trening i bruk av antropologisk kunnskap i konkrete arbeidssituasjoner. Den sistnevnte blir lite omhandlet under antropologi studiet og er den type utfordring som de fleste antropologer vil møte i yrkes-

livet. De fleste potensielle stillinger er knyttet til mer løsningsorientert arbeid hvor også kortsiktig nytte og verdiskapning er viktig. På hvilken måte kan antropologi da være en fordel? Antropologene må øke sin egen forståelse av hva de kan bidra med. Hvis de ikke selv har en klar formening, hvordan kan de da forvente at potensielle arbeidsgivere skal ha det?

Antropologer har mange styrker på arbeidsmarkedet. En antropolog kan se et helhetsbilde fra flere sider og de har trening i å leve seg inn i andres situasjoner. På denne måten kan de gi nyttig bidrag til debatter hvor andre faggrupper lett er for pragmatiske og sneversynte. Studentene bør diskutere seg imellom flere situasjoner hvor antropologisk kunnskap kan være en fordel. Om dette er å være en “fartsdump” (Eriksen, 2004), produsere gjenklang hos andre eller hjelpe andre med å fiksere begreper for egen selvrefleksjon (Sørhaug, 2004). Og ikke glem alt “rundt studiet” heller: Mange antropologer har vært i mer og mindre fjerne land og har lært både språk og lokale sosiale koder for oppførsel; italiensk, arabisk, kinesisk, osv. Det satses stort i Norge på å utveksle studenter som en strategi for å gjøre norsk arbeidsliv mer konkurransedyktig internasjonalt, samt bedre tilpasset økt flyt av tjenester og informasjon over landegrensene. De fleste velger dog å utveksle med engelskspråklige land; *men ikke antropologene...*

Hovedargumentet i artikkelen har vært at vi som gjennom antropologistudier får innblikk i hvordan uformelle mekanismer fungerer ikke bør være redde for å bruke denne kunnskapen, samt vår analytiske evne for å finne disse uformelle strukturene, i vår egen jobbsøkerprosess. I fagets barndom var antropologi et sofistikert, nesten kunstnerlig, “overklassefagforbeholdt “dem som kunne ta seg råd til slikt”. Situasjonen for da-

gens antropologer en smule annerledes. Regninger skal betales og Big Mac må på bordet.

Referanser

- Hylland Eriksen, T. (2004), *Røtter og føtter: identitet i en omskiftelig tid*, Aschehoug, Oslo.
- Klausen, A. M. (2001), ‘‘Norske’ ruiner i Kerala, fiskeriprojektet foran u-hjelpens 50-års jubileum i 2002’, *Norsk Antropologisk Tidsskrift* **12**(1–2), 126–129.
- Kulturell Dialog (KD) (2002), Sosialantropologers møte med arbeidslivet, rapport, SAI, UiO, Oslo.
- Latour, B. (1986), The powers of association, in J. Lew, ed., ‘Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge?’, Routledge & Keegan Paul, London.
- Lien, M. (1997), *Marketing and Modernity*, Berg, Oxford.
- Nustad, K. (2003), *Gavens makt: norsk utviklingshjelp som formynderskap*, Pax, Oslo.
- Pharo, H. Ø. (1986), *Hjelp til selvhjelp: det indisk-norske fiskeriprojektets historie 1952–72*, Norsk Utenrikspolitisk Institutt, Oslo.
- Sæther, G. G. (in press), hovedfagsoppgave, SAI, UiO.
- Sørhaug, T. (2004), innlegg på fagkritisk dag, SAI, UiO.
- Vike, H. (2004), Antropologer i arbeid. seminar, UiO.
- Wikan, U. (2004), innlegg på fagkritisk dag, SAI, UiO.

DIOSAROTU: EIEREN AV GUD Sjamanisme, misjonering og språkspill

Christian Sørhaug
Hovedfag UiO

Etter en ukes tid med feber, oppkast, diaré og dehydrering mente min adoptivmor at nå fikk det være nok. Dagen i forveien hadde jeg vært hos en *wisiarotu* sjaman, uten at det hadde hjulpet noe. Han hadde brukt de vanlige helbredelsesteknikkene med sang, massasje og røyk, men jeg var fremdeles syk. Aunisieta, min adoptivmor sa at hun ville be en *Diosarotu* komme for å helbrede meg. Da var det garantert at jeg ville bli frisk. Navnet overrasket meg, for jeg hadde aldri lest eller hørt om sjamaner ved dette navnet tidligere.

Mens solen var på vei ned, fikk jeg besøk av Gilberto, som presenterte seg som sjamanen som skulle helbrede meg. Gilberto kjente jeg godt fra før, da han var en av de få i landsbyen som kunne snakke spansk. Innledningsvis i feltarbeidet hadde han hjulpet meg en del for å oversette hva folk sa til meg. Han kjente til kreolsk kultur¹ og hadde så langt vist seg å være en pålitelig kilde til informasjon. At han også fungerte som sjaman hadde ingen sagt noe om.

Gilberto kom inn i huset, sa kort "*baukayara kri*", "hvordan er helsa di Christian", hvorpå jeg høflig svarte "*baukaya*", "helsa mi er bra". Uten å si et ord til, og med et bekymret ansiktsuttrykk, satte Gilberto seg ned på kne ved siden av hengekøyen min. Til min overraskelse foldet han hendene sine, så opp i palmetaket og sa på spansk; "kjære Jesus, min venn Christian er syk, kan du være så snill å hjelpe han. Er det greit? Takk skal du ha Gud". Inne i mitt feberfylte hode begynte jeg å lure på om jeg fantaserte. "Hvorfor i all verden snakker han om Jesus og hva faen har Gud med dette å gjøre. Denne formen for sjamanisme har da ingenting med den tradisjonelle måten å helbrede folk på". Så begynte han å massere meg over hele kroppen, noe sjamanen jeg hadde vært hos dagen i forveien også hadde gjort. Etter masseringen stoppet Gilberto opp, foldet hendene og begynte å imitere en bønn på latin. Gilberto, som ikke kan latin, later som han kan det. Det var bare noen få ord jeg kunne skille ut og det hørtes litt ut som følgende. "Benedicto mumle mumle, santo, mumle mumle, dios, mumle mumle, benedicto santo" osv.

Mens jeg lå der i mørket spilte skyggene fra en lampe rundt omkring i palmetaket og følelsen av å bli utsatt for en eller annen form for magi var påtrengende. Gilberto skiftet mellom massering og å be på "liksoLatin i en halvtimes tid. Berøringen og den rolige jevne stemmen var behagelig for en kropp herjet av feber. Da han var ferdig sa han at i morgen ville jeg føle med mye bedre. Min adoptivmor var entusiastisk og var helt enig i at jeg kom til å føle meg bedre.

¹Med kreolsk kultur mener jeg her generelle diskurser som strømmes fra det venezuelanske storsamfunnet og inn i landsbyen hvor jeg har gjort feltarbeid.

²Waraoene pleier å referere til ikke-indianere som *hotarao*, som betyr mennesker fra den harde jorda (i motsetning til Waraoene sitt myrhabitat). Gitt denne vage definisjonen av "de andresynes jeg kreol blir en passlig vag term å oversette med.

Denne formen for helbredelse, som kom meget overraskende på meg, er symptomatisk for situasjonen mange av samtidens Sør Amerikanske lavlandsindianere befinner seg i. "*Diosarotu*" er en sammensmelting av to ulike ord fra to ulike språkspill, en type neologistisk hybrid. *Dios* er spansk for "gud" og *arotu* betyr "eieren av". Oversettelsen blir altså "Eieren av gud". Møte mellom to ulike kulturer, Warao sjamanisme og den kristne gud, representert gjennom misjonærer, kommer til uttrykk i denne kunnskapsformen og institusjonen. Dette møtet er selvfølgelig ikke bare med misjonærer, men gjelder også en rekke andre aspekter ved kreolsk kultur.²

En vanlig måte å analysere nye sosiale former på blant amerindianere er å se på koloniseringstraumet. Gjennom å redegjøre for kolonistenes fremferd, så vil man kunne forklare opphavet til nye sosiale formasjoner. Et problem med slike analyser er at de vektlegger kolonistenes betydning i for stor grad og glemmer indianernes egen handlingskraft. Man fremstiller det på en slik måte at endring kommer utenfra (kolonistene gjennom ulike diskurser) og er ansvarlig for nye sosiale formasjoner (Wilbert 1996). I møtet mellom disse to kreftene blir indianerne fremstilt som ofre for hensynsløse misjonerende, kapitaliserende og nasjonaliserende krefter.

Gjennom teksten vil jeg ta for meg to ytre krefter, misjonering og kapitalisering. Misjonering vil omhandle de katolske Kappuciner misjonærene sitt prosjekt og deres innflytelse på waraoindianerne. I møtet med disse ytre kreftene oppstår det nye sosiale former som har sin opprinnelse i allerede foreliggende kunnskapssystemer og forståelses kategorier. Jeg vil analysere de nye sosiale formene ved bruk av språkspill begrepet til filosofen Ludwig Wittgenstein.

Den etnografiske konteksten utspiller seg ved munningen av elva Orinoco. I dette vifteformede deltaet, preget av myriader av elver og kanaler, har waraoene holdt til i over 7000 år. Waraoene som en etnisk gruppe teller rundt 30 000 (Heinen & Henley 1998–1999) spredt i og omkring deltaet. Waraoene lever i et ugjestmildt habitat som i lang tid har beskyttet waraoene. Men nylig har en rekke endringsaktører, deriblant misjonærer og handelsmenn, satt sitt preg på denne livsformen.

Motstridende interesser

Man ikke kan snakke om en helhetlig kolonimakt, da de forskjellige kreftene i denne invasjonen drar i for-

skjellige retninger. Ofte var det snakk om motstridende interesser innad i kolonimakten. Dette poenget er blitt understreket av J. Comaroff som sier at:

In most places, at most times, colonialism did (and does) not exist in the singular, but in a plurality of forms and forces—its particular character being shaped as much by political, social, and ideological contests among the colonizers as by the encounter with the colonized. (Comaroff 1989:680)

De ulike politiske, handelsmessige og misjonerende “kroppene” har forskjellige motiver og interesser i forhold til sin samhandling med indianerne, noe som setter sitt preg på denne samhandlingen.

Waraoene opplevde i likhet med andre indianere i Amerika å bli utnyttet til fordel for kolonistene. De ble tvunget til å arbeide ved deres plantasjer og gjøre ulike former for arbeid. Som en buffer mot kolonistenes mer eller mindre hensynsløse fremferd forsøkte misjonærene å beskytte waraoene fra den grove behandlingen kolonistene ga dem. Man finner et spenningsforhold mellom disse to kreftene, hvor den ene siden vil integrere indianerne inn i en markedsøkonomi og den andre vil integrere indianerne inn i den kristne guds verden.

Språkspill og misjonærer; en intersubjektiv praksis

Filosofen Ludwig Wittgenstein har hatt betydelig påvirkning, direkte og indirekte, på samfunnsvitenskapen i det tyvende århundre. I denne teksten vil jeg bruke hans språkspillmetode for å analysere to ulike fenomener: *Diosarotu* og unge gutters reiser til en avfallshaug for å sanke goder. Denne metoden har noen epistemologiske implikasjoner som vi trenger å se nærmere på.³ Etter en redegjørelse av begrepet vil jeg bruke misjonærenes misjonerende aktiviteter for å illustrere hvordan et språkspill kan se ut.

For å følge dette prosjektet er det fire elementer vi trenger å se på i hans språkspillmetode. 1) Språk er handling og mening. “Et ords betydning er dets anvendelse i språket” (Wittgenstein 1997:§ 43). Man finner “mening” med ord ettersom man bruker det i språket og følgelig sine aktiviteter (for å prate er å handle). For å få tilgang til hvordan slike talehandlinger fungerer må vi se på hvordan de gir opphav til 2) pragmatiske regler. Å følge en regel er en praksis, sier Wittgenstein i *Filosofiske Undersøkelser* (Wittgenstein 1997:§ 202). Bruken av uttrykk er styrt av pragmatiske regler som oppstår nettopp gjennom språkets bruk. Dette poenget har Bourdieu gjort bruk av i *Outline of a Theory of*

Praxis (Bourdieu 1977), gjennom å vise at regler ikke er forut for handling, men noe som oppstår i kjølvannet av at folk gjør noe.⁴ Bourdieu sier at vi ikke må blande sammen modeller av virkeligheten og det å si at virkeligheten er modeller. Å gjøre det blir som å si at kartet representerer virkeligheten og deretter si at, siden linjene på kartet er røde, så skal veier også være røde. Det er en forskjell mellom å si at fenomener eller handlinger følger regler og si at de har i seg en gjentakende frekvens eller regularitet. Vi vet at dagen i morgen vil oppstå og vi vil gjøre ting på cirka den samme måten. Men på tross av dette må vi være forsiktige med å si at fenomener eller handlinger vil være akkurat det samme og årsaksforklare folks handlinger etter regler (for eksempel å si at han handlet slik på grunn av en regel). Å si at folk følger regler blir å putte vognen foran hesten. Hvis vi på grunnlaget av en observert frekvens sier at “dette er regelen”, så sier vi at folk gjør slik og slik på grunn av denne regelen. En slik holdning til regler gjør det vanskelig å forklare endring i et samfunn, eller de tilfellene hvor folk velger å se bort fra regelen og gjøre noe annet enn det en bestemt regel sier at man skal gjøre. Regler skal altså sees på noe som oppstår i språkspillene. I språkspillene blir disse pragmatiske reglene operative. Så hva er nå dette språkspillet “egentlig”? I paragraf 7 i boka *Filosofiske Undersøkelser* blir 3) språkspill forklart som: “Også helheten av språk og de handlingene som språket er vedt sammen med, kommer jeg til å kalle ‘språkspill’”. Et annet sted blir det forklart som: “se på språkspill som det primære! Og følelsene osv. som en måte å betrakte, å tolke språkspillet på” (Wittgenstein 1997:§ 656). Vi kan si at språkspillene er sammenhengene som man uttrykker seg med gjennom symboler. Språk, handlinger og konstruksjonen av hendelser er alle deler av et språkspill. Språkspill henger sammen gjennom likheter som Wittgenstein forklarer med såkalte “familielikheter”.

Jeg kan ikke finne noen bedre betegnelse for disse likhetene enn ordet “familielikheter”; for de forskjellige likhetene overlapper og krysser hverandre helt som medlemmene av en familie: kroppsbygning, ansikts-trekk, øyefarger, ganglag, temperament osv. osv.—og jeg vil si at “spillene” utgjør en familie. (Wittgenstein 1997:§ 64)

De er en form for intersubjektive meningsdannede og symbol skapende praksiser. 4) Livsform er det som i siste instans gir disse språkspillene sin mening. “Ordet ‘språkspill’ skal her understreke at det å snakke et språk er en del av en aktivitet eller en livsform” (Wittgenstein 1997:§ 23). I livsformen blir disse mønstrene eller

³Wittgenstein så på de fleste filosofiske problemer som “skinnproblemer forårsaket av en feil forståelse av språket. I store filosofiske spørsmål som “hva er tid”, “hva er mening”, “hva er kunnskapså skaper man noe substansielt ut av noe abstrakt. Fra dette forsøker man å finne noe som korresponderer til disse substantivene. Gjennom å gjøre tid, mening, kunnskap til ting, ved å gjøre dem til substanser, så skaper vi også filosofiske problemer (Monk 337). Vi blir forledet av språket til å tro at det er et problem. Med språkspill ville Wittgenstein vise “flua veien ut av flasken”, hvor filosofen er flua og flasken de filosofiske problemene.

⁴Jeg takker Jo Helle-valle for å ha gjort meg oppmerksom på denne sammenhengen og for tilbakemelding på min bruk av Wittgenstein.

regularitetene plassert i en større sammenheng og representerer kontekstene språkspillene selv kan uttrykke seg i.

Et eksempel som kan illustrere hvordan et språkspill kan se ut vil jeg se nærmere på misjonærenes aktiviteter i Delta Orinoco. Sammenhengen av disse aktivitetene vil jeg påstå utgjør et språkspill. Utgangspunktet blir historisk for deretter å vise dagens måte å misjonere på.

Gjennom historien har misjonærenes virksomhet satt sitt preg på Warao indianerne. Dominicanere, Franciskanere og Kappusiner munker kom til den nye verden for å ivareta de spirituelle behovene til nykommerne. De utvidet sitt misjonsarbeid til også å "redde" indianerne ved å konvertere dem til kristne. Antropologen J. Wilbert skriver om misjonærenes holdninger til indianerne som

were viewed as people without reason whose animal-like existence in the forest offended God in all its evil ways. To be reconstituted as Christians they would first have to be turned into humans because in their barbaric, ferocious and unmannered heathenism they represented a "new species apart from humanity". They were "rational fauna" in need of domestication to rid them of their superstitions, vices and idolatry. Only in this way could they acquire the prerequisite of a human existence, and only then would they attain a level of development at which it would no longer be appropriate to call them "Indians". (Wilbert 1996:31)

Kappusiner misjonærene ankom til deltaet på 1920-tallet og etablerte en rekke misjonsstasjoner. Som går frem av sitatet ovenfor var deres mål å omvende indianerne til å bli gode kristne. Man finner innen det misjonerende språkspillet er sett av måter å spille et spill på. Alle munkene innen den Kappusinske ordenen er katolikker som har til oppgave å omvende waraoene i Deltaet til gode katolikker. En slik misjon vil innebære å lære dem spansk, slik at de kan lære om Gud.⁵ Gjennom å ta til seg gud vil de bli omvendt, de vil bli frelst, oppleve gud, få bedre liv osv. En av misjonærene jeg møtte i deltaet under mitt feltarbeid har skrevet følgende om sitt misjoneringsprosjekt:

Vi har ikke kommet for å ødelegge en kultur, en måte å tenke på, noen riter og erstatte de med noen bedre, men for å fortelle og tilby en tro på Jesus som kan manifestere, sammensmelte/forene seg med formen til enhver kultur, på lik måte som Jesus gjorde i Judea. (Lavandero 2000)

Av Lavandero sin uttalelse om Kappusinerne sitt misjoneringsprosjekt, så har de som mål å forene seg med den lokale kulturen gjennom å formidle ideen om Gud, Jesus og dens lære.

Den misjonerende praksisen er blant annet nedfelt i katolisismens rituelle talehandling. Padrene kommer nesten hver søndag til Hobure for å holde messe. Her er det vanligvis stort oppmøte av mennesker som møter opp for å høre på Padre Lavandero. På veggen henger et kors, og under dette pleier misjonæren å forette sin seremoni. Seremonien foregår på vekselvis, latin, spansk og Warao. Jesus legeme og blod blir distribuert til de fremmøtte. I "kirkener det krav om å ha på seg anstendige klær. Alle mennene har på seg bukse og skjorte, og for de som har det, sko. Kvinnene har på seg sine egen sydde kjoler og store halskjeder lagd av "lagrimas de San Pedro" (en type steiner).

Kravet om å ha på seg klær, å være stille under seremonien, i det hele tatt å oppføre seg på en bestemt måte som er forenlig med det å være i kirken, er andre deler av språkspillet. De ligger implisitt, men er like fullt viktige deler av det å oppholde seg i kirken, og for misjonærene er dette viktige deler av konverteringsprosessen.

Alle de ulike talehandlingene til presten henger sammen i et språkspill, hvor talehandlingene får sin mening i forhold til hverandre. Måten misjonærene snakker latin; misjoneringen rundt Gud og Jesus; de bibelske historiene; kirken, som er gud hus; korset, som Jesus henger på; menneskers arvesynd, som Jesus betalte for med sitt liv. Alle disse elementene, med en rekke andre, blir meningsfylte i forhold til hverandre. I disse historiene vil det være nedfelt regler for moralsk og etisk korrekt atferd og måter å forstå verdenen på.

Likhetene mellom alle delene i det misjonerende språkspillet, for eksempel kirken (en stygg betongkloss som ellers er skolen) henger sammen med det faktum at det er søndag—at det er et kors der—og at misjonæren Lavandero er der (pluss en rekke andre indikasjoner). Det er ingen umiddelbar "mening" i de ulike delene, men sammen utgjør de et språkspill som skaper Kirken og messen osv. Vi finner en form for familielikhet mellom de ulike delene og sammen utgjør de det misjonerende språkspillet. "A language game is the totality of activities and conventions which generate meaning" (Helle-Valle 1996:35). For å forklare hvordan delene henger sammen bruker Wittgenstein en trådmetafor. "Og trådens styrke ligger ikke i at ett enkelt fiber løper gjennom tråden i hele dens lengde, men at mange fiber lapper over i hverandre" (Wittgenstein 1997:§ 67). Vi finner altså at det er snakk om overlappende meningsdimensjoner som henger sammen i det misjonerende språkspillet. Og for å erkjenne en del, for eksempel gud, så må du også kle deg på en bestemt måte (bukser, skjorter), oppføre deg på en spesiell måte (gå i kirken, be til gud osv), visse sett med moralske ideer, spesielt

⁵Det var et veiskille i den katolske kirkes misjoneringsprosjekt rundt 1960-tallet under det Andre Vatikanet Konsil. I kjølvann av dette møtet ble en del grunnprinsipper i hvordan misjoneringsprosjektet skulle gjennomføres endret: "Present day missionaries have long since rejected the ethnocentric, self-righteous, and paternalistic attitudes of their predecessors, no longer considering it their obligation to 'reduce and civilize' the Indians, as decreed by the old Law of Missions" (Heinen 1988 i Wilbert 1996:49).

slik man misjonerer de ti bud (det vil si ikke ha flere enn en kone, ikke drepe, ikke være utro, ikke ha andre guder enn meg, ikke misunne din nabo osv).

Å tilegne seg ideen om gud kan ikke gjøres bit for bit—“nå forstår jeg hva man mener med Jesus, så nå kan jeg begynne å forstå transsubstans”. Man må sette det hele i sammenheng med hverandre, for et ords mening henter sin mening fra et gitt språkspill. Man må tilegne seg en hel kunnskapskonstellasjon som ligger nedfelt i det misjonerende språkspillet. Å misjonere dreier seg om å lære og å overbevise noen om at sitt standpunkt er mer riktig, moralsk, estetisk og intellektuelt.

I dette spillet fungerer misjonæren som guds representant på jorden. Misjonæren vil med utgangspunkt i sin esoteriske kunnskap om de ulike rituelle talehandlingene nevnt ovenfor, være en forvalter av en esoterisk kunnskapsform. Han fungerer som bindeledd mellom vanlige mennesker og gud.

I kontrast til å se misjonærenes språkspill, som har introdusert de kristne katolske språkspillene rundt gud, kirke, Jesus, bønn, osv, vil jeg påstå at vi må se på sjamanene sine aktiviteter for å forstå fenomenet *diosarotu*. Det er ingen tvil om at dette fenomenet har oppstått i møte med misjonærene. Men implisitt i konverteringsprosjektet ligger det et krav om å forstå gud i forhold til kristendommen, ikke gud i forhold til sjamanismen. Problemet vi må henvende oss til er hvordan vi skal fortolke møtet mellom to intersubjektive praksiser: misjonering og sjamansime.

Sjamanisme og *diosarotu*

Det finnes en rekke ulike sosioreligiøse kunnskapsformer som blir utøvd av folk i Hobure. Noen av disse er *wisiarotu*, *bahanarotu*, *hatabuarotu* og *hoarotu*. Overført betyr dette henholdsvis “eieren av smerte”, “eieren av stein (eller et annet objekt)”, “eieren av pil” og “eieren av hoa (en type ond kraft)”. Jeg vil ikke gå inn på alle de ulike kunnskapsformene som er knyttet opp til ulike guder og deres forhold til kosmologien. Det som i denne sammenheng er viktig å bemerke seg er at alle formene for sjamanisme er knyttet opp til possessive suffikset, *arotu*. *Arotu* betyr på Warao “eieren” og vil i magisk-religiøs forstand innebære at sjamanen er kjent med gudene knyttet opp til en kunnskapskonstellasjon. Gjennom å kjenne til gudene og måtene å få kontakt med dem på, gjennom sang og å kjenne navnene deres, vil han⁶ også kunne manipulere dem til å gjøre som han vil. Ved å besitte denne kunnskapen vil han være i stand til å kontrollere gudene, blant annet ved gjennom en substans som refereres til som *hebu*, som er en type usynlig åndelig materie. Gjennom kontroll over denne substansen vil sjamanen ha makt over sykdom, helbredelse, liv og død.

Men hvordan skal vi identifisere fellesbetegnelse for de sjamanistiske eller misjonerende aktivitetene? For Wittgensteins språkspill er det altså ikke slik at

språket refererer til en virkelighet “der ute”, men henger sammen gjennom familielikheter. To kusiner kan ha fellestrekk i forhold til hårfarge, nese og øyne, men ha ulike lepper, kinnben osv. Hele gruppen av kusiner vil vanligvis ikke ha et fellestrekk som man kan samle alle i, men vi ser overlappende fellestrekk. Vi finner, som i trådmetaforen, at det er de overlappende trekkene som skaper likheten eller regulariteten. Språkspillene som intersubjektive meningsdannende symbolskapende praksiser har sin kontinuitet i de overlappende likehetene, eller regulariteter. Vi vil aldri greie å isolere et fellestrekk som er felles for alle. De er åpne for endring, men har en kontinuitet gjennom regulariteten av overlappende likhetstrekk.

For det misjonerende språkspillet henger sammen nettopp gjennom sine overlappende betydninger, hvor de gir og henter mening fra hverandre: Gud, Jesus, Kirke, messe, misjonær, misjonering, bibel, osv. Det som jo blir interessant for vår sammenheng er hvordan waraoene forstår disse praksisene. Som jeg har argumentert blir det misjonerende språkspillet hvor *diosarotu*, eieren av Gud, fortolket på bakgrunn av det sjamanistiske språkspillet. Innen det sjamanistiske språkspillet finner vi kontinuiteten i overlappende meningsdimensjoner som røyk, guder, sang, massering, sykdom, *hebu* (ånd), sjaman, osv.

I sitt møte med misjonærene har waraoene integrert konseptet om gud innen denne kunnskapsformen. Som ble beskrevet i innledningen er eieren av Gud et fenomen som har oppstått i møtet med misjonærene. Det tradisjonelle sosioreligiøse helbredelsesspråkspillet er ulikt misjonærene sitt språkspill rundt den katolske Gud. Hos waraoene dreier spillet seg rundt kunnskap, manipulering og kontroll av gudene. Hos de katolske misjonærene dreier det seg om å overgi seg helt og holdent til Guds uransaklige veier. Å overgi seg til Gud, som er et sentralt element i konverteringsprosessen til den kristne Gud, så ikke ut til å være et viktig element hos menneskene jeg møtte i Hobure. Den kreolske uttalen som ofte var å høre blant kreoler, *si Dios queres*, “hvis gud vil”, var ikke å finne hos waraoene. Her så de heller muligheter til å manipulere Gud, via bønn til Jesus og kunnskap om det latinske språket, til å handle slik *diosarotu*, eieren av Gud, ville.

Diosarotu vil jeg si er en fortsettelse av det sjamanistiske språkspillet, hvor deler av misjonærenes språkspill er blitt assimilert inn. Vi kan tydelig skille ut Gud, Jesus og kvasilatin. Allikevel vil jeg si at det mest fundamentale for misjonærene, som er at man skal “overgi seg til gud som allmektig, ikke er blitt gjort. I *diosarotu* finner vi at sjamanene prøver å kontrollere Gud sin vilje blant annet ved gjennom ulike rituelle talehandling, på lik måte som de andre sjamanformene. Videre finnes det likheter med det sjamanistiske språkspillet gjennom massering og at helbredelsen skjedde rett etter solnedgang (det er da sjamanene lettest får kontakt med gudene).

Det finnes helt tydelige strukturelle likheter mellom

⁶Det finnes kvinnlige sjamaner blant waraoene, men jeg har personlig til gode å møte en.

sjaman og misjonærer. De er begge religiøse spesialister som fungerer som mellomledd mellom guder og mennesker. Av dette kan vi sette opp ligningen, sjaman : gudene : : misjonær : Gud. Gitt denne strukturelle likheten (her snakker jeg ikke i Levi-Strauss sin betydning dypstrukturer) i språkspillene er det nært å slutte seg til at sjamanene lar misjonærene sin mektige gud bli en del av deres egne sjamanistiske språkspill. Den kristne gud, som blir oppfattet som en mektig gud (han er jo tross alt allmechtig), blir manipulert av "eieren av gud".

Sankingen sitt språkspill

En annen måte å håndtere ytre diskurser på finner vi i forhold til kapitaliseringsdiskursen og sanking. I likhet med andre amerindianske samfunn utgjør sanking en sentral del av waraoene sitt økonomiske system. Sanking er en form for subsistensproduksjon, hvor man vandrer rundt i skogen på utkikk etter ulike ville matprodukter som man kan spise. Jeg vil her la ordet sanking inkludere andre nytteobjekter, som blader av morichepalmen som brukes til å lage hengekøyer, materialet til ulike kurver eller piler som man finner av bestemte strå planter. Selv om disse tingene ikke direkte kan spises er de sentrale elementer for overlevelse i deltaet. Skogen vil ha i seg mange ulike ting som folk "henter". Poenget med disse bemerkningene er at jeg vil innbefatte nytteobjekter som ikke er direkte spiselig innenfor sankingens logikk. Det er altså et spørsmål om hvilke resurser waraoene kan hente ut av sine omgivelser.

Man må forstå waraoindianerne sitt miljø som et kultivert landskap. Dette landskapet er ikke et "naturlig habitat", men et landskap langt på vei antropogent og besjelet. Gitt at store deler av landskapet har menneskelig opphav får vi en inversering hvor indianerne tilpasser omgivelsene til sitt eget behov og ikke slik mange kulturøkologer har hevdet, at indianerne bare tilpasser seg sine omgivelser. Gitt at landskapet til dels er kultivert blir det enklere å argumentere for at fremmedelementer enklere kan passe inn som en del av omgivelsene, uten at det derfor er "unaturlig". I det som følger vil jeg argumentere for at en avfallshaug, som en kilde til goder, kan sees på som en del av Waraoene sine omgivelser og derfor faller inn under sankingens logikk.

Kapitaliseringens språkspill og Kambelacha

Det er to måter man kan spille kapitaliseringens språkspill på. Den ene måten er å spille med regler gitt av den konvensjonelle måten forstå dette spillet, det vil si hvordan kreoler forstår spillet (den relevante andre). Her finner man at man må spille innenfor regler som lønnsarbeid, penger, kjøp/salg og materielle goder, hovedsakelig presentert av handelsmenn.

Bunkheros,⁷ som er omreisende handelsmenn, reiser mellom landsbyer i den nedre del av deltaet i båtene sine. Disse selgerne kommer selv fra de fattigste lagene av det Venezuelanske samfunnet, men ser på waraoene som enda fattigere enn seg selv.

Waraoene sitt forhold til handelsmennene er alt annet enn vennlig. På warao blir de kalt *wabimo*, som som henger sammen med verbet *wabikitane*, "å selge". Det er interessant og merke seg at substantivet *wabimo* og verbet *wabikitane*, også betyr henholdsvis "forræder" og "å svike", noe som er betegnende for deres relasjon til handelsmennene. De forutsetter at selgerne alltid forsøker å lure dem. Andre ord som blir brukt for å omtale bunkheros er *imasibu* eller *koneho*, som begge er termer for løgner.

En annen grunn til at bunkheros er lite populære er at folk i Hobure sjelden har penger. En måte å få fatt på penger er ved å selge fisk, taro eller tømmer til misjonsbyen San Francisco de Guayo, som ligger tre timers padle tur fra Hobure. Selv om folk noen ganger gjør dette, er det sjelden folk har tid og mulighet til å produsere nok overskudd for salg. Videre er fortjenesten på en slik transaksjon meget liten. Gitt at det er lite penger blant folk i Hobure er det naturlig at det oppstår en del materiell sjalusi, noe som nok også er opphavet til noe av de negative holdningene til handelsmennene. Lønnsarbeid er en annen måte å få tilgang til penger, men dette krever at man migrerer til en by. Problemet er at man i slike sammenhenger lett blir offer for rasisme og sterkt underbetalt arbeid. Videre er man i slike situasjoner gjerne uten familie og venner, noe som blir nevnt som hovedgrunnen til at de ikke liker å arbeide i byene.

Den andre måten, og det er her jeg mener Waraoene er kreative i sitt møte med dette nye språkspillet, er å sanke ting på en avfallshaug kalt Kambelacha. Jeg vil argumentere for at folk i Hobure og mange andre steder i deltaet, ser på denne avfallsplassen som en måte å tilegne seg goder slik man gjør i skogen.

Avfallshaugen det dreier seg om ligger ved utkanten av Ciudad Guyana og heter Kambelacha. Ciudad Guyana er stor by med over en million innbyggere, og som man kan tenke seg produserer denne byen mye avfall. For å komme seg til Kambelacha fra Hobure må man belage seg på en ukes tid padling med kano oppover Orinoco. Reisen er i seg selv sett på som meget farlig og mange sier at de har vært redde for å dø på reisen. De som reiser er gjerne gutter i alderen 15–25 uten for sterke familiære forpliktelser som krever deres tilstedeværelse i landsbyen. Disse ekspedisjonene hadde i seg en følelse av spenning og forventning.

Ely, en av de yngre mennene i landsbyen som fremdeles ikke var gift, hadde i løpet av natten kommet tilbake fra Kambelacha. Han hadde reist med to andre yngre menn i nabolandsbyen, som hadde en stor kano. Reisen, som hadde vart i over en måned, hadde vært slitsom og full av farer. Alle i landsbyen var innom Ely

⁷Her skriver jeg det slik folk i Hobure utalte det. Ordet skrives på spansk "bongueros" og kommer av ordet bongo, som betyr kano/båt (handelsmennene selger fra båtene sine).

for å ønske han velkommen tilbake, men også for å høre på historiene hans og se på tingen han hadde tatt med seg tilbake. Mesteparten var sekker med klær, men han hadde også funnet en kassettpiller, batterier, en hagle, masse metaller som han kunne lage pilspisser av, en fil, en megafon, leker til barna og masse andre rariteter. De fleste klærne ble delt ut til kvinne i husholdet hans, som de ville sy og tilpasse seg selv, sine menn og barn. Andre byttet til seg klær mot løfter om fisk og taro til gjengjeld.

Tingene som er attraktive på denne avfallspassen er mye, men på grunn av plassmangel i en kano er det begrenset hva man kan ta med seg. Tingene som er foretrukket er ulike typer klær; sko, skjorter, bukser, kjoler, t-skjorter, shortser osv. Metaller til å bruke som pilspisser, kjeler til å koke mat i, grillrister til å ha over ildstedet er også foretrukne goder. Kassettpillere og radioer er populære, noe som også skaper et behov for batterier.

Vi finner at Kambelacha er blitt en ny økologisk nisje for Hobure og omegn.⁸ Denne nisjen er med på å tilfredsstille de nye behovene som har oppstått i kjølvannet av kontakt med kreolsk kultur.

Å hente ting på avfallsplasser er en ting som for Kreoler er fylt med stigma. Denne følelsen finner man ikke hos folk i Hobure. Derimot finner man stolthet og mye prestisje hos de mennene som tør å kaste seg ut på den farefylte veien frem og tilbake til Kambelacha. Språkspillene sanking og kapitalisering sogner til to ulike logikker og to ulike måter å produsere på. Sanking på avfallshaugen blir for waraoen, vil jeg påstå, bare en forlengelse av språkspillet rundt sanking i skogen eller en videreføring av en slik logikk.

Videreføringen av denne logikken omfavner sluttproduktet i kapitaliseringsspillet, materielle goder. Her finner vi at en slik logikk skaper en måte å bevege seg rundt kapitaliserings språkspill. Man unngår ting som lønnsarbeid, kjøp og salg, og penger og går rett til en type overflod av goder som det bare er å sanke.

Avslutning

I sin æresforelesning ved antropologisk årskonferanse 2004 sa Fredrik Barth at for å forstå et samfunns endring så må vi først forstå de kontinuerlige aspektene. Vi vil ikke forstå et samfunns endrende aspekter med mindre vi tar utgangspunkt i de kontinuerlige aspektene.

Mitt forslag er at Wittgensteins språkspill-metode for å analysere sosiale fenomener kan være nyttig. Grunnen til dette er at jeg synes språkspill er en god metafor "å tenke med". Gjennom å se på overlappende likheter i en kultur eller en diskurs, så kan vi ta avstand fra det å si at fenomener henger sammen i én underliggende fellesbetegnelse, som skal forklare alt (noe som nødvendigvis vil ha i seg en eim av essensialisme eller dyp strukturer). I stedet for kan vi se på hvordan kontinuitet i et samfunn befinner seg nettopp i overlap-

pende meningsdimensjoner. Erfaringsrommet i Hobure, som i stadig større grad er preget av handelsmenn og misjonærer, introduserer nye meningsdimensjoner.

Mennesker skaper bilder av seg selv gjennom møte med de andre. På et vis kan vi si at de andre er med på å konstruerer våre selvbilder. For waraoene har møtet med kreolene skapt nye måter å erfare seg selv på. En slik måte å erfare seg selv på, som åpenbart er annerledes, er ideen om dem selv som fattige. Ideen om seg selv som fattig kommer gjennom deres erfaringer ved å møte kreoler. Gjennom disse blir de fortalt at de ikke har bestemte ting, og at de derfor er utilstrekkelige, blant annet ved at de mangler det kreolene har. Disse tingene kan være sko, bukser, kassettpillere eller motorbåter.

For å gjøre noe med dette er det, som jeg har vist gjennom denne teksten, to mulige strategier man kan velge for å ta del i dette spillet. Den ene strategien er å ta del i det kapitalistiske spillet, hvor penger, arbeid, kjøp/salg og materielle goder er gjeldende. Den andre strategien er å reise til en avfallshaug og hente det du trenger rett fra denne økologiske nisjen. En slik strategi vil falle inn under sankingen sitt spill.

Sentralt for diskusjonen rundt nye sosiale formasjoner er deres ektehet, eller autensitet. Et litt farlig utgangspunkt er å tillegge ytre krefter, misjonering eller kapitaliseringsdiskurser, en slags sisteinstans i forklarings av opphavet til nye sosiale formasjoner. Man ender opp med å si at "de" var årsaken til at endringen skjedde. Med et slikt analytisk perspektiv tar man handlingskraft vekk fra aktørene og legger årsaksforklaringer over til noe individer ikke har kontroll over.

Makt blir en viktig faktor i å forstå dette spillet. Mellom disse to kulturene er det en åpenbar asymmetrisk makt relasjon, hvor kreolene tilsynelatende er mektigst. Men i Hobure, hvor det kapitaliserende språkspillet står svakt (handelsmenn kommer bare sjelden, det finnes ingen infrastruktur eller lønnsarbeid) finner vi at det har oppstått alternative måter å spille det kapitalistiske spillet. Selv om behovet for goder er sterkt, finnes det en alternativ måte å få tilgang til disse godene, nemlig å dra på søplehaugen for å finne disse godene. Gjennom denne måten å få tilgang på goder trenger ikke folk i Hobure å spille spillet etter regler gitt av den kreolske kulturen. De kan unngå lønnsarbeid, penger og kjøp/salg, og få direkte tilgang til goder. De erkjenner denne formen for resursutnyttelse som en forlengelse/videreføring av en allerede foreliggende sosioøkonomisk praksis, sanking. Det er to fundamentalt ulike måter å se på Kambelacha. For kreoler er avfallshaugen et sted med negative konnotasjoner, et stede hvor man kaster ubruklige ting. Blant waraoer er Kambelacha en kilde til goder, et sted hvor man finner nytteobjekter av ulike slag.

Hvis vi skal følge Wittgenstein og si at for å forstå et begrep så må vi forstå dets bruk innen et språkspill, finner vi at *diosarotu* er sjamanens språkspill og ikke misjonærens språkspill. De elementene som er "lånt" av

⁸Harald Beyer-Brock gjorde meg oppmerksom på at avfallshaugen kunne bli sett på som en økologisk nisje.

misjonærens språkspill er derimot med på å utvide det sjamanistiske språkspillet. Mening vil bare kunne avdekkes innenfor det lokale sjamanistiske språkspillet. Likeledes kan det økonomiske sankerspråkspillet reddegjøre for unge gutters ferd til avfallshaugen. Det er åpenbart at møtet med det kreolske kapitaliserings-språkspillet har skapt et behov for materielle goder som tidligere ikke var der. Men strategiene som blir tatt i bruk for å tilegne seg disse godene sogner til det økonomiske språkspille som dreier seg rundt sinking.

Diosarotu og de unge mennenes reiser til Kambelacha er strategier for å bemektige seg selv på ovenfor den tilsynelatende mektige "andre". De har funnet alternative strategier til å spille et spill de har lyst til å være med på, men ikke får lov. Begrensningene for deltagelse er enorme hvis du bor i Hobure (kun et fåtall snakker spansk, de færreste har identitetspapirer, de bor flere dagers padleturer unna nærmeste sted hvor det finnes arbeid osv).

Vi finner at agens (aktørperspektivet) vil ha i seg det meningsproblematiske og det maktproblematiske (Ortner 1999:147). Språkspill, i tillegg til å være en god metafor å tenke med, kan være et utgangspunkt for å analysere disse sosiale fenomenene, da det inkluderer makt og mening med utgangspunkt i aktører. Språkspillmetaforen kan bringe oss nærmere det erfaringsrommet som informantene befinner seg i.

På tross av den åpenbare endringen i fenomener som *diosarotu* og unge gutters reiser til Kambelacha, så er de variasjoner på en foreliggende kontinuitet. Disse nye sosiale fenomenene er fundert i allerede foreliggende

språkspill som dreier seg rundt sjamanisme og sinkingens logikk. Det kulturelle uttrykket de nye sosiale formasjonene får, blir i stor grad formet av de lokale aktørene.

Referanser

- Comaroff, J. (1989), 'Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa', *American Ethnologists* .
- Heinen, D. & Henley, P. (1998–1999), *History, Kinship and the Ideology of Hierarchy Among the Warao of the Central Orinoco Delta*, Anthropologica.
- Helle-Valle, J. (1996), Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo.
- Lavandero, P. J. (2000), *Noara y otros rituales*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Monk, R. (1991), *Wittgenstein; The Duty Of Genius*, Vintage, Great Britain.
- Ortner, S. (1999), *The fate of "Culture"; Geertz and beyond*.
- Wilbert, J. (1996), *Mindful of Famine: Religious Climatology of the Warao Indians*, Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1997), *Filosofiske Undersøkelser*, Pax Forlag.

HELSE OG ÅNDSKAMP I MIKEASKOGEN PÅ MADAGASKAR

Guro Veum
Hovedfag UiB

I denne artikkelen vil jeg gjøre greie for hvordan møtet mellom protestantismen og den tradisjonelle¹ anetroen gjør seg utslag på helsefronten i Mikeaskogen på sørvest Madagaskar. Fokuset mitt er hovedsakelig på to ulike besettelsesritualer og det kristne åndeutdrivningsritualet som samarbeider med poliklinikken. Helsefronten er en arena der både religiøs og sosial identitet blir synlig, og dermed noe som knyttes både til moral og til makt i samfunnet. Behandling av sykdom blir et felt der man ser opposisjonen mellom kristendom og tradisjonell anetro, og et felt der ånder står sentralt. Til tross for at det kreves radikal konvertering fra den tradisjonelle religionen, vil jeg argumentere for at det nye fellesskapet tar utgangspunkt i det samme verdensbilde. Kristendommen har som intensjon å befri folk fra frykten knyttet til forfedrenes krav og påbud, men frykten for ånder og autoriteter er i stor grad til stede i samfunnet der de skulle være befridd for dette. Jeg vil i de følgende presentere de ulike formene for behandling av sykdom innenfor de to ulike religiøse rammeverk. Før jeg gjør det, vil jeg gi litt bakgrunnsinformasjon om området og folkene som bor der.

Mikeaskogen strekker seg fra Morombe i nord til Toliara i sør langs sørvest kysten av Madagaskar. I denne ugjennomtrengelige tørre krattskogen bor Mikeafolket som har funnet en måte å leve på relativt isolert fra andre. De livnærer seg på jakt, sankning og svidjordbruk. Mikeafolket er myteomspunnet og er av noen blitt antatt å være Madagaskars urbefolkning. De har ofte blitt tilegnet magiske egenskaper som for eksempel at de kan forsvinne i løse lufta. Men i realiteten skiller ikke deres skikker, språk, og levemåte seg så veldig fra de andre omkringliggende folkegrupper. De har trolig rømt fra tidligere lokale kongedømmer (fra 1650–1896) og den franske kolonimakt (1897–1960) som drev med slavehandel og skatteinnkreving.

Siden misjonen etablerte seg i området på begynnelsen av 80-tallet, har det skjedd mye forandring i området. Mikeafolket er ikke lenger så skeptiske til fremmede som de var før, og det er mer handel og kommunikasjon med de omkringliggende landsbyer. Det er ikke lenger vanlig at de går kledd i lendelede, man tar på klær når de kommer til landsbyene. Flere flytter til landsbyer, spesielt Vorehe, der det er tilgang til vann, helsestasjon, og ikke minst lettere å dyrke jorda. Men på tross av dette er det fremdeles mange som ikke vil forlate skogen og forlate deres tradisjonelle skikker. Tradisjonen står fremdeles sterkt, noe en kan se spesielt

gjennom behandling av sykdom.

Under feltarbeidet bodde jeg hovedsakelig i to ulike landsbyer, men reiste også mye rundt til omkringliggende landsbyer. I den største av disse landsbyene, Vorehe, som har ca. 2250 innbyggere, er det blitt etablert en protestantisk menighet med ca. 300 medlemmer, og en kristen skole, poliklinikk, og en type retreatsenter, *toby*, der de syke bor og blir behandlet. Helse er helt klart et prioriteringsområde for de kristne for å kunne nå den ikke-kristne befolkningen. Behandling av sykdom blir ikke bare for å få folk friske, men en måte å inkludere folk i det kristne fellesskapet. Siden besettelse av ånder og trolldom ofte er forklaringa på hvorfor folk er syke, er åndeutdrivelse og bekjempelse av de tradisjonelle helbredelsesritualene høyt prioritert. Medisinmannen, *ombiasa*, som gjennom sin kunnskap og kontakt med forfedre og ånder, spiller en sentral rolle i den tradisjonelle helbredelsen av sykdom. Han har makt til å gjøre både godt og ondt og blir lett syndebukk for både sykdom, død og oksetjuveri. Det å gå til medisinmannen blir sett på som den største synden i kirken.

Ånder er en viktig del av verdensbildet på Madagaskar som både kristne og ikke-kristne må forholde seg til. Men hvordan en forholder seg til ulike typer ånder varierer mye. Som protestantisk kristen på Madagaskar ser en på alle typer ånder som demoner som må drives ut. Dette er hyrdenes oppgave. De har gjennomgått en to års teologisk utdanning og har blitt initiert som hyrde, *mpiandry*. I 2001 ble 80 000 initiert i provinshovedstaden Toliara. Hyrdebevegelsen er blitt inkludert i den Gassiske Lutherske Kirke (FLM)² og også i FJKM³ og i mindre grad i Den Katolske Kirke. I Vorehe arrangeres det møter med åndeutdrivelse i kirka tre ganger i uka. Åndeutdrivelsen er ikke bare en nødvendig del av det å bli kristen, men er også en del av behandlinga når en er syk. Ved siden av å forkynne og drive ut ånder, er pleiing av syke en av oppgavene til hyrdene. Noen hyrder bor fast på en *toby*, der de syke bor og deltar aktivt i menigheten. Ofte er pasientene psykisk syke, besatte, eller har epilepsi. Behandlinga av de syke er et samarbeid mellom poliklinikken og hyrdene. Det er doktoren som diagnostiserer og eventuelt gir medisiner, mens hyrdene pleier pasientene og driver ut ånder.

Ved siden av medisinmannen som kan gi råd og medisiner mot sykdom, er det to typer tradisjonelle helbredelsesritualer som er to ulike typer besettelser som kan hjelpe de som er syke, følgelig *bito*-ritualet og *tromba*-ritualet. Hvilken av disse ritualene en bør gjennomgå kommer an på hvilken ånd den syke er besatt av.

¹ Jeg bruker begrepet "tradisjonell" i mangel på et bedre ord. Med dette mener jeg religiøse skikker knyttet til forfedre og ånder som står i opposisjon til kristendom. Jeg mener ikke at "tradisjonellnødvendigvis viser til noe opprinnelig, statisk eller historisk.

² *Fiangonana Loterana Malagasy* er en selvstendig kirke som ble grunnlagt i 1961 og var et resultat av norsk misjon siden 1866.

³ "Jesu Kristi Kirke på Madagaskar" er en reformert kirkeunion mellom engelske og franske protestanter sammen med kvekerkirken som ble etablert i 1968.

Den som deltar på et *bilo*-ritual er besatt av *lolo*-ånder som er nylig avdøde slektninger. Ritualet blir holdt for å tilfredsstille åndene og få åndene til å forlate pasientene og dra til forfedrenes verden. Pasientene vil bli friske når åndene har forlatt dem, men de vil måtte gjenta ritualet etter tre år. *Tromba*-ånder er også avdøde menneskeånder, men vanligvis ikke slektninger. De kommer ofte fra andre etniske grupper og også andre land. Mens besettelsen av *lolo*-ånder får de besatte til å danse og av og til besvime, er besettelsen av *tromba*-ånder annerledes. Disse tar bolig i et mediums kropp, og forandrer hans eller hennes dialekt, gester, og personlighet. Ofte har et medium flere ånder som bytter på å fremtre i et *tromba*-ritual, og som har hvert sitt kostyme og hver sine vaner og behandlingsegenskaper. Som medium har en mange plikter overfor sine ånder. Åndene kan kreve både penger, mat, gjenstander og klær, men også bestemme om et medium skal få barn eller gifte seg. Det lønner seg for et medium å holde seg på god fot med åndene så ikke de vil straffe han eller henne. Åndene påfører den de vil ha som medium sykdom for å få de til å utvikle relasjonen til dem. Hvis de nekter dette sies det at åndene kan drepe vedkommende. Hvis de utvikler relasjonen og lar åndene komme i tale vil de ikke bare bli friske selv, men åndene vil kunne gi råd til andre som er syke. På denne måten handler ikke det å bli frisk bare om det, men også om lojalitet. I *bilo* må man gjenta ritualet etter tre år, og som *tromba*-medium må du ha en livslang relasjon til åndene for å holde deg frisk og i live.

I *bilo*-ritualet handler denne lojaliteten om lojalitet til familien. Det er pasienter fra den samme familien som deltar på den samme *bilo*en. Det er en gledesfest med dans, musikk, latter, drikking, skyting, og det er mye penger involvert. Blant de syke er det både ikke-kristne, katolikker og protestanter, selv om det er synd for kristne å delta på disse ritualene. For å kunne komme tilbake til menighetene måtte de bekjenne syndene for hele menigheten hvis en er protestantisk eller for presten hvis en er katolsk. Flere av de som var medium kunne tenke seg å bli kristne, men de turte ikke siden de var redde for å dø. En av dem ville bli hyrde, men ble ikke kvitt ånden, og aksepterte å leve som medium for å redde livet sitt. Som medium kunne en gå i kirka siden åndene likte musikk, men en prest eller hyrde kunne ikke legge hånden på hodet⁴ slik som er vanlig i dåp og åndeutdrivelse.

Familiebånd er veldig viktig på Madagaskar. Storfamilien er ikke bare en emosjonell tilhørighet, men innebærer også en rekke plikter og rettigheter. Det å dele med hverandre er helt elementært og selvfølgelig, og også det å kunne bo hos hverandre over lang tid uten noen gjenytelse. En familie har felles skikker, tabu, forfedre og graver. Felleskap, enhet og oppslutning om familiens ritualer er viktig. Et brudd på tabu eller manglende deltagelse og solidaritet kan føre til utestenging og til straff fra forfedrene. Ritualene er en måte å un-

derstreke viktigheten av enhet og å få velsignelse fra forfedrene (Bloch 1989). Samtidig bekrefter ritualene den enkeltes tilhørighet og posisjon i samfunnet. Gjennom ritualet får man bekreftelse på samfunnsordenen som slik det skal være gjennom at symbolene skaper koblinger mellom fellesskapets verdier og normer med enkeltmennesket emosjonelle erfaringer (Turner 1967). Denne funksjonen ritualet får vil ikke bare si de tradisjonelle ritualene, men gjennom å tilhøre en kristen menighet, bruker de kristne familiestrukturen til å gjelde for menigheten.

Kristendommen utfordrer disse strukturene, og omdefinere ulike typer ånder til demoner. Å ære forfedrene gjennom *bilo* eller spørre *tromba*-ånder til råds, blir sett på som en stor synd. For å bli kristen må man gjennomgå åndeutdrivelse og eventuelle tradisjonelle medisiner må brennes. Man bør bo i en landsby der en kan delta aktivt i en kristen menighet for å unngå å bli angrepet på nytt av åndene. Det kristne fellesskapet blir en del av behandlingen, og man må unngå å delta på ritualer igjen. Denne kristne steile holdning til tradisjonelle ritualer setter mange folk i en vanskelig mellomposisjon. De kan ikke svikte familien sin i fare for å bli utestengt. Fra å forholde seg til slektsoverhode som autoritet, blir prest eller hyrde en ny autoritet. Man må forkaste sin gamle identitet for å få en ny kristen identitet i et kristent felleskap (Sharp 1993:269–271).

Er det slik at kristendom må føre til fiendelighet til opprinnelige ritualer og familietilhørighet? I den katolske kirke har man valgt en annen tilnærming ovenfor ritualer. I stedet for å nekte kristne å delta, forandrer man heller innholdet (Dahl 1998, Aano 1984). Den katolske kirke blir i større grad forbundet med kolonimakten, mens protestantismen blir sett på som mer opprinnelig gassisk siden den ble brakt til Madagaskar av engelskmennene som kom på begynnelsen av 1800-tallet (Bloch 1971). FLM er en arv etter de norske misjonærene, men er i dag en selvstendig kirke. I motsetning til den katolske kirke som fremdeles har mange utenlandske ledere, fikk FLM tidlig gassiske ledere. Også hyrdebevegelsen har gitt kirken et særegent gassisk preg som passer godt med gassisk virkelighetsforståelse.

Behandling av sykdom blir en arena der en tydelig ser åndsmakten og maktkampen mellom de to ulike religiøse behandlingsformene. I begge typer felleskap, det ikke-kristne og det kristne, er felleskap og deltagelse i medisinerne for sykdom og opprettholdelse av en god helse. Som kristen må man være aktiv i menigheten og holde seg unna tradisjonelle behandlingsformer for å unngå å bli besatt eller mentalt syk. Som medlem av en slektsgruppe må man delta på familieritual og ikke bryte tabu for å unngå straff fra forfedrene. Selv om de to typer felleskap er i opposisjon til hverandre, bygger de likevel på mange av de samme prinsippene: felleskap og lojalitet med enten familie eller menighet. Schepher-Hughes og Lock skriver at samfunn med lite

⁴Hodet blir sett på som hellig og er der makten ligger. Hodet til eldre mennesker er spesielt hellig og blir omtalt annerledes enn hodet på yngre mennesker.

individualisme vil ofte få en behandling av sykdom som er kollektiv.

In cultures and societies lacking a highly individualized or articulated conception of the body-self it should not be surprising that sickness is often explained or attributed to malevolent social relations, or to the breaking of social and moral codes, or to disharmony within the family or the village community. In such societies therapy, too, tends to be collectivized. (1999:15)

Sykdom og årsakene til sykdom er ikke noe som bare vedgår individet, men hele samfunnet. I Mikeaskogen kan vi se dette ved at individuell biomedisinsk behandling bare inngår som en liten del av det kristne behandlingstilbudet, ved siden av åndeutdrivelse og bønn. Den tradisjonelle forståelsen av sykdom og behandling har blitt satt inn i en ny kristen ramme, men har likevel de samme grunnleggende fellestrekk som er vektlegging av fellesskapet, lojalitet, og frykt for ånder.

Referanser

- Aano, K. (1984), *Mellom kors og fedregrav. Portrett av den Gassisk Lutherske Kyrkja*, Luther Forlag, Oslo.
- Bloch, M. (1971), *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organisation in Madagascar*, Seminar Press, London.
- Bloch, M. (1989), The ritual of the royal bath in Madagascar: the dissolution of death, birth, and fertility into authority, in 'Ritual, History, and Power', The Athlone Press, London, pp. 187–211.
- Dahl, Ø. (1998), *Merkverdige Madagaskar. Øya mellom øst og vest*, Spartacus Forlag.
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. M. (1998), *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, Musee de l'homme.
- Sharp, L. (1993), *The Possessed and the Dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*, University of California Press, Berkeley.
- Turner, V. (1967), *The Forest of Symbols. Studies in Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca.