

BETWIXT AND BETWEEN

BETWIXT AND BETWEEN
Sosialantropologistudentenes
Årbok 2005
Master og Hovedfag
15. årgang

Redaksjonen 2005:

Johanna Dahlin
Chimen Darbandi
Silje Førland Erdal
Audhild Lindheim Kennedy
Hilde Tanggaard Linderud
Cecilie Nordfeldt
Morten Kjeldseth Pettersen
Johannes Wilm

**Betwixt and Between
Sosialantropologistudentes Årbok 2005
Master og Hovedfag**

©Årboksredaksjonen 2005

ISBN-13: 978-82-90835-09-0

ISBN-10: 82-90835-09-4

ISSN: 1504-2618

Utgitt av:

Årboksredaksjonen 2005
Sosialantropologisk institutt
Universitetet i Oslo
Postboks 1091 Blindern
0317 Oslo

Setting:

Johannes Wilm

Design omslag, layout:

Johanna Dahlin og Christoffer Lärkner

Vinnerbilde (farger, forside):

Reni Wright (UiTø): Bildet er fra feltarbeid på Taiwan, 2003, og viser en ung gutt med søkende kjønnsidentitet; her spiller han i et teater der de fleste er kvinner.

Utvalgte bidrag (sort-hvitt, for- og bakside):

Ola Andersbakken (India), Johanna Dahlin (Sverige), Silje Førland Erdal (Tanzania), Cecilie Nordfeldt (India), Olav Aanestad (Syria)

Trykk:

Østfold Trykkeri AS

Redaksjonens forord

Siden Årboka ble opprettet i 1987 har den vært en tilnærmet åreviss høstpublikasjon. Den første spiren ble sådd under de såkalte “Finse-seminarene”, som var et sosialt og faglig møtested for hovedfagsstudenter ved de sosialantropologiske instituttene i hele landet. Initiativet til Årboka ble tatt med ønske om å øke kontakten mellom studentene ved de ulike universitetene, og den gang som nå ønsker vi å fremme høyeregradsstudenters kreativitet og formidlingslyst!

I år har det blitt sådd en ny spire, til samarbeid med redaksjonen i Norsk Antropologisk Tidsskrift (NAT): de vil trykke en utvalgt tekst fra Årboka i NAT - for første gang i år men forhåpentligvis ikke den siste. Vi håper samarbeidet vil bidra til å styrke bevisstheten om Årboka som en spennende faglig formidlingskanal for landets fire universiteter, i tråd med ånden fra Årbokas grunnleggere.

Årboka har i år fått inn flere bidrag enn noen gang, med tekster som presenterer både teoretiske og metodiske diskusjoner og skjeve blikk på samfunnsdebatten, og ikke minst spennende empiri fra alle deler av verden. Vi er svært glade for den brede responsen, og oppfordringen går herved ut til studenter ved alle universitetene til fortsatt å bidra til økt samarbeid i forbindelse med fremtidige utgivelser!

Redaksjonen ønsker å takke alle våre artikkelforfattere som har gjort en stor innsats for årets utgivelse. Vi takker også deltakerne i konkurransen om forsidebildet og gratulerer vinner Reni Wright (UiTø). Vår takk går også til Matthew Whiting for språkvask, til de Sosialantropologiske instituttene og Kul-

vi

turstyret ved SiO for generøs økonomisk støtte, og til Johannes Wilm for utrøttelig arbeid med å sette Årboka klar til trykking. Sist men ikke minst takker vi redaksjonen i NAT for entusiastisk mottagelse av vårt ønske om samarbeid, en tillitserklæring til studentene, fremtidige generasjoner med antropologer og til alle som i de siste 15 årgangene har bidratt til å forme Årboka!

Vi i redaksjonen ønsker alle en inspirerende lesning!

Årboksredaksjonen
Oslo, juli 2005

Innhold

Redaksjonens forord	v
Forord	
Knut M. Rio	xi
Hierarkiske kjønnsrelasjoner slik det kommer til uttrykk gjennom arbeidsdeling på den tamilske landsbygda	
Hege Salvesen Andersen	1
Bhagini, sakhi, jami? Kvinner som har seksu- elle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner i Mumbai, India	
Kathrine Bruflot	19
Cathy Freeman – de olympiske spelen och 49.11 sekunder nasjonell forsoning	
Johanna Dahlin	37

Unge og lovende – islamundervisning og anskaffelse av “norske imamer” ved Islamsk Kultursentrum i Oslo sett i forhold til barn og ungdoms identiteter	
Johannes Elgvin	57
Biomedisinsk etikk som et uttrykk for identitetspolitikk	
Ellen Margrete Iveland Ersfjord	77
Ethnicised Witchcraft Accusations and Violence in Western Uganda	
Rune Hjalmar Espeland	97
Vold blant unge jenter	
Karianne Franck	111
Abuse and suffering – A Remark on Bodies, Domestic Violence and Battered Women’s Coping Strategies in Mauritius	
Karine Aasgaard Jansen	123
Kampen om rommet – perspektiver på sosial ulikhet, vold og usikkerhet i Bogotá	
Kristina Lucumí Johansen	141
Hekseri og sjelevandring i en urban kontekst	
Marianne Eriksen Machaca	157
Fortellinger om besettelse – om den utemmede skogen og natursyn i Garhwal-Himalaya	
Cecilie A. Nordfeldt	175
Kjønnede personnumre, uklare pass – kjønn og den norske staten	
Marit Vaula Rasmussen	195

Rituals, Murder, and Failed Transmissions – The Dynamics of Retention and Articulation of Ifugao Ritual Knowledge	
Jon Henrik Ziegler Remme	215
Why Wicca?	
Kjersti Hilden Smørvik	233
Om å erfara sjølv	
Kristin Svartveit	249
Norsk paternalisme overfor muslimer – et kri- tisk blikk på integrasjonsdebatten	
Christian Stokke	261
Mengapa semuanya jadi berubah? Talang Mamak folkets kamp for en bærekraftig framtid	
Mai Hege Stokke	283
Letting go of the iron rod	
Torunn Stormes	301
“Badman” og “battyman” i jamaicansk dance- hall	
Janne Waagbø	317
Origin Myths In The Making	
Matthew Whiting	331
Marxism & Borders – Making the Case for the Relevance of Marxism in the Understand- ing of State Borders	
Johannes Wilm	349

FORORD

Knut M. Rio

Det er alltid stimulerende å lese gjennom årets bidrag fra de vordende sosialantropologer. Dette dokumentet representerer jo ikke bare helt ferske oppdagelser fra den sosiale verden, men avslører de videre trender innenfor faget antropologi. Fra de mange bidragene kan vi se resultatet av utdanningsinstitusjonenes mangenslungne fokus i undervisningen. Vi kan også spore andre trender som ikke kommer fra forelesere eller pensum, men som studentene får med seg fra andre steder – fra grunnleggende erfaringer under feltarbeidet eller fra dyperegående tendenser i det samfunnet vi lever og virker i – utenfor universitetet. Slik sett er årboken fra de norske høyeregradsstudentene et første varsel om hvilken vei faget går – men og om hvilke samfunns-trekk faget påvirkes av.

Det viser seg at sosialantropologien går gjennom faser – som faktisk først og fremst karakteriseres av *kontinuitet* i valg av temaer, tilnæringsmåter, spørsmålsstilling og kanskje til og med valg av regioner. Men hver fase har også hele tiden sine spesifikke utslag av særlige nyvinninger. I en periode har man nå vært vendt innover i det antropologiske apparatet. Det har vært gjort en del metodologisk arbeid, med utgangspunkt i spørsmål omkring det 'å gjøre feltarbeid i egen kultur', dette med å gjøre antropologi på selve kunnskapsproduksjonen, eller dette fokuset på hvordan overføringen er fra produksjon av etnografi i felten til produksjon av antropologi hjemme. Det har vært vist kreativitet i forhold til utforskning av ontologiske størrelser som selvet

og kroppen, og diskusjoner omkring narrativitet og personlig biografi har sprunget frem som utslag av en interesse i en mer spesifikk lokalisering av det sosiale i personen. *Praksis, agency* og *livsverden* har kommet i forgrunnen som analytiske begreper fremfor *samfunn* og *kultur*, fenomenologi har vært dradd frem som interesseområde og storbyen har blitt et viktig regionalt fokus. En annen viktig tendens har vært studier i skjæringsfeltet mellom tradisjon og modernitet. I studier av globaliseringsprosesser – under overskrifter om konsum, endring og flyt av verdier – har vi fått et eget felt av studier på globale bevegelser i lokale avskygninger. Studiet av staten, studiet av diskurs og studier av hypermoderne institusjoner som forbigår staten i rekkevidde har vært viktige utvidelser av det antropologiske omfanget.

Hva er det så som fremtrer i årets samling av essays fra høyeregradsstudentene? Dette blir det opp til leseren å reflektere over. Bidragene står selvsagt helt på egne ben, og skal først og fremst leses som unike empiriske bidrag fra den verden vi lever i – en verden hvor man opplever at tempoet i endringer stadig akselererer og hvor sosiale bevegelser tar stadig mer overraskende og eksotiske former. Men det som slår meg som en mulig tendens i dette materialet er en vending “tilbake til fenomenene”. Her er ikke lenger så mye famling rundt metodologiske problemer eller ontologiske størrelser som at her avdekkes en interesse for noen spesifikke fenomener - som disse studentene som nylig har vært ute i verden antakelig mener er viktige for å forstå den moderne verden. Her kan nevnes karismatiske kirkebevegelser i USA, ny-paganisme i Italia, fremveksten av etnifisert hekseri i Uganda, omfanget av Cathy Freeman’s legendariske 400-meter for Australsk nasjonalisme – bare for å ta noen eksempler. Dess-

uten handler flere artikler om klassiske antropologiske spørsmål rundt religion og rundt kjønn og hvordan forekomstene av religionsutøvelse og kjønnsutøvelse stadig inntar nye former i tråd med nye sosiale formasjoner.

Så for en som setter høyt det antropologiske prosjektet (dette med å skulle bruke faget til å forstå sosiale formasjoner. . .) så er dette bindet av master- og hovedfagsstudentenes årbok en god nyhet!

God lesning!

Bergen 7/9 - 2005

HIERARKISKE KJØNNSRELASJONER slik det kommer til uttrykk gjennom arbeidsdeling på den tamilske landsbygda

Hege Salvesen Andersen
Hovedfag UiO

Denne artikkelen er basert på en studie av tamilske kvinner og menn på bakgrunn av mitt feltarbeid, som ble utført august 2001- juli 2002 i et landsbyområde sørøst i delastaten Tamil Nadu i Sør-India. I møte med den tamilske landsbybefolkningen kunne jeg observere hvordan menn og kvinner samhandlet med hverandre og barna sine. Jeg ble spesielt opptatt av hvordan forestillinger om kjønn artikuleres og aktualiseres i ulike relasjoner og situasjoner. I denne artikkelen vil jeg undersøke hvordan hierarkiske kjønnsrelasjoner kommer til uttrykk gjennom den kjønnsmessige arbeidsdelingen. Samtidig som jeg vil se på muligheter for endring.

Ifølge Pierre Bourdieu foregår sosialiseringen som en dialektikk mellom “internalisering av det ytre og eksternalisering av det indre” (i Fürst 1995: 88). Bourdieu bruker begrepet *habitus* for å gripe de mekanismer som forårsaker videreføring av visse strukturer på et ubevisst plan. Habitus, som et system av varige, men likevel ikke uforanderlige kognitive og kroppslige disposisjoner, er resultat av sosiale erfaringer, det Bourdieu kaller *kollektive minner*, “måter å bevege seg på og tenke på som er inkorporert i menneskenes kropp og sinn” (Rogg 1998: 53). Habitus er ifølge Bourdieu “den praktiske sans”, noe som

påvirker våre handlinger, valg og forståelse av verden vi lever i på det ubevisste plan. Det er noe bakenforliggende som “trekker i usynlige tråder” (ibid 1998: 45). At habitus refererer til internaliserte resultater av kulturelle erfaringer, viser han ved å si at habitus “is laid down in each agent by his earliest upbringing” (Bourdieu 1977: 81).

I min sammenheng er habitusbegrepet et nyttig verktøy for å forklare “treghetsmekanismene” i samfunnet fordi det setter fokus på det ubevisste og på kroppsliggjort kunnskap mødrene overfører til barna. Ved å bruke et begrep som habitus for å forklare reproduksjon av sosiale praksiser, kan det virke som om endring er umulig. Bourdieu hevder at den viktigste endringen som har skjedd i forhold til hierarkiske kjønnsrelasjoner er at de ikke lenger oppfattes som en selvfølge (Bourdieu 2000: 97). Dette er et sentralt poeng i denne artikkelen. Mitt ståsted er at verdier, holdninger og praksis reproduseres i kraft av å oppleves som naturlige, objektive og selvfølgelige. Først når noe mister sin selvfølgelighet, som for eksempel ved påvirkning utenfra, kan de endre seg.

Sivagamis arbeidsoppgaver i hjemmet

Klokken er 04:30. Hanen galer utenfor. Det er fortsatt mørkt, men fryktelig varmt. Moren i familien skriker til datteren: “JENDRE, JENDRE, stå opp!” Sivagami er helt i ørska, hun vrir seg litt og er på vei opp, men så lar hun seg falle ned på matta på jordgulvet igjen. Brødrene og faren til Sivagami ligger fortsatt på mattene sine og sover. Moren romsterer utenfor. Det er viktig

å stå opp nå, for vannet kommer til de offentlige vannkranene bare mellom 04:30 og 05:30. Det er mye familien trenger vann til: lage mat, vaske seg, vaske opp og vaske tøy. På fredager trenger de ekstra mye vann for da skal Sivagami også vaske jordgulvene.

Jenta henter vannkrukkene og tømmer vannrestene fra i går over til én krukke. Hun tar med seg så mange krukker hun klarer bort til de offentlige vannkranene. De ligger 15 minutter unna i utkanten av landsbyen. Hun har lært av moren sin å ha én vannkrukke på hodet og én stor vannkrukke på hofta. Så balanserer hun de to vannkrukkene og beveger seg med raske og sikre steg tilbake mot jordhytta. Det er viktig ikke å søle, for de trenger mye vann for å klare seg. Sivagami må gå frem og tilbake fire ganger for å fylle vannlageret. Noen ganger, hvis hun rekker det før vannet slutter å komme, tar hun noen ekstra turer i tilfelle det blir strøbrudd, for da er det ofte at vannet ikke kommer på noen dager. Imens har moren feiet gårdsplassen og tegnet en stor, fin kolam.

Klokken er 05:30. Moren begynner å lage mat, mens Sivagami setter seg på en stein og begynner å vaske opp kopper og kar fra middagen dagen før. Hun bruker det stive, brune skallet på kokosnøtten som oppvaskkost. De har ikke såpe. Hun forteller at moren ikke synes de skal bruke penger på det, for det blir like reint ved å bruke aske. Moren hennes har også lært henne at sand kan hjelpe til med de store pottene, der maten har brent seg fast, og der potta har blitt helt nedsotet av flammene.

Moren roper på Sivagami og ber henne hente litt flere vedkvister fra lageret. Sivagami reiser seg opp med én gang for å hjelpe moren. Hun henter fram noen av de lange kvistene som ligger langs husveggen og knekker dem i mange små biter, så

gir hun dem til moren som bruker dem til å fyre for å kunne lage mat. Ildstedet er midt ute på gårdsplassen, uten ly for vær og vind. Det er spesielt vanskelig i regntiden, forteller hun, for med alt regnet er det ikke lett å holde på flammene som er nødvendig for å lage mat. Sivagami har lært av moren hvordan hun kan lage et ildsted av leire og kumøkk. Det er en enkel og billig måte å bygge opp et “kjøkken” på. Sivagami og hennes familie har tre ildsteder til å lage mat. Derfor kan de koke risen, steke grønnsakene og koke melk til te samtidig. Det er en fordel hvis det øser ned, da slipper de å stå ute i regnet mer enn nødvendig.

Etter at Sivagami har vasket opp kopper og kar fra gårdsdagen, henter hun tøyet til brødrene og faren og samler det i en haug. Noen ganger hjelper moren henne med dette arbeidet, men som oftest er dette Sivagami arbeidsoppgave. Noen ganger kan det være så mye tøy at hun må bruke hele søndagen på å vaske. Det er tungt arbeid. Hun må bløte alle klærne og såpe inn alt og så kommer den tyngste jobben: hun må slå klesplaggene mot en vaskestein. For at klærne skal bli noenlunde rene må hun slå mot steinen ganske lenge, noen ganger opptil fem minutter per plagg. Sariene til moren er de lengste plaggene, men buksene og skjortene til faren og brødrene er de viktigste å få rene, også longiene (skjørt som menn bruker) må være vasket på grundig måte. Noen ganger, forteller Sivagami, har hun et ønske om å sluntre unna, men det gjør hun kun med sine egne klær. Noen ganger bare bløtlegger hun dem og henger dem opp til tørk. Etter klesvasken viser hun meg armene sine og klager på at de er helt stive, men Sivagami må fortsette husarbeidet.

Klokken er 07:30. Faren og brødrene begynner å bevege på

seg. Det er ingen som vekker dem, men nå er solen stått opp og det begynner å bli uutholdelig varmt. Den eldste broren begynner å pusse tennene. Det er det eneste han gjør før maten blir servert og han må gå for å rekke jobben som byggningsarbeider. Faren går inn bak en palmevegg. Der har Sivagami satt ut fem store vannkrukker som han kan bruke til å vaske seg med. Når faren og brødrene kommer seg ut av jordhytta, må Sivagami rulle sammen alle mattene på gulvet og sette dem pent på plass bak det ene skapet som de har. Etterpå feier hun hele gulvet med en kost laget av strå. Den er svært kort, så Sivagami må bøye seg helt ned til gulvet. På fredager, som er en tempel-dag, må hun etter å ha feid ut alt rusk og rask, vaske gulvene med såpe og vann på samme måte, men med en litt stivere stråkost. Etter å ha utført disse arbeidsoppgavene ruller hun seg opp i stående stilling. Hun tar seg bak på ryggen. Igjen klager hun og sier at det verker i hele kroppen. Sivagami sier ikke noe om dette til de andre. Hun forteller at en jente skal hjelpe til i hjemmet, uten å klage. Moren roper på henne. Hun legger fra seg kosten og går ut.

Utenfor jordhytta sitter faren og de to brødrene på en matte med bena i kors. Moren ber henne om å servere faren og brødrene. Moren sitter foran ildstedet og serverer den varme maten over på tallerkener med bananblader oppi. Hun tar også mat oppi matboksene til mennene i familien. Sivagami henter tallerkenene og setter dem foran faren og brødrene. De spiser så mye de vil. Sivagami står lydig ved siden av og venter på å servere dem mer, og for å ta i mot tallerkenen når de er ferdig med å spise. Klokken er 07:50. Mennene og moren skal på jobb i Auroville klokken 08:00. Faren jobber som gartner og brødrene

jobber som bygningsarbeidere. De går på jobb uten å si et ord. Moren grer håret og retter på sarien. Hun vasket seg kvelden før, vitende om at det ikke ville bli tid til det på morgenen. Etter at mannen og sønnene har gått, går hun på jobb i Auroville som tjenestepike for en aurovilleansk familie.

Sivagami rydder bort kopper og kar, og serverer seg selv litt mat som hun kan ha med på Life Education Centre (LEC). LEC er et senter for unge jenter fra landsbyene rundt Auroville, som ikke tidligere har hatt muligheten til å gå på skole. Sivagami går på senteret hver dag fra 08:00 – 16:00 sammen med 30 andre landsbyjenter. Der lærer de å sy klær, snakke engelsk, synge og danse, enkel mattematikk og litt data. Hver fredag har de også diskusjonstimer om tamilske kvinners livssituasjon, hvor tamilske sosialarbeidere kommer for å snakke med jentene om hvordan de selv synes hverdagen arter seg for dem i landsbyen. Dette gir jentene en mulighet til å snakke om sine tanker og følelser spesielt i forhold til kjønnsrelasjoner og lære om hvordan andre kvinner i India har det.

“Mani aite, jeg har dårlig tid” sier hun plutselig. Hun løper av gårde til senteret. På ettermiddagen, når hun kommer hjem, gjentar hun arbeidsoppgavene: hente vann, hente fyringsved, feie gårdsplassen og jordhytta, samt å lage mat til mennene som kommer hjem fra arbeidet i Auroville.

Kjønnsmessig arbeidsdeling

Som framstillingen viser, er det bare moren og datteren i huset som utfører “husarbeidet”, det forventes ikke at menn skal

ta del i dette arbeidet. Den kjønnsmessige arbeidsdelingen er en viktig del av barnas tidlige erfaring og er grunnleggende for å forstå hvordan kjønn oppfattes og erfares. Arbeidsdelingen er ikke bare en faktisk inndeling av ulike arbeidsoppgaver i samfunnet, men den omfatter også et symbolsk språk som regulerer forholdet mellom kjønnene (Rudie 1984). Det ser vi ved at det er kvinnene som forventes å ta ansvar for hjemmet, mens mennene nærmest er fritatt for dette arbeidet. Selv når mennene er hjemme uten en kvinne tilstede i hjemmet, er det kvinnes oppgave å arrangere det slik at mannen får mat og stell fra andre kvinnelige familiemedlemmer. Menn i landsbyen ønsker generelt ikke å nedverdige seg selv ved å utføre det de kaller “ammavela”, eller “det en mor utfører av arbeid”. En opplevelse fra landsbyen kan tjene som eksempel. Sønnene i familien jeg bodde hos hadde vært hjemme alene og det lå rot og matrester utover jordgulvet. Jeg hadde vært på jobb hele dagen for å intervju kvinner om deres situasjon i landsbyen, og hadde vært på sykehuset hele natten med moren til guttene som var blitt akutt syk kvelden før. Jeg var på det tidspunktet fysisk utmattet, så jeg spurte derfor Ramana, den eldste sønnen i familien, om han kunne ta ansvar for å gjøre rent i hytta. Helt instinktivt gav jeg ham feiekosten. Han reagerte med sinne og skrek “ammavela seymateen, jeg vil ikke gjøre slikt kvinnearbeid”, og påpekte kraftig at han som gutt ikke ville utføre en slik handling. De andre “mødrene” hans (søstrene til moren) forsvarte ham og sa at jeg ikke kunne forvente noe annet av en gutt. “Det er vi som føder barna, og det er vårt ansvar at de blir tatt vare på og at vi utfører det arbeidet som hører med”, ble det sagt. Igjen påpekte de at han tross alt var en gutt, noe jeg måtte ta i betraktning. Dette

eksempelet viser at arbeidsdelingen ikke bare fungerer som en praktisk, nøytral inndeling, men legitimeres ved at det er kvinnens naturbestemte ansvar og moralske plikt å ta seg av barna og hjemmet.

Arbeid, både som idé og som praktisk realitet, er kjønnssegregert blant den tamilske lokalbefolkningen. En av grunnene til at det ikke endrer seg så lett, er at det oppleves som en naturbestemt og objektiv inndeling. Jorun Solheim (1998) sier at “arbeid er et kraftfullt uttrykk for kjønn, ikke minst gjennom både å ha en materiell og en symbolsk karakter. Gjennom arbeidets materielle struktur blir kjønnsrelasjonenes symbolske mening objektivisert og innskrevet i samfunnet, som noe substansielt synlig og solid” (Solheim 1998: 32). Fra barna er små lærere av de voksne, spesielt gjennom imitasjon, hva som forventes av dem som kjønnede personer. Arbeidsdelingen reproduseres gjennom generasjoner uten videre refleksjon, og naturliggjøres ved at den “sitter i kroppen” til hvert enkelt individ.

At kvinner føder barn, og at menn ikke gjør det, danner utgangspunktet eller grunnlaget for den kjønnsmessige arbeidsdelingen i samfunnet (Rudie 1984). Dette er en biologisk forskjell som er knyttet til opplevelsen av kropp som noe naturgitt og uforanderlig. Et av kvinneforskningens hovedprosjekter har vært å kritisere en slik essensialistisk forståelse av kjønn (Fürst 1995). Spesielt reagerer kvinneforskere på at en slik forståelse av kjønn reduserer kvinnen til det “svake kjønn” og til å bli, ikke bare annerledes fra mannen, men også underordnet mannen, der mannens kjønn får definisjonsmakt (ibid.). Kritikerne til essensialisme har fokusert på, siden 70-tallet i Frankrike og siden slutten av 80-tallet i Norge, hvordan kjønn må ses som en

sosial og kulturell konstruksjon som skapes gjennom relasjoner til andre (Melhuus 1992). Denne måten å tenke om kjønn på skal hindre at kjønn blir sett på som “naturlig” og uforanderlig. Ved å forstå kjønn som sosialt konstruert, kan forståelsen av kjønn endres gjennom økt innsikt og bevissthet gjennom ny sosial praksis (Bourdieu 1977).

Illustrasjonen av hverdagen til Sivagami viser at det er kvinnene som gjør alt husarbeidet. Dette bekreftes ved at Ramana nekter å feie i jordhytta, noe han, som 12 år gammel gutt, definerer som “kvinnearbeid” og derfor mener er nedverdige for en mann å gjøre. Simone De Beauvoir var en av de første til å påstå at “man er ikke født mann eller kvinne, man blir det” (i Moi 1998: 23). Denne påstanden er sterkt kritisert av Solheim, de Beauvoir er tilsynelatende ikke opptatt av hvordan biologi er utgangspunktet for en symbolsk realitet (Solheim 1998: 23). Torill Moi er uenig i denne kritikken av de Beauvoir og hevder at de Beauvoir nettopp er opptatt av biologiske fakta og at biologien spiller en framtreddende rolle i kvinnens historie og utgjør et grunnleggende element i hennes situasjon (Moi 1998: 23). Når de Beauvoir hevder at biologiske fakta ikke utgjør en “urokkelig skjebne for kvinnen” (ibid.), innebærer dette ifølge Moi at biologiske fakta kommer til kort når det gjelder å definere kjønnenes rangordning - biologi alene kan ikke forklare hvorfor kvinnen er “Den Andre” (Moi 1998: 23). Dette er jeg enig i, biologi alene kan ikke determinere kvinners skjebne, samt være opphav til og rettferdiggjøre spesifikke kulturelle og psykologiske normer, som for eksempel at det er nedverdige for en mann å feie.

Sherry B.Ortner blir kritisert av blant annet Strathern for å hevde at underordningen av natur i forhold til kultur er en

universell forståelse som fører til en universell underordning av kvinnen (Fürst 1995). Strathern sier at det heller er slik at det arbeidet kvinner utfører i den private sfæren forstås som mindre prestisjefylt enn det menn gjør i den offentlige. Kvinners arbeid blir av menn ofte definert som "bare fillesaker" (ibid.). Fürst (1995) tolker dette som at forholdet mellom menn og kvinners sfærer gir bedre forståelse av kvinnens underordning, enn kulturens universelle underordning av natur. Dette finner jeg fruktbart også i forhold til mitt materiale. Jeg finner en generell oppfatning i landsbyen - at det menn utfører av arbeid blir ansett som viktigere og mer prestisjefylt enn det kvinner gjør til daglig. Selv når en kvinne blir syk eller har reist bort for å besøke sine foreldre, forteller kvinnene til stadighet at de kommer tilbake til rot og møkk og til et hjem hvor ingenting er blitt gjort siden de forlot det. Det er ikke gjennom referanser til praktiske og materielle nødvendigheter arbeidsdelingen får sin mening (Solheim 1998). I landsbyen henger mange arbeidsledige menn heller rundt små sjapper, der det selges alkohol, eller driver med sine egne aktiviteter, enn å ta seg av barna når moren er syk eller sørger for inntekter til husholdet. Jeg er derfor enig med Solheim i at familiens arbeidsarrangement må leses som en form for kulturelle forskrifter, som en type instruksjoner som definerer bestemte relasjoner mellom kvinner og menn (ibid.).

Endringspotential gjennom bevisstgjøring

I landsbyen eksisterer hverdagslige praksiser som er med på å konstituere kjønnsrelasjoner preget av mannlig dominans. Gjennom å reproducere et spesielt sett av sosiale relasjoner reproducerer folk også erfaringene med disse relasjonene og tillegger kjønnsforskjellene mening gjennom praktisk engasjement (Moore 1994). Eldre kvinner uttrykte ikke spesielle følelser i forhold til ujevn fordeling av ansvar og arbeidsbyrde. Moren til Sivagami fortalte at til tross for sin store arbeidsbyrde i hjemmet og overfor barna, og at hun ofte hadde ansvar alene som forsørger, hadde hun ingen følelser av sinne for mannen. En slik holdning er i samsvar med korrekt måte å forholde seg til ulike prøvelser livet byr på blant tamilene.

Sangeetha, en sosialarbeider fra Tamil Nadu, og som i dag fungerer som leder for LEC, uttalte i klartekst at kvinnene i landsbyen hadde en urimelig stor arbeidsbyrde i forhold til sine ektefeller. Dette var et utsagn mange eldre kvinner sa seg uenig i. De eldre kvinnene påpekte at situasjonen hadde vært mye verre for dem før. Tidligere måtte de gå 30 minutter hver vei ned til fiskelandsbyen for å hente vann. Kvinnene påpekte også at de tidligere var mer avhengig av å jobbe innen subsistensjordbruk, og i tilberedningen av ulike matretter måtte de jobbe i timevis med å tilbedrede linse- og rismelet på en rullestein. I dag har de fleste erstattet rullesteinen med en elektrisk steinmikser. Grunnet midler fra staten har landsbyen fått tilgang på vann, og muligheter for lønnet arbeid har gitt mer penger til fa-

miliene som nå både kan kjøpe tekniske hjelpemidler og råvarer i butikken. Verken eldre eller unge kvinner i landsbyen i dag har mye å klage over, mener de eldre. Sangeetha er ikke enig i dette og hun er svært bekymret over holdningene til de unge jentene på senteret. På et spørsmål om hvorfor kvinner ikke har rett til like mye mat som menn, svarte samtlige blant jentene at menn trenger mer mat fordi de ofte utfører mer kroppslig krevende arbeid enn kvinner. Sangeetha gir jentene hjemmelekse til neste gang. De skal observere arbeidsmengden som utføres i løpet av en dag, og hvordan den fordeles mellom mennene og kvinnene i familien. Jentene kom tilbake fredagen etter til diskusjonstimen, sjokkert over resultatet. De kom frem i fellesskap til at mødre brukte ti timer mer enn faren på hardt kroppslig arbeid. Dette fikk jentene til å reflektere over sin egen situasjon også. De begynte å diskutere hvor mye de selv gjorde i forhold til sine brødre. Tidligere den uken hadde jentene ikke reflektert rundt det de nå opplevde som urettferdig.

For å beskrive de unge jentenes erfaringer i forhold til arbeidsdelingen mellom kvinner og menn, benyttet Sangeetha det engelske uttrykket "it is not fair". Dette uttrykket eksisterer ikke på tamil, og det finnes heller ikke et liknende uttrykk på deres eget språk som dekker et meningsinnhold om at noe er urettferdig eller ikke. Noe kan være *nalla*, bra, eller *kezthe*, ikke bra, men ikke rettferdig eller urettferdig. Claudia Strauss og Naomi Quinn (1977) legger vekt på navnsetting som en bevissthetsframkallende teknikk. Ut i fra deres teori om kulturell mening som bygger på psykologisk antropologi, vil det å uttrykke noe som urettferdig være noe tidligere usagt som krever forbindelse mellom spredte kunnskapsbiter kvinnene allerede har. Det

vil føles som ny, viktig innsikt. Strauss og Quinn mener at det er i området for denne type usagt kunnskap det er størst potensial for fundamental kognitiv og atferdsmessig endring. Denne opplevelsen av urettferdighet representerer et brudd med ubevisste representasjoner disse kvinnene har inkorporert i kroppen gjennom sin oppvekst i landsbyen.

“Words wreck havoc” sier Sartre, når man finner et navn på det som fram til da har vært levd uten ord (Bourdieu 1977:170). Unge kvinner i landsbyen foretar en omdefinering av erfaring fra plikt og “normalt” til urettferdighet. Både Strauss og Quinn (1977) og Bourdieu (1977) legger stor vekt på endringspotensialet som ligger i det å sette ord på noe tidligere uttrykt. Bourdieu mener at krisesituasjoner som utfordrer den dagligdagse orden må til for å provosere fram en slik omdefinering. Kanskje kan det defineres som en slik krise, det at spørsmål om kvinners rettigheter og likestilling, kommer på dagsorden og blir kjent blant folk. De unge jentene får en opplevelse av at deres private erfaringer uttrykkes offentlig. Slik som for eksempel at Sivagami ikke klaget til moren over husarbeidet, siden dette var ansett av henne som normalt og derfor ingenting å klage over. Mens Sivagami nå, etter å ha snakket med Sangeetha og de andre jentene på senteret, ser at hun ikke er alene om å sette spørsmålsteget ved arbeidsmengden hun har i forhold til mennene i familien. Private erfaringer gjennomgår en tilstandsendring når de gjenkjennes i den offentlige objektiviteten til en allerede konstituert diskurs (ibid.). Jentene får makt gjennom sin kapasitet til å objektivisere tidligere uformulerte erfaringer, ved å formulere dem overfor andre. Dette er et skritt på veien til offentliggjøring og legitimering (Bourdieu 1977).

Treghet i endringsprosessen

Maktforskjeller mellom kjønn reproduseres gjennom menneskers tankeskjemaer og kroppslige praksiser, og som oftest på det ubevisste plan (Bourdieu 2000). Hvordan kjønn forstås og oppleves kan sies å være nedfelt i kroppen, og kan ses i sammenheng med hvordan barn og unge lærer å være kvinne eller mann, slik som vist i fremstillingen av Sivagamis hverdag. Kroppslig uttrykk for kjønn, som det å utføre ulike arbeidsoppgaver, er med på å opprettholde og sementere grenser for kjønn, det vil si det som anses som kulturelt akseptert for en gutt eller jente å gjøre. Gutter og jenter gjør det som forventes av dem, og gjennom å utføre sin plikt blir dette en del av gutter og jenters kjønnsidentitet. Samtidig er det bevegelse i den seigtflytende endringsprosessen, gjennom bevissthet omkring et manglende samsvar mellom hvordan de unge jentene på LEC opplever at verden er og hvordan den bør være. Forholdet mellom er og bør kaller Brochgrevink (i Solheim 1998) modernitetens “dobbeltdiskurs”. Opplevelsen av hvordan forholdet mellom kjønn er knyttes til disse jentenes erfaring av forskjellene mellom mann og kvinne, mens likhetsideologien på LEC representerer en idé om hvordan forholdet bør være. Det foregår kontinuerlig diskusjoner på LEC om hva som er og hvordan det bør være. Unge kvinner i landsbyene ser gapet mellom er og bør i forhold til enkelte sosiale praksiser i spesifikke relasjoner. Det gjør dem i stand til å tenke om kultur, ikke bare innenfor kultur (ibid.). Men selv om unge kvinner reflekterer over sider ved relasjonen mellom mann og kvinne, og kommer med synspunkter på spørsmål om en hierarkisk kjønnsideologi, vil ikke det dermed si at de velger

å bryte ut av, eller klarer å bryte ut av naturaliserte mønstre som kjønnsmessig arbeidsdeling, verken i sitt eget samfunn eller som et krysskulturelt fenomen. Endring av kognitiv og kroppsliggjort kunnskap tar tid, og Sangeetha anbefaler jentene om å lagre det de lærer på senteret inne i seg og heller videreføre disse verdiene til sine barn. Som Marit Melhuus uttrykker det: “[...] culture is made of sticky stuff, and certain beliefs and practices seem to resist both unmaking and remaking. In particular this seems to hold true for gender [...]” (Melhuus 1993: 240).

Konklusjon

I artikkelen har jeg argumentert for at jenter og gutter blir sosialisert til forskjellige roller og identiteter på bakgrunn av kulturelle skjemaer som forsterkes gjennom kjønnsmessig arbeidsdeling i dagliglivet. I forlengelsen av dette blir kvinners og menns kjønnsidentitet kroppsliggjort og videreført fra en generasjon til den neste gjennom sosialiseringprosessen. Bourdieu argumenterer for at kvinners og menns “habitus”, det som får mennesker til å tenke og handle ut i fra visse kulturelle forestillinger, er kroppsliggjort og videreføres derfor uten videre refleksjon. I landsbyen opprettholdes det fortsatt et skille mellom det kvinnene utfører av arbeid og hvordan mennene avstår fra slikt arbeid. Dette bekrefter at det ikke er snakk om pragmatikk når det gjelder å tillegge arbeidsorganiseringen mening. I landsbyen er det fortsatt viktig å opprettholde en segregert arbeidsfordeling mellom kjønnene, for å skape et univers der menn og kvinner vet hvordan de skal forholde seg til hverandre på det som oppfattes som

en korrekt måte. Selv om Life Education Centre har påvirket mange av de unge jentene, gjelder de kulturelle forskriftene i landsbyen fortsatt. Landsbyjentenes møte med tamilske sosialarbeidere er med på å denaturalisere det som tidligere er blitt tatt for gitt. På den måten skapes det muligheter for endring i en ellers så seiglivet kjønntidentitet. Likevel skjer ikke endringen så lett, da den kjønnsmessige arbeidsdelingen er nedfelt i kroppen til den enkelte og oppleves fortsatt av mange som et naturlig uttrykk på forholdene mellom kjønnene. Kjernerelasjoner og verdier tillagt posisjonene i disse relasjonene som tilhører det doxiske felt, utfordres gjennom diskusjoner og bevisstgjøring, men endres ikke på dette tidspunktet.

Bibliografi

- Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bourdieu, P. (2000), *Den maskuline dominans*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Fürst, E. L. (1995), *Mat et annet språk: Rasjonalitet, kropp og kvinnelighet*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Melhuus, M. (1993), *I want to buy me a baby! Some Reflections on Gender and Change in Modern Society*, Berg Publisher, Oxford.
- Melhuus, M., Rudie, I. and Solheim, J. (n.d.), *Antropologien og Kjønnet*, Ad Notam Gyldendal AS, Oslo.

- Moi, T. (1998), *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*, Gyldendal, Oslo.
- Moore, H. (1994), *A passion for Difference*, Polity Press, Cambridge.
- Rogg, E. (1998), *Pierre Bourdieu: en tidlig brobygger*, Cappelle Akademiske Forlag, Oslo.
- Rudie, I. (1984), *Fra kjernefamilie til kollektiv: En modell for analyse av hushold*, Univeritetsforlaget, Oslo.
- Solheim, J. (1998), *Den åpne kroppen. Om kjønnsymbolikk i moderne kultur*, Pax Forlag, Oslo.
- Strauss, C. and Quinn, N. (1997), *A cognitive theory of cultural meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.

BHAGINI, SAKHI, JAMI?
Kvinner som har seksuelle og/eller
emosjonelle forhold til andre kvinner i
Mumbai, India

Kathrine Bruflot
Master UiB

Undersøkelsen er basert på mitt feltarbeid i Mumbai, India fra januar til mai 2004. Målet for feltarbeidet mitt var å finne ut hvordan lesbiske, bifile og transseksuelle kvinner i Mumbai klarer å skape seg et liv der de kan ha seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner. Disse kvinnene er alle knyttet til en organisasjon for lesbiske, bifile og transseksuelle kvinner, jeg kaller denne organisasjonen for Tiscal. I denne artikkelen vil jeg ta for meg hvordan kvinnene bruker begrepene *lesbian* og *bisexual*. Jeg vil vise hvordan man kan skille mellom kvinner som ser på sin seksualitet som en del av sin identitet og kvinner som ser på seksuelle og/eller emosjonelle forhold som en praksis. Dette vil jeg gjøre ved hjelp av min empiri fra Mumbai og studier gjort i andre ikke-vestlige land på kvinner som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner.

Lesbiske i India

Feltet

Gjennom hele mitt feltarbeid jobbet jeg som frivillig for organisasjonen Tiscal. Det var gjennom dette arbeidet jeg kom i kontakt med de som ble mine informanter. Jeg deltok på forskjellige tilstelninger arrangert av organisasjonen, det være seg pikniker, kinoturer, fester og andre sosiale arrangementer. I tillegg ble jeg og en del av jentene venner, og jeg ble med dem på besøk til familiene deres, på kafébesøk, på kino, på jobb og liknende.

Tiscal er en relativt liten organisasjon, i hvert fall hvis man ser på størrelsen på byen. Mumbai er en by med nesten 16 millioner innbyggere, og antall kvinner knyttet til Tiscal er rundt 30. Kjernen i organisasjonen, det vil si de som kommer jevnlig, er rundt 10 kvinner. Disse kvinnene ble mine hovedinformanter. Aldersmessig er de mellom 20 og 40 år, de fleste er i begynnelsen av 30-årene. De fleste kvinnene behersker engelsk. Noen av kvinnene bruker engelsk som dagligspråk, mens andre behersker engelsk bra, og en av kvinnene har kun kunnskap til engelsk, hun kan forstå litt, men bruker aldri engelsk selv. Denne kvinnen er sammen med en av de andre kvinnene, og når samtalene foregår på engelsk oversetter kjæresten. Når kvinnene møtes snakker de som regel en blanding av hindi og engelsk, litt avhengig av hvilke kvinner som møtes. Noen av kvinnene føler seg mest komfortable med hindi, andre med engelsk. Ovenfor meg var det alltid en som oversatte hvis det ble snakket mye på hindi, undersøkelsen

dreier seg altså om bruken av lesbisk/bifil blant engelsktalende indere i Mumbai.

Dette er ingen homogen gruppe, kvinnene kommer fra forskjellige samfunnslag, og forskjellige religioner. Ifølge lederen av organisasjonen er det kvinner fra arbeiderklassen, og middelklassen, både øvre og nedre del av middelklassen. Det er muslimer, parsier, katolikker og hinduer. Det disse kvinnene har til felles er at de har/har hatt/ønsker å ha seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner. Noe av det Tiscal jobber for er at de lesbiske/bifile/transseksuelle kvinnene ikke skal presses inn i ekteskap med menn. En holdning de fleste kvinnene tilknyttet Tiscal hadde, var at det er om å gjøre å kjempe mot ekteskapet. Tiscal hjelper kvinner som blir tvunget inn i ekteskap, hvis kvinnen selv ønsker hjelp. Tiscal kan tilby juridisk rådgivning, og hjelp til å skape seg et sosialt nettverk utenom familien. Likevel var det en del kvinner innom Tiscal som var gift med menn eller så det som uunngåelig at de en dag skulle gifte seg.

I India er ikke ekteskapet først og fremst basert på kjærlighet, man gifter seg for å skaffe seg en familie, det er en økonomisk og praktisk allianse mellom to familier, ikke bare mellom to enkeltindivider. Jeg kan dele mine informanter grovt inn i to grupper; de som er gift med menn og har/ønsker å ha kvinnelige elskerinner på si, og de som ønsker å forbli ugift og som ønsker å ha et monogamt forhold til en annen kvinne.

For en del av mine informanter er det ikke mulig å leve utenfor ekteskapet, det vil skape alt for store problemer i forhold til familie, og også økonomisk sett. For disse er kjærligheten en bonus, det er ikke noe de kan kjempe for, men det er noe som de kanskje kan oppleve, og noe de prøver å oppleve. For kvin-

ner å skape seg et liv alene er nesten umulig, og er nesten bare forbeholdt de som tilhører de høyere klassene.

For de kvinnene som er gift med menn, og som ønsker å ha utenomekteskapelige forhold til kvinner, er ikke dette så problematisk som det kanskje ville ha vært i en norsk kontekst. Siden ekteskapet ofte er en praktisk allianse, som ikke baserer seg på kjærlighet, vil et forhold til en annen kvinne ikke nødvendigvis føre til de samvittighetskvalene det ville ha gjort i Norge. Et forhold til en annen kvinne blir heller ikke sett på som utroskap på samme måte som om en kvinne skulle ha hatt et utenomekteskapelig forhold til en annen mann. Fordi kvinner som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner er en usynlig gruppe i India, både språklig sett og sosialt sett, vil ikke en kvinne som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner nødvendigvis se på dette på lik linje med det forholdet hun har til sin mann. Det ser ut til å være noe annet, og har ingenting med ekteskapet å gjøre.

Felles for mine informanter er at de har valgt å leve et liv som lesbisk/bifil i mer eller mindre grad, de risikerer mye for å kunne være med en de elsker, de risikerer mye for å kunne følge de lystene de har – samtidig som de prøver å tilpasse seg samfunnets regler og normer. Et eksempel på en kvinne som har brutt samfunnets normer for å leve som lesbisk er Shabnam. Hun er muslim, og var gift med en mann og hadde to barn, hun levde et liv på landsbygda som hjemmeværende husmor. Så møtte hun en kvinne og forelsket seg, hun forlot mann og barn for denne kvinnen. Dette kunne ha vært en fin kjærlighetshistorie, men Shabnam ble forlatt av kvinnen hun elsket. Da hun forlot mannen og barna, mistet hun også kontakten med barna sine.

Hun har ikke sett dem på flere år. Mannen er gift på nytt, og det er hans nye kone som oppdrar barna til Shabnam. Gjennom Tiscal fikk hun et sosialt nettverk, og i dag fremstår hun som en veldig sterk og målbevisst kvinne. Hun har eget sted å bo, og en fast jobb, hun klarer seg på egenhånd.

Noe de fleste kvinnene tilknyttet Tiscal sa til meg var at hadde det ikke vært for at de møtte andre kvinner i samme situasjon som seg selv, ville livet ha vært mye vanskeligere. De fleste uttrykker stor takknemlighet ovenfor Tiscal. Etter en lang kamp, føler Shabnam seg komfortabel med sin seksualitet. Men savnet etter barna preger henne selvfølgelig, og hun har måttet ofre mye for å kunne leve et liv i tråd med sine følelser. I dag sier Shabnam at hun er stolt av å være lesbisk.

Jeg vil nå se på begrepene lesbisk og bifil, og hvordan de brukes i forskjellige samfunn. Deretter vil jeg gå mer konkret inn på hvordan begrepene brukes av mine informanter, for å avslutte det hele med en diskusjon om forskjellen mellom de kvinnene som er gift/skal gifte seg, og de som har, eller ønsker å ha, utelukkende forhold til en kvinne, og som vil kjempe for å forbli ugift.

Begrepet lesbisk

Det blir i mange ikke-vestlige land påstått at homofili er et vestlig fenomen, som ikke eksisterer i deres land og kultur. Men både nyere, og noe eldre, empiri fra land utenfor vesten, viser at homoseksuell adferd ikke er utelukkende vestlig (se bl.a. Blackwood/Wieringa 1999). Selv om det kanskje ikke finnes organisasjoner for homofile, eller synlige homofile, i et samfunn betyr

ikke det at det ikke eksisterer kvinner og menn som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til personer av samme kjønn. Kvinner har mest sannsynlig hatt sex med kvinner i alle tider, og alle samfunn. Noen steder er det mer fokus på det enn andre steder. Noen steder er det sett på som mer skammelig og mer umoralsk enn andre steder. Noen steder er det gifte kvinner som har forhold til andre gifte kvinner, andre steder kan to kvinner gifte seg med hverandre. Variasjonene er mange, og begrepet lesbisk inkluderer ikke nødvendigvis alle kvinner som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner.

Women in every culture and throughout history have undertaken the task of independent, non-heterosexual, woman-connected existence, to the extent made possible by their context? They have undertaken it even though few women have been in an economic position to resist marriage altogether; and even though attacks against unmarried women have ranged from aspersion and mockery to deliberate genocide." (Rich 1980: 635 (sitert i Blackwood/Wieringa 1999b: 55))

Når man bruker begrepet lesbisk i den vestlige verden, vil de fleste tenke på kvinner som har forhold til andre kvinner. Disse forholdene har også på mange måter lik karakter som heterofile forhold i den vestlige verden, det vil si at de baserer seg på forelskelse og kjærlighet. I mange land, deriblant Norge, kjemper lesbiske og homofile for samme rettigheter som de heterofile. Det siste i Norge nå er kampen for kjønnsnøytral ekteskapslovgivning, det vil si at hvilket kjønn vedkommende man gifter seg

med ikke skal ha noen betydning. Hvis dette blir gjennomført vil homofile stille på lik linje som heterofile når det gjelder adopsjon av barn. Dette viser at kampen i de vestlige land går på likhet. Homofil kjærlighet skal anerkjennes på lik linje som heterofil kjærlighet.

Det er ikke alle kvinner som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner som føler at begrepet lesbisk er noe de kan identifisere seg med. Dette kommer spesielt frem i eksempler fra ikke-vestlige land.

Making 'lesbian' a global category is problematic because it imposes the Eurocentric term 'lesbian', a term usually used to refer to a fixed sexual identity, on practices and relationships that may have very different meanings and expectations in other cultures. (Blackwood/Wieringa 1999a: 19) ¹

I noen samfunn er det til og med sånn at det vi i Vesten ville kalle for sex, ikke blir sett på som sex. "Since among liberated Western lesbians it is difficult to determine when one has had 'sex' with a woman, it is not surprising that in Roman Catholic circles in Lesotho, 'sex' is impossible without a koai (penis)." (Kendall 1999: 164). Siden de fysiske forholdene mellom kvinner i Lesotho ikke blir sett på som seksuelle, kan kvinnene nyte dette "without restraint, embarrassment, or the 'identity crisis' experienced by women in homophobic cultures like those of the US and Europe" (Kendall 1999: 165).

¹Det kan altså være problematisk å bruke begrepet lesbisk når man snakker om kvinner som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner.

I den vestlige verden er seksuell identitet og kategorisering veldig viktig, men i en del samfunn kan det være lettere for kvinner å leve ut sin seksualitet hvis de ikke gjør den til en del av sin identitet. Gloria Wekker skriver i sin artikkel *What's Identity Got to Do with it?* (1999) om kvinner i den Afro-Surinamesiske arbeiderklassen. I dette samfunnet er det sånn at sex blir sett på som noe viktig, sunt og gøy, mens hvilket kjønn vedkommende man har sex med tilhører, spiller liten rolle (Wekker 1999: 125).

Girls growing up in Creole working-class neighbourhoods are confronted with different sexual choices and engaging in one variety – e.g., the same-gendered one – does not expose the girl to disapproval nor does it predispose her to stay in that part of the sexual system forever. (Wekker 1999: 133)

På den andre siden, blir det sagt at hvis kvinner ikke har sex med menn en gang i blant, vil det være skadelig for “your ‘insides’ ” (ibid.). Ethvert individ i dette samfunnet blir sagt å inneha forskjellige personligheter, og for en del kvinner er det å ha seksuelle forhold til kvinner en del av personen, mens det å ha seksuelle forhold til menn er en annen del av personen. Det handler altså ikke om motsetninger, men om forskjellige, uavhengige deler av en person.

Som vi ser fra eksemplene over, er ikke det å ha seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner, det samme som å identifisere seg som lesbisk eller bifil. Jeg vil nå gå over til å vise hvordan mine informanter brukte begrepene lesbisk og bifil.

Begrepsbruk i Tiscal – identitet versus praksis

De fleste av mine informanter definerer seg som lesbiske. De bruker det engelske ordet *lesbian* for å beskrive at de har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner. Noen av kvinnene sier at de er bifile (*bisexual*), men ingen av dem tilhørte kjernen i organisasjonen. De bifile kvinnene er enten gift med menn, eller vet at de er nødt til å gifte seg med en mann etter hvert. Man kan si at det er et skille mellom de som definerer seg som lesbisk, og de som definerer seg som bifil. Man kan kanskje si at dette skillet går mellom de som ser på det å ha seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner som en identitet, og de som ser på det som en praksis. De kvinnene som definerte seg som lesbiske så dette som en del av hele individet, det var en del av dem som person. De som definerte seg som bifile så på det å ha seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner ikke som en del av sin identitet, men kun som en praksis. De adopterer de vestlige begrepene, men betydningen av spesielt begrepet bifil er ikke helt det samme som i en vestlig sammenheng. Der det å være bifil betyr at man kan ha forhold til både menn og kvinner, ikke at man har disse forholdene samtidig.

De lesbiske kvinnene var til en viss grad skeptiske til de bifile kvinnene, de mente at en bifil kvinne var en de ikke kunne stole på, og de ville i hvert fall ikke ha noe forhold til en bifil kvinne. Mange av de bifile kvinnene var innom organisasjonen utelukkende for å finne seg en elskerinne, i motsetning til de som identifiserte seg som lesbiske, som var mer opptatt av å møte likesinnede, og skaffe seg et nettverk av lesbiske. Også de lesbiske var interessert i å finne seg en partner, men for mange var

det viktigste å møte andre i samme situasjon som seg selv, å finne noen de kunne identifisere seg med.

En av mine informanter, Arnavaz, fortalte meg at hun kanskje ville gifte seg med en mann en dag. Arnavaz er en kvinne på nærmere 40 år, som ikke har hatt noen forhold til verken menn eller kvinner. Hun bor sammen med sin mor og sin ugifte bror. Hun er lei av å ikke være i noe forhold, og ønsker noen som kan ta vare på henne. Hun har alltid tatt vare på andre, og hun føler at det nå er på tide at noen tar vare på henne. Arnavaz ønsker å ha et forhold til en dame, men hun sier at hvis hun skal ha forhold til en dame, blir hun nødt til å forsørge vedkommende, noe som kan være vanskelig, siden Arnavaz ikke har så veldig høy inntekt. Derfor vurderer hun å gifte seg med en mann, hun vil ha en som kan ta vare på henne, en som kan forsørge henne.

JEG: So you are bisexual?

ARNAVAZ: No?

JEG: But you say you can have relationships with both men and women, so then you must be bisexual, right?

ARNAVAZ: No, because when I find someone, I will be faithful to that person.

For Arnavaz betyr begrepet *bisexual* at man har forhold til både menn og kvinner samtidig. Hvis hun har forhold til en kvinne er hun lesbisk, og hvis hun har forhold til en mann er hun heterofil. Dette er nok en av årsakene til at de lesbiske kvinnene tilknyttet Tiscall er så skeptiske til bifile kvinner, for dem betyr det å være bifil at man har forhold til menn og kvinner på samme tid.

Jennifer er en selvstendig kvinne, hun bor for seg selv, jobber i et flyselskap og har en stor vennegjeng rundt seg. Hun er relativt vestlig orientert, med det mener jeg at hun har vært i Europa ved flere anledninger, og at hun har kjennskap til vestlige begreper og levemåter, noe hun selv til en viss grad adopterer. Hun definerer seg selv som lesbisk, og har hatt flere forhold til kvinner. Vi snakket om hvem hun kunne tenke seg å være kjæreste med av kvinnene hun hadde møtt gjennom Tiscali.

JENNIFER: The only one I find attractive is Priti, but she is bisexual.

JEG: Is that a problem?

JENNIFER: I can't be with anyone who is bisexual, I don't understand girls who are bisexual.

JEG: But if you fall in love, it shouldn't matter, right?

JENNIFER: I would never fall in love with anyone who is bisexual.

Her kan vi se at Jennifer har et problematisk forhold til bifile. Hun kunne aldri tenke seg å ha et forhold til en som er bifil, og hun føler selv at hun kan kontrollere at hun ikke kommer til å forelsket seg i ei som er bifil. Videre i samtalen kommer det frem at en bifil kvinne er for henne en som ikke er trofast, en som har forhold til både menn og kvinner samtidig, hun vil ikke være i et forhold med en person som lever slik. Jennifer ønsker et monogamt forhold til en kvinne hun elsker.

Det sies av noen at det ikke finnes noe ord for lesbisk på hindi. "[...] in present-day India there are no living languages that at their dominant level describe, nominate, accentuate, or

emphasize woman-to-woman sexual and kinship relationships” (Thadani 1999: 83). Før koloniseringen var det derimot begreper som ble brukt om kvinner som hadde seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner i India. Ord som *bhagini*, *sakhi* og *jami* har mistet sin tidligere betydning, som inkluderte seksuelle forhold mellom kvinner, og blir i dag oversatt med ord som søster og kvinnelig venn (Thadani 1996: 77). På grunn av manglende ord som kan beskrive de forholdene de har til andre kvinner, blir de på en måte tvunget til å nærme seg det vestlige begrepsapparatet for å kunne finne et begrep som dekker de følelsene de har for andre kvinner.

Siden de fleste av mine informanter behersker engelsk, har de tilgang til de vestlige begrepene lesbisk (*lesbian*) og bifil (*bisexual*). Men som vi har sett brukes begrepene ofte litt annerledes enn i vestlig kontekst. Det er også vanlig praksis i hindi å adoptere fremmedord inn i dagligspråket, i dag er det ofte engelske fremmedord som brukes. Så også når de snakker hindi bruker de begrepene lesbisk og bifil. Språket som brukes i Tiscal er for det meste engelsk, all mail som sendes ut skrives på engelsk, og hver måned har organisasjonen en annonse i avisa The Times of India, der annonsen står formulert på engelsk. Det må her nevnes at ordet lesbisk ikke brukes i annonsen, fordi avisen ikke er interessert i å publisere en annonse med den ordlyden. Derfor står det “women who are attracted to other women”. Tiscal har som mål å nå ut til flere enn de som behersker engelsk, og under mitt feltarbeid planla de en annonsering på radio på hindi. Av de som kontakter Tiscal tar 94 % kontakt på engelsk (Counseling Profile).

Mine informanter er bare en liten gruppe kvinner, og dette er

kvinner som har kontakt med en organisasjon med en åpen profil (Tiscal), og som er mer eller mindre komfortable med begrepet lesbisk. De har interesse for den vestlige verden, og flere ytrer ønske om å emigrere til Canada eller England. Flere har kontakt med vestlige jenter via internett, og selv om de er opptatt av å understreke sin tilknytning til India, er de også veldig fascinert av, og interessert i, å lære mer om kvinner i andre deler av verden, og da spesielt i vestlige land. Shivananda Khan (2001) sier i sin artikkel *Culture, Sexualities, and Identities: Men Who Have Sex with Men in India* at de fleste LGBT (lesbian, gay, bisexual, transgender)-organisasjoner i India “are privileged to be a part of an English speaking, urban elite, who have more options and choices than the vast majority of people whose same-sex desires and acts have to be bounded within tradition, custom, and culture, and who often do not have language to articulate their sense of desire and difference.” (Khan 2001: 104f). Dette er til en viss grad også tilfelle blant mine informanter. Tiscal er en organisasjon som prøver å nå ut til kvinner fra alle religiøse, sosiale og økonomiske grupperinger i Mumbai, men som jeg har nevnt behersker de kvinnene som har tatt kontakt med Tiscal engelsk. Tiscal prøver å nå ut til andre grupperinger i samfunnet, blant annet planla de som nevnt en radioreklame på hindi, og de lagde en versjon av informasjonsbrosjyren sin på hindi, men dette er på et tidlig stadie.

Men det er ikke bare de kvinnene som behersker engelsk som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner i India. Shivananda Khan (2001) sier videre i sin artikkel at det finnes et stort mangfold når det gjelder homoseksuell adferd i India. Han snakker mest om menn i sin artikkel, men mye

av det han sier kan også overføres til de vi ville kalt lesbiske i samfunnet.

I am not arguing that there are no women or men with lesbian or gay identities in India. This is patently untrue. What I am putting forward is that too often language and terminology are used inadequately outside the cultural context in which that language is used. In India, over 80 % of the population do not understand English. Use of Western terms easily leads to misunderstandings, inappropriate terminology, and as a consequence [...], Indians can often state that there is no indigenous homosexuality. (Khan 2001: 103)

Så det at det ikke finnes noe ord for lesbisk eller bifil på hindi, og heller ikke på de andre språkene i India, gjør at mange tvinges til å bruke de engelske begrepene, som er begrep de kanskje ikke helt forstår, eller som har fått en ny betydning. Og kanskje også et begrep de ikke kjenner seg helt igjen i. De legger også andre betydninger i begrepet, slik som Arnavaz gjorde med begrepet bifil. På en måte kan man si at det å være lesbisk blir et vestlig fenomen, men disse kvinnene legger til en viss grad noe annet i begrepene enn det en del vestlige kvinner gjør.

Blant mine informanter er det altså et skille mellom de som definerer seg som bifile og de som definerer seg som lesbiske. De lesbiske kvinnene er ute etter å finne seg en kvinne de kan dele livet med. Mens de bifile er ute etter å finne seg en elskerinne, og samtidig være gift med en mann. Det finnes unntak. Priti

er en kvinne som definerer seg som bifil, hun tilhører den øvre middelklassen, og faller for både menn og kvinner. Hun ønsker å finne en person hun kan ha et monogamt forhold til, enten en mann eller en kvinne. Men i motsetning til Arnavaz som foretrekker å kalle seg for lesbisk hvis hun har et forhold til en kvinne, og heterofil (straight) hvis hun har et forhold til en mann, definerer Priti seg som bifil. Men jeg møtte altså bare en kvinne som brukte begrepet bifil på denne måten.

Hvis man ser bort i fra unntaket med Priti, kan man si at det er et skille mellom de som ser på seksuelle og/eller emosjonelle forhold som en identitet, og de som ser på det som en praksis. Jeg vil avslutte med å komme med et eksempel på en kvinne som på den ene siden ser på seg selv som lesbisk, men på en annen side også bruker begrepet bifil om seg selv.

Anita vet at hun er nødt til å gifte seg med en mann innen et par år. Familien har begynt å mase, og hun vet hun ikke kan utsette det stort lenger. Hun skifter mellom å kalle seg lesbisk og bifil. På den ene siden foretrekker hun kvinner, og derfor kaller hun seg for lesbisk, mens på den andre siden vet hun at hun må gifte seg med en mann, og når hun snakker om det forestående ekteskapet kategoriserer hun seg som bifil. Når hun en dag skal gifte seg med en mann kommer hun fortsatt til å ha forhold til damer på si. Å ha elskerinner er hennes eneste mulighet til å leve ut sin tiltrekning mot kvinner. Hun begrunner dette fraværet av ekteskapelig trofasthet med: "We have to do what is practical; it is not practical living with another woman. In my caste, women cannot get married to other women. I have to get married. That is the only practical."

Anita sier at hvis hun kunne velge, ville hun ha valgt en

dame. Det er tradisjonen og kulturen som hindrer henne. Hun føler at hun ikke har noe valg. Hun vet at hun har vært heldig, for hun har hatt muligheten til å være ugift relativt lenge, hun er 25 år, hun har jobb, og en kvinnelig kjæreste. Det hender også hun har mannlige elskere. Men hun vet at hun er nødt til å gifte seg før eller siden. Hun kommer til å fortsette forholdet til kjæresten sin selv etter at hun har giftet seg. Et ekteskap blir for henne kun en økonomisk og praktisk allianse. For Anita blir begrepet lesbisk en måte å snakke om sin identitet på, hun ser på de forholdene hun har til kvinner på en annen måte enn de forholdene hun har til menn. Mens når hun sier at hun er bifil, snakker hun om en praksis, hun har seksuelle forhold til både menn og kvinner, og det kommer hun også til å ha i fremtiden.

Avslutning

Min studie baserer seg på kvinner som har tilgang til de vestlige begrepene lesbisk og bifil. Det ville også ha vært interessant å høre hva kvinner som har seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner i Mumbai, men som ikke behersker engelsk, tenker om sitt liv, og sine muligheter. Jeg vil tro det er stor variasjon i hvordan kvinnene som har tilgang til de vestlige begrepene, og kvinner som ikke har tilgang til disse begrepene, oppfatter det å ha seksuelle og/eller emosjonelle forhold til andre kvinner. Dette blir en utfordring for fremtidig forskning.

Man kan si at de kvinnene i Mumbai som definerer seg som lesbiske eller bifile, benytter seg av et vestlig begrepsapparat for å beskrive de seksuelle og/eller emosjonelle forholdene de har til andre kvinner. De har tilknytning til Vesten, og behersker

engelsk. Likevel er meningen med begrepene til en viss grad endret. Begrepene blir en indisk versjon av noe de har adoptert fra Vesten.

Bibliografi

Blackwood, E. and Wieringa, S. E. (1999), *Female Desires: Same-sex relations and transgender practices across cultures*, Columbia University Press, New York.

Kendall (1999), *Women in Lesotho and the (Western) Construction of Homophobia*, Columbia University Press, New York.

Khan, S. (2001), 'Culture, sexualities, and identities: Men who have sex with men in india', *Journal of Homosexuality* **40**(3/4), 99 – 117.

Thadani, G. (1996), *Sakhiyani; Lesbian Desire in Ancient and Modern India*, Cassell, London.

Thadani, G. (1999), *The Politics of Identities and Languages*, Columbia University Press, New York.

Wekker, G. (1999), "What's Identity Got to Do with It?" *Rethinking Identity in the Light of the Mati Work in Suriname*, Columbia University Press, New York.

CATHY FREEMAN
– de olympiska spelen och 49.11 sekunder
nationell försoning

*Johanna Dahlin
Master UiO*

Inledning

Den 25 september 2000 blev löparen Cathy Freeman olympisk mästare över 400 meter. Mer än 120 000 åskådare på Stadium Australia i Sydney, och millioner över hela landet såg och firade. Loppet har beskrivits som så mycket mer än ett lopp - som representant för landets urbefolkning var Cathy Freeman inte bara en populär idrottare som sprang mot personliga segrar, utan hon bar också en nations förhoppningar om försoning. Genom att vinna 400m, var förväntningarna, skulle Cathy Freeman ena ett delat land och överbrygga 200 år av lidande.

Försoning (*reconciliation*) mellan vita och aboriginer har varit på den politiska dagordningen sen slutet på 1980-talet, och handlar inte bara om att göra upp med historien. För även om mycket av det explicita förtrycket ligger i det förflutna kämpar aboriginerna än i dag med rasism och betydligt sämre levnadsvillkor än den vita befolkningen. Det finns dock motstånd mot försoningsprocessen, och premiärminister John Howard har vägrat att å statens vägnar be om ursäkt för de oförrätter som har begåtts. Försoning mellan vita och aboriginer i Australien

vore en viktig transition för landet. Antropologisk teori menar att sådana övergångar ofta markeras av ritualer, och som jag kommer visa i artikeln, finns det rituella element i de olympiska spelen. Dessa rituella element kom tydligt fram i den här speciella situationen och artikeln vill, med utgångspunkt i ritual- och symbolteori samt föreställningar i australisk nationalism, visa hur Cathy Freemans olympiska 400 meter gavs en symbolisk funktion i försoningsprocessen.

Försoningsprocessen

Firandet av tvåhundraårsjubileet av den australiska kontinentens kolonisering 1988 möttes av protester av aboriginiska grupper som inte tyckte det var så mycket att fira. I efterdyningarna till kontroversen skapade den dåvarande labourregeringen bland annat ATSIC (Aboriginal and Torres Strait Islander Commission) och tillsatte ett Council for Reconciliation som skulle jobba med målsättningen att Australien 2001 då man firade hundraårsjubileet av självständigheten skulle vara ett mer jämlikt land som gjort upp med det förflutna. Under nittioalet skedde också två saker som verkligen satte 'den aboriginiska frågan' på dagordningen och skapade mycket debatt. Den ena var Mabo-domslutet i juni 1992 som innebar att den australiska sedvanerätten erkände aboriginernas rätt till sina förfäders mark (vilket kallas native title) och med det följde en serie av mål (som först nu börjar avgöras) som prövar aboriginernas ländrättigheter över hela Australien.

Den andra händelsen var rapporten *Bringing them home* vilken slog ner som en bomb 1997 genom att visa hur abori-

ginska barn systematiskt tagits från sina föräldrar och placerats i fosterhem eller på institutioner under stora delar av nittonhundratalet. Syftet var att urbefolkningen helt skulle assimileras i den vita majoriteten och utplånas som grupp, det kallas för *the stolen generations*. Det hela var så utbrett att det knappt finns någon aboriginsk familj som inte påverkats, det gäller även Cathy Freeman vars mormor togs från sina föräldrar som liten.

Cathy Freeman

Född 1973 i den lilla staden Mackay i norra Queensland klev Cathy Freeman för första gången in i ramplyuset när hon som 16 åring var med och vann stafetten i samväldesspelen (ett mästerskap för tidigare medlemmar av det brittiska imperiet). När hon vid nästa samväldesspel 1994 vann både 200 och 400m och skapade en mindre kontrovers genom att springa ärevarv med den aboriginska flaggan blev hon en del av det allmänna medvetandet. Hon följde upp detta med silver vid de olympiska spelen i Atlanta, och guld i världsmästerskapen 1997 och 1999. Hon kom till start i Sydney som stor favorit, som en av Australiens populäraste personer och med en enorm press på sig att ge hemmapubliken ett guld.

“Försoningsspelen” i Sydney 2000

Cathy Freemans enorma popularitet i hemlandet visas bland annat i det att hon var den som gavs äran att tända den olymp-

iska elden under invigningen. Att tända den olympiska elden är den mest symboliska handlingen under hela spelen. Betydelsen av att Australien lät sig representeras av en aboriginisk kvinna när hela världen ser på (invigningsceremonin har spelens högsta tittarsiffror) ska inte underskattas, även om det från vissa håll har kritiserats som en form av hyckleri: “feel-good images like those of Freeman lighting the flame and the cultural expression in the Opening Ceremony covered over the harsh realities for Indigenous people throughout Australia” (Behrendt 2001). Det budskap sådana bilder kan sägas sända - att Australien är ett land som gjort upp med sitt förflutna och där alla medborgare värderas lika må vara en bit från sanningen, men som bland annat Behrendt framhåller så visar ändå den typen av bilder av försoning, kulturell mångfald och samexistens, ett annat Australien än ett brittiskt dominerat och kulturellt enhetligt land (ibid). Skaparna av öppningsceremonin sa att det budskap de ville sända med ceremonin var ‘inclusion’, försoningstemat blev en omedveten men inte önskad biprodukt (Gordon 2000).

“The Race of Our Lives”

En vecka efter öppningsceremonin intog Cathy Freeman stadion igen för försöken på 400m. Hon möttes av ett enormt jubel från de över hundratusen åskådarna. Hon vann sitt lopp enkelt och även följande omgångar, kvartsfinal och semifinal, vanns planerligt på lite bättre tid för var gång. Den 25:e september var det så dags för finalen, som i tidningarna benämndes som “the race of our lives”. Loppet startade klockan 20.10 och Freeman stod vid startblocken iklädd skor i de aboriginiska färgerna rött, svart

och gult och en dräkt som täckte hela kroppen. Mindre än en minut senare var hon olympisk mästare. De 112 524 åskådarna på Stadium Australia jublade och skrek, sjöng och dansade. Huvudpersonen själv hade dock sjunkigt ihop på löparbanan och tagit av sig skorna och huvan på dräkten. Efteråt sa hon att vad hon kände då var en enorm lättnad: "It was more relief than anything. [...] When you have dreamt of something for so long and it finally happens it really spins you out. It turns your world upside down. I had to sit down" (Evans 2000). Efter vad som verkade som en evighet steg hon upp, fick en australisk och en aboriginsk flagga och började springa och dansa runt stadion och såg tillslut väldigt lycklig ut.

400m av försoning

Alla australiska dagstidningar var fulla av artiklar om Cathy både före och efter hennes lopp. Det huvudsakliga innehållet i artiklarna är hennes personlighet, hur hon hanterat den enorma pressen samt försoning och den symboliska betydelsen av hennes seger. När andra intervjuas om henne så handlar det om hur avslappnad, ödmjuk, jordnära och fokuserad hon är. Det exemplifieras bland annat med att hon ringde till stafettlagets tränare strax efter sin seger för att få nästa morgons träningstid bekräftad, och att hon valde att bo i den olympiska byn och inte på lyxhotell som många andra av friidrottens superstjärnor. Hennes personlighet betonas ofta och naturligheten framhävs extra tydligt i en artikel där hon liknas vid den australiska naturen och sägs vara 'solid as the Rock' (där 'the rock' är den berömda klippformationen Uluru/Ayers Rock) med 'a

smile as wide as the great outdoors' (Evans 2000). Den stora press och de förväntningar som fanns på henne inför spelen, och hur bra hon hanterat den, tas upp i flera av artiklarna:

It's not so far when you think about it, 400m. Try running it with 19 million people on your back. For the past few years last night's Women's 400m Olympic Final has been called something else in this country. Cathy's race. [...] an entire nation was counting on her to be their symbol – not just of youth and athleticism and sport, but of the future [...] Never before has an Australian woman competed under more pressure than Cathy Freeman did last night. (Colman 2000)

Tillfrågad om hennes framträdande så svarade labourledaren Kim Beazley att han betraktade loppet som "400m av nationell försoning" och var full av beundran för den idrottsliga prestationen och hur hon bar en nations förväntningar: "She carried the weight of expectation on her shoulders so lightly and so competently, she just made you proud to be an Australian" (AAP 2000a).

En detalj som tas upp i många av artiklarna och som Colman (2000) menar bidragit till att öka pressen var diskussionen kring de dubbla flaggorna under ärevarvet. Colman anmärker att det är lustligt vilken roll flaggor spelat i Cathy Freemans karriär. "Would she, could she, will she?" var frågor som cirkulerade i förhandsdebatten. När hon vann sin första stora guldmedalj i samväldesspelen 1994 och sprang ärevarv med både den abori-

ginska och den australiska flaggan var det kontroversiellt. Men den här gången hade ingen något att invända.

Cathy Freemans decision to carry the Aboriginal and national flags after her 400 metres triumph was ‘terrific’, John Howard said today. [...] ‘I’ve never had any qualms about that; she’s proud of her Aboriginality and she’s proud of being an Australian. [carrying both flags was] a perfectly natural thing to do, and I don’t think anyone would be in the least concerned about it.’ (AAP 2000b)

Howard framhöll också gemenskapen i firandet av segern när han i en radiointervju 29 september 2000 tillfrågades om han trodde att Cathy Freemans medalj skulle få en enande effekt på landet:

The positive response indicates that we were probably a lot more unified or reconciled on these issues than many of the critics has allowed for. [...] So everybody was very happy about that, and the fact that everybody is happy about that probably drives home the point that as a people who say there are deep rivers division in the Australian community are I think wrong and exaggerating the situation. (Behrendt 2001: 27)

Premiärministern hävdade alltså att Freemans succé var ett tecken på att försoning redan skett, något som bland annat

Behrendt konstaterar, passade hans regerings politik att nedprioritera försoningsprocessen (ibid.). Gemenskapen lyfts dock fram av många, bland annat Cathy Freemans mamma och styvfar som förutom samhörigheten i tittandet på loppet betonar symbolismen för aboriginerna och den inspiration hon är - särskilt för aboriginiska barn. De uttrycker sin tro på att dotterns guldmedalj kommer att hjälpa försoningsprocessen.

She's the [person who] brought the people of Australia to come together as one group, her stepfather said last night. Whether it is Anglo-Saxon, Asian or whatever, she's admired by so many people. So many people have respect for her. (AAP 2000a)

Inspirationstemat tas upp av de flesta aboriginer som intervjuas, författaren Ruby Langford Ginibi skrev att: "every time you run, the spirit of Aboriginal Australia and the whole of Australia runs with you" (Jopson 2000). Samma artikel citerar Louisa O'Donoghue, tidigare ordförande för ATSIC som menade att

Freeman was an inspiration who had sent the message to Aboriginal people watching that 'if she can make it, so can they' [...] She came from Queensland. People have got to understand that she hasn't come from power and privilege. She has come from the grass roots like many Aboriginal people who'll be watching. (Ibid.)

I en annan artikel intervjuas en 17-årig aboriginisk pojke, George Brown som säger följande:

I couldn't believe how many non-indigenous people were holding up Aboriginal flags and the Australian flag with the Union Jack cut out and replaced by the Aboriginal flag, and how many Australians stood up for Cathy and cried when she went over to her mum. (Gordon 2000)

Att förändra flaggan på det sättet blir att symboliskt byta ut det brittiska mot kontinentens aboriginska historia, att flytta tonvikten och söka ett annat arv. I samma artikel beskrivs också det omvända, hur aboriginer som aldrig har velat hedra staten Australien nu gör det:

Tollivar Fisher, the brother of Cathy's late father, watched her on television from his home in Cairns. He wept, too, but he also did something he has never done before: he stood for the national anthem when Cathy received her gold medal. (Ibid.)

Knightly skriver att via spelen sändes ett budskap till världen om ett nytt Australien: "including the desire of the people (if not yet the government) to put things right with the Aborigines" (Knightley 2000). I artikeln 'As we leave darker days behind, Cathy's win is so important' skriver Fitzsimons om loppets försoningsaspekter:

We are a nation with a deeply troubled past on the Aboriginal front and at this moment, as a country, we are trying to reconcile that troubled past with a far better future. Cathy Freeman is the best

known Aborigine in the land, and, in some way, having her blast her way to the top of the podium while we cheered ourselves hoarse felt like it helped to hasten the healing [...] No she didn't cure cancer, absolutely she didn't alleviate world hunger all on her own. But have a look around you as the nation wildly celebrates her Olympic victory. That, in itself, is no mean feat and proof positive that we have come a long, long way from the darker days of our past. (Fitzsimons 2000)

Var fick de allt ifrån?

Som vi har sett lades stor betydelse i Cathy Freemans seger. I det här kapitlet ska jag försöka belysa den här betydelsen ur några olika vinklar. Den första av dessa är australisk nationalism där det sätt som Cathy Freeman beskrivs på stämmer väl överens med de ideal som framhålls i den. Den andra aspekten är hur sport har vissa kvaliteter som ger ett släktskap med ritual och som kan förklara att det var just en sporthändelse som gavs sådan betydelse. I en ritual och sporthändelse, är det inte bara utövarna som är viktiga utan också åskådarna, och betydelsen av åskådarna lyfts fram i flera av artiklarna. Slutligen ska jag i det här kapitlet försöka lyfta fram den symbolik som finns hos Cathy Freeman.

Australisk nationalism

Enligt Kapferer betonar den australiska historieskrivningen lidandet i nationens grundande som en koloni för straffångar, inte önskvärda i moderlandet och skickade till andra sidan jorden där klimatet och marken var ogästvänlig (Kapferer 1988: 23). Kapferer menar att den australiska nationalismen är formad i motsats till vad som betraktas som brittiskt, där Australien anses stå för jämlikhet och naturlighet och England för hierarki och artificiell konstruktion (ibid.198). Föreställningar kring natur och naturlighet är således centrala, och som vi har sett ovan framställs Cathy Freeman som naturlig, hon liknas till och med vid den australiska naturen. Kapferer hävdar att vita australier har en romantisk bild av traditionellt levande aboriginer, vilken bygger på föreställningar om naturlighet. Man ser dem som levandes i harmoni med naturen och i ett ursprungligt, naturligt samhälle. Attityden mot urbana aboriginer däremot, är mer föraktfull:

White Australians hold urban Aborigines in lower regard than tribal Aborigines. [...] Tribal Aborigines are symbolic of the white Australian valuation of the essential harmony of the individual with nature. In so far as urban Aborigines is not manifestation of such unity, they can be the objects of legitimate disapprobation. (Ibid: xxxiv)

Att det framhålls att Cathy Freeman är från 'bushen', en håla på landsbygden i Queensland kan ses mot den bakgrunden. Det är också värt att notera att aboriginerna uppfattas som

en länk till historien och det förflutna, och Kapferer menar att aboriginerna har blivit allt viktigare i den australiska nationalismen som representanter för ett annat arv än det brittiska. Enligt Kapferer är sport i Australien högre värderat än intellektuella aktiviteter eftersom det betraktas som naturligt, och kan kopplas till "demonstrable differences in nature and to the power of pure spirit" (ibid: 174). Men det är inte bara som ett uttryck för det naturliga som det är signifikant att det var en sporthändelse som tillskrevs sådan betydelse. Sport har också andra egenskaper.

Sport som ritual

Genom sin formaliserade natur och repetitiva konventioner kan sport sägas stå närmre ritual än praktiskt handlande. Klausen (1996) menar att sport i allmänhet och de olympiska spelen i synnerhet kan betraktas från ett rituellt perspektiv. Han kallar olympiska spelen en 'modern ritual' och pekar på betydelsen av omgivningen och öppnings- och avslutningsceremonin. Men han framhåller också att kärnan i ritualen är själva tävlingarna och att det är genom dem som stabiliteten och kontinuiteten finns. Reglerna ändras bara långsamt, prestationer kan jämföras via rekord. Det tar många år av träning för att kunna framträda på de olympiska spelen vilket kräver att vilkoren inte ändras dramatiskt. Det innebär att de stabila elementen i den olympiska ritualen är just de som ska uttrycka förändring och gränsbrytande (Klausen 1996:190). Rituella egenskaper diskuteras av Moore och Meyerhoff (1977) av vilka flera kan sägas finnas i de olympiska spelen. Det sker repetition

till både form, innehåll och tillfälle. Symbolerna och handlingarna är extraordinära och/eller används på ett extraordinärt sätt vilket drar uppmärksamhet till dem och urskiljer dem från vardagslivet. De olympiska spelen hålls vart fjärde år, det är begränsat vem som får delta, och de formaliteter som finns runt omkring gör att det verkligen är utskilt från vardagen. Den olympiska rörelsen har också sina egna symboler och ideal som ska äras genom spelen. Även om att springa kan betraktas som en spontan aktivitet så finns det inget spontant över en olympisk tävling. Distans, tidpunkt och de omgivande aktiviteterna är fastlagda. Ordningen är väldigt precis. Kvalificeringen sker på ett speciellt sätt, och innan och efter loppet finns det speciella procedurer som ska följas. En av ritualers uppgifter är att kommunicera ett budskap, och en stor del av budskapet i en ritual förs fram av symboler. Delar av budskapet bärs av det som är konstant i ritualen (i Rappaports (1979) terminologi 'canonical messages') vilket i det här fallet kan vara själva löpandet, bannans cirkelform och prisutdelningen. Andra delar av budskapet bärs av det som förändras i ritualen ('indexical messages') – i vårt fall vem det är som springer. Uppdelningen är naturligtvis inte glasklar, till stor del är det också samspelet mellan de olika typerna av symboler som skapar budskapet.

Åskådarna

Några vi inte ska glömma i vår diskussion är åskådarna, på plats eller via media. Utan dem vore de olympiska spelen intet. Cathy Freeman framträdde framför fler än hundratusen på stadium Australia och hundratals miljoner framför tv-apparaterna runt

om i världen. Enligt Moore och Meyerhof (1977) är den kollektiva dimensionen en av de mest framträdande hos ritualer - de har en social mening, vilken kan ses i den stora uppmärksamhet som ges till olympiader men kanske ännu tydligare i den känsla av enighet som människor känner när de firar en seger, eller för den delen, sörjer ett nederlag. I tidningsartiklarna lyfts det här fram som en av de viktigaste aspekterna ur försoningssynpunkt, i flera av de ovan anförda citaten framhålls nationens enighet och glädjeyra i firande av segern som stort i sig självt. Fitzsimons beskriver också hur hela Australien känner sig besläktat med henne, som kallas för 'our Cathy' och jämför den känsla som hela nationen känner efter Cathys seger med vad simmaren Grant Hacketts mamma kände när hennes son vann guld två dagar tidigare (Fitzsimons 2000). Victor Turner (1995) diskuterar kollektiva dimensioner i ritualer under namnet *communitas*, och urskiljer tre olika typer, där vi i det här fallet kan sägas ha att göra med *spontaneous communitas* vilket Turner beskriver som en fas eller ögonblick, inte ett permanent tillstånd. *Communitas* är en känsla av 'sameness' och delade upplevelser i kontrast till vardagslivets sociala struktur. Det är en 'transformativ' upplevelse som går in i djupet på varje person och finner något gemensamt och delat (ibid: 138-40). Turner beskriver *communitas* som en blandning av "lowliness and sacredness, of homogeneity and comradeship. We are presented, in such rites, with a 'moment in and out of time', and in and out of secular social structure" (ibid. 96). En känsla av 'in and out of time' beskrivs i en av tidningsartiklarna som behandlar upplevelsen av tid kring loppet och avslutar med: "Today a young aboriginal woman managed to briefly make time stand still" (Linell

2000). Känslan av enighet beskrivs också i ett citat från Cathy Freeman själv i samma artikel "I could feel the crowd totally over me, all around me [...] I felt everyone's emotions being absorbed into every pore of my body" (ibid). Att förstå åskådarnas upplevelse i termer av Turners *communitas* sätter det i nära relation till försoningsaspekterna. En känsla av samhörighet som delas av en stor del av Australiens befolkning kan betraktas som centralt i en försoningsprocess som har enighet som målsättning.

Symboliken hos Cathy Freeman

Enligt Turner (1967: 20) är en viktig funktion hos symboler att de visar på sådant som betraktas som mål i sig själva (axiomatiska värden), vilket i det här fallet är sådant som värderas av den australiska nationalismen. Mycket i den här händelsen refererar till konceptet 'natur', vilket kan betraktas som en rotmetafor i australisk nationalism för att tala i Sherry Ortners termer där hon menar att en rotmetafor "formulates the unity of cultural orientation underlying many aspects of experience, by virtue of the fact that those many aspects of experience can be likened to it" (Ortner 1973: 1340). Genom att framhålla hennes naturlighet, placeras och värderas Cathy Freeman i enlighet med australisk nationalism. Turner menar också att ritual kan ses som en mekanism vilken "periodically converts the obligatory to the desirable" (Turner 1967: 30) Försoning och frågor som rör urbefolkningens rättigheter är kontroversiella i Australien, men i det här sammanhanget framställs de uteslutande positivt och som något eftersträvänsvärt. Man skulle kunna hävda att genom Cathy Freemans seger och den omtyck-

thet hon åtnjuter, så kommer själva idén om försoning närmre den australiska allmänheten. Den finns en mångfald av mening och symbolism hos Cathy Freeman. Genom sin aboriginalitet förkroppsligar hon 200 år av förtryck – genom sina prestationer övervinner hon det. Som en aboriginsk löpare ses hon som nära naturen, men genom det formaliserade sociala sammanhang som löpandet sker i är naturen omgärdad av kultur och hon omformar dem till ett, verkar som en medlare mellan de här två polerna. Hon är också en medlare mellan tradition och modernitet, en bild av framtiden och en länk till det förflutna och kontinentens historia. Som aborigin står hon för tradition och minst 40000 års närvaro på kontinenten, som en ung kvinna, världens bästa 400m löpare med en futuristisk dräkt, är hon också en representation av framtiden. Tidningarna framställer henne som bärandes nationens hopp om en bättre framtid och som en symbol för vad Australien vill vara. Ytterligare understrykande temat om en ny början är 400m som en cirkel, en symbol för att något är fullföljt och något nytt kan börja. Larissa Behrendt (2001) skriver att Cathy Freeman blev en symbol som utnyttjades av olika sidor och fördes fram som en bild av det Australien respektive drömde om. Hon menar att likt premiärministern framhålla Cathy Freemans succé som tecken på att det inte finns några problem med 'race relations' i Australien, inte är en acceptans av aboriginalitet i sig, utan av den typ av aborigin hon verkar vara "non-confronting, amiable, modest and successful in the dominant culture. That is, she is the kind of Aborigine that would not make John Howard feel threatened" (Behrendt 2001: 27–28). Behrendt menar att bakom ett dylikt tänkande finns en kategorisering i 'good Aborigine' och 'bad

Aborigine', en rasistisk konstruktion som innebär att man kan omfamna den ena och marginalisera den andra. Freeman kritiserades från vissa håll för att ha blandat sig i 'rasistdebatten' efter en intervju där hon diskuterade hur assimilationspolicyn påverkat hennes familj, det tolkas från vissa håll som ett skuldbeläggande och krav på ursäkter. Det finns en infekterad skuldfråga kring *the stolen generations*, och även om Freeman pratar om personliga händelser som format hennes liv, betraktas det som politisk retorik. För Freeman, precis som för flertalet aboriginer, går det inte att berätta familjehistorien utan att komma in på assimilationen. Många ser också positivt på att hon pratar om det, och i förkroppsligandet av de mörka delarna av nittonhundratalets historia finns en del av försoningssymboliken hos Cathy Freeman.

Till Slut

De olympiska spelen i Sydney kallades för *the reconciliation games*, och tonen slogs an i invigningsceremonin med ett tydligt aboriginskt inslag, krönt av Cathy Freeman som tände den olympiska elden. Ännu tydligare kom dock försoningstemat fram i tidningarnas behandling av hennes 400m seger. Uttryck för enighet i firandet av segern eller i de hemgjorda flaggorna som ersatt union jack med den aboriginska flaggan lyftes fram. Kommentarer kring hur Cathys seger skulle föra vita och svarta närmare varandra var flitigt förekommande. Loppet tillmättes en enorm betydelse, för att förstå denna betydelse har jag valt att fokusera på de rituella elementen i de olymp-

iska spelen. Genom att ta fasta på de formaliserade aspekterna hos sport som ger ett släktskap med ritualer, kan man se hur sporthändelser som denna fyller många av de funktioner som ritualer gör. Ritualer har också en kollektiv dimension, vilket kan ses i åskådarnas upplevelser. Den känsla av enighet som loppet har gett Australien framhålls ofta i tidningsartiklarna. För att ritualer ska vara viktiga, bär de mening som i sig uppfattas som viktig. I det här fallet, så bärs och skapas mening i relation till nationalism och nationell historia. Cathy Freeman som person porträtteras i tidningarna på ett sätt som överrensstämmer väl med de egalitära och naturliga idealen i nationalismen, hon beskrivs som stark, jordnära och ödmjuk – och framförallt naturlig. Genom att vinna 400m på de olympiska spelen i Sydney har Cathy Freeman inte uppnått något konkret som genast kommer att påverka det australiska samhället. Hennes seger har inte påverkat levnadsvillkoren för kontinentens urbefolkning och det mesta är som förut. Men tidningarna framhöll henne som viktig i försoningsprocessen av flera skäl, förutom som skapare av enighet kanske framförallt som en inspirationskälla som visar att vara aborigin inte är ett hinder för att kunna prestera på högsta möjliga nivå. Det framhölls hur hon ger stolthet och självkänsla till många aboriginer genom sina prestationer och genom den stolthet hon visar över sitt ursprung. Lika mycket som genom sina prestationer, var det just genom det sätt som tidningarna behandlade dem som Cathy Freeman blev en del av den australiska försoningsprocessen.

Litteraturförteckning

AAP (2000a), 'This will help bring black and white together, say her parents'.

URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>

AAP (2000b), 'With australia all aflutter, pm endorses cathy's two flags'.

URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>

Behrendt, L. (2001), 'Cathy freeman and the politics of sport', *Journal of Australian Indigenous Issues* 4(1).

Colman, M. (2000), 'At last she's free'.

URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>

Evans, L. (2000), 'Cathy's girlhood dream comes true'.

URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>

Fitzsimons, P. (2000), 'As we leave darker days behind, free-man's win is so important'.

URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>

Gordon, M. (2000), 'A brand new day'.

URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>

Huxley, J. (2000), 'The race of our lives'.

URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>

Jopson, D. (2000), 'Her next run? make it for office, say indigenous leaders'.

URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>

- Kapferer, B. (1988), *Legends of People Myths of State*, Smithsonian Institution Press, Washington and London.
- Klausen, A. M. (1996), *Lillehammer-OL og olympismen Et moderne rituale og en flertydig ideologi*, Gyldendal, Oslo.
- Knightly, P. (2000), 'The wizards of oz'.
URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>
- Moore, S. and Meyerhoff, B. (1977), *Introduction: Secular Ritual. Forms and Meaning*, Van Gorcum, Assen AND Amsterdam.
- Ortner, S. (1973), 'On key symbols', *American Antropologist* **75**.
- Rappaport, R. (1979), *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Richmond California.
- Stephens, T. (2000), 'Pride of the land'.
URL: <http://www.olympics.smh.com.au/>
- Turner, V. (1967), *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu ritual*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Turner, V. (1995), *The Ritual Process, structure and anti-structure (1969)*, Aldine De Gruyter, New York.

UNGE OG LOVENDE
– islamundervisning og anskaffelse av
“norske imamer” ved Islamsk
Kultursentrum i Oslo sett i forhold til barn
og ungdoms identiteter

Johannes Elgvin
Hovedfag UiO

Artikkelens oppbygning

Artikkelen vil ta for seg Islamsk Kultursentrum i Oslo og deres håndtering av imamansettelser og opplæring av barn og ungdom¹. Jeg vil ta utgangspunkt i religionshistoriker Kari Vogts bok “Islam på Norsk”, der hun beskriver de ulike islamske organisasjonene og moskeene i Norge. Her nevner hun også Islamsk Kultursentrum i Oslo. Vogt skriver at de har utviklet et *originalt system* der ungdom som har utmerket seg i koranundervisningen og som er ferdig med ungdomsskolen i Norge, blir sendt til organisasjonens lærested i Istanbul. Når de har avsluttet islamutdannelsen, kommer de tilbake for å utføre sin imamtjeneste i Norge (Vogt 2000:91). Bruken av ordene *et originalt system* hentyder, slik jeg forstår det, til en bevisst strategi. Dette fordi Vogts beskrivelse ser ut til å antyde en handling satt i system av

¹Jeg vil rette en spesiell takk til Unni Wikan, Cicilie Fagerlid, Thorgeir Kolshus og Jon Henrik Ziegler Remme for gode kommentarer og synspunkter under mitt arbeid med denne artikkelen.

menigheten, med tanke på å skaffe imamer som kan utføre imam-tjenesten. I denne sammenheng bruker Vogt et eksempel der et styremedlem i organisasjonen sier at det er en fordel med gutter som er født i Norge fordi man da får en person som kan språket og som slipper å søke om oppholdstillatelse (Vogt 2000:91).

Jeg vil først ta for meg mitt møte med Islamsk Kultursentrum for så å presentere de to menighetene jeg har gjort feltarbeid i. Deretter vil jeg se nærmere på det “originale systemet” med å ansette norsktalende imamer. Mitt formål er å vise at det er flere faktorer involvert i forbindelse med ansettelsen av imamer enn det som kommer frem i Vogts bok.

Møte med feltet

Vogts informasjon var av stor interesse for meg, og hadde betydning for mitt valg av felt. Jeg ønsket å finne fram til de mer positive effektene av et system der Islamsk Kultursentrum bevisst utdanner unge norsktalende imamer. Dette ville jeg sammenligne med den måten imamene ansettes på i Den Tyrkiske Islamske Union, som er den tyrkiske moskeen i Oslo underlagt religionsdirektoratet i Ankara.

Da jeg startet feltarbeidet tydet mye på at Vogts beskrivelse måtte stemme. Islamsk Kultursentrum hadde to imamer. Den ene, Hilmi², var 25 år og hadde gått til og med sjuende klasse i den norske grunnskolen. Etter sjuende klasse reiste han til Tyrkia, og gikk ferdig den offentlige skolen der, for så å skolere seg i islam. Men menigheten hadde enda en imam, Ildeniz. Han var

²Alle navn på informanter som er brukt i artikkelen er fiktive.

kun 21 år, og var født og oppvokst i Tyrkia, der han også har tatt sin islamske utdannelse. Da Ildeniz var ferdigutdannet flyttet han til Tyskland, der han arbeidet som imam i ni måneder år før han kom til Norge.

Etter at jeg var blitt litt bedre kjent i Islamsk kultursentrum spurte et av medlemmene meg om jeg hadde funnet ut noe. Jeg sa at jeg i alle fall hadde lagt merke til at Islamsk Kultursentrum hadde mye yngre imamer enn Den Tyrkiske Islamske Union³. “Ja vi har de yngste i Norge”, sa han mens han la til: “Bare vent om noen år så vil du se resultatene av det”. Jeg merket meg dette og tenkte nok en gang at Vogts observasjon måtte stemme. Menighetens ungdom står overfor utfordringer i Norge som en imam fra Tyrkia kanskje vanskelig kan sette seg inn i. Denne ordningen så ut som en smart strategi som kunne lette arbeidet med ungdommene. Bare det at imamen snakker godt norsk er en stor fordel, tenkte jeg, mens jeg så for meg at jeg hadde funnet et godt eksempel på modernitet og endring.

Kort om menighetene

I Oslo var personer med tyrkisk opprinnelse samlet i en felles menighet⁴ fra 1978, men foreningen ble splittet og siden 1990 var resultatet tre separate menigheter (Vogt 2000:37). De to tyrkiske

³I Den Tyrkiske Islamske Union hadde de fått en ny imam fra religionsdirektoratet i Ankara ca et halvt år før jeg startet feltarbeidet. Han var i 40-årene og snakket ikke norsk.

⁴Siden menighetslokalene inneholder flere funksjoner enn en moské i tradisjonell forstand, anser jeg betegnelsen menighet som mer passende enn moské.

menighetene jeg har sett på har svært ulik binding til staten Tyrkia. Den Tyrkiske Islamske Union er tilknyttet den tyrkiske stat og får sin imam fra religionsdirektoratet (Diyamet) i Ankara. Imamene som blir utplassert av Diyanet arbeider gjerne i flere land og har sitt virke i toppen fem år på hvert sted. Den andre menigheten er Islamsk Kultursentrum i Oslo som er tilsluttet den internasjonale føderasjonen av islamske kultursentre. Denne føderasjonen er en del av süleymanlibevægelsen som oppstod i Tyrkia. Islamsk Kultursentrum finansierer selv sin virksomhet, og ansetter også selv sine imamer⁵.

Blant tyrkere i Vest-Europa var det *Süleymanliene* som først fikk fotfeste. De etablerte seg tidlig i Köln i Tyskland som i dag er det europeiske senteret til Vest-Europas mange Süleymanlimoskeer. Süleymanlibevægelsen ble grunnlagt som en opposisjon til den sekulære tyrkiske stat. De vektlegger viktigheten av det religiøse aspektet ved utdanning og en styrking av personlig fromhet. Süleymanliene ble store i Europa, men fikk en tilbakegang etter kuppet i Tyrkia i 1980, da *Diyamet* som var opprettet under statsministerens kontor fikk mer politisk makt. For å bekjempe tradisjonelle islamske tendenser begynte Diyanet å spre sin kontroll over tyrkiske muslimer blant annet i Vest-Europa. Denne trenden har bare økt i omfang siden 1980 (Nielsen 1995:149). Etter en periode med massiv økonomisk støtte, samt støtte til utdanning og opplæring av imamer, ble Diyanet den retningen som fikk flest tyrkiske tilhengere i Vest-Europa. Süleymanliene som ikke nyter godt av imamer som Diyanet læ-

⁵Den tredje menighet som sprang ut av denne splittelsen er Milli Görüs. Milli Görüs har ikke vært gjenstand for mitt prosjekt.

rer opp, har selv opprettet sin egen imamskoleutdannelse i Köln. Derfra distribuerer de imamer⁶ til de ulike moskeene rundt om i Europa. I tillegg har bevegelsen tallrike studenthus, spredt over store deler av Tyrkia, der det undervises i islam og arabisk.

Süleymanlibevægelsen blir stort sett omtalt av fagfolk som süleymancibevægelsen (Nielsen 1995, Koningsveld 1995). Da jeg startet mitt feltarbeid spurte jeg en del av medlemmene i moskeen om hva de oppfattet som hovedforskjellen mellom süleymancimoskeen og Diyanet. Det kom raskt for dagen at de ikke ønsker å bruke süleymancibetegnelsen om seg selv. Grunnen er at betegnelsen indikerer at de tilhører Süleyman Hilmi Tunahan⁷. Flere medlemmer av Islamsk Kultursentrum har fortalt meg at de ikke ønsker denne betegnelsen. De er koranskolens folk - ikke Süleyman sitt. Da jeg var på besøk i en av süleymanlibevægelsens menigheter i Tyskland, forklarte de meg at süleymanci ble brukt av de som ønsket å plassere bevegelsen utenfor sunni-islam, ved å indikere at de tilhører Süleyman og ikke islam. Hvis menigheten bruker navnet Süleyman om seg selv, noe som de helst ikke gjør, bruker de betegnelsen süleymanli⁸.

Süleymanlibevægelsens menighet i Oslo heter *Islamsk Kultursentrum i Oslo*. Og i Norge bruker bevegelsen navnet *Islamsk Kultursenterunion i Norge* om seg selv (Vogt 2000:39). Islamsk

⁶Ordet imam er egentlig en upresis betegnelse på disse personene. Bevegelsen bruker selv betegnelsen hoca (uttales hodja), men for enkelthets skyld vil jeg bruke betegnelsen imam i denne artikkelen.

⁷Bevegelsens grunnlegger d. 1959

⁸Kari Vogt som er religionshistoriker ved Universitetet i Oslo har tatt hensyn til deres ønske, og omtaler bevegelsen konsekvent som süleymanli (Vogt 2000). I tidligere verker omtaler derimot også Vogt bevegelsen som süleymanci (Vogt 1995).

Kultursentrum har ett menighetslokale for kvinner og ett for menn. Det er i lokale for menn jeg har utført mitt feltarbeid.

Islamsk Kultursentrum ligger i et hjørnelokale som består av hele første etasje i en bygårdseksjon på Grünerløkka rett ved Trondheimsveien i Oslo. Hele resten av bygården består av leiligheter. Utenfra er det kun et lite messingskilt som indikerer at bygningen huser en islamsk menighet. Menighetslokalet består av syv rom. Selve bønnerommet er det største og her holdes prekener, bønner og islamundervisning. I tillegg har de et oppholdsrom, kjøkken og et spiserom. Et eget rom er satt av til bibliotek og skolearbeid. Lokalet har også en sovesal og et kontor til imamen. Toaletter og vaskerom, der man kan utføre de nødvendige forberedelsene til bønn, finnes også.

Vogt refererer til et styremedlem, fra Islamsk Kultursentrum, som trekker frem fordelen med en norsktalende imam. Jeg vil argumentere for at dette ikke er noe menigheten fokuserer på når de ansetter nye imamer. Imamene snakker konsekvent tyrkisk både med barn og voksne, og prekenene foregår også på tyrkisk. Videre følger argumenter for at utdanning og ansettelse av unge "norske imamer" ikke nødvendigvis er en bevisst strategi fra menighetens side, men snarere et resultat av flere ulike faktorer: Manglende tilgang på skolerte imamer er en viktig faktor. Menighetens massive islamopplæring er en annen. En tredje faktor er fokusering på tyrkiskhet, som er med på å forme barns tilhørighet. Foreldres ønske om å videreføre sin religion og kultur til de kommende generasjoner hører med i denne sammenhengen.

Bruken av norsk tale

Tidlig i feltarbeidet hadde jeg avtalt en samtale med imamen Hilmi som var født og oppvokst i Norge. Vi hadde ikke snakket så mye sammen før. Av imamene var det Ildeniz jeg til nå hadde snakket mest med. Han hadde imidlertid reist tilbake til Tyskland, og nå skulle jeg altså ha en avtalt samtale med Hilmi, den “norske imamen”. Jeg gledet meg til en samtale på norsk uten kommunikasjonsproblemer.

Hilmi tok meg med inn på “gjesterommet” og en annen person serverte te med sukker. Hilmi sa at han snakket litt dårlig norsk. Jeg sa at det ikke gjorde noe, og at han bare kunne spørre om igjen hvis han ikke forsto spørsmålet, eller bruke god tid hvis han ikke fant ordene. Da vi hadde satt oss til rette, forklarte jeg Hilmi at jeg ofte tok opp samtalene på bånd så jeg slapp å avbryte samtalen for å notere. Jeg sa at han ville være anonym og at jeg ville slette båndet når jeg var ferdig med det. Deretter spurte jeg om det var greit at jeg tok opp denne samtalen. Han sa “ja, ja,” og jeg begynte å finne frem minidisken og mikrofonen. Hilmi kikket, tydelig forbauset, på meg og spurte: “skal du ta opp stemmen min?”. Jeg sa “åh vil du ikke det. Det var det jeg spurte om i stad, men hvis du ikke vil det så trenger jeg ikke”. Han sa: “nei, nei, bare skrive er greit”. Jeg la ned opp-taksutstyret i sekken og fant frem penn og papir. Jeg unnskyldte meg og sa at jeg trodde han hadde forstått at det var det jeg hadde spurt om, og prøvde så godt jeg kunne å forklare at jeg faktisk hadde spurt om lov, men at det ble en misforståelse.

Under samtalen viste det seg at han snakket mye dårligere norsk enn jeg hadde forventet. Samtalen fløyt ikke og han ut-

dypet ikke svarene i noen særlig grad. Han ba meg ofte om å stille spørsmålene om igjen, og da han endelig forstod brukte han lang tid på å formulere et svar på norsk. Etter hvert hentet han en tyrkisknorsk ordbok, for å slå opp ordene han lette etter.

Når det gjelder norskkunnskapene som ble trukket frem som et positivt element av styremedlemmet Vogt refererer til, så har heller ikke andre deler av mitt feltarbeid vist at dette er viktig for Islamsk Kultursentrum. Jeg har aldri hørt at Hilmi har snakket norsk med noen av medlemmene i moskeen. Verken med barn eller voksne. All undervisning i moskeen foregår på arabisk eller tyrkisk. Prekenen og imamens kommunikasjon med barn, ungdom og øvrige medlemmer, foregår også konsekvent på tyrkisk. Norsk brukes kun når barn og ungdom snakker seg imellom, eller når noen prater med meg. Hilmi tilbringer også mesteparten av livet enten i moskeen eller sammen med familien, så etter studieårene i Tyrkia har nok videreutviklingen av hans norskkunnskaper vært svært begrenset.

“Norske imamer” som bevisst strategi?

Da jeg noen dager senere snakket med ett av styremedlemmene om ordningen med “norske imamer”, kunne han fortelle meg at det slett ikke var noen bevisst strategi. Tvert imot; mange synes imamene var for unge. De hadde ikke nok livserfaring til å kunne forstå problemene til de eldre i moskeen. Grunnen til at de brukte norsk ungdom, var at det opplevdes som vanskelig å få tak i skolerte imamer. Det ble utdannet for få både i Tyskland

og i Tyrkia, og det var ikke mange som ville til Norge. Oppholdstillatelse var riktig nok også et problem, da de fleste kun fikk opphold for en kortere periode. Jeg fortalte at jeg hadde fått inntrykk av at dette var en ordning de bevisst hadde utviklet, for å skaffe seg imamer som hadde kjennskap til norsk kultur og norsk språk, og som derfor lettere kunne forstå utfordringene ungdommene i menigheten sto ovenfor. Dette var ikke grunnen. Utfordringer ungdommen møtte i Norge hadde ikke noe med en slik ordning å gjøre. Ansettelsene av unge imamer var hovedsakelig et tiltak for å skaffe en mangelvare: "...Siden det ikke er så lett å få tak i imamer, så må vi skaffe oss dem selv", kunne styremedlemmet fortelle. Helst ville de hatt en imam som både kunne undervise barna, og som hadde nok livserfaring til å forstå de litt eldre hverdagsbekymringer.

Det å sende ungdom til Tyrkia, for så å ansette dem som imamer, var altså ikke en bevisst strategi for håndteringen av de kulturelle utfordringene med å være muslim i Norge. Bare ved å se på hvem som var ansatt som imamer der, skjønte jeg at dette i alle fall ikke var et konsekvent system. Den yngste imamen, Ildeniz, var ikke født og oppvokst i Norge, han fikk de fra Tyskland. Menigheten ønsket en imam som ikke var gift, fordi de ville ha en som ikke hadde forpliktelser hjemme, slik at vedkommende kunne bruke mesteparten av sin tid på å undervise barna. De ga beskjed til det europeiske senteret i Köln om at de ønsket en ugift imam, og denne gangen hadde de flaks.

Barna i sentrum

Jesu ord: “La de små barn komme til meg”, ble i fjor⁹ brukt av Carl I Hagen som et eksempel på det gode i kristendommen i motsetning til i Islam. Han fortsatte og sa at hvis Muhammed hadde brukt de samme ordene, ville han ha tilføyd: “...slik at jeg kan utnytte dem for å islamisere verden” (Rønning 14.7.2004). Dette utsagnet skapte mange reaksjoner og både muslimer, kristne og andre protesterte høylydt i media. Ved det islamske Kultursentrum i Oslo, kommenterte de dette utsagnet med å si at Carl I. Hagen ikke vet noen ting om islam. De trodde heller ikke at nordmenn flest hørte på ham, og faktisk er det slik at de eneste gangene menigheten har fått positive telefoner fra nordmenn var i kjølvannet av denne episoden. De fikk telefoner fra noen som ba om unnskyldning på Hagens vegne og som fortalte at hans syn ikke var representativt for hva nordmenn trodde. “Tilgi oss”, kunne Ildeniz fortelle meg at de hadde sagt i telefonen.

Barna er nettopp det som er viktig for Islamsk Kultursentrum i Oslo. Dette gjelder ikke kun menigheten i Oslo, men er en sentral tanke i den verdensomspennende Føderasjonen av Islamske Kultursentre.

Etter hvert som jeg fikk større oversikt over Islamsk Kultursentrum som organisasjon, forstod jeg at ansettelsen av “Norske imamer”, i tillegg til å være et tiltak for å skaffe en knapp ressurs, også kunne være et resultat av den massive islamundervisningen de har i forhold til barna. “Vi må vinne barna til

⁹Sommer 2004

islam” var det en som sa til meg, og dette fokuset på barne- og ungdomsundervisning er noe som har gått igjen under hele feltarbeidet mitt. Senteret legger veldig mye krefter ned i undervisning av nettopp barn og ungdom, og dette synet ble enda tydeligere da jeg ble fortalt at de ønsket å fremstå som “koranskolen sitt folk”. Dette har flere personer fortalt meg uavhengig av hverandre.

Mellom ti og femten gutter/ungdommer kommer hver dag til menigheten¹⁰. Enkelte av dem har tidligere også overnattet der, og blitt kjørt til skolen på morgenen og hentet om ettermiddagen. Det er ikke uvanlig at de er på senteret fra 16.00 – 22.00. Etter skolen spiser barna og ungdommene på senteret. De får litt fri før de blir delt inn i grupper, der en av imamene underviser de eldste, mens den andre har ansvaret for de yngste. Islamundervisningen i ukedagene varer et par timer. En del av elevene sitter også av og til og øver for seg selv i forkant og etterkant av undervisningen. De lærer å resitere arabisk¹¹, den rituelle vasken før bønn, hvordan de skal be de forskjellige bønnene, og de får prøve seg som hjelpere i bønnesituasjonen. Fra fredag til søndag kommer det en del flere barn til menighetslokalet, og da er det lagt opp til tre intensive dager med islamundervisning. Programmet er tettpakket og selv om det er lagt inn flere pauser, går stort sett hele dagen med til under-

¹⁰Jentene får undervisning i kvinnelokalet som ligger litt lenger opp på Grünerløkka. Der blir de undervist av en kvinnelig hoca.

¹¹Barna lærer å lese Koranen, men de lærer for det meste kun hvordan man skal resitere den arabiske skriften. Betydningen av ordene de leser er det svært få som lærer seg. Imamene derimot lærte arabisk under sin utdannelse i Tyrkia.

visning i islam og Koranen. Islamundervisningen i hverdagen foregår i selve bønnenrommet. Elevene deles inn i to grupper som sitter i hver sin sirkel på gulvet. Hver elev har en skammel som de legger læreboken på. På denne måten holdes boken alltid over navlehøyde når man sitter på gulvet. Dette gjøres for å vise respekt overfor den religiøse teksten.

Foreldres ønske om å videreføre sin religion og sin kultur

Under en samtale med Hilmi spurte jeg om hvorfor han ble imam. Han svarte at foreldrene hans kom fra Tyrkia, fra en liten landsby, "... og de kunne ikke så bra religionen våres – islam. De var redde for å miste religionen. Så faren min bestemte at vi [Hilmi og broren] skulle dra til Tyrkia." Hilmi fortalte at faren ikke var redd for at hans egne barn skulle miste religionen, men hans barnebarn. Jeg spurte om det var faren som bestemte at han skulle dra, men Hilmi sa at han også ville det selv. Når han var liten, da de andre sa at de skulle bli rørlegger eller snekker hadde han sagt at han skulle bli imam "... jeg skal bli imam", sa jeg. Jeg spurte om det var for å lære den tyrkiske kulturen eller for å lære om islam at han dro. Han svarte at det var både for å lære om kulturen og islam - pluss å bli imam. Faren hadde kommet med forslaget, men han hadde villet det selv. Han fortalte at broren hans var litt eldre og følte seg for gammel til å begynne på imamutdannelse, så han hadde avbrutt og dratt hjem igjen. Broren til Hilmi er ikke alene om å avbryte

sine islamstudier. En av de andre medlemmene, som også har gått på et av lærestedene organisasjonen har i Istanbul, arbeider nå med dekk og bilvask i Oslo.

Samtalen med Hilmi fikk meg i enda større grad til å være oppmerksom på den “ordningen” menighetenet hadde med å skape sine egne “norske imamer”. I dette tilfellet var det bekymringen til en far, som var redd for at hans etterkommere skulle miste religionen han selv hadde, og et personlig ønske hos en ungdom, som var grunnen til at en “norsk imam” ble utdannet i Tyrkia. Det virket ikke som om det var et bevisst system fra Islamsk Kultursentrums side slik Vogts arbeid antyder:

De tyrkiske süleymanliene har på sin side utviklet et originalt system i norsk sammenheng: Norsk-Tyrkiske gutter som har utmerket seg i koranskolen og fullført norsk ungdomsskole, videreutdannes ved bevegelsens lærested i Istanbul [...] og kommer deretter tilbake til Norge for å arbeide som imamer (Vogt 2000:91).

Mitt feltarbeid har vist at det ikke nødvendigvis er menigheten, som gruppe, som sender ungdom til Tyrkia. Det er heller ikke noen automatikk i at de som fullfører islamskoleringen i Tyrkia får arbeide i Norge. Hilmi måtte arbeide i Danmark før han fikk jobb i Oslo¹².

¹²Under Ramadan i fjor (2004) snakket jeg med en norsk gutt fra Drammen som studerte ved ett av bevegelsens læresteder i Istanbul. Jeg spurte om han skulle arbeide som imam i Drammen når han ble ferdig. Han sa at han håpet at det ble slik, men at det egentlig var senteret i Köln som bestemte hvor han skulle jobbe.

Foreldrenes ønske om skoleflinke barn

Foreldrenes behov for å føre sin kultur og religion videre til barna er ikke det eneste sentrale ønske hos foreldrene. De vil også at barna skal få muligheten til å lykkes i samfunnet. Foreldrene i menigheten har spurt styret om Islamsk Kultursentrum også kan legge til rette for at barna kan få hjelp til lekser. På kveldene i uka er det satt av to timer til skolearbeid, og her forsøker imamene å hjelpe til. De har også en ordning der det kommer en litt eldre ungdom som hjelper dem med leksene. De fleste av foreldrene mangler skoling i norsk. Det gjør at de selv ikke er i stand til å hjelpe barna med skolearbeidet. Mangelen på egen skoling og norskkunnskaper hos foreldrene kan være bakgrunnen for foreldrenes ønske om at menigheten skal bidra med leksehjelp. Men imamene og en del av de eldre ungdommene føler at de heller ikke kan nok norsk til å gi barna tilstrekkelig hjelp, noe som har ført til et ønske om å finne en etnisk norsk som kan hjelpe dem i forhold til barnas skolearbeid. Ett styremedlem fortalte meg at han trodde det måtte komme en utenfra for å få skikk på barna. Han sa at de trodde, eller at i alle fall han selv trodde, at en norsk person ville være bedre i stand til å motivere barna til skolearbeid, en det en tyrkisk person ville være. Da jeg var på studietur i Tyskland, oppdaget jeg at en slik ordning, med å ha en tysker som hjalp barn og ungdom med lekser, var noe de der hadde praktisert i over syv år. Og de sentrene i Köln og omegn som ikke hadde en slik ordning, fortalte at de var på utkikk etter tyskere utenfor menigheten som de kunne bruke i slik undervisning.

Plurale identiteter

Ungdommene tilbringer mesteparten av sin “fritid” sammen med andre tyrkiske barn i menighetslokalet. Tiden går hovedsakelig med til islamstudier og lekser. Dette må nødvendigvis være med på å forme deres identitet.

Marie Loise Seeberg viser i en artikkel om multikulturalisme barns mangfoldige identiteter. Hun etterlyser erkjennelsen av en slik kompleks virkelighet i forståelsen av kulturell og sosial tilhørighet (Seeberg 2004). Seeberg er ikke alene om å peke på barns mangfoldige identiteter. Hennes fokus kan minne om Østbergs begrep “integrert plural identitet”. Østberg bruker begrepet for å illustrere dobbeltheten i norsk-pakistanske barns identitet: På den ene siden pluraliteten som er den flytende foranderlige karakteren, og på den andre siden identitetens dynamiske stabilitet og integritet. Hun viser at identiteten kan bestå av flere elementer, at den er plural, og at disse elementene også kan stå i motsetning til hverandre. Identiteten er altså mangfoldig uten at individet mister følelsen av å være en egen person (Østberg 2003:46). Marianne Gullestad hevder at store deler av det sosiale liv kan analyseres som forhandlinger om identiteter og selvbilder. Andre personers støtte er nødvendig for å få sin ønskede identitet bekreftet, og kvalifiserte støttespillere er vanligvis mennesker som anses som like en selv (Gullestad 2002:83). Christine M. Jacobsen viser til at ulike typer sosiale kontekster genererer spesifikke identifikasjonsmønstre. Likevel kan identifikasjoner som er knyttet til bestemte sett av sosiale og kulturelle praksiser gjøres til en kjerne i personers orientering i

verden på tvers av ulike kontekster¹³ (Jacobsen 2002:36). Jacobsen snakker om identitetsprosesser, og viser til at identitet er en prosess i stadig utvikling, som defineres i spesifikke sosiale kontekster og i sosiale relasjoner (Jacobsen 2002:53). Slik jeg forstår Jacobsen er det her snakk om ulike former for tilhørighet, og at tilhørigheten er prosessuell og kontekstuell. Boktittelen hennes er betegnende nok "Tilhørighetens mange former".

De ulike identitetsbetegnelsene til Østberg, Gullestad og Jacobsen viser alle at identitet er et mangfoldig begrep, som kan knyttes til både selvbilde og samhandling. Det er mulig å snakke om en persons identitet, samtidig som man ser ulike identiteter komme til uttrykk i en og samme person. Både Gullestad og Østberg knytter identiteter til selvet, mens Jacobsen nevner at praksiser kan gjøres til en kjerne hos en person. Amin Malouf berører de samme spørsmålene og viser til alle kriteriene som er med på å forme hans identitet. Han generaliserer bevisst og hevder at han har noen tilhørigheter felles med alle mennesker, men at det ikke er noe menneske i hele verden som har del i alle hans tilhørigheter. Han har sin egen identitet, som ikke kan forveksles med noen annen identitet (Maalouf 1999:21). Mitt mål er ikke å advokere for ett av disse begrepene. Men fordi det stemmer så godt med mine observasjoner, vil jeg belyse at enten man kaller en persons ulike uttrykksformer og selvbilder for plurale identiteter eller tilhørigheter, er individer forskjellige og vil handle ulikt i forskjellige kontekster.

Det er tydelig at barn og ungdom i menigheten veksler mellom tilhørigheter eller identiteter. De veksler hyppig mellom

¹³Det er her snakk om hvordan et individ velger å identifisere seg selv.

norsk og tyrkisk, banningen foregår hovedsakelig på norsk, og de er opptatt av fotball og hva som skjer på skolen. Samtidig snakker de for det meste tyrkisk med imamene og de voksne. De feirer islamske høytider og deltar i større grad i bønnelivet jo eldre de blir. Når så mye av “fritiden” til barn og ungdom tilbringes i menighetslokalet, er det betimelig å tenke seg at den islamske og tyrkiske påvirkningen kan føre til en høyere stimulering av den tyrkiske siden ved ungdommenes identitet. Hvis en ungdom i tillegg utmerker seg i koranundervisningen og har gode islamkunnskaper, og får positive tilbakemeldinger på dette av imamen og de andre voksne i menigheten, er det forståelig at enkelte får et ønske om å dra til Tyrkia. Der kan de fortsette å studere noe de har en følelse av å mestre.

Ikke bare stimuleres en tyrkisk og islamsk identitet hos barn og ungdom, men opplæringen av hva som er viktig og som bør respekteres her i livet, er et sentralt element i dette bildet. Skolearbeidet gjøres i et eget lekserom. Her har barna liten oppfølging av imamen. Bøkene kan klusses på og slenges i sekken uten at noen reagerer. Hvis ikke det er en hjelpelærer til stede, brukes denne tiden også til lek og moro istedenfor til lekser. Under islamundervisningen må barna sitte konsentrerte i selve bønnerommet. Bøkene må behandles med den ytterste respekt og de legges i et skap høyt på veggen etter bruk. Denne forskjellen i måten undervisningen foregår på, vil også være med på å forme barnas oppfatning av hva som er de viktige verdier her i livet, og dermed også barnas identitet. Vi ser at konteksten helt klart spiller inn i forhold til barnas handlinger.

Det viser seg at en del unge voksne ofte oppfatter seg mer som tyrkiske enn norske når de er i Norge. Særlig de som var

mye i menighetslokalet i sin ungdom, og som fikk positiv tilbakemelding på sine ferdigheter i resitasjon, tyrkisk og islam. En av mine informanter sa til meg: “når jeg er i Norge oppfatter jeg meg mest som tyrkisk, men når jeg er i Tyrkia føler jeg meg mer norsk”. Enkelte av de som tilbringer mesteparten av sin norske tilværelse med andre tyrkere, vil nok oppleve det som mer nærliggende å være sammen med tyrkere på et tyrkisk studenthus i Tyrkia, enn med andre norske elever på yrkesskolen eller universitetet i Norge. Likevel viser det seg at noen, når de først kommer til Tyrkia, ikke føler seg like tyrkiske som de i utgangspunktet antok.

Konklusjon

Det som jeg trodde var en bevisst strategi for å skaffe egne imamer, som kunne norsk og som hadde kjennskap til norsk kultur, for å tilpasse seg de nye utfordringene i Norge, kan snarere være en nødvendighet som følger av mangel på eldre imamer. I tillegg ser vi at foreldres ønske om å videreføre sin religion og kultur også spiller inn i forhold til hvem som velger å ta en islamsk utdannelse i Tyrkia. Samtidig kan menighetens tilgang på “norske imamer” også være en konsekvens av organisasjonens vektlegging på å undervise barn og ungdom. Noen av de som utmerker seg og som ser at de mestrer koranundervisningen, ønsker å dra til Tyrkia for å studere arabisk. Hos enkelte er det nok foreldrene som uttrykker dette ønsket først. Nå viser det seg også at en god del ungdommer drar til slike læresteder i Tyrkia, men slett ikke alle fullfører og blir imamer. Noen føler seg for gamle,

andre finner seg ikke til rette i Tyrkia heller og drar tilbake til Norge temmelig raskt.

Gjennom kombinasjonen av flere samtaler med forskjellige personer, i tillegg til deltakelse og observasjon, øker man samtidig tilgangen til kunnskap om komplekse forhold. Dette gjelder også i forhold til anskaffelsen av imamer og hvorfor enkelte velger å skolere seg innen islam. Summen av mine tallrike besøk og samtaler i Islamsk Kultursentrum i Oslo har vist meg at ansettelsen av "norske imamer" og imamer generelt, består av sammensatte og komplekse forhold. Det er mange faktorer forbundet med en slik ansettelse, og i hvert tilfelle vil det aldri være nøyaktig de samme faktorene som spiller inn.

Bibliografi

- Gullestad, M. (2002), *Det Norske sett med nye øyne*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Jacobsen, C. M. (2002), *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge.*, Unipax, Oslo.
- Koningsveld, P. S. V. (1995), *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, Kok Pharos Publishing House, Nederland.
- Maalouf, A. (1999), *Identitet som dreper*, Pax Forlag, Oslo.
- Nielsen, J. (1995), *Muslims in Western Europe*, second edition (1992) edn, Edinburg University Press Ltd, Edinburg.

- Østberg, S. (2003), *Muslim i Norge – Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Rønning, T. (14.7.2004), 'På stemmefiske i kristiansand', *Dagbladet*.
- Seeberg, M. L. (2004), 'Antropologer og multikulturalisme i Norge og andre steder', *Norsk Antropologisk Tidsskrift* **15**(4), 215 – 226.
- Vogt, K. (1995), *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa.*, Cappelen, Oslo.
- Vogt, K. (2000), *Islam på norsk – Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, Cappelen Forlag a.s., Oslo.

BIOMEDISINSK ETIKK SOM ET UTTRYKK FOR IDENTITETSPOLITIKK

Ellen Margrete Iveland Ersfjord
Hovedfag NTNU

Denne artikkelen er et antropologisk forsøk på å se hvordan utvikling av biomedisinsk etikk også kan være et uttrykk for identitetspolitikk og identitetskonstruksjon; for hvordan man forhandler om grensene for selvet. Det etiske spørsmål som behandles her konsentrerer seg rundt transplantasjonsteknologi, og tar utgangspunkt i de biomedisinske etiske retningene liberalindividualisme og kommunitarisme. For å belyse hvordan identitetspolitikk kan benyttes både på mikro- og makronivå, vil jeg først vise hvordan liberalisten Peter Singer kan oppfattes som en bidragsyter i den identitetspolitiske diskurs. Det kommunitaristiske perspektiv belyses deretter gjennom Margaret Locks empiriske eksempel fra Japans møte med transplantasjonsteknologien. Avslutningsvis forsøkes det belyst hvordan utvikling av biomedisinsk etikk også kan være fundert i sterke mønstre innenfor en sosial struktur.

Liberalindividualisme: forestillingen om individets rettigheter

Liberalindividualisme kan beskrives som en form for rettighets-teori. Ideen bak det liberal-individualistiske syn er at et område

må graves ut i det demokratiske samfunn slik at det individuelle blir beskyttet fra et samfunns overtredelser, og dermed kan forfølge personlige prosjekter. Grunnleggende menneskerettigheter for å beskytte individets frihet og interesser er sentralt (Beauchamp et al 1994). Liberalismens mål innen biomedisin kan derfor her forstås som en utvikling av etisk teori for moralske og legale standarder for å beskytte en pasients eller pasientsgruppes autonomi, frihet og rettigheter, i forhold til helsetjenestens mulige overtredelser overfor individet/gruppen.

Liberalindividualisten Peter Singer

Da vi fikk de kunstige respiratorene på 1960-tallet, ble det viktig å klargjøre begrepet død i tid og rom. I Nord-Amerika i 1981 ble det satt sammen en kommisjon, som satt hovedkriterie ved neocortical død (hjernedød), som vil si at en person har intakt hjernestamme, men er inne i en irreversibel prosess som vil medføre død til slutt. I praksis betyr dette at kommisjonen setter ontologi *foran* biologi; en persons *status* er viktigere enn den fysiske kroppen. Individet defineres her gjennom en kulturell og sosial definisjon, og bygger på premissene for den kulturelt konstruerte forestillingen om kartiansk dualisme (sjel versus kropp) (Lock 1996). Filosofen Peter Singer hevder i sin bok *Rethinking life and death* (1994) at den moderne medisinske praksis derfor har gått bort fra troen på *lik verdi for alle mennesker*. Dette anser han som en revolusjon, da det er et oppgjør med ideer nedarvet fra da den intellektuelle verden var dominert av et kristent verdisyn. Derfor forsøker han å utvikle nye etiske bud vedrørende spørsmålet om liv og død. På grunn av trans-

plantasjonsteknologiens omdefinering av døden (hjernedød er lik død), mener Singer at et menneskelivs verdi nå må anses som *variabelt*. Hvis vi skal behandle alt menneskeliv likeverdig, må vi i så fall gjøre alt vi kan for å opprettholde livet til en pasient i irreversibelt koma. Singer begrunner, som kommisjonen, sitt syn ved å benytte en kulturell definisjon av selvet, John Lockes definisjon “as a being with reason and reflection that can consider itself as itself, the same thinking thing, in different time and places” (Singer 1994: 197).

Benyttelsen av Lockes personbegrep mener Singer også får konsekvenser for andre medisinske områder. Et embryo eller en nyfødt baby vil ikke inneha mulighet for å anse seg selv i tid og rom eller inneha selvrefleksjon, og derfor forsvarer han både abort og drap på nyfødte babyer som ikke er ønsket. Smerteproblematikken i denne sammenhengen er ikke sentralt, da vi også tar livet av andre arter (for eksempel fisk), som på grunn av sitt nervesystem føler smerte (ibid.).

Singer mener også det er bedre å gi dødelige injeksjoner til pasienter som *selv* ønsker å dø, i stedet for å avslutte livreddende behandling, med en smertefull død som følge. Han påpeker her at distinksjonen mellom å drepe og å la dø er mindre klar enn vi tror, men at vi fastholder en tro som har rot i religion (selvmord er synd), og at det er et resultat av at staten forbyr aktiv dødshjelp. Singer mener også at vi må bort fra det mest innprentede budet i vestlig erkjennelse, som omhandler at man alltid skal behandle alt menneskelig liv som mer verdifullt enn et ikke-menneskelig dyr:

If we compare a severely defective human infant with

a nonhuman animal, a dog or a pig, for example, we will often find the non human to have superior capacities, both actual and potential, for rationality, self-consciousness, communication, and anything else that can plausibly be considered morally significant. (Ibid.: 201)

Dette hevder Singer er et innlysende argument, og at kun menneskelig arroganse gjør at vi ikke innser dette. Artsgrensene er arbitrære og skapte, og er de samme grensemekanismer vi bruker for å determinere for eksempel rase eller andre menneskegrupperinger. Vi må derfor ikke diskriminere på bakgrunn av art, og vi kan ikke rettferdiggjøre å gi større beskyttelse for livet til et menneske enn vi kan gi til et ikke-menneskelig dyr, hvis et menneske rangerer lavere på enhver mulige skala for relevante karakteristikk enn dyret gjør. Singer hevder at “not all members of the species *Homo sapiens* are persons, and not all persons are members of the species *Homo sapiens*” (ibid.: 206). Retten til liv er derfor ikke en rett til medlemmer av arten *homo sapiens*, det er en rett som tilhører personer (ibid.).

Singer som bidragsyter i identitetspolitikken

Jeg mener Peter Singer kan anses å drive identitetspolitikk da han forsøker å *videreutvikle* den biomedisinske etikk til å omhandle *definisjonen av selvet generelt*. Dette tydeliggjøres da han forsøker å la sin identitetskonstruksjon også gjelde for andre medisinske områder, som fosterdiagnostikk og drap på spedbarn. I et forsøk på å skape sin identitetspolitikk universalistisk, avvi-

ser han i tillegg skillet mellom mennesker og dyr, da han hevder disse skillene kun er arbitrære og menneskeskapte. Jeg oppfatter derfor Singer som ekstremliberalist da han setter sin (og Lockes) konstruksjon av personers individuelle rettigheter som regjerende overfor samfunnets interesser.

Kommunitarisme: forestillingen om samfunn som kulturelt konstruerte

Kommunitarister anser ideen om kulturell konstruktivism som regjerende. Dermed er den liberalismens motpol da den innehar et *relativistisk perspektiv*, som betyr at et samfunn må forstås ut fra sine egne kulturelt konstruerte premisser (Hylland Eriksen, 1998). Etikk anses her som utledet fra felles samfunnsverdier, felles goder, sosiale mål, tradisjonelle praksiser og et samfunns kooperative dygder. Et kommunitaristisk syn på medisinsk praksis vil være at denne profesjonen har en historie som vedlikeholder en tradisjon. Slik vil medisinerere derfor kultivere spesielle dygder (Beauchamp et al. 1994).

Kommunitaristen Margaret Lock: Japans utvikling av biomedisinsk etikk i møte med transplantasjonsteknologien

Den første hjertetransplantasjonen i Japan, kalt Sapporo-proseduren, ble utført i Japan i 1968. Transplantasjonen var en suksess, men flere måneder senere ble legen arrestert for mord. Mar-

garet Lock påpeker i sin artikkel "Death in Technological Time" (1996) at denne arresten fant sted etter mye medieoppmerksomhet. Lock hevder dette synliggjorde en kollektiv oppfatning om at donoren ikke hadde vært hjernedød (selv om pasienten klinisk var det), og også at donormottaker ikke hadde tilstrekkelig behov for hjertet, da denne pasienten døde et halvt år etter. Japanere anser nå Sapporo-transplantasjonen som et barbarisk eksperiment (Lock 1996).

Dette viser at det i Japan ble vanskelig å redusere argumentene om død til rent vitenskapelige. Hvorfor klarer ikke japanerne å anse hjernedød som slutten av livet? Mye av forklaringen bunner i ulik ontologi: for den japanske majoritet (inklusive legeprofesjonen) er ikke død noe individuelt, men en sosial hendelse. Selvet erkjennes som en dialogisk skapelse - som et nettverk hvor betydningsfulle Andre er i sentrum. Nonverbal kommunikasjon er også viktig, kanskje delvis som et resultat av buddhistisk arv. I møte med andre individer, spesielt nære slektninger hvor en enhet er oppnådd dem i mellom, er berøring ofte viktigere enn språk. Døde slektninger spiller også en tradisjonelt viktig rolle for mange mennesker i dagliglivet, og påvirker atferd både i forhold til levende og døde. I tillegg er kroppens senter for japanerne ikke i hjernen, men majoriteten hevder kokoro (i brystet) som senteret for hvor følelser er lokalisert. Man har i følge Lock derfor en kollektiv idé om at døden ikke kan forstås ut fra hjernedød, og at det i Japan ikke fokuseres på å formalisere et distinkt skille mellom liv og død - mellom overgangen fra kultur til natur (ibid.).

Louis Dumont (1991) påpeker i denne sammenhengen hvordan vi kan snakke om to typer samfunn: det individualistiske

og det holistiske. Der hvor det *individuelle* er det mest betydningsfulle i et samfunn, kan man snakke om menneskelig individualisme. I det motsatte tilfellet vil det mest betydningsfulle ligge i samfunnets *verdier*, og man kan da snakke om holisme (Dumont 1991). Japan kan beskrives som et holistisk samfunn da selvet erkjennes i forhold til ens nettverk for betydningsfulle Andre.

Japansk media hadde også en stor rolle i påvirkningen av vedlikeholdelsen av dødsforestillingen. Dette viste seg i en stor (og pågående) debatt i media rundt kroppen og dens posisjon i det japanske samfunn. En slik selvrefleksjon viser ambivalensen mange japanere har i forhold til teknologier som radikalt blandes sammen med det som blir ansett å være den naturlige orden i samfunnet. Lock hevder japanerne dermed ytrer en bekymring for hvilke påvirkninger transplantasjonsteknologi kan ha i forhold til den tradisjonelle oppfattelsen av selvet. Å tukle med kroppen anses historisk som unaturlig for japanerne. Japansk media har også, i motsetning til vestlig media, hatt et fokus på pasienter i irreversibelt koma som har våknet opp igjen, med de fleste eller alle av sine menneskelige attributter i behold. I tillegg har japansk media også hatt søkelys på de profesjonelle dilemmaer assosiert med skapelsen av hjernedød som død, for eksempel de moralske sidene ved apnoe-testen¹ for å se om pasienten har egen respirasjon. Av alle disse årsaker har japanerne valgt å fokusere på donoren heller enn på donormottakeren. Den hjernedøde har derfor rettigheter, og profesjonelle tolkninger av

¹Apnoe-testen benyttes som et kriterium for å konkludere neocortical død, hvor en kopler en pasient fra respiratorbehandling i minst 10 minutter for å undersøke om pasienten klarer å opprettholde egen respirasjon.

lesing av maskineri som indikator på død vil ikke være tilstrekkelig. Den eneste form for transplantasjon som blir utført i Japan i dag er levertransplantasjoner, men da fra ett levende menneske til et annet (Lock 1996).

Margaret Lock som bidragsyter i identitetspolitikken

Locks analyse av Japan og transplantasjonsteknologi bygger på et kommunitaristisk forklaringsgrunnlag, og viser oss hvordan ulike former for ontologi kan gjenspeile seg i ulike måter for bruken av teknologi - her transplantasjonsteknologi. At denne teknologien har fått og får så mye oppmerksomhet i Japan, bunner antagelig i at den fører til en uunngåelig debatt vedrørende definisjon og forhandling om selvets grenser. Utfallet av debatten har gitt utvikling av relevante etiske regler (biomedisinsk etikk), som kontrollerer forholdet mellom mennesket og teknologien.

Debatten i japansk offentlige media hadde stort fokus på farene for en nedbryting av den japanske oppfatning om selvet, til fordel for den mer vestlige dualistiske oppfatning. Derfor mener jeg at japansk biomedisinsk etikk utarbeidet i forhold til transplantasjonsteknologi også handler om å vise og å definere sin kulturelle tilhørighet overfor *andre nasjonaliteter*. Vi må derfor også ta et blikk på globaliseringsprosesser, og hvordan dette gir et økt behov for å drive slik politikk.

Nasjonen Japan og identitetspolitikk

I den globaliserte verden skjer det en bevegelse som går i retning av integrasjon i stadig større systemer (homogenisering), hvor en voksende majoritet av verdensbefolkningen deltar i et enormt system av utveksling av politisk makt, informasjon og utveksling av varer, mens vi samtidig finner en økende fremhevelse av det som er lokalt og unikt (heterogenisering) (Hylland Eriksen 1998). Dette kan kalles det moderne individs dobbeltansikt: paradoksalt nok hevder vi at vi alle er like, men at vi samtidig er unike (Larsen 1999). Årsaken til dette ligger i modernitetens eksport av vestlig subjektform (det kartianske dualistiske syn på selvet) og av vestlige abstraksjoner (for eksempel tidsbegrepet, hvordan bygge hus med rette vinkler) (Larsen 1996).

Det største problemet med transplantasjonsteknologi er for japanerne den eventuelle adopteringen av kartiansk subjektform som kriterie for å måle død (den vestlige konstruerte forestilling om at hjernedød er lik død). Denne subjektform lar seg ikke forene med japanernes kulturelle konstruerte idé om selvet, og utfallet blir å ikke benytte seg av denne teknologien. Tord Larsen viser i sin artikkel "Den globale samtalen" (1999) at slike resultater kan frita aktøren (i vårt tilfelle; det japanske samfunn) for moralsk ansvar for sine handlinger, da disse nå blir grunnlagt og definert gjennom *kulturell praksis*, og blir dermed en form for kulturfølgeriktig atferd. Larsen hevder at en slik kulturell omformulering kan anses som begynnelsen på erkjennelsen av en vestlig dualisme, da det viser til en utskillelse av kulturbeskrivelse, løsrevet fra naturen. Dette hevder Larsen er en tankegang som kan spores tilbake til den vestlige karti-

anske dualistiske forestillingen natur versus kultur. Når en kulturs egenart kommuniseres på denne måten, formuleres den i kategorier som truer nettopp den unikheter man påberoper seg. Dette skjer fordi det kulturelle her blir *substantivert*, det vil si at kultur blir omgjort til *innhold*. Dermed blir kultur en serie av skikker som benyttes som emblemer for å uttrykke kulturell unikheter. Det som tidligere kan ha vært kulturelle premisser vil Larsen hevde ikke lenger strukturerer deres verden, men at det har blitt omgjort til et identitetspolitisk innhold som nå styres av andre overgripende logikker, som har sitt grunnlag i en vestlig kartiansk ontologi (Larsen 1999).

Kan vi benytte Larsens identitetspolitiske analyse for å forklare transplantasjonsteknologiens utfall i Japan? På den ene siden står det klart for oss at japansk identitetspolitikk i dette tilfellet dreier seg om å kulturelt definere seg i forhold til andre kulturer. Dette fremviser en prosess av substantivering av deres kultur, som er omgjort til innhold og benyttes som en omsettelig vare på identitetsmarkedet. Det er også tydelig at dette er en konsekvens av globaliseringens overføringer av subjektform og abstraksjoner, som ligger implisitt i transplantasjonsteknologien: om japanerne skal benytte transplantasjon, må de nødvendigvis også adoptere det kartianske syn på selvet. Japanerne velger derimot å avvise transplantasjonsteknologi med grunnlag i den påvirkning teknologien vil ha for oppfattelsen av det japanske selv. Dermed blir de etiske regler utarbeidet i forhold til transplantasjonsteknologi definert gjennom kulturell praksis. I følge Larsens teori kan vi derfor si at japanerne fremviser en omformulering av premissene for det japanske selvet, til nå å dreie seg om identitetspolitikk. Slik identitetspolitikk

styres i følge Larsen derimot av en annen type logikk, som er fundert i vestlig kartiansk dualisme: japanerne fremviser her en kulturbeskrivelse løsrevet fra natur: de er nå sammenliknbare (homogeniseringsprosess) samtidig som de påberoper seg kulturell unikhet (heterogeniseringsprosess).

Kan vi derfor nå konkludere med at japanerne viser tegn på adoptering av en vestlig kartiansk tankegang? For å svare på dette spørsmålet må vi se grundigere på japanernes *refleksjonsprosess* i forhold til hvordan etikk ble utarbeidet i møtet med transplantasjonsteknologien, og samtidig også ble et uttrykk for kulturell identitetsmarkør. For å kunne forklare dette fenomenets enorme kompleksitet, har jeg i reduksjonistisk ånd valgt i hovedsak å benytte meg av en systemteoretisk innfallsvinkel. Avslutningsvis vil jeg også fremsette noen bemerkninger i forhold til Peter Singers refleksjonsprosess i hans forsøk på utvikling av etiske regler.

Refleksjonsprosessen

Den japanske refleksjonsprosess

Fredrik Barth vil si at kulturtrekk vi velger å benytte oss av identitetspolitisk ikke handler om objektive kulturforskjeller, men heller om konstruerte stereotypifiserte kulturtrekk vi skaper i møtet med andre kulturelle grupperinger. Disse stereotypifiserte kulturmarkører er også valgt ut gjennom en rasjonell overveielse av hva som kan lønne seg å satse på (maksimeringsprinsippet) i møtet med en annen kultur (Barth 1969). Barth

tar derimot ikke hensyn til det nonrasjonelle aspektet ved mennesket, det vil si problemet med at visse elementer i en kultur alltid vil tas for gitt (Kapferer 1976). Slike nonrasjonelle aspekter gjelder i høy grad for oppfattelsen av selvet.

For videre innsikt kan vi her bruke Gregory Batesons teori om at ulike typer av systemer (i vårt tilfelle; samfunn) fungerer etter de samme grunnleggende prinsippene som i kybernetikken og systemteorien. Kybernetikken består av minst tre elementer: stimulus, respons og forsterkning. Gjennom disse oppstår en naturlig seleksjon av mønstre, og noen mønstre varer lenger enn andre, og vil til slutt genereres i mønstre for tatt-for-gittheter. Bateson hevder derfor at vi arver tilstanden oppnådd gjennom forandring, med andre ord at vi arver den verden vi fødes inn i, men at vi også har muligheter for å endre på den. Den komplekse verden vi lever i er derfor ikke statisk, men dynamisk, og det er til syvende og sist individer som handler i, og endrer, verden (Bateson 1988).

Med Batesons innsikt forstår vi bedre *samspillet* mellom de parallelle prosessene av homogenisering og heterogenisering: gjennom japanernes naturlige seleksjon av mangfoldet i deres verden (heterogene tilstander, uensartethet), vil noen mønstre dannes til tatt-for-gittheter (eller mønstre innenfor sosial struktur), som virker strukturerende for japanernes ontologi. Samtidig vil det japanske samfunn fremstå som et dynamisk system hvor endring kan oppstå, for eksempel på grunn av innføring av ny global teknologi som transplantasjonsteknologi.

Japanerne velger derimot ikke å benytte seg av transplantasjonsteknologi. For å forklare dette utfall kan det være nyttig å bruke Searles begreper om konstitutive og regulative regler.

Konstitutive regler er dem som setter oss i stand til å identifisere aktiviteter/handlinger/ting *som* noe (tatt-for-gittheter), og samtidig gjør det mulig for oss å utføre handlingen. De konstitutive reglene definerer altså poenget ved en aktivitet (for eksempel sjakkregler), og er samtidig betingelsen for at aktiviteten kan finne sted (at man kan spille sjakk). Regulative regler er en foretrukket måte å utføre en aktivitet på, men denne aktiviteten kan godt finne sted uten at reglene blir fulgt. Et eksempel på dette kan være at man godt kan spise med fingrene versus spise med kniv og gaffel, men vi vil fremdeles kalle det å spise. For å forklare hvorfor heterogenisering skjer, at vi får ulike kulturelle tolkninger av de *homogeniserende* prosesser vi finner innenfor perspektiver av globalisering, kan vi tenke oss at de globale homogeniserende prosesser vil tolkes *gjennom* en kultur (her: en nasjons) konstitutive regler (tatt-for-gittheter), som igjen vil danne premissene for de regulative regler - at man foretrekker en måte å utføre en aktivitet på fremfor en annen (Larsen 1999). Hvis vi i denne sammenhengen bruker transplantasjon som eksempel, ser vi at denne teknologien ikke lar seg forene med den japanske kulturelt konstruerte forestilling (tatt-for-gitthet) om selvet. Årsaken til dette ligger i transplantasjonsteknologiens nødvendige adaptasjon av den dualistiske vestlige ontologi. Dette betyr at transplantasjonsteknologien først tolkes gjennom japanernes konstitutive regler, men vil true deres oppfattelse om selvet i så stor grad at de velger å ikke benytte seg av teknologien. Dermed vil dette også vise seg i deres regulative regler - at man foretrekker å ikke utføre slike handlinger. Det bør presiseres at disse begrepene kun er analytiske skiller, og er en tilnærming som kan virke paradoksal, men begrepene kan li-

kevel være gode å tenke med i forståelsen av hvilke kulturelle trekk som vektlegges i identitetspolitisk enterprise.

Gjennom den økonomiske antropologen Brian W. Arthurs kompleksitetsteori om increasing returns kan vi få en enda større forståelse for hvorfor noen mønstre genereres til tatt-for-gittheter. Tradisjonell økonomi benytter seg av deminishing returns, som er teori fokusert på equilibrium (likevektsmodeller) ut fra negativ feedback - at økonomi stabiliserer seg ut fra negativ feedback slik at markedet fremstår som *forutsigbart*. Increasing returns, derimot, fokuserer på at positiv feedback gir *multiple utfall*, altså ikke likevekt. Denne modellen innehar et mer virkelighetsnært syn på verden, og kan forklare hvorfor en bedrift kan få forsprang og tilte markedet til sin fordel. Denne teorien bygger på moderne kvantefysikk, og søker å forklare hvorfor et økonomisk fenomen har muligheten for flere utfall, og at den vil fase lukke (lock in) seg inn i en mulig konfigurasjon ved for eksempel ekstern påvirkning (Arthur 1990). Dette er en tankegang som er mulig å overføre til utviklingen av meningssystemer generelt: når visse forutsetninger ligger til grunn, kan dette gi utfall av fase lukking i forhold til hva som blir en tatt-for-gitthet.

Her kan det være nyttig å benytte Batesons teori om *kontekst*, som er sammenklumping av tatt-for-gittheter, tilstanden til alle systemer involverte og historien (at vi arver tilstanden gjennom forandring) som bidro til denne tilstanden (Bateson 1988). I japanernes møte med det globale fenomenet transplantasjonsteknologi, vil dermed *konteksten* - alle systemer og fenomener involverte på det regulative og konstitutive plan - være avgjørende for hvordan mening konfigureres og etikk utarbeides.

Ved å ta utgangspunkt i *kontekst*, kan den japanske mekling i forhold til transplantasjonsteknologiens inntog beskrives som en *hybridiseringsprosess*² : den globale transplantasjonsteknologien vil først filtreres gjennom de konstitutive japanske regler, og til og med forsøkt benyttet, for deretter å bli avvist, på det regulative plan. Prosessene som foregår på det regulative plan faselukker inn i en konfigurasjon av konstitutiv regel som avviser slik teknologi, og som i tillegg fremstår som en kulturell identitetsmarkør og som kulturelt fundert.

Fenomenet vil jeg derfor hevde er todelt: japanerne fremviser på den ene siden, som Tord Larsen påpeker, en substantivering av kultur løst fra natur. På den andre siden kan man derimot ikke avvise den andre prosessen, som vedgår japanernes *refleksjon* i møte med transplantasjonsteknologien. Dermed må man også sette spørsmålsteget ved om den japanske oppfattelse av selvet, som gjennomsyrrer hele deres dagligliv, kan være en så sterk institusjonalisert objektiv sannhet at transplantasjonsteknologien enkelt nok *ikke lar seg forene* med deres kulturelt konstruerte forestilling om selvet. Kan det derfor hende at visse typer av tatt-for-gittheter genereres i så motstandsdyktige mønstre innenfor sosial struktur at de likevel strukturerer japanernes verden, og ikke bare handler om kultur omgjort til innhold for identitetspolitisk benyttelse?

²Hybridiseringsprosess brukes i denne sammenhengen om selve endringsprosessen som oppstår i møtet mellom det lokale og det globale.

Peter Singers refleksjonsprosess

Hvordan kan vi så analysere Peter Singers forsøk på utarbeidelse av etiske regler i forhold til møtet med transplantasjonsteknologien? Vi må først ta et tilbakeblikk på omformuleringen av selvet som ble utarbeidet av kommisjonen i Nord-Amerika i 1981:

Transplantasjonsteknologien ble også her tolket gjennom et sett av konstitutive regler. Disse reglene var derimot radikalt annerledes enn de japanske, da premissene for kartiansk dualisme allerede var en nord-amerikansk (og vestlig) kulturelt konstruert forestilling: I møtet med transplantasjonsteknologien løsrev kommisjonen en kulturbeskrivelse fra naturbeskrivelse (substantivering) i forhold til å tilpasse selvets grenser til teknologien, og man fikk en overgang fra biologisk død til hjernedød lik død. Dette kan også beskrives som en ytterligere utvikling og forsterkning av den nord-amerikanske forestillingen om selvet.

Slik kan vi også forstå Peter Singers utarbeidelse av ekstrem liberalistisk etikk, som i forhold til dødsspørsmålet nettopp bygger på premisset for kartiansk dualisme (tatt-for-gitthet, konstitutive regel): Singer setter det frie, liberalistiske mennesket i sentrum ved å hevde at en persons *status* er viktigere enn den fysiske kroppen, og at et menneskelivs verdi må erkjennes gjennom en kulturell definisjon av selvet. Slik er det mulig for Singer å utarbeide etiske regler som følger logisk av dette premisset: vi må anse menneskeliv som variabelt, et hvert menneske bør selv ha mulighet for å bestemme om det vil leve eller dø, og man kan drepe alle menneskelige former som ikke innehar kriteriene for menneskelig status.

Problemet i Singers analyse ligger derimot i hans benyttelse

av Lockes definisjon som *målbart kriterie for selvet*, da denne definisjonen er kulturell og sosial, og løsrevet fra natur. Dermed reduserer han viktigheten av den symbolske konstruksjon mennesket tillegger ulike former; her kroppen. Formen kropp, selv om den kan inneha store mangler, vil symbolsk uansett fremstå for andre mennesker som et menneske. Det synes selvmotsigende at Singer lener seg på Lockes persondefinisjon på individnivå, som fokuserer på en persons kulturelle status, mens han i neste åndedrag avviser menneskelig symbolsk konstruktivisme i forhold til relasjoner mellom mennesker (og dyr). Om man her benytter et relativistisk analyseperspektiv, kan man si at Singer feiler i å anerkjenne at den kartianske dualisme (natur versus kultur/kropp versus sjel) er en vestlig *kulturelt konstruert forestilling*, og at han selv er en ekstrem utgave av et slikt konstruktivistisk syn - av sin egen (menneskeskapte, vestlige, individorienterte) kulturelle ballast. I likhet med Barth kan man derfor si at Singer ikke tar nok hensyn til menneskets non-rasjonelle side.

Avslutning

I forhold til å forklare utvikling av biomedisinske etiske regler, har jeg i denne artikkelen forsøkt å påpeke at vi må anerkjenne muligheten for at disse kan hente sitt opphav i sterke mønstre for allerede eksisterende mønstre i den sosiale struktur (tattfor-gittheter), som vi arver gjennom verden vi fødes inn i. På den andre siden har jeg også forsøkt å vise hvordan utarbeidelse av etiske regler også kan benyttes som en vare på det identitetspolitiske markedet, som fører til en *substantivering* av kultur.

Dette fremstår som en økende prosess i verden i dag på grunn av globalisering som fenomen.

Både i Japan og i Nord-Amerika ser vi derimot isomorfe³ trekk: det handler i begge tilfeller om en omformulering av selvet, som utvikler og forsterker allerede eksisterende ontologi. Derfor handler det ikke bare om en inkorporering av vestlig dualisme for japanernes del. Om økende globalisering derimot over tid vil endre japanernes oppfattelse om selvet, er uvisst. I så fall må vi finne så radikale endringer i japansk identitetskonstruksjon at dette lar seg gjøre. Vedrørende Peter Singers utarbeidelse av etiske regler, er premissene for hans bioetikk fundert i en allerede eksisterende Nord-Amerikansk (og vestlig) ontologi; den kartianske forestillingen om selvet. Om vi finner en økende forsterkning og utvikling av ideen om individets rettigheter i et liberalistisk perspektiv, er det mulig at Singers etikk vil få stor innflytelse på den biomedisinske etiske praksis i fremtiden.

Bibliografi

Arthur, W. B. (1990), 'Increasing returns and path dependence in the economy', *Scientific American*.

Barth, F. (1969), *Introduction*, Universitetsforlaget, pp. 9–38.

Bateson, G. (1988), "*Mind and nature*". *A necessary Unit*, Bentam.

³Formlike

- Beauchamp, T. L. and Childress, J. F. (1994), *Principles of Bio-medical Ethics*, Oxford University Press, New York/Oxford.
- Dumont, L. (1991), *A Modified view of our origins*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 93–122.
- Eriksen, T. H. (1998), *Små steder - STORE SPØRSMÅL. Innføring i Sosialantropologi*, 2. utgave edn, Universitetsforlaget.
- Kapferer, B. (1976), *Transaction and Meaning*, London.
- Larsen, T. (1996), *Den globale samtalen - modernisering, representasjon og subjektkonstruksjon*, Bergen.
- Larsen, T. (1999), *Kulturbegrepet*, Kristiansand Høyskoleforlag, Bergen.
- Lock, M. (1996), 'Death in technological time: Locating the end of meaningful life', *Medical Anthropological Quarterly* **10**(4), 575–600.
- Singer, P. (1994), *In place of the old ethics*, Oxford University press, Oxford.

ETHNICISED WITCHCRAFT
ACCUSATIONS AND VIOLENCE
in Western Uganda

*Rune Hjalmar Espeland
Hovedfag UiB*

In what ways can violent ethno-political conflicts shape communal relations? With my master project I wanted to explore the issue through an incident of communal violence in Businge¹, a small village in Kibaale District, Western Uganda. At a glance life in Businge could seem rather calm and uneventful. I would never have realized that the village had recently been the site of fierce inter-ethnic communal violence had I not read about it in the papers. However, after I gained access to a local network of acquaintances and to local gossip, a well of stories, rumours and accusations of violence, cannibalism and sorcery came to my attention. To me the frequency and intensity of these accusations was overwhelming, and for long quite difficult to come to terms with. After a while I decided to examine the nature of the accusations to understand communal ethnic relations. In line with Stewart & Strathern I have come to believe that in everyday life most people can live with a minimum of witchcraft accusations, but “in terms of conflict or tension, these ideas [i.e. witchcraft accusations], or their contemporary replacement, may tend to emerge whenever people feel suspicious of one another and find

¹Made-up name like all person names in the text.

outward events hard to explain or difficult to cope with” (Stewart & Strathern 2004: x).

In this article I will argue that the intensification of witchcraft accusation in Businge is directly related to changes in a perceived security threat in the village. To illustrate this point I want to describe how indigenous Banyoro² make accusations of their feared ethnic others in the idiom of witchcraft accusations. My underlying assumption is that emotions such as fear, no matter how individual, are juxtaposed with a person’s culturally formed experience, meaning system and social world. Here I wish to deal with narrative practises rather than embodied emotional expressions of fear. My focus is therefore on how fear of particular others is articulated through processes of common witchcraft accusations.

Terror, War and Violence

Businge is a small community of peasant farmers from a wide variety of ethnic backgrounds³. Banyoro⁴ have been living there since the late 19th century, but people from other groups have continually migrated to the place ever since. There used to be

²The Banyoro are an ethnic group in Western Uganda. The prefix Ba- is used when talking about a group of people while the prefix Mu- is used about an individual. Thus singular for Banyoro would be Munyoro. In this article I will use the Ba- prefix exclusively on matters of reader friendliness.

³There are 33 officially registered Ugandan ethnic groups in Kibaale District (1991 Census)

⁴The Banyoro are officially considered the indigenous ethnic group in the district.

very few residents in the area, but due to recent immigration the village now covers about 70 households, scattered around a sleepy trading center. Banyoro categorise all non-Banyoro in Kibaale as *Bafuruki* which refers to the verb *abafruka* meaning “to settle”. Most significant, politically and numerically, in the *Bafuruki* group are the Bakiga from southern Uganda. Due to individual voluntary migration and official schemes there are now more Bafuruki than Banyoro in Kibaale (1991 Census). The Banyoro have however managed to remain politically dominant up till now. The massive influx of migrant settlers of other ethnic groups has fuelled increased competition over political power, prestige and land. As a highly desired but ultimately finite resource, land has become the locus of conflicting claims between Banyoro and immigrants. In Businge life of the Banyoro has become increasingly difficult during the last decade due to a number of factors such as guerrilla warfare, inter-ethnic violence, AIDS and political turmoil. The general security situation has been fluctuating. Various guerrilla groups⁵ have plagued Kibaale District since the mid 1990s. The rebels terrorised and bribed the rural population to get their silent or active support. At the same time there were local people who actively helped the rebels against the government, and so with any major rebel activity there were local suspicions of collaborators in the community. Such suspicions were often directed against those from known rebel areas such as Rwanda, the Ruwenzori Region and Northern Uganda. Rebel activities have thus worsened already

⁵Most notably the Allied Defence Force (ADF) but also the Lords Resistance Army (LRA).

strained ethnic relations between the Banyoro and immigrants. The normal life of the rural population in Kibaale has on the whole been marked by long periods of insecurity, tension and potential violence. A controversial district land redistribution reform turned Businge into a site of politically charged communal violence in 2003. The reform was ethnically discriminating in favour of the politically dominant Banyoro. Many immigrants were to have much of their land marked off and redistributed to Banyoro youth. The landowners would receive no compensation for their lost property. Most villagers took sides in the redistribution exercise, and it caused strong inter-ethnic hostility in the community. At the height of the conflict, immigrant settlers living in or around the village attacked and killed their Banyoro neighbours in a pre-emptive attack to stop the redistribution. Due to the negative security situation the police immediately established a post in the trading center. After a while the situation calmed down and outwardly life returned to normal, and victims, witnesses and perpetrators had to interact in the same space as before the event. However, the violence would have long-term effects on the fragile communal relations.

Witchcraft accusations

Midways through my fieldwork the police closed their post and transferred all personnel away from Businge. The sudden removal of a legitimate coercive force brought out barely concealed fear among villagers of both ethnic factions. “Something terrible will happen”, people repeated at home, in shops and on

market days. Even individuals far away from Businge warned me of dwelling in the area. People said they feared violent revenge if the police was not there to protect them. The changed state of security soon intensified the production of rumours and gossips about the ethnic others in the area. People in Businge seemed more cautious than before with direct inter-ethnic agitation. Instead they conveyed their fears and grievances through the idiom of witchcraft and sorcery. Gossiping is in my perspective a public but covert way of negotiating fear in social circumstances of conflict and distrust. Yet nothing can be more potentially damaging or dangerous than back-stage gossip and rumours. Those gossiped about most in Businge were people who their neighbours had serious political grudges against and who were even alleged to have been involved in the communal violence. As Taussig says, "it is in the coils of rumor, gossip, story and chit-chat where ideology and ideas become emotionally powerful and enter into active social circulation and meaningful existence" (Taussig 1984: 494). Contemporary Banyoro discourse on moral and social order can thus acquire an emotive charge from common witchcraft accusations. Those gossiped about can be ostracised in the community and at worst made victims of future violence. Like violence, gossip can act as a powerful catalyst in social processes. Both practices can be used to legitimise assault on individuals and groups for political or other purposes. Several cases from across Africa show that rumours containing witch imagery, and associated emotions have been central aspect of violent ethno-political encounters (Stewart & Strathern 2004). Having said that, I want to point out that rumours and gossip are not plain ways of communication

but latch on to existing uncertainties and produce new ones.

Traditionally people in this region have a broad understanding of sorcery and witchcraft encompassing phenomena which do not contain obvious magical elements (Beattie 1963). The concepts *burogo* and dangerous supernatural human creatures known as *basezi*⁶ are arguable two of the most important concepts in sorcery and witchcraft accusations. According to Beattie (ibid) *burogo* correlates with the conventional understanding of sorcery as the use of magical techniques or knowledge to harm or assist others, while *basezi* is the expression of a malign power in a person's body - the classical witch that consumes the life power of others. According to Banyoro elders who I spoke to, practising *basezi* is no an unconscious inborn quality but a learnt and intentional action. They said that when the *basezi* wants to leave the practice to his son or daughter, he has to cut a hole and insert some herbs in the child before the parent passes away. In that way the practise is forwarded to the next generation. Beattie (ibid: 30) writes extensively about *burogo* but only briefly mentions the latter phenomenon. He claims Banyoro are not much concerned with the *basezi*. That might have been the case in the 1950s when he conducted fieldwork, but it is far from the reality of today. In Businge and elsewhere in the region people talk much of the *basezi* and related beings. My own research suggests that the continuation and amplification of the *basezi* phenomenon has much to do with the tense relations between Banyoro and immigrants. On the other hand Beattie says that

⁶In singular *musezi*, and practising the activity is called *busezi*. I will however refer to the phenomenon as *basezi* throughout this text.

poisoning is alleged to be most common form of *burogo*. I experienced much gossip and accusations about poisoning through my own stay in Businge. My interpreter was for instance particularly cautious about what I ate and drank, always trying to make sure that I was not exposed to *burogo*.

In Beattie's functional perspective *burogo* accusations were a way of explaining misfortune, and express and exonerate inter-communal tension within a given social structure. At present we ought to acknowledge that people's ideas and practices do not adhere to neat categorisation nor enduring functional schemes; as Kapferer says "Magic and witchcraft are always contextually relative, situationally adaptive, never abstract" (Kapferer 2002: 7). Inconsistencies in representations do generally not matter much to people since they are concerned with particular cases rather than coherent classification systems. Consequently, the boundary between what we would term as witchcraft and sorcery is for the most quite fluid. In this article I am therefore not interested in definitional typology *per se* but will deal with the phenomenon of *basezi* according to how it was conveyed through local witchcraft discourse. My concern is not whether people believe that the *basezi* are real, but that the potency of such accusations are shaped by and shaping people's fears and grievances. On a number of occasions I have heard *basezi* referred to as "night dancers", but not all nocturnal evil-doers are called *basezi*. Similarly some people claim that *basezi* can even cause harm during the day. "Night dancing" is a commonly alleged activity widely referred to in Ugandan media, and the phenomenon seems to be found in neighbouring countries as well. In one case from Eastern Congo it is reported that a "type

of witch, known as "night dancers," cavorts naked around the houses of their victims before they steal the blood of children and store it in underground tanks"⁷. Contemporary horrifying stories about cannibals are circulating in Tooro Kingdom, south of Kibaale (Behrend, forthcoming). Behrend writes that cannibal accusations of "man eaters", *kulia ababantu* have become epidemic to the extent of causing a state of "internal terror" in the area. Although there are long periods of insecurity and tension in Kibaale, I still consider the situation not to be as grave as in parts of Tooro.

Night Dancers in the Village

I regularly consulted Banyoro village elders about aspects of culture and magic. Esoteric knowledge is unevenly distributed in society, and these elders proved to be custodians of much customary knowledge and practices. They made a broad distinction between two types of *basezi* according to their activities. There are *basezi* said to be cannibals or vampires, and ones that are not necrophagous but dance naked in the fields of others to destroy crops, livestock or human fertility. The first type equates roughly with *kulia ababantu* while the latter *basezi* practise "night dancing" through intimidating nocturnal rituals. Meeting or seeing a *basezi* of any type is very dangerous and at worst fatal. To avoid harm one must not speak to it, but remain quiet throughout the encounter. One must also not tell any members of one's household of what one saw. After

⁷<http://www.amren.com/0109issue/0109issue.html>

the changed security situation I became aware that the elders told me more esoteric stories about their ethnic others than before. The examples were also more charged and poignant than before. It seemed to me that the elders were trying to get a message across. Like Behrend (1999:12) I believe there is never disinterested talk of witchcraft since the discourse on witchcraft has already power in itself. Furthermore witchcraft is according to Kapferer “unambiguously malevolent and death-dealing and highly immoral” (Kapferer 2002: 11). One of the elder in my group was Yozefu, a prominent former politician and clan leader whom I had gotten to know well. His brother is the village healer, and their father was a renowned sorcerer. Yozefu was usually on good terms with the migrants and had even married a woman from an immigrated ethnic group. During one of our talks after the police post was removed he still said:

The basezi can ask you what kind of crop you are going to plant. If they tell you that you will not harvest, it means they have put herbs on their tongue and your crops will fail. (Pause) Some *basezi* can greet a goat by its leg and address it by its praise name. The goat goes on shrinking till it loses its size. Then it dies. (Pause) These people have been coming to my gardens, and I want to stop having them there!

Yozefu added the last remark with great resentment in his voice. Judging from his expression the *basezi* problem seemed to be something which troubled him much. I carefully asked

him who the *basezi* in his gardens were, and he answered *Banyarwanda*, meaning Rwandese people and encompassing both Hutus and Tutsis. After further talks it became clear that there were more than concerns for his crops and farm animals that worried him. Yozefu is a victim of the communal violence and suffers from great physical injuries and probable psychological trauma. He reluctantly admitted he now feared that someone would make another attempt on his life. But why was he then accusing the *Banyarwanda* of coming to his gardens at night? I believe there is a strong connection between Yozefu's subjective fear of violence and his accusations of Rwandans "night dancing". People from Rwanda are generally looked upon with distrust and considered to be potentially dangerous. Most of them are foreigners and could possibly have been involved in the Rwanda genocide⁸. Moreover there is a substantial number of *Banyarwanda* in the nearby village. Most Banyoro including Yozefu allege that the local Rwandese were the people who attacked Banyoro with machetes in the recent communal violence. Equating *Banyarwanda* with *basezi*, the most horrific creature of Banyoro folklore, is a way of expressing how dangerous they are and thus an act of radical ethnic othering. *Banyarwanda* are both terrifying outsiders and internal enemies. I believe this negative othering is at the same time an attempt to reconstruct moral and political order in the face of violence. An acknowledged columnist in a major Uganda newspaper (*The Monitor*, 1 May 2002) says that the Bakiga in Kibaale District were equated

⁸There are however also many *Banyarwanda* with a Ugandan nationality.

with Rwandese for political purposes during an electoral crisis in 2002. It would make it easier to treat them as illegal “foreigners” and rebel “security threats” to advance the Banyoro position. The columnist claims comparable political moves had taken place in the neighbouring Ruwenzori region where Batooro⁹ gangs pretended to be ADF rebels when they attacked Bakiga settlers. Behrend expresses similar views: “I was told that some people in Tooro used the ADF to kill immigrants, very often Baciga, who, so they claimed, were stealing their lands” (Behrend: forthcoming). I also found strong evidence that during the communal violence in Businge, the immigrants legitimised particular bloodshed in a witchcraft discourse. Especially one elderly female Banyoro victim was by several people identified as a person practising witchcraft. She survived the attack but still fears violent attacks by her neighbours. Considering the moral and emotive charge of the witchcraft and “foreigner” idioms, why have there not been any attempts by the local Banyoro to purge the area of *Banyarwanda* yet? In Businge as in most of Kibaale District, the Banyoro are politically dominant but numerically inferior. Since the local Banyoro fear total violent annihilation by their ethnic others, they are less likely to take forceful action. Instead the Banyoro in Businge express their fears and grievances through witchcraft accusations. Accusations and magical practices can therefore be an attainable alternative to direct physical force.

⁹An ethnic group that is very similar to the Banyoro.

Concluding remarks

In Western Uganda traditional witchcraft beliefs have gained new force with increased ethnic conflicts. In this article I have argued that witchcraft accusations are one culturally informed way of negotiating fear and communal relations in the face of conflict and violence. Accusations are put into social circulation through rumours, stories and gossip. In Businge changes in the perceived security situation intensified the production and circulation of these stories. Depending on the development in the situation they can either hamper further violence or be used in new assaults on ethnic others.

Bibliography

- Beattie, J. (1963), *Sorcery in Bunyoro*, Routledge & Keagan Paul, pp. 27 – 55.
- Behrend, H. (1999), *Alice Lakwena & the Holy Spirits : War in Northern Uganda 1986-97*, Fountain Publishers.
- Behrend, H. (Forthcoming), ‘Catholics and cannibals: Terror and healing in tooro, western uganda’.
- Kapferer, B. (2002), *Outside All Reason: Magic, Sorcery and Epistemology*, Berghahn Books, pp. 1 – 29.
- Statistics Department Ministry of Finance, S. and Planning (1991), ‘The 1991 population and housing census’.

Stewart, P. J. and Strathern, A. (2004), *Witchcraft, Sorcery, Rumours and Gossip*, Cambridge University Press.

Taussig, M. (1984), 'Culture of terror – space of death. roger casement's putumayo report and the explanation of torture', *Comparative Studies in Society and History* **26**(3), 467 – 497.

VOLD BLANT UNGE JENTER

Karianne Franck

Hovedfag NTNU

Da jeg kom over det første sjokket av at unge jenter i tretten-fjortenårs alder satt og fortalte om hvordan de sloss og banket andre jenter, kunne jeg endelig åpne øynene og se meningen i deres samtaler om vold. Jeg begynte å se konturene av et komplekst system strukturert rundt vold som symbol.

Det var ingen plan om å studere vold som førte til mitt feltarbeid på en ungdomsklubb. Med et veldig fritt sinn, og uten de store tankene omkring tema for hovedfagsoppgave, bestemte jeg meg for å tilbringe mest mulig tid med ungdom. Jeg krysset egentlig bare fingrene for at det var noe spennende å ta tak i blant dem. I løpet av en fire måneders periode satt jeg derfor tre kvelder i uken på en ungdomsklubb og snakket med jentene som hang der. Jeg foretok ingen intervju, men lot jentene prate fritt om hva som interesserte dem. Det jeg oppdaget var at selv om jenter i den alderen prater om mye rart, var spesielt historier om slossing populært. Både slossing som hadde skjedd, og lange samtaler om hvilke jenter de skulle "ta" var tema nesten hver kveld.

Vold er ikke et enkelt tema å studere. De fleste reagerer med avsky når de hører voldelige historier fra virkeligheten. Volden blir oppfattet som noe meningsløst, irrasjonelt og kaotisk. I aviser og tv blir vold gjerne kuttet vekk fra konteksten og moralsk fordømt. For å forklare vold tyr man derfor ofte til personfikserte forklaringer basert på sosiobiologi om påståtte indre drif-

ter i mennesket som foreksempel aggresjon. Voldsutøvere blir da mennesker med manglende kontroll over sine drifter (Blok 2000). I andre enden finner man rene miljøforklaringer hvor man tar utgangspunkt i oppvekst og familie, og forklaringsmodellene blir basert på begrep som asosial atferd og dysfunksjonalitet. Fokuset blir i begge tilfeller låst fast til det instrumentelle ved volden. De ekspressive sidene til vold, som omhandler språk, diskurs, mening og symbol, forsvinner i skyggen (ibid). Jeg ønsker å framheve disse ekspressive sidene til volden hvor poenget er å se etter en verdi i handlingen, i stedet for å se handlingen som et middel for å nå et mål (Bateson 2000:174). Jeg forsøker ikke å forklare *hvorfor* volden oppstår, men konsentrerer meg om vold som *symbolsk* handling for å finne ut hva den uttrykker og meningen som ligger i den. I denne artikkelen vil jeg spesielt ta for meg ett symbolsk aspekt, nemlig vold som grensemarkør. For å gjøre dette er det nødvendig med en liten beskrivelse av jentene, ikke en utgreiing av hver enkelt jente sin bakgrunn eller oppvekst, men hvordan de var sammen på ungdomsklubben.

Jentene fungerte i det jeg vil kalle en egen gruppe. De kjente hverandre ved at de gikk på samme ungdomsskole og bodde i samme bydel. Guttene i omgangskretsen deres var også en del av denne gruppa, men deltok i liten grad i jentenes samtaler rundt vold. Jeg har derfor valgt å se bort i fra guttenes deltakelse, da jeg oppfattet det som at jentene hadde en egen diskurs seg i mellom. Jentene bestod av en fast gruppe på omlag seks-syv stykker som frekventerte ungdomsklubben jevnlig. Andre jenter kom og gikk, men påvirket ikke atferden til den faste gruppen. Det vil ikke være riktig å kalle jentene en "gjeng" ettersom dette indikerer en sterkere struktur blant dem, med ting som navnsetting,

initieringsritualer, klare regler og normer. Begrepet “gjeng” er i min oppfattning dessuten blitt brukt så mye i media om uønsket atferd blant ungdom, at det vil gi for sterke negative konnotasjoner. Som gruppe hadde jentene allikevel en viss form for hierarkisk struktur, hvor et par jenter hadde høyere status enn de andre og i noen tilfeller fungerte de som lederskikkelser. Disse jentene hadde større handlingsfrihet og kunne bestemme hva som var akseptert oppførsel og ikke. Vold var som sagt en akseptert, etablert gruppeatferd blant jentene, og da spesielt i form av samtaler dem i mellom. På det strukturelle nivå var derfor vold en måte jentene kunne oppnå høyere status på. Samtaler eller trusler om vold ble ofte brukt som redskap for å stille seg selv i et bedre lys og for å oppnå anerkjennelse. På et dype-re nivå fungerte disse samtalene som en diskurs hvor vold ble brukt som en grensemarkør mellom dem selv og andre, her ble også voldens mening og verdi reproduisert og vedlikeholdt.

En høylytt samtale mellom jentene en mandag kveld på ungdomsklubben illustrerer hvordan vold som symbol konkretiserer en grense og vedlikeholder tanker om gruppeidentitet og fellesskap. Det hele begynte fordi Pia, Gitte, Tuva, og Mona pratet om å dra til et ungdomshus i en annen del av byen. Jentene diskuterer om de skal dra dit for å banke noen av jentene som bruker å være der. Bimboer kaller de disse jentene. Pia og Mona er litt usikre på om de orker å gå hele veien, i tilfelle disse bimboene bare stikker av når de kommer dit. Dette starter en ivrig samtale om hvordan og hvem disse bimboene er. Noe som igjen fører til at tre av jentene prøver å vise for hverandre, og spesielt til Pia som ikke kjenner disse bimboene noe godt, hvordan bimboene er provoserende og nedlatende både i kroppsspråk og

kommentarer de kommer med. Tuva viser hvordan bimboene stiller seg opp, himler med øynene og ser nedlatende på dem. Med litt overdrevet skuespill blir det en god porsjon fliring fra de andre jentene. Gitte hiver seg med og skal fortelle hva bimboene kunne komme til å si til Pia. Men hun overdriver litt vel mye, og de andre reagerer med fliring og sier at ingen i virkeligheten snakker slik. Pia ser allikevel ut til å bli overbevist, men fremholder at det ikke er noe poeng hvis de bare stikker av eller ikke provoserer nok til at de kan slå dem. Mona bekrefter at bimboene hadde stukket av engang de kom inn i et rom, men Tuva holder fast at flere av dem hadde blitt igjen. Tuva er den mest ivrige og noen spøker med at hun bare vil dra fordi en gutt hun liker er der. Det kommer til slutt opp navn på noen jenter som de ikke må banke fordi de er ok, og Pia blir overtalt til å bli med, i tillegg til Mona som var litt usikker. Fire jenter drar. Ca tjue minutt senere kommer jentene tilbake til klubben. De forteller de ikke kom lengre enn til butikken før det ble for langt å gå.

Denne episoden viser hvordan jentene skaper et fellesskap og en felles identitet ved å fordømme en annen gruppe og stille seg som motsetning til denne. Ved hjelp av trusler om å banke bimboene manifesterer de en grense mellom seg selv som gruppe og bimboene som gruppe. Starten på hele samtalen er en diskusjon om å banke andre jenter. Det å "banke" noen referer til å bruke sin kropp for å påføre smerte på en annens kropp, og er dermed en veldig konkret kroppslig handling med et konkret kroppslig resultat. Det er en handling uten særlig rom for tvetydigheter fordi den er fysisk og konkret. I motsetning til tanker eller følelser rundt lojalitet, vennskap, fellesskap og egen

identitet som ligger på et mer abstrakt erkjennelsesnivå. Jentene vedlikeholdt disse abstrakte identitetene ved å diskutere en kroppslig, konkret handling. Ved å snakke om vold, eller “å banke noen”, gjorde jentene en abstrakt grense mellom seg selv som gruppe og de andre til noe mer konkret og håndterbart. Denne grensen vedlikeholder og reproducerer jentenes tanke om hvem de er, ved å vise hvem de ikke er. Samtalen deres bestod dessuten mye av å fremstille hvordan disse andre, bimboene, oppførte seg. Noe som igjen henviser til hva som er akseptert og ikke akseptert oppførsel. I tillegg knyttet jentene bånd med hverandre ved å gjøre seg til for hverandre og motta anerkjennelse ved at de andre flirer eller hisser seg opp. Slik samhandling bygger opp forholdene innad i gruppa, samtidig som jentene forsker på sin egen identitet gjennom reaksjoner fra resten av gruppa. Når en av dem starter noe som for eksempel en imitasjon og får god respons fra de andre, hiver flere av jentene seg med. Alle vil fortelle hvordan bimboene oppfører seg, og hva de har sagt. Etter kort tid ser man at bimboene på et vis havner i bakgrunnen, og det sentrale er dem selv og deres egen opptreden. Målet med samtalen var ikke å overbevise Pia om å dra til et annet ungdomshus og banke jentene der. *Samtalen* var målet i seg selv. Dette kommer ekstra godt fram fordi de aldri kommer lengre enn til butikken før de vender tilbake. I løpet av denne samtalen definerte jentene seg selv tydeligere som en egen gruppe, de bygget opp dynamikken i gruppa og fikk testet sin egen identitet i forhold til de andre i gruppa.

Jentenes samtaler om slossing er det jeg vil kalle en voldsdiskurs. Diskurs er en måte å tale om og forstå verden på. I tråd med sosial konstruktivistisk tanke mener jeg at virkeligheten

blir tilgjengelig for oss gjennom våre kategorier, samtidig som vår viten og verdensbilder er et produkt av vår kategorisering (Jørgensen og Phillips 1999). I tillegg til å reprodusere sosiale mønstre, er diskursiv handling slik en form for sosial handling som former verdensbilder, identiteter og relasjoner. Hos jentene vil dette innebære at på en side er deres kategorier et produkt av deres voldsdiskurs, og på en annen side blir verden og volden forståelig og tilgjengelig gjennom disse kategoriene. Vold er i denne sammenheng det Ortner kaller et nøkkelsymbol (Ortner 1979). Det vil si at vold er god å tenke med for jentene, et symbol som strukturerer og kategoriserer deres verden. Et eksempel på dette kan være å true noen andre med bank, som bekrefter kategoriene for hvem man er i mot og hvem man er sammen med, eller kan forme nye kategorier med. Vold som symbol gir også klare strategier for handling, ved at volden i seg selv er en akseptert, og i visse tilfeller ønsket, form for oppførsel. For å forstå slik handling må vi se hva volden som nøkkelsymbol *er*, med andre ord hvilke verdier som ligger i den og hvilken ramme for tolkning den er en del av. Jeg vil påstå at jentene ser volden i et relasjonelt perspektiv. De sterkeste verdiene knyttet til volden er relasjonelle aspekt ved deres liv som for eksempel: lojalitet, vennskap og gruppetilhørighet. Disse verdiene danner en ramme for tolkning som volden blir forstått og tolket ut ifra. Jentenes venner og gruppen de tilhører er også viktig for jentenes eget syn på seg selv og sin egen identitet (Flekkøy 2000). Ved å tolke deres handlinger ut ifra dette relasjonelle perspektivet får man fram fornuften og logikken i deres vold. For eksempel når ei jente banker ei annen jente på grunn av rykter hun har hørt om baksnakking av noen i vennegruppen, kan dette fra samfunnets

side virke som asosial eller dysfunksjonell atferd. Hvis man derimot ser det i forhold til jentenes relasjonelle perspektiv er det hos dem en korrekt sosial atferd fordi man er lojal mot sine venner, i tillegg til at jenta bekrefter sin gruppetilhørighet og status innad i gruppa. Dette henger som sagt sammen med jentas identitetsfølelse, og den voldelige handlingen blir slik sett et forsvar av egen identitet. Å forsvare sin egen identitet er noe de fleste av oss kan forstå og se det rasjonelle i. Jentenes motivasjon og mål ved voldsbruk er altså i henhold til dette perspektivet rasjonelt og fornuftig, men hvorfor de bruker akkurat *vold* som symbolsk redskap for sine verdier har med voldens konkrete natur å gjøre.

Perspektivet til jentene er som nevnt ovenfor basert på relasjoner. På et nivå kan man si at dette gjelder alle mennesker. Et viktig aspekt ved relasjoner er nemlig grenser. Grenser er fundamentalt i vår forståelse av verden og i meningskonstruksjon. Man kan ikke oppfatte noe som helst i verden uten at det har en grense til noe annet, man er med andre ord avhengig en relasjon for å kunne "se" verden. Bateson (2000) skriver at informasjon er en forskjell som gjør en forskjell. Det som skiller to ting fra hverandre er den eller de forskjellen(e) vi oppfatter mellom dem. Vi trekker fram en eller flere forskjeller som vi mener er relevante og skiller ved hjelp av de(n) en ting fra en annen. Det grenseløse eller formløse som vi ikke klarer å skille ut eller kategorisere er det vi frykter mest av alt fordi det kan ødelegge vår orden ved å infisere meningssystemet. Grenser er med andre ord livsnødvendige, og der de ikke eksisterer må de settes med "dødens alvor" (Skårderud 1998). Det er dette vi ser når jentene bruker vold for å forsvare sin identitet. Identitet kan ikke skapes uten grenser; for å kunne føle at man er

noen, må man kunne skille seg fra noe annet (ibid). På mange måter lever vi i dag i en kultur av utydeligheter ved at vi mangler klare distinksjoner og ritualer som kan gi retningslinjer om hvem vi er, hvor vi hører hjemme og hvordan endringsprosesser skal skje. Ungdommen i vårt samfunn har blitt kastet ut i et selvrealiseringsprosjekt uten hjelp fra ritualer eller veiledning. Derfor må ungdommen selv teste ut og eksperimentere med selvets grenser. Som følge av dette blir identitetsprosessen et ensomt prosjekt (Sørhaug, 1998). Vekten som legges på frihet, valgmuligheter og det "ene-stående" fører til at hver enkelt person har blitt alene igjen med oppgaven om å realisere seg selv og skape sin egen identitet. På samme tid er vi kastet inn i en uendelighet av informasjon og relasjoner. Identitetsdannelse har blitt et svært komplekst, flertydig og uoversiktlig prosjekt, som fører til et behov om å *konkretisere* identitetsdannelsen (Isdahl og Skårderud 1998). Identitet trenger grenser, og grenser forutsetter visse *konkrete tegn* (Skårderud 1998). Vold hos jentene er et veldig konkret tegn som produserer eller manifesterer forskjeller, og dermed grenser mellom dem selv og andre rundt seg. Slik fungerer den som hjelp i deres identitetsprosess.

Den konkrete egenskapen kommer av vold som en måte å bruke kroppen på. Kroppen med sin konkrete natur er et meget velegnet redskap, spesielt "for å kommunisere det som ikke uten videre er fattbart" (Isdahl og Skårderud 1998:7ff). Kroppen brukes da som en modell for tingenes orden, samtidig som tingenes orden påvirker hvordan vi erfarer kroppen. "*Kroppen er vårt primære medium for grenseopplevelse. Kroppens grenser kan antakelig stå som vår modell selve grunnsymbolet for avgrensning av innside fra utside, system fra omgivelser, selvet fra*

”*det andre*” (Solheim 1998:69). Kroppen blir et konkret språk som tydeliggjør grenser og konkretiserer det abstrakte. Faren ligger i at det blir for konkret. Metaforikken blir hyperkonkret, og er på en side enkel å forstå fordi den er så tydelig, men på en annen side er det det at den er så enkel som gjør at vi andre ikke forstår. Psykolog Finn Skårderud har lenge studert jenter med spiseforstyrrelser, og viser hvordan anoreksi er en form for bokstaveliggjøring av følelser. “*Hun taler tydelig om utydighet*” (Skårderud 1998:348ff). Vold kan også i noen tilfeller være en slik form for konkret språk, så konkret at det blir vanskelig å se meningen i den. Når jeg trekker tråder mellom spiseforstyrrelser og vold blant unge jenter er det ikke for å hevde at vold er noen slags form for sykdom lik anoreksi eller bulimi, men heller poengtere hvordan begge fenomen bruker kroppen som språk og uttrykker en grenseproblematikk i samfunnet. Anoreksi, bulimi, fibromyalgi og andre ubestemmelige plager er alle symptomer på en grenseproblematikk i vår kultur. Jenter er mer utsatt fordi kvinnekroppen har mistet mye av sin integritet og er blitt blåttlagt og åpen (Solheim 1998). Anoreksi handler mye om å *avgrense* selvet. Det er en retrett hvor man forminsker, hardner og skjerner seg for å få et selv som er lukket, avgrenset og oversiktelig nok til å ha kontroll over. Man kan si at opplevelsen til en anorektiker er “en konkret hunger”, samtidig som det er et uttrykk for “en hunger etter det konkrete” (Skårderud 1998). Jeg vil påstå at vold blant jentene også kan sees på samme måte, nemlig som “et konkret slag” og “et slag etter det konkrete”. Anorektikeren slanker seg bort, og krever dermed sin plass og identitet ved å gjøre seg mindre, mens jentene jeg møtte gjorde seg større. De “roper” med kroppen sin, de dytter rundt seg

helt til de støter på noen andre som bevis på at de faktisk er der. Vold er kjennetegn på kaos, på bryting av grenser. Men også skapelsen av nye grenser, på en ny orden (Girard 1977) Det handler om å bruke kroppen for å skape grenser. Grensene manifesteres med smerte, fordi smerte er tydelig. Man kan si det er “en vold for å binde vold” (Solheim 1998).

Kroppens egenskaper gjør den altså til et egnet redskap som grensemarkør om det er i form av slanking eller vold, men til tross for denne konkrete naturen er dens handlinger og opplevelser i seg selv uten mening. Kroppen bør refereres til som meningsbærende. Kroppslig erfaring tilskrives nemlig mening, den er derfor bærer av et “symbolsk meningsunivers” (ibid:60). Et slikt meningsunivers skapes i samspill mellom mennesker. Det blir ikke et meningssystem eller en kulturell “tekst” før det gir mening for noen andre. Det symbolske handler slik om tegn som sirkulerer mellom personer eller grupper (ibid ff). Derfor er jentenes *samtaler* rundt de kroppslige erfaringene så sentrale. I disse samtalene produseres og vedlikeholdes den kulturelle teksten, og mening tilskrives det kroppslige. Nettopp her, i samtalene, sirkulerer “det symbolske” mellom dem. I samtalene blir handlingene og erfaringene deres gjort forståelige for andre, og for dem selv. Her underbygger og vedlikeholder også jentene voldens betydning innad i gruppa. De positive verdiene i vold blir bekreftet ved hjelp av de positive resultatene jentene oppnår i sine samtaler. Bruken av vold for å snakke om og forstå verden rundt seg, og voldens symbolske funksjoner blir opprettholdt og videreført. Problemet ligger i at jentene ikke alltid “snur ved butikken”, men faktisk utfører volden de prater om. Volden de utfører er både en konsekvens av disse samtalene, samtidig

som tendensen til å ha slike samtaler er en følge av volden.

En mer inngående og bredere forståelse av volden i jentenes hverdag viser hvordan den fungerer på flere nivå. Denne forståelsen kan man oppnå ved å se på hva volden uttrykker og de symbolske funksjonene den har. Volden er en strategi for å håndtere flere aspekt ved jentenes hverdag, og har slik en nøkkelrolle som ikke bare kan fjernes med lover og regler. Jeg har hatt et ønske om å synliggjøre de mer ekspressive sidene til volden blant jentene. Nå håper jeg at flere kan se hvorfor disse sidene er så viktige. Det handler om livsnødvendige ting som grenser, relasjoner, identitet og fellesskap. Volden er slett ikke kaotisk, irrasjonell eller meningsløs. Tvert om, den er både et uttrykk for, og et redskap for, orden, fornuft og en meningsfull verden. Først når vi innser og forstår disse sidene av volden kan vi håpe på å få en slutt på den voldelige gruppeatferden.

Bibliografi

- Bateson, G. (2000), *Steps to an ecology of mind (1972)*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Blok, A. (2000), *The enigma of senseless violence*, Berg, Oxford.
- Flekkøy, M. G. (2000), Unge jenter, status, rykte og konfliktløsning. en bearbeidet versjon av hovedoppgave i kriminologi, Master's thesis.

- Girard, R. (1977), *Violence and the sacred*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London. Originally published in Paris in 1972 as *La Violence et le sacré*.
- Isdahl, P. J. and Skårderud, F. (1998), *Kroppstanker*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Jørgensen, M. W. and Phillips, L. (1999), *Diskursanalyse som teori og metode*, Roskilde Universitetsforlag, Fredriksberg.
- Ortner, S. B. (1979), *On key symbols (1973)*, fourth edition edn, Harper Collins Publishers, New York.
- Skårderud, F. (1998), *Uro*, Aschehoug, Oslo.
- Solheim, J. (1998), *Den åpne kroppen*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Sørhaug, T. (1998), *Ungdom og selvinitiering. Grenser, begjær og fare*, Universitetsforlaget, Oslo.

ABUSE AND SUFFERING
– A Remark on Bodies, Domestic Violence
and Battered Women’s Coping Strategies in
Mauritius

Karine Aasgaard Jansen
Hovedfag UiB

At least one out of every three women in the world has been the victim of violence. The perpetrator is usually someone known or even close to the woman, such as a husband or an intimate partner (www.unifem.org). In these cases a woman’s prospects for fleeing her home is often very limited. The violence does not necessarily end with a woman leaving, threatening to leave or in any other way protest the abuse, but rather tends to escalate as the batterer’s quest for control becomes more acutely violent and potentially lethal (Green 1999). Hence, many women choose to stay in abusive relationships. Still, staying passive and remaining silent does not imply that the women have surrendered to the abuse. No matter how difficult the conditions for battered women might be the women rarely completely lack agency.

I conducted my “rite de passage” into anthropological fieldwork in a Non-governmental shelter for domestically assaulted women on the small Indian Ocean island of Mauritius. Although the shelter might not fully fill the characteristics of a “total institution” in the classical Goffmanian sense, the shelter was surrounded by tall walls and chicken wire, could house up to 40

women with children, and was the only one of its kind on the island. The most prominent feature of social life within the shelter context was the *body* which always made its presence known through the language of *illnesses*. A substantial number of the women residing at the shelter commonly complained about suffering from various ailments and maladies, none of which one would immediately associate with the women's experiences of abuse.

In this article I will illustrate how such a somatic discourse seems to have been developed amongst the battered women in the shelter. To be able to do so, I will first explore the violent situation per se, as I believe it is in the interaction between the perpetrator and victim that the contextual focus upon the body in the shelter has its origin.

Thinking bodies; an introduction to a feminist framework

Cartesian dualism, the separation of the mind from the mechanical and yet naturally conceived body, is considered by post modern, academic feminism¹ concerned with the body, to be of substantial social influence due to the tendency for the correlation of mind: body to other oppositional pairs. Mind is for instance associated with male, subject, activity and culture, and

¹There are two differing post modern feminist approaches dealing with the body: American academic feminism, the most famous being perhaps Butler (Queer Theory) and French post-structuralist feminism (Écriture Féminine) with representatives such as Irigaray and Kristeva (Dallery 1989)

female with flesh, object, passivity and nature, all in hierarchical relations. Hence feminists argue that just as the body is considered inferior to mind, so by this reasoning are women to men. Accordingly, the social devaluing of the body is perceived as a patriarchal logic and functions as a means to justify the oppression of women (Grosz 1994). It is also argued that the process of objectification, and thus the subjugation of women('s bodies), is inscribed in language, which means that bodies do not only exist sexually, but also *textually*. With the perception of *bodies as signs through which we communicate*, the patriarchal situated models might be understood as discursive², colouring all (sex and) gender relations. The objectification of women's bodies is therefore not only thought, but rather reproduced through human praxis; a result of perpetual micro-macro relations. When such an unequal and hierarchical social structure is reproduced in the private domain of the home, its most extreme consequence might be a situation of domestic violence. Hence domestic violence is seen as a means for men to exert power over women and thereby control that women('s actions) succumb to patriarchal models. Violence against women, whether domestic or not, is therefore understood by feminists as a corrective measure to ensure the upholding of male authority, and considered a functional, and not dysfunctional, affirmation of a patriarchal social order (Green 1999).

Universal, feminist causal explanations are commonly utilized in social science disciplines in order to explain occurrences

²In Foucauldian notions a discourse is made up of thoughts produced within a specific time period, and which systematically shape the objects discussed, and structure our actions (Feldman 1991)

of domestic violence. However, the phenomenon does have varying contextual expressions relating to differing gender ideologies and practises in respective locations. Expectations of traditional gendered labour roles (women as housewives and men as sole bread winners) in combination with patrilocal settlement patterns in Mauritius (Eriksen 1998), influence the legitimization of domestic violence as a controlling and corrective means on the island.

Objectification and subjectification of bodies

Just as domestic violence can be understood as the outermost manifestation of phallic patterns, it can also be perceived as the extreme consequence of an objectification process. Not only is the female body rendered utterly passive through the violence per se, but whereas the battered woman's body might be constructed as an object within a patriarchal discourse, female bodies are constituted as objects through the means and methods of the very violence mapped by their partners on their body templates. Feldman (1991) claimed for instance in his narrative analysis of the body and political violence in Northern Ireland that the creation of "faceless" and dehumanised victims through objectification is a necessary method so as to legitimate one's own ferocity towards another (human) being. My own empirical material illustrates similar tendencies:

After he had finished defecating on the floors, he started to spread it around before he demanded that I clean it up after him. When I did, he was only sitting on the bed watching me. Then he forced me down on my knees, held me tight and defecated again. On me. At that moment it became apparent to me that he didn't even see me as human being; I was only a thing to him, or better yet: I was nothing. (Venita 28, married for 11 years, second time at the shelter³)

For violence to occur at all there need to be no less than two people present, or two bodies interacting. Additionally, also necessary for any interaction and relation is (silent and verbal) communication. Although communication is normally a means through which people produce, exchange and establish common meaning (Singer 1984), violence as communication between two individuals, and hence between two bodies, is rather meaning production having utterly failed as there is perfect *asymmetry* between the perpetrator's and the victim's experiences of abuse. Whereas a man's violent actions might make sense through the logic of the objectification of the female body, comparative literature dealing with for instance violence and torture, argues that in the explosive moment of pain the victim will experience the body becoming an overwhelming situated *presence* (Scarry in Good 1994). It is when the body is in pain that we first notice it (Csordas1994). At the specific time and space the violence occurs, the battered woman somehow *is* her body's agony; her

³All the names of informants referred to in this article are pseudonyms

bodily torment has turned into her *subject*-self, pain shattering the very (life) world as she knows it (Scarry in Good 1994). As a process outside individual consciousness, such an understanding might be difficult to demonstrate empirically. Still, when my informants narrate their tales of violence I believe a hypothesis of subjectification through agony not to be improbable. Believing that individual's life worlds do not change as a consequence of having experienced severe violence might even be more implausible, as the contents of my informants' narratives were often very brutal:

My husband has tried to electrocute me. He has beaten me and broken my teeth. Then he has told me to sit down and look at my face in the mirror. He told me that I'm not good enough for him, that I'm nothing to him. (Anita 37, married for 14 years and her first time at the shelter)

Everywhere on my body he beat me. My left cheek was hurt, and my nose was bleeding. When I asked him why he was beating me, he ripped the belt out of his trousers and whipped my head and face. I started to bleed from the head as well. Then he spat me in the face and on my feet. (Veronique 22, married for three years, three times at the shelter)

There are two differing processes taking place in the communication between the perpetrator and the victim of violence. Whereas the perpetrator objectifies the victim's body, the perpetrated rather subjectifies it. Although her body is his ob-

ject (violence) and her very subject (pain), the body is still the medium through which they communicate. Even though their experiences of the violent act and situation might differ radically, through the language of violence the body is constructed as a common reference point for interaction. If the body functions as an every day communicative tool within the husband-wife relation, the body's emergence from background to centre in the woman's life might be the result of a normalisation and embodiment of the violence. Hence a battered woman objecting to violence might use her body as site for subversive agency.

Staying passive as individual coping or survival strategy

The brutality of domestic violence tends to escalate when the battered women resist, such as by threatening to leave their partner's abusive behaviour. This phenomenon is identified as "separation assault." According to Green (1999) nearly 70% of South African women reported that violence increased after they had managed to leave their husbands, and numbers from Canada show that separation presented a six-fold increase in the risk of murder compared to women who continue to reside with their partners (Sev'er 2002). My informants' narratives also bear witness to such assaults:

I started preparing dinner, but by then he was swearing so much I had to stop everything. I gave the children their baths, and he continued to swear,

but I couldn't hear it anymore. I also began to argue with him. I thought that I had a right to speak as well. Then he began to beat me with his left hand, and in his right hand there was a knife. Then I ran away. When he saw me going out, he stabbed me. There was blood all over my clothes. (Sandra 21, married for 6 years and third time at the shelter)

At first Sandra's husband was "only" cursing at her, but when she openly decided to object "I thought I had a right to speak as well", that is when he first raised his fist. When she ran away, he stabbed her. Several of my informants tell similar tales. When they protest, the violence worsens:

He didn't want to have a child. All the five times I was pregnant he forced me to abort. If I don't comply, he beats me. (Ginette 51, married for 17 years, first time at the shelter)⁴

I had a card for a family counselling service in Goodlands in my pocket. When he saw that he began to beat me, drag me by my hair and kick my head. (Arianne 23, married for 2 years, first time at the shelter)

Domestic violence objectifies women's bodies, consequently rendering them passive as well. At the same time it is important to remember the logic behind such argumentation, as passivity can be an ascription of female bodies, battered or not.

⁴As abortion is illegal under any circumstances in Mauritius, the methods used can be quite haphazard and dangerous

If women are perceived as passive they might also be believed to be “lacking agency”. If so, abused women’s efforts to change their situations might not be recognised at all, at least not as *active* and conscious protest tactics. Yet even a battered woman’s body is never solely a mere passive, victimised topographical site (Scheper- Hughes 1994).

“Where there is power, there is resistance” (Foucault in Patton 1998) and if power (relations) arise whenever there is “action upon the action of others” (ibid), or *body upon body*, power might be understood as all encompassing, but also not to exist without a defiant negation. As feminism argues that women have been marginalised by formal power structures, women rather tend to put alternative and informal structures of resistance to use instead of organised ones (Green 1999). Scott (1986) has illustrated that amongst contract working peasant women in Malaysia, expressions of discontent towards the replacement of manual with mechanic labour, and uneven access to resources, took the shape of foot dragging, pilfering, sabotages etcetera, all non-organised and rather a form of self-help than resistance with revolutionary intentions. Scott labels these protests as “everyday forms of resistance” and sees them as “weapons of the weak” formed in accordance with the terms provided the peasant women by their restricted situations, and as a result of a manipulation of the very few means they have access to.

I believe battered Mauritian women show similar resistive responses. Through hard learnt experience these women might know that by actively objecting to abuse, and thereby threaten their husband’s sense of control, they will probably be subjected to more violence. If the battered woman keeps her body immov-

able and her dissident words silent, the violent outbursts might come more seldom.

I was married off very young, at the age of 13. For 25 years I stayed with him, enduring everything. I never left the house. The first time I left the house was to come here, to the shelter. (Beatrice 38, married for 25 years, first time at the shelter)

When he woke up, he told me that I smelled. He told me to go and have a bath. I didn't argue with him, I went quietly to have a shower. When I was finished, he excused himself. I still didn't say anything. (Veronique 22, married for three years, second time at the shelter)

Both of the women remain quiet, but that does not mean that they have surrendered to the abuse. The decision *not to act* can be a significant act in itself (Green 1999), and I therefore believe it is possible to understand the women's passive submission as *avoidance*. Informants have for instance told me that they played silent and acquiescent parts in the violent dramas of their homes. By falsely giving their partners the impression of compliance instead of openly challenging their husband's control they could at least temporarily manage to moderate their partner's aggression. According to Scott (1986) submission is often no more than a pose and a necessary tactic to avoid conflict. Purely managing suffering might be considered passive, but on the other hand evading violence might also be perceived as something which requires active pursuit on a daily basis.

Each woman shapes her coping strategies in accordance with the terms provided by the realities of her contextual situation, and the only means of protest a battered women might have access to in the very explosive moment of violence, might be to keep passive.

Fleeing the violent home

All the women referred to above have managed to leave their abusive relationships, either temporarily or for good. Passive avoidance approaches to domestic violence might be understood as active individual coping or survival strategies, but conforming to abuse is radically different from choosing to physically run away from it. Leaving is a politicised expression of non-compliance indeed. Still, such escapes only become more than pure plays of the imagination when the women are capable of avoiding direct confrontations with their partners. If a more passive approach does not help decrease the violence, and the situation has become utterly intolerable, for many battered women the only manner in which they are able to flee is in their partner's absence. It is an active flight, but at the same time it is also a result of learnt passive behaviour; the code being never to openly challenge their violent husbands.

One week ago my husband beat me. When I wanted to run away he closed all the doors. He didn't let me go out. He told me he will kill me. He always does that. He will lock all the doors, and beat me

so that nobody can hear anything. After some days I pretended to have forgotten what he had done to me and my children, and then yesterday I escaped from the house when he was not there. (Venita 28, married for 11 years, second time at the shelter)

On the other hand, quite a few of the women ending up at the shelter have not decided to leave their homes themselves, but have been forced out by their partners. Such an act is in most cases just an idiom of the violence itself, and a remarkably effective one as such. Many women have nowhere to turn, having long ago realised that their family and kin might not be supportive, as gender practise in Mauritius states that a woman's rightful place is with her husband's family. Both Carol's and Nina's narratives are illustrations. When they turn for help, it is not there:

He beat me violently. I left his house and went to my mother's. But my mother took me back to him, saying that "Life is not as if when you have a problem you can just come back to me and leave your home". (Nina 52, married for 23 years and second time at the shelter)

My husband rapes me. My mother in law has told me that I must accept it as I seem more than happy to eat his food (Carol 29, married for 7 years, 8th time at the shelter).

Throwing the woman out of her home does not necessarily imply the intention of *keeping* her out. There have been several

men outside the walls of the shelter, crying and begging their partners to return with them⁵. In most cases it turns out that the women do go back as well. There are of course several (sociological and economical) reasons for such “recidivist” practice, but at the same time it can also be understood as a consequence of the women’s previous passive survival strategies. Although the logic of a battered woman’s return might seem erratic to the outsider, it might make perfect sense to herself. If she has previously been subject to separation assault, she might deem it safer to return home with him, than having him find her later. As mentioned throughout this article, by obeying and remaining silent and passive, she might have learnt to cope with and even endure the violence.

Making sense of the world again; transference of individual coping strategies to shelter(ed) reality

As previously stated, bodies experiencing shattering physical pain, for example through torture or abuse, are believed to face a threat of their very life worlds (Scarry in Good 1994). Their bodies are no longer objects to themselves, but rather become their subject-self and “being in the world” (Csordas 1994). The common human response to such a dissolution is to find or fash-

⁵Despite the NGO wanting to keep the shelter’s address secret and inaccessible to anyone but the women seeking help (as in Norway), in practice this has proved unattainable

ion meaning capable of reconstituting the world “as we know it”, reversing the de-objectifying work of pain by forcing pain itself into avenues of objectification (Scarry in Good 1994).

All such strategies are necessarily individual, but due to similar abusive experiences, and perhaps also because of the close(d) context and relations of the shelter, it seems as if the process of “making sense of the world” again so as to heal the wounds of violence, becomes similarly articulated in the space of the shelter through the creation of a somatic discourse. Not only was there always someone sitting apparently immovable, absorbed in thought with blank eyes staring at the wall, letting time do its work as I was told, but there was always someone complaining about being *malade* (ill), *fatige* (tired) and *fer mal* (hurting)⁶. Arianne can be used as an example:

I'm malade. I have a sore throat. I think it's because they put too much *pimo* (chilli) in the food here. I'm not used to eating *pimo*. Maybe I need to go to hospital. I'm not happy. (Arianne)

If violence has created the body as reference point for interaction, can it also be that the body's contextual importance and meaning is reproduced in the shelter context, even colouring interaction amongst women having left their partners' But if so, why is the body expressed through the idioms of illnesses and pain' Knowledge of psychosomatic illnesses has taught us how someone suffering from a psychological condition might experience physical symptoms which are hard to explain from a pure

⁶The lingua franca in Mauritius is Mauritian Kreol

medical approach. Concrete signs of illness such as head- and stomach aches, the flu, runny noses are also specified, located avenues for pain, and thereby easier communicated to others (Good 1994). Medical anthropology states that “the language of suffering” or the communication of physical symptoms might also be an available weapon of the weak and a creative articulation of resistance in opposition to what one’s body has suffered (Scheper-Hughes 1994). Hence, expressions of illness might be a consequential continuance of the passive survival strategies previously employed by the women in their homes. Falling ill is something that happens *to* the body without and outside individual consciousness, and becoming ill will therefore also normally defy sanctions.

A sick body implicates no one. Such is the special privilege of the sickness as neutral social role, its exemptive status. In sickness there is (ideally) no blame, no guilt, no responsibility. Sickness falls into the moral category of bad things that “just happen to people.” (Scheper-Hughes 1992: 174)

By assuming the sick role a battered woman can not be blamed. Therefore she can not be believed to challenge her husband’s control. Her passive strategies may have turned into silent knowledge telling her how she is capable of continuing her life. Hence the residents of the shelter might express their distress, agony, anger and sadness through their bodies. Yet their bodies are not only templates for violence but also for resurrection and healing. I do not believe these women to have given

up nor to have been defeated when they fall ill, but rather that their illnesses might function as (unconscious) means employed by the women in an effort to repossess their bodies and thereby start the slow process of healing the wounds left after abuse. By falling ill they merely act in a manner concomitant with their previously applied passive coping strategies. Besides, behind the chicken-wired walls of the shelter it is finally safe for the women to express their pain.

Concluding remarks

The bodies humans inhabit are personally experienced but socially constructed and constituted. Specific circumstances in the lives of individuals may occur, wherein the normal distant and objectified understandings of our bodies might evaporate and be replaced by an overwhelming physical sensation of a body's presence, changing our life worlds and colouring all interaction. Living with violence and hence pain can be an example.

Although domestic violence can be perceived as aiming at objectifying a woman's body, for anything to be rendered an act of domination there is also necessarily resistance (Foucault in Patton 1998). Through experience it can seem as if the battered women in the shelter in Mauritius have learnt to manipulate the objectification of their bodies by using one of the same idioms as their perpetrators, namely passivity. By not objecting to the violence, and thereby challenging their partner's control, the women might be able to avoid or reduce the severity of the violent outbursts and so cope with or even survive the abuse.

Additionally, these passive coping or survival strategies seem to be reproduced even in the shelter context through a somatic discourse of illness symptoms. Placing pain into words might take a longer time. As the women still need the protection offered through the security of the shelter, their journeys towards healing have just begun. As Venita once said: “All I want is for him to leave me alone so that I can do my work and live my life quietly together with my children. Is that really too much to ask?”

Bibliography

- Csordas, T. J., ed. (1994), *Bodyment and Experience: The Existential Ground of Nature and Self*, Cambridge University Press.
- Dallery, A. B. (1989), *The Politics of Writing (the) Body: Écriture Féminine*, Rutgers University Press.
- Eriksen, T. H. (1998), *Common Denominators. Ethnicity, nation-building and compromise in Mauritius*, Berg Publications.
- Feldman, A. (1991), *Formations of Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*, University of Chicago Press.
- Good, B. J. (1994), *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press.

- Green, D. (1999), *Gender Violence in Africa: African Women's Responses*, St. Martin's Press.
- Grosz, E. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press.
- Patton, P. (1998), *Foucault's Subject of Power*, Sage Publications.
- Scheper-Hughes, N. (1992), *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. (1994), *Embodied Knowledge: Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology*, MacGraw-Hill, Inc.
- Scott, J. (1986), 'Everyday forms of peasant resistance', *Journal of Peasant Studies* **13**(2), 5 – 33.
- Sev'er, A. (2002), *Fleeing the House of Horrors: Women who have left abusive partners*, University of Toronto Press.
- Singer, M. (1984), *Man's Glassy Essence. Explorations in Semiotic Anthropology. Introduction: Search for a Theory of Cultural Symbolism*, Indiana University Press.
- United Nations Development Fund for Women (n.d.).
URL: <http://www.unifem.org>

KAMPEN OM ROMMET – perspektiver på sosial ulikhet, vold og usikkerhet i Bogotá

Kristina Lucumí Johansen
Hovedfag UiB

Colombia er på verdenstoppen når det gjelder kidnappinger, med nærmere 3000 per år, og landet har en av verdens høyeste mordrater, med over 25.000 drepte i året. Volden kommer til uttrykk både i omfattende kriminalitet, og i en langvarig væpnet konflikt som utkjempes mellom gerilja, myndigheter og paramilitære. Usikkerheten setter preg på hverdagslivet til de fleste colombianere. Ulike sikkerhetstiltak iverksettes av både myndigheter og enkeltpersoner for å beskytte dem, etablere lov og orden og skape livsmuligheter. Men sikkerhet for noen kan innebære usikkerhet for andre. Samtidig kan det være en stor avstand mellom folks ønske om å leve trygge liv og myndighetenes oppskrift for å skape sikkerhet. Jeg vil her presentere ulike perspektiver på vold og usikkerhet i Colombia.

I Bogotá bor det over syv millioner innbyggere, og byen preges av store sosiale motsetninger og en økende strøm av internt fordrevne fra konfliktområdene. I den nordøstlige delen av byen fins det kjøpesentre med siste mote fra USA og Europa, velstelte og rolige parker, og velstående boligområder beskyttet av murer, overvåkningskamera og vakthold. Men i mange av byens gater og lyskryss møter du tiggende internflyktninger med håndskrevne plakater hvor det står: "Vi er fordrevet av volden".

Andre overlever som gateselgere og skopussere, og er synlige tegn på fattigdommen, arbeidsløsheten og statens manglende evne til å ta seg av de sosiale utfordringene. Gateselgere forfølges av politiet, og husløse frykter dødsskvadroner som dreper “uønskede” om nettene. Velstående, på sin side, lever med frykt for geriljans bomber og kidnappinger. Samtidig er mange av dem redde for de fattige i gatene.

Den globaliserte verden knyttes til opphevelse av geografiske grenser og økende sosial mobilitet. Sosiologen Zygmunt Bauman (1998) påpeker imidlertid at sosial ulikhet fortsetter å være et kjennetegn ved vår tid, og at bevegelighet er en viktig lagdelingsfaktor: Mens verdens eliter er stadig mer mobile og løsrives fra lokalsamfunnene, er den fattige majoriteten i stor grad stedbundet framdeles. Atskillelse, utelukkelse og progressiv romlig segregering utgjør en vesentlig del av globaliseringsprosessene, hevder han (1998:22). Elitenes eksterritorialitet blir dermed sikret på en ytterst materiell måte gjennom deres fysiske utilgjengelighet, fortsetter Bauman (1998:40). Ulike typer usikkerhet forsterker dette; både frykten for vold, og den uvisse framtida. I dagens samfunn er enhver potensielt overflødig, og selv privilegiene er sårbare og utsatt for trusler, understreker Bauman (1998:11). Vi kan altså si at usikkerheten setter nye begrensinger på folks liv. Dette gjelder i aller høyeste grad i Colombia.

Både volden og lange tradisjoner for sosial eksklusjon bidrar til at det opprettholdes barrierer mellom sosiale grupper i Colombia. Velstående forsøker å skape seg visse fysiske, sosiale og mentale rom eller “bobler”, som noen av dem kaller det - for å beskytte seg. Grensene opprettholdes blant annet gjennom individuelle sikkerhetsstrategier, romlig avgrensning og uniformerte

vakter fra stat, lokale myndigheter og private vaktelskap. Bauman skriver at det pågår en “romkrig” i den globaliserte verden. I Colombia vil jeg hevde at det finner sted en kamp om rommet på mange plan: Geriljaen fører en krig mot myndighetene og landets eliter, og gjør seg gjeldende på nasjonens ulike fysiske, sosiale og politiske arenaer. De velstående kjemper for å beskytte sine sosiale rom gjennom ulike sikkerhetstiltak. Underprivilegerne colombianere kjemper for å få en “plass i sola” og inkluderes i samfunnet, og myndighetene tar i bruk politiske og militære virkemidler for å “gjenerobre” landets territorium. Dette får et spesielt uttrykk i en kampanje for å “gjenvinne det offentlige rom” i Bogotá, noe jeg kommer tilbake til.

Usikkerheten til de velstående

Jeg er helt paranoid for tiden. Jeg føler meg ikke sikker i det hele tatt, og jeg skulle ønske jeg kunne stenge meg inne hjemme hele tida. Eller på universitetet; når jeg er inne på universitetsområdet føler jeg meg sikker. Men i det øyeblikket jeg drar hjemmefra og til universitetet, så blir jeg kjemperedd.

Dette forteller Diana¹, økonomistudent ved eliteuniversitetet Universidad de los Andes i Bogotá. For mange velstående

¹Navnet på Diana og de andre informantene mine er endret av hensyn til anonymiteten deres.

framstår hovedstaden som en by som er delt opp i ulike mer eller mindre utrygge rom. Kun deres nærmeste omgivelser oppleves som trygge. Mange velstående bor i den nordøstlige delen av Bogotá, i områder preget av velstand og omfattende sikkerhetstiltak. Arkitekturen til mange kjøpesentre, kontorbygninger og boligkompleks framstår som lukket fra omverdenen. Byggingen av denne typen arkitektur er økende mange steder: Caldeira (2000) skriver om det hun kaller “befestede enklaver” i Sao Paulo, Brasil, hvor fysisk avgrensing, sikkerhetsteknologi og isolering er sentrale kjennetegn. Også utdanningsinstitusjoner er ofte klart avgrenset fra omgivelsene. Universidad de los Andes, i sentrum av Bogotá, er et eksempel på dette. Det bærer preg av bygninger av høy standard, rene trapper, grøntområder hvor studenter slapper av eller studerer, og ikke minst et synlig vakt-hold ved inngangene. Nærmeste nabo er en politistasjon. Samfunnsfagsstudenten Gerardo kaller universitetet en boble, fordi det er et annet miljø der inne enn på utsida. Han forteller at mange av studentene ikke kjenner omgivelsene. “De kjenner bare universitetet. Selv om de reiser dit hver dag, så kjenner de ikke sentrum, fordi de bor i nord”, forklarer han.

Kontrasten er stor til de folkerike gatene som omgir universitetet. Mange fattige oppsøker sentrumsgatene for å selge ulike produkter. Noen livnærer seg også av å tigge eller stjele. Mange velstående forteller derfor at de er usikre i sentrum. Som psykologistudenten Carlos sier en dag vi snakker sammen på universitetet: “Det har alltid vært slik, med mange grenser. Hvis jeg går ti kvartaler herfra, føler jeg meg ukomfortabel og skremt”, sier han. I tillegg figurerer sentrum i avisene som et høyrisiko-område for terrorbomber. Bogotá har inntil nylig vært relativt

skjermet fra den væpnede konflikten. De siste årene har geriljaen imidlertid gjort seg mer gjeldende, samtidig som de væpnede styrkenes tilstedeværelse i byen har økt.

Frykt, stereotypier og sosiale motsetninger

Velståendes egne erfaringer med vold smelter sammen med forestillinger om byens "farlige" mennesker og steder. Hvis sentrum assosieres med fattigdom og usikkerhet, så gjelder det i enda større grad den sørlige delen av byen, hvor mange velstående aldri har vært. Mange av de titusener av internt fordrevne søker seg til de fattigste bydelene, hvor skole, helsetilbud og andre basistjenester er nærmest fraværende. Velstående assosierer ofte disse områdene med urban gerilja, kriminelle, ungdomsgjenger og liknende. Den 16 år gamle skoleeleven Juan sammenligner sitt eget nabolag i det nordøstlige Bogotá med en bydel i Sør: "Sør er noe jeg aldri har sett. Jeg dro med pappa til Kennedy en gang, det var forferdelig. Det meste er skittent. Estetisk sett er dette nabolaget annerledes, moderne, mens der er det gammelt, farlig", mener han. "Og folkene... når som helst kan det dukke opp en tyv", legger han til. Den geografiske distansen mellom det velstående nord og det fattige sør reflekterer dermed også en sosial avstand. Bourdieu skriver at fundamentale sosiale motsetninger blir "objektivert" i det fysiske rommet, og reproduseres i mentale og språklige former. Inkorporeringen av den sosiale ordens strukturer virkeliggjøres i stor grad gjennom en erfaring med de romlige avstandene som de sosiale avstandene uttrykker seg gjennom (1996:152-3).

Sosial distanse og frykt for de andre fører til at samhandlingen mellom ulike sosiale grupper i byens åpne rom ofte bærer preg av en skeptisk holdning. Samfunnsfagsstudenten Alejandro forklarer med en viss tristhet: “Man må ha mistillit til folk. Hvis ikke, lurer og utnytter de deg. Det blir vanskelig å møte mennesker, stole på dem og forstå dem, for det er en stor kløft mellom dem og oss, og distansen blir stadig større”, påpeker han. For Angela, en advokat i 40-årene, er det å ha et våkent blikk for farer et ledd i en systematisk sikkerhetsstrategi. Etter at mannen, som er direktør, fikk drapstrusler, deltok begge på et sikkerhetskurs. Her lærte de hvordan håndtere mulige overfall eller kidnappingsforsøk når de kjører bil. Det gjelder blant annet å bruke bilen som et våpen mot kriminelle. Men de lærte også å alltid holde vinduet igjen, og ikke la seg distrahere av noen i lyskryssene: “Hvis jeg begynner å snakke med en person som nærmer seg, så er det stor sannsynlighet for at det er en av tyvenes medsammensvorne, selv om det også kan hende at det er et stakkars menneske som bare vil prate”, sier hun. Uansett foretrekker hun å være mistroisk fremfor å risikere noe, forklarer hun. Slik blir både hverdagspraksisens sosiale eksklusjon og sikkerhetstiltakene legitimert av den usikre situasjonen.

Myndighetenes respons: Gjenerobring av det offentlige rom

Som respons på usikkerheten, har myndighetene i Bogotá, med de to etterfølgende borgermesterne Mockus og Peñalosa i spissen, iverksatt en såkalt “gjenerobring av det offentlige rom” (“recuperación del espacio público”). I tillegg til innføringen av de moderne Transmilenio-bussene, er opprydningen og renoveringen av offentlige parker, gater og fortau blant tiltakene. Noen velstående forteller at dette har gjort det sikrere og mer behagelig å gå i byen de siste årene. Det dreier seg imidlertid først og fremst de “bedre” sosiale rommene. Om forbedringene i Bogotá forteller administrasjonsstudenten Catalina: “Det har blitt mange flere parker, noe folk trenger for å tenke på noe annet (“distraerse”) og slappe av. Det er mindre visuell forurensing der, og roligere”, sier hun. Gjenerobringen av det offentlige rom knyttes altså til en rekke positive verdier som sikkerhet, skjønnhet og orden.

På den annen side fører gjenerobringen også til forfølgelse og eksklusjon av mange innbyggere. Den eksklusive Parque de la 93, en velstelt park omringet av fine restauranter og designerbutikker, er blant de velståendes foretrukne steder for å gå ut på byen. Parken er et eksempel på et “gjenvunnet rom”. Jeg spør en privat vakt om sikkerheten der, og han sier: “Problemet er først og fremst selgere, skopussere, og folk som kommer og tigger om penger”. Parken eksisterer for at folk skal slappe av, for at ingen skal uroe dem. Men der hvor det fins selgere, er

det nesten alltid usikkert, understreker han. Selv om det står på et skilt at parken er offentlig og tilhører alle, så eksisterer den i realiteten kun for de privilegerte. Selgere, skopussere, tiggere og lignende er ikke velkomne. Den sikkerheten som vekten knytter til fraværet av gatesalg står dessuten i motsetning til den økonomiske sikkerheten til arbeiderne i uformell sektor. Sikkerhet og beskyttelse for noen kan dermed bety usikkerhet og eksklusjon for andre.

Kamp mot “inntrengere”

I den offentlige diskursen om byrommet brukes en rekke negativt ladede uttrykk. Noen av dem er lånt fra militær terminologi, som når gatesalg og annen illegal bruk av det offentlige rom offisielt beskrives som en “invasjon” eller “okkupasjon”. Marginale bydeler i byens periferier kalles også for “invasjonsbydeler” (“barrios de invasión”). Til tider kommer politiet til slike bydeler og fortrenger innbyggerne. Myndighetene måler “gjenerobringen” i antall kvadratmeter hvor gatesalget har opphørt, og det viser at dette er en kamp om rom. Fattige framstilles nærmest som inntrengere som erobrer byen. Gjenerobringspolitikken i Bogota framstår dermed som en parallell til de nasjonale myndighetenes militære gjenerobring av det colombianske territoriet, dvs. krigen mot geriljaen - noe jeg kommer tilbake til.

Selv om de fleste gateselgere er ubevæpnede i sin kamp for tilværelsen, så framstilles de altså som trusler. Den tidligere borgermesteren Peñalosa mener at gateselgerne forårsaker kaos og usikkerhet. Når de inntar en sektor, er det som en dødelig infeksjon som senker verdien og eventuelt forårsaker at den for-

melle sektoren går konkurs, hevder han². I samme negativt ladede retorikk knyttes visse fattige bydeler, aktiviteter og personer til skittenhet, forurensning og degenerering, mens myndighetenes tiltak betegnes som en opprydning eller rengjøring (“limpieza”). Den nyutdannede industridesignerén Andrés forteller om renoveringen av hovedgata Caracas, at Peñalosa gjorde noe med usikkerheten og forurensningen. “Tidligere var dette en sone hvor man ofte ble utsatt for overfall, en sone med bordeller og ‘et anspent miljø’. For å rydde opp i dette, ble arkitekturen restaurert, fasadene ble pusset opp, og det ble rensket opp i sonen, sier han. Det kan høres ut som operasjoner i byens bygninger og gater, men det er ingen tvil om at myndighetene samtidig forsøker å rydde opp i visse menneskelige aktiviteter.

Gateselgernes usikre situasjon

“En lever med frykt, med en konstant spenning, fordi politiet er etter en i gata. Eller de private vaktene, hvis vi befinner oss i en park”, forteller Eduardo, som lever av å selge “buñuelos” (søte maiskaker). “Borgermesterens politikk ser ut som den er utviklet for byer som Oslo, Paris eller Tokyo. Han vil ha byen overdrevent rensket for gateselgere. Og jeg skjønner ikke denne politikken, fordi arbeidsledigheten er skyhøy”, sier han frustrert. Siden gatesalg er ulovlig, blir selgere noen ganger arrestert, fra-

²Kilde: <http://www.porelpaisquequeremos.com/penalosa/2554258.asp>

tatt varene eller utsatt for vold. Pedro, som selger malerier i sentrum, forklarer:

Forfølgelsen eksisterer, har eksistert, og kommer til å eksistere. I Colombia er lovene meget velskrevne, men de er skrevet for dem. Det spiller ingen rolle hvilke brutale krefter som brukes mot denne folkelige klassen som vi utgjør. Vi har ikke engang rett til arbeid, det fins ikke noe menneskelig potensial i oss som blir tatt i betraktning. Vi har alltid blitt overkjørt og forfulgt, og det har blitt øvet vold mot våre kropper og våre rettigheter.

På tross av dette tvinges mange av fattigdom og mangelen på formelt arbeid til å oppsøke gater, parker og busser for å selge alt fra tyggegummi og røyk til hjemmelaget mat og piratkopiert musikk. I Colombia er 60 prosent av økonomien uformell. Mange internt fordrevne ender opp som gateselgere, i mangel på hjelp fra myndighetene. Slik blir de ett av marginalitetens ansikter i bybildet. Bare i Bogotá befinner det seg 480 000 internt fordrevne (Flyktninghjelpen 2004:7,23). De flykter fra krigens terror, men når de søker tilflukt i de store byene, blir mange av dem møtt med mistillit og distanse. Antropologen Alejandro Castillejo beskriver dem som de “mest andre”, de man distanserer seg mest fra i Colombia (2000:112). Han påpeker at de assosieres med kaos, med noe som rokker ved tingenes orden (2000:71). Samtidig har de ofte en liminal karakter, og knyttes til noe tveetydig og urent, noe som skaper usikkerhet, påpeker han. Den usikkerheten de selv lever med kommer dermed i skyggen for de stereotypene andre har om dem.

Sosial rensking

Når ord som “infeksjon”, “forurensning” og “opprensning” brukes i forbindelse med de utfordringene Bogotá står overfor og deres løsninger, gir det assosiasjoner til den “sosiale renskingen” (“la limpieza social”) som forekommer ikke bare i Bogotá, men i mange andre latinamerikanske storbyer. For hvor blir de av, alle de personene man forsøker å fjerne fra det offentlige rom? Sosial rensking framstår for noen som den endelige løsningen på problemet med “uønskede personer” som tiggere, tyver, husløse, prostituerte, homoseksuelle, gatebarn og så videre. Det er en type vold som, i motsetning til bomber og kidnappinger, er lite synlig i media. De skyldige for drapene blir aldri tatt, men det fins rapporter om at politiet og det militære er involvert i dette.

Michael Taussig påpeker at selv om det er grunn til å skille den sosiale renskingen fra politiske drap, så har de flere felles-trekk: For det første handler det om å skape frykt gjennom vold som utøves under uklare omstendigheter. For det andre handler det om å renske den offentlige sfæren fra de forurensende kref-tene som dominante grupper i samfunnet ilegger de andre; både homoseksuelle, kommunister, geriljasoldater, tiggere, og massen av fattige (1992: 24-25). Vi har sett hvordan den generelle opp-levelsen av usikkerhet fører til en stigmatisering og forfølgelse av fattige. I ekstreme tilfeller kan konstruksjonen av en bestemt kategori innebære en dehumanisering av de andre, påpeker Li-isa Malkki (1995:257), som studerer hutu-flyktninger i relasjon til folkemordet i Burundi. På samme måte kan oppfatningen av de fattige som annerledes og farlige umenneskeligjøre dem, noe

som igjen kan legitimere sosial rensking, sammen med andre typer vold og eksklusjon.

Sikkerhetspolitikk som mirakelkur

Doktrinen om den “demokratiske sikkerheten”, er et kjernebegrep i president Uribes politikk. Dette begrepet refererer til ulike tiltak som skal gjøre myndighetene i stand til å bekjempe geriljaen og gjenvinne kontrollen over det colombianske territoriet. Blant annet har militæret og politiet blitt styrket, og det har blitt rekruttert over en million sivile informanter som gir opplysninger til myndighetene (spesielt de væpnede styrkene) mot betaling. Tilhengere av Uribe argumenterer for at det vil være vanskelig å utvikle landet og løse de grunnleggende problemene før sikkerheten er gjenvunnet. President Uribe påstår at “den demokratiske sikkerheten” skal skape trygghet for alle colombianere. Kritikere av sikkerhetspolitikken hevder imidlertid at det bare er en ny variant av den samme harde linja mot både gerilja og politisk opposisjon, som har vært resepten til myndighetene fra spanjolenes erobring og fram til dagens antiterrorlovgivning (Caballero 2004). Myndighetene setter likhetstegn mellom samfunnskritikere og geriljasoldater, noe som igjen utsetter fagforeningsledere, menneskerettighetsaktivister og andre opposisjonelle for stigmatisering, forfølgelser og drap. Volden mot opposisjonelle, utført av væpnede styrker og paramilitære, har en lang historie i Colombia.

Det er ikke bare i Colombia at "sikkerhet" er blitt et viktig tema. Zygmunt Bauman setter sikkerhetspolitikken i forbindelse med globaliseringen: Det komplekse spørsmålet om eksistensiell utrygghet som globaliseringsprosessen har medført, har en tendens til å bli redusert til et tilsynelatende enkelt spørsmål om lov og orden" (Bauman 1998:24). Bauman forklarer at globaliseringsprosessen medfører at nasjonalstatene mister makt til fordel for transnasjonale krefter. Når økonomien atskilles fra politikken mister det enkelte lands myndigheter og den enkelte innbygger kontroll over framtida. Regjeringer som ikke kan skape sikkerhet på arbeidsmarkedet eller gi innbyggerne en visshet i hvordan "markedskreftene" vil oppføre seg, kan likevel gjøre noe for å bekjempe kriminaliteten. I en verden med global økonomi har statsregjeringene fått tildelt rollen som forvokste politidistrikter og lite annet, mener Bauman. Antallet og kvaliteten på de politimennene som patruljerer gatene, og som feier dem rene for tiggere, plageånder og tyver, er avgjørende for å lokke den nomadiske kapitalen til å investere, påpeker han (1998:128-32).

Sikkerhet og sosiale utfordringer

I Colombia utnytter myndighetene innbyggernes usikkerhetsfølelse og ønske om trygghet, fred og ro til å få støtte for sin sikkerhetspolitikk, som framstår som en konkret løsning på landets problemer. Imidlertid har vi sett at sikkerhetspolitikken skaper utrygghet for dem som betraktes som trusler, enten det gjelder gateselgere, tiggere eller opposisjonelle. Samtidig forblir de store sosiale utfordringene uløste. Sikkerhetspolitikken kombineres med en markedsliberalistisk politikk som heller enn å ta tak i de

enorme fattigdomsproblemene faktisk forverrer dem. Colombianske myndigheter har siden 1990 fulgt en nyliberal økonomisk modell kjennetegnet av internasjonalisering av økonomien, privatisering av statlige foretak, begrensning av statens regulerende funksjon overfor økonomien og en reduksjon av sosiale tiltak. Dette har medført en økende sosial eksklusjon og polarisering i samfunnet, påpeker statsviteren Luis Javier Orejuela (2001). Han mener at det trengs en styrking av staten heller enn en reduksjon av denne, for med begrensede ressurser til å ta seg av sosiale utfordringer, vil myndighetene få behov for å ty til undertrykkelse og autoritære tiltak.

Etter mislykkede fredssamtaler under forrige presidentperiode, utelukker dagens president Uribe en sosial og politisk løsning på konflikten, og geriljaen er redusert til "terrorister" som skal bekjempes militært. Sosial protest, for eksempel demonstrasjoner mot den markedsliberalistiske politikken, møtes med politi væpnet til tennene. Og som jeg har beskrevet i denne artikkelen, er overvåkning, vakthold og murer den vanligste måten å håndtere fattigdommen i Bogotas gater på. Som den nyutdannede samfunnsviteren Manuela sier: "Vanligvis, når man møter et gatebarn, så snur man seg bort, ruller opp vinduet eller løper sin vei. De internt fordrevne betraktes som et sikkerhetsproblem, ikke som en sosial utfordring", forklarer hun meg. For mange velstående framstår sikkerhetstiltakene som fornuftige og håndfaste løsninger på problemene. Få setter sine egne forsøk på beskyttelse i forbindelse med en fortsatt eksklusjon, marginalisering og usynliggjøring av fattige. Imidlertid står ulike interesser i mot hverandre her: Velstående forsøker å beskytte seg fysisk, sosialt og mentalt fra påkjenninger, mens ekskluderte og mar-

ginaliserte mennesker i Colombia ønsker å bli behandlet som mennesker og inkluderes.

Bibliografi

- Bauman, Z. (1998), *Globaliseringen og dens menneskelige konsekvenser*, Vidarforlaget, Oslo.
- Bourdieu, P. (1996), “*Et steds betydning*” i *Symbolisk makt*, Pax Forlag, Oslo.
- Caballero, A. (2004), ‘Cambiar de receta’, *Semana* .
- Caldeira, T. (2000), *City of Walls – Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo*, University of California Press, Berkeley.
- Castillejo, A. (2000), *Poética de lo otro – Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*, Arfo editores Ltda, Bogotá.
- Flyktninghjelpen (n.d.), ‘2004’.
- Malkki, L. H. (1995), *Purity and exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Orejuela, L. J. (2001), ‘La debilidad del estado colombiano en tiempos del neoliberalismo y el conflicto armado’, *Colombia Internacional* **49/50**.
- Taussig, M. (1992), *The Nervous System*, Routledge, New York.

HEKSERI OG SJELEVANDRING I EN URBAN KONTEKST

Marianne Eriksen Machaca
Hovedfag UiO

En dag leste curandero Juan tarotkort for meg og så at jeg hadde “susto” fordi jeg var trist og langt fra hjemlandet mitt. Han beskrev meg som urolig og tungpustet. I et lite rituale ba han om genseren min. Det var viktig at lysene i rommet hvor jeg satt var slukket og at jeg ikke så ut av vinduet. Ute i den lille hagen kalte Juan sjelen min tilbake ved å si navnet mitt inn i genseren mens han ringte med en bjelle. Så kom Juan inn igjen med en sahumarskål¹ og den ringende bjellen. Han blåste så på hodet mitt tre ganger slik at sjelen skulle komme inn. Jeg holdt hendene over sahumarskålen mens han ba en bønn til Gud og fjellene om at sjelen måtte komme tilbake til meg.

Innledning

Sykdom og behandling er noe alle folk i alle samfunn er opptatt av. Hva som defineres som sykdom er kulturavhengig og må sees i sammenheng med religiøse, politiske, sosiokulturelle og økonomiske kontekster. Jeg vil i denne artikkelen beskrive to lidelser, hekseri og *susto* (tap av sjelen) som migranter fra det

¹Det er en slags røkelse.

andinske høyfjellet stadig opplever. Dette er sykdommer² som må sees i forbindelse med den sosiokulturelle konteksten fordi sykdommene er nært knyttet til migrantenes opprinnelsessted og deres andinske verdensbilde som inkluderer en sterk tro på *Pachamama* (Moder Jord). Slike sykdommer blir helbredet av *curanderos* (spesialister) med kunnskap som er knyttet til det andinske høyfjellet.

Arequipa er en tidligere koloniby i sterk vekst hvor det bor 1,1 million innbyggere hvor mange er migranter fra det andinske høyfjellet (INEI 2005). Hovedinformantene på feltarbeidet mitt er andinske migranter som nå bor i Arequipa. De befinner seg i et møtepunkt mellom kontinuiteten fra det tradisjonelle livet med bruk av spesialister som *curanderos*, til en endring av livsstil i en urban kontekst. Tradisjoner og ritualer er under forandring og de endrer ofte betydning etter at migrantene har bosatt seg i byen. Dette gjelder også forståelsen av sykdommer og valg av helbredelse. Migrantene bor i *pueblos jóvenes*, (ung bydel) hvor også jeg bodde under feltarbeidet fra juli 2003 til januar 2004. De første *pueblos jóvenes* ble etablert i Arequipa på 1940- tallet (Paerregaard 1997). Mange fattige kommer til byen i håp om å få et bedre liv og utgjør en økonomisk svak gruppe.

Bruken av sjamaner, eller *curanderos* som de sier, er utbredt blant migrantene. Spørsmålet er hvordan migrantene forholder seg til en tradisjonell kunnskap som inkluderer bruk av *curanderos* i en urban setting. *Curanderos* kan defineres som magisk-religiøse helbredere som benytter seg av urter for å hel-

²Hekseri er ingen sykdom, men symptomene er sykdomsrelaterte med vondt i magen, vondt i hodet, oppkast osv.

brede sykdom. Deres kunnskapstradisjon hevdes å stamme fra før-kolombiansk tid. De er også kjent for å kunne spå fremtiden, kurere psykiske sykdommer, finne gjenstander som er mistet, sikre personlig lykke, kurere alkoholisme og fjerne kjærlighetsmagi og hekseri (Sharon 1978). Bakgrunnen for bruken av *curanderos* er at den andinske høylandsbefolkningen tror på *Pachamama* som legger føringer på deres forståelse av blant annet helse, religion og hekseri. Troen på *curanderos* innebærer deres evne til å kontrollere *Pachamamas* krefter på en positiv og negativ måte. De besitter spesiell kunnskap som menneskene trenger for å kunne bli frisk av sykdommer som skyldes *Pachamama*, altså *susto* eller hekseri. I høyfjellet er de først og fremst ritualeksperter, mens i byen påtar de seg også andre roller.

Pachamama har krefter som kan påføre menneskene sykdom, ulykke og lykke. Dette står i kontrast til en urban livsstil som vektlegger vestlig biomedisin. Migrantene refererer til livet på høyfjellet som et eget verdensbilde som skiller seg fra det urbane livet i byen, og de er opptatte av disse kontrastene. Spørsmålet jeg vil diskutere er: hvordan de to til dels ulike verdensbildene kan sammenfalle og eksistere ved siden av hverandre? Hvordan tilpasser migrantene seg en urban kontekst gjennom forståelse av sykdom og helbredelse? Jeg vil analysere *susto* og hekseri i forhold til "sted" og "konvergens". Begrepet "konvergens" indikerer at to ulike livssyn eller temaer tilnærmer seg hverandre. Konvergens er et situasjonelt og kontekstavhengig begrep som innebærer en dynamisk prosess der migrantenes trosretninger beveger seg frem og tilbake mellom to ulike livsverdener. Når migrantene kommer til byen har de en forståelse av verden som bygger på et andinsk kunnskapssystem. I byen møter de uli-

ke levesett, og i ulike situasjoner sammenfaller deres livsverden med en urban livsverden.

Opprinnelsesstedet til migrantene gir dem en følelse av steds-tilhørighet og er viktig i en kulturell tilpassning til en ny livsstil i Arequipa og for å løse problemer som måtte oppstå i den forbindelse (Paerregaard 1997). Hvordan påvirker sted og stedsidentitet migrantenes livsverden? Migrantenes tilhørighet til høyfjellet påvirker deres forståelse av sykdommer som *susto* og kunnskaps-tradisjonen omkring dette. Arequipa som by vil føre til at de endrer deres livsverden og dermed også deres forståelse av sykdom. Hvordan de konstruerer "sted" strekker seg inn i andre sfærer om hvordan de forstår sykdom og religion. De bor i en bydel som skaper felles sosiale meninger. Nabolaget som sted definerer hvem mine informanter er: De er migranter som bor i bydeler som kalles *pueblo jóvenes* hvor de fleste (55 %) er fra høyfjellet og de assosieres med spesielle tradisjoner og språk. Innenfor dette stedet har mange samme bakgrunn og troen på *Pachamama* er sentral. Når de blir syke går de gjerne til naboen eller en venn i nærheten for å forstå hva som feiler dem og hvordan det kan behandles. Når mange på samme sted tolker sykdommer likt, spiller stedsforståelsen en viktig del i hvordan man forholder seg til og forstår sykdommer. Fødestedet i høyfjellet blir et diffust minne som er assosiert med en verdensforståelse og religiøse forestillinger. Migrantenes handlinger og tradisjoner blir rettferdiggjort som "*es costumbre de mi tierra*" (Det er tradisjoner fra høyfjellet).

Moder Jord- grunnlaget for lykke og ulykke

Pachamama er en del av landskapet og hun er ikke stedsforankret. Hun er en generell ånd som finnes overalt. Forholdet mellom *Pachamama*, og den andinske høylandsbefolkningen er basert på resiprositet der menneskene må gi noe for å få noe tilbake. De er avhengig av *Pachamamas* velvillighet til å frembringe fruktbarhet i form av mat. For å sikre dette må det gis offer i form av mat og drikke i spesielle ritualer (Allen 2002, Gose 1994). *Pacha* er et quechuaord³ som betyr både tid og rom. Det kan også forstås som “kosmos”, “et samfunn” eller en tids-epoke (Lund 1994). *Pachamama* kan forstås som en guddom og oversettes med “jordkilde”, en diffus ånd (Gose 1994). “Hun” er personifisert som kvinnelig fordi hun er fertil og produserer mat til menneskene. Derfor blir *Pacha* kalt *Mama*, *Pacha Mama* (Allen 2002:29). Hun er i fokus ved jordbruks- og husbyggingsritualer, døping av nye biler og andre større objekter. Videre sikrer hun velstand og beskytter hus og hjem. I høylandet er hennes fertilitet viktig for jordbruksavlingen, men dette aspektet er ikke like betydningsfullt i byen fordi der tjener folk penger på andre måter. Til tross for dette forsvinner ikke troen på *Pachamama*, men sammenfaller med det urbane livet. Hennes fertilitet blir overført til andre områder som “å få penger til å

³Quechua er de innfødtes språk og snakkes av cirka 10 millioner mennesker i Andes området (Peru, Ecuador, Bolivia, Nord-Argentina og Nord-Chile). Det tidligere inkariket hadde quechua som offisielt språk. Peru har nå spansk og quechua som offisielle språk.

vokse” og hun kan påvirke helse, jobbmuligheter eller studier. Derfor er det viktig å gjøre henne fornøyd ved å gi oppmerksomhet og respekt slik at hun ikke blir sint og gjør menneskene syke.

Susto, når sjelen forsvinner

Hendelsen jeg beskrev i begynnelsen av artikkelen tar utgangspunkt i en tradisjonell sykdom som kalles *susto*. *Susto* er en sykdom som mange av mine informanter opplever. Hele 80 % av naboene i bydelen oppgav (i min spørreundersøkelse) at de hadde hatt lidelsen.

Selve ordet *susto* kan oversettes med “redd”, men det inkluderer mer enn dette. Glass-Coffin beskriver *susto* som en magisk redsel der sjelen forsvinner og åndelige vesener trenger inn (Glass-Coffin 1998). Dette bygger på troen om at sjelen er delt i to; *Alma* og *ánimo* som kan oversettes med samme ord, sjel, men når en person dør blir sjelen separert. *Alma* går opp i himmelen og *ánimo* (sjel) blir igjen på jorden. Når en person får *susto*, er det *ánimo* som forsvinner ut av kroppen og kan holdes til fange av *Pachamama*. *Alma* er levende og kommer tilbake til denne verden på de dodes dag, *día de los muertos* (alle helgeners dag).

Susto kan oppstå på mange måter. Det kan skje når man kommer ut for en ulykke og blir redd, eller om man opplever et psykisk sjokk som det å miste en kjær person. I tillegg kan *susto* oppleves i forbindelse med at man faller fysisk på bakken. Dette gjelder særlig små barn fordi de faller lettere enn voks-

ne. Når en person faller og skader seg kan dette være et tegn fra *Pachamama* om at hun er sint fordi hun *está con hambre* (sulter). Dette betyr at man har glemte å gi offermat, og hun gjør personen syk ved at *la tierra agarra* (sjelen tas til fange). Symptomene er manglende appetitt, diaré og mareritt. Det kan være alvorlig fordi de tror at sjelen kan bli løsrevet fra kroppen, vandre fritt eller bli fanget av overnaturlige krefter, noe man kan dø av. Dette skjer når personen sover, drømmer eller opplever en skremmende hendelse. Sjelen blir da holdt fanget av åndelige krefter, jordånder, eller på det stedet hvor man ble skremt (Rubel 1984). For å bli helbredet må den syke tilbake til stedet hvor *susto* skjedde, og utføre et rituale hvor jord blir tatt opp, samlet og smørt på kroppen. Ved alvorlige tilfeller som ikke kan helbredes hjemme, blir en *curandero* tilkalt fordi disse har evnen til å kontrollere slike onde ånder. Migrantene blir også syke av å være i fremmede omgivelser, slik byen er. Betyrninger og sjokk skaper ubalanse med omgivelsene og de får *susto*, som er en kjent og akseptert lidelse.

Da Lilia var åtte måneder gammel ble hun syk. Hun hadde vondt i hodet, diaré og dårlig appetitt. Dette skjedde i august da Jorden anses å være mest følsom og motagelig for ofringer. Hennes mor Ana, tok henne med til legen, men ingen medisiner hjalp. Så oppsøkte de en *curandero* som så at hun hadde *susto* og at jordånder hadde fanget hennes sjel. Dette var alvorlig og hun kunne dø. En hund hadde prøvd å bite Lilia i ansiktet slik at hun ble skremt. Dette skjedde da de nettopp hadde flyttet til Anas sviger-

foreldre og jorden var “ny” for dem. De hadde ikke ofret til Pachamama på det nye stedet og hun hadde blitt sint, eller “sjalu” på hva mennesker forbruker uten å få noe selv. Det vil si at hun forlanger å ta del i det menneskene spiser og drikker. Nabolagets curandero kurerer Lilia ved å kalle tilbake hennes sjel og ved å ofre til Pachamama for å tilfredsstille henne slik at hun ikke lenger skulle ha en grunn til å være sint. Et hår fra hunden som hadde skremt Lilia ble brent og asken ble blandet i vann som Lilia drakk. Dette måtte gjentas et par ganger slik at sjelen ville returnere.

Det var ikke tilfeldig at Lilia ble syk, men et tegn fra *Pachamama* om at hun trengte oppmerksomhet og offer. En annen årsaksforklaring for *susto* er at det er en fluktmekanisme, en funksjon som tar fokuset bort fra forlegne episoder slik at personen oppnår forståelse isteden for latterliggjøring. Et eksempel kan være at man ikke klarer å takle sitt barn når det gråter, eller andre lignende flauere episoder som kan oppstå (Stein 1981, Rubel 1984). Rubel tolker *susto* som et symptom på rollestress noe som oppstår når man ikke mestrer nye situasjoner og tilskrevne roller. Eksemplet over viser at når Ana hadde flyttet til et nytt sted følte hun seg usikker i de nye rollene som kone og mor. Kanskje hun følte at hun ikke taklet den nye rollen som mor og *susto* ble derfor en måte å tiltrekke oppmerksomheten mot noe annet enn hennes usikkerhet. Sykdommen ble også en måte for Ana å bli en del av sine svigerforeldres livsverden samtidig gir det henne en trygghet for hvordan hun skal takle problemer og lidelser

generelt når hun er i en ny situasjon og på et nytt sted. Å tolke symptomene på denne måten uttrykker derfor en tilhørighet til deres opprinnelsessted, og en tradisjon som forbindes til deres opprinnelsessted. *Susto* er en måte som uttrykker deres forhold til landskapet. Det er en negativ sanksjon fra *Pachamama* som de kan beskytte seg mot ved å gi ofringer.

Jeg mener at rollestress er en urban måte å forstå problemer og sykdommer på som vektlegger individuelle roller. *Susto* sammenfaller med livet i en by ved at *susto* tolkes inn i urbane lidelser som rollestress. Nye steder og miljøer kan skape usikkerhet, gi angst og redsel slik at sykdommen *susto* gir en trygghet ved at det er en kjent lidelse.

Gjennom bruk av *curanderos* som kan kurere dette gir det en kontinuitet til det kjente verdensbilde i en ellers vanskelig og ny situasjon. *Susto* blir dermed integrert inn i en urban setting der en andinsk måte å oppfatte en lidelse på tilnærmes en urban livsmåte. Den utløsende årsak til lidelsen er kanskje stress som skyldes en urban livsmåte, men de selv skylder på mangelfulle offer enten det er manglende ofringer eller mangelfulle offer, eller at *Pachamama* er lunefull.

I begynnelsen av artikkelen beskrev jeg hvordan jeg ble kurert for *susto*. Hvorfor fikk jeg *susto* og hvordan passer jeg inn i deres verdensbilde? Jeg ba ikke om å bli helbredet, nesten tvert imot, *curanderoen* som spådde meg og kvinnen som var med meg insisterte. Min "hjemlengsel" ble av dem forstått som at jeg er i fremmede omgivelser og min "redsel" skaper *susto* som kan helbredes hos en *curandero*. Ved å helbrede meg ble jeg integrert i deres fellesskap fordi vi har noe i felles. Migrantene og jeg er langt vekk fra opprinnelsesstedet. Slik kan opplevel-

sen av *susto* overføres til en urban setting der *Pachamama* også har påvirkning i en storby. Ved migrasjon til byene sammenfaller *susto* med en urban kontekst og får nye uttrykksformer (rollestress) som folk definerer sykdommer innenfor.

Susto er stedsbasert ved at det kan oppstå på spesielle eller “farlige” steder og *curanderos* får til oppgave å kontrollere kreftene mellom naturen og menneskene. Dette står i kontrast til hekseri som ikke er basert på sted, men at en person blir invadert av andres vilje. Her fremkaller *curanderos*⁴ selv kreftene som skal påvirke mennesker, og ikke *Pachamama*.

Hekseri

Hekseri er ikke stedsbestemt fordi det ikke har noe å gjøre med *Pachamamas* krefter. Hekseri oppstår ikke på et sted i naturen, men utføres av en *curandero* eller en *brujo* (heks) på et annet menneske. Hekseri er en del av mange av migrantenes hverdagsliv og har stor betydning i en urban setting. Hekseri er å skade en annen person med vilje. Meningen er å utligne skjevheter i distribusjon av resurser eller fjerne en konkurrent. En heks utfører en jobb for en klient hvor målet for hekseriet som oftest er nær slektning (Glass-Bonnie 1998, Sharon 1978). Jeg vil her vise hvordan hekseri også kan være et eksempel på konvergens, men på en annen måte enn *susto*.

⁴Noen *curanderos* mener å ha evner som kan gjøre noen type hekseri som kjærlighetsmagi. Men de skiller seg ut fra hekser som har inngått pakt med djevelen og kan gjøre større skade.

*Amarres*⁵ (kjærlighetsmagi) er en type hekseri og beskrives som en kunstig manipulering av menneskelige følelser. En person tilkaller en *curandero* eller heks som gjennom negativ eller positiv magi, søker å dominere en annen persons vilje. Motivene kan være sjalusi, misunnelse eller hevn. Dette kan brukes som oftest til å skape et forhold til en mann eller kvinne som egentlig ikke er interessert i deg. Det handler om å dominere en annen persons vilje. Gjennom ritualer kaller en heks offerets sjel vekk fra kroppen og over til en annen person. Ved at sjelen blir gitt til gjerningsmannen, føler offeret en uimotståelig tiltrekning til denne personen. Det finnes ulike typer magier, og noen går ut på å få bedre lykke i studer, få bra karakterer og få en jobb.

Hekseri har røtter tilbake til før- kolonitiden. *Brujos* (hekser) utfører hekseri mens *curanderos* kurerer det, men begge spesialistene bruker krefter som skapes gjennom et alter, *mesa*, i sine ritualer. Evans-Pritchards (1976) skiller mellom “sorcery” (trolldom) og “witchcraft” (hekseri). En “sorcerer” (trollman) utfører en aktiv og bevisst handling. Personen bruker magi basert på teknikk og manipulasjon av medisiner. En heks derimot trenger ikke ritualer og trolldom for å oppnå noe fordi det er medfødte egenskaper. Hekseri er for Evans-Pritchard en passiv og ubevisst handling. Azandene så hekseri som årsaken til ulykker og derfor eksisterer det ikke tilfældigheter i deres livsverden. En heks i Arequipa er derimot bevisst på sine handlinger og evner. Noen mente at hekseri er arvelig, men at disse medfødte egenskapene må utvikles videre gjennom opplæring. Hekseri kan ikke oppstå ubevisst slik Evans-Pritchard beskriver en heks blant azandene.

⁵Amarre betyr “å binde”. Man binder sjelen til andre mennesker.

Derimot får *curanderos* hele sin makt fra medisiner og planter og har gjerne lært det av sine foreldre eller lest bøker.

Sjalusi og hevn ble oppgitt som hovedmotivene til både magi og hekseri av mine informanter. Det handler om et ønske om å se den andre lide og at andre ikke skal ha bedre økonomi eller bedre liv enn seg selv.

Over lang tid hadde nabodamen Juana sterke smerter i hodet og hun gikk drastisk ned i vekt. En *curandero* så i sine tarotkort at det var hekseri. En dag ble jeg med henne for å fange en spesiell type frosker som heter rana. Vi lette i alle bekker og elver i hele Arequipa noe som viste seg vanskelig siden det regner sjeldent. En dag var vi heldige og fikk hele bøtta full og dro fornøyd hjem. På natten kom to *curanderos* hjem til familien og holdt et lite helbredelsesrituale. Frosker blir ansett som lykkebringende i andinsk mytologi. Når de blir spist har de evnen til å helbrede og fjerne hekseriet. Halvparten av froskene skulle kokes og resten ble lagt foran og bak på hodet hennes. Beinrestene av froskene ble brakt tilbake der de ble fanget og gravd ned. Dessuten måtte hun hente vigslet vann fra 12 ulike kirker, brenne sine avklipte negler og asken skulle drikkes sammen med noen urter i ni dager. Juana ble frisk etter noen dager. Navnet på gjerningsmannen kom frem under ritualet og hekseriet slo tilbake til han. Han ble etter hvert syk slik at han ikke klarte å spise eller gå, og tilslutt døde han.

For Juana er hekseri en del av hennes verdensbilde, og gir forklaringer på relasjoner mellom mennesker. Skylden for problemene blir lagt på andre og det gir også ansvarsfraskrivelse. Hekseri blir tilpasset en urban kontekst og nye sosiale relasjoner som oppstår. Det gir forklaring på hvorfor man ikke kan få barn, hvorfor noen dør, hvorfor man ikke får jobb. Dette forklarer også hvorfor en mann er utro og ikke oppfyller sin rolle som mann. I Juanas tilfelle forklarer det hvorfor hun har sterk hodepine og er syk.

Susto innebærer sterke følelser som fører til fysiske lidelser. Price (2003) kaller sykdommen for en følelsesbasert sykdom. Hun hevder at migranter er mer opptatte av disse tradisjonelle sykdommene fordi de vil kontrollere følelsene sine og opprettholde en fasade med balanserte relasjoner til andre mennesker. De vil derfor unngå følelsesmessige utbrudd. Dette fører til at god helse er knyttet til glatte og behagelige sosiale relasjoner, og når dette blir forstyrret kan det føre til en asosial eller antisosial oppførsel som de tror er med på å sabotere individets muligheter og sikkerhet i livet (Price 2003). Å kontrollere sine følelser har innvirkning på sosiale relasjoner mellom folk. Derfor blir ulike typer for magi og hekseri benyttet. Ved sjalusi er det lett å oppsøke en *curandero* som kan gjøre andres situasjon til noe verre enn sin egen. I bydelen er det vanlig med sladder som ofte fører til sjalusi og misunnelse. Både frykten for, og selve hekseritilfellet, er med på å regulere forhold mellom naboer og venner. Hekseri er en måte å takle relasjoner mellom familie og naboer, og det regulerer dermed forhold mellom mennesker på samme måte som det gjorde i høyfjellet.

Nabodamen Carmen på 51 år ble utsatt for både hekseri og kjærlighetsmagi før hun ble skilt fra sin mann.

Det begynte med at hun fant en slags olje i hagen. Etter at mannen hennes tok på det, begynte for-
etningene hans å slå feil og han ble slått konkurs,
og han begynte å gå ut med andre damer. Tilfeldig
ble Carmen spådd av en curandero. Han fortalte at
noen hadde gjort hekseri, *daño*. Meningen var at de
skulle mislykkes og bli fattige. Da mannen tok i ol-
jen begynte hekseriet å virke. En stund senere skulle
Carmen vaske klærne hans og da fant hun en slags
parfymeflaske som en kvinne hadde gitt ham. Dette
var en type kjærlighetsmagi som kan gis i maten el-
ler som parfyme og fungerer slik at personen blir gal
etter den andre personen. Denne magien varer bare
par år, og dermed begynte mannen hennes å vende
tilbake til Carmen igjen noen år senere. Det viste
seg at en nabodame hadde gjort hekseri på Carmen
også, derfor hadde hun konstant vondt i hodet. Men
hun mente selv at fordi hun har sterk tro på Gud er
hun beskyttet. En dag reiste mannen hennes med en
buss som krasjet. Han led lenge før han døde, noe
som tydet på hekseri. Carmen fikk senere vite av
en curandero at hekseriet var beregnet på henne og
ikke hennes mann, men at hennes tro på Jomfruen
hjalp henne fordi hun har vist sin tro ved å reise på
pilegrimsreise flere ganger. Hekseriet over henne ble
opphevet da mannen døde og dermed forsvant hode-

pinen. Ulykken skyldes busskraj, men han døde på grunn av hekseri.

Ved å videreføre hekseri i byen er det en måte å opprettholde migrantenes eksisterende livsverden på. Men bruk av magi har de senere årene utviklet seg til å bli populært i Arequipa ettersom antall *curanderos* og hekser med kontorer i byen har økt. De er spesielt opptatte av magi som kan gjøre livet enklere og bedre. Spesialistene kommer som regel fra høyfjellet i Bolivia og disse assosieres med dyktige tradisjonelle *curanderos*. De vektlegger tradisjonelle ritualer med ofringer til *Pachamama*, samtidig som disse spesialistene benytter seg av nyere former for helbredelse. De blander tradisjonelle ritualer med astrologi, psykologi og det å spå i hånden. Hekseri og magi tilpasser seg urbane behov. Dette kan være ting som å få jobb, få bra karakterer i studiene, få seg kjæreste eller ut i fra sjalusi og et ønske om hevn. Hekseri og magi blir gjort tilgjengelig for alle sosiale lag og klasser, og ikke bare for migranter fra det andinske høyfjellet. Slike profesjonelle *curanderos* opptrer som “leger” med kontor og de går kledd i skjorte og slips. Slike spesialister bruker deler av tradisjonell andinsk kunnskap sammen med en mer urban livsstil som et legekontor er. Denne måten å kombinere livsverdener er enda et eksempel på konvergens, hvor ulike tradisjoner sammenfaller og eksisterer side om side. Hvordan og hvor mye dette kombineres er individuelt og situasjonelt.

Mange av migrantene tar avstand fra slike “moderne” *curanderos* fordi de ikke er tradisjonelle nok. De bryter med normen om at kunnskapen til *curanderos* ikke skal være kommersielt. For mange migranter er det viktigere med det tradisjonelle

aspektet. Det er en kontinuitet fra høylandet slik at migrantene selv kan opprettholde den andinske kunnskapen. Ved å opprettholde hekseri i byen, er det en måte å videreføre sitt eksisterende verdensbilde. Det sentrale er deres tilknytning til opprinnelsesstedet som kommer frem gjennom troen på hekseri, *susto* og bruken av *curanderos*. Problemer som måtte oppstå av sykdommer eller mellom mennesker kan dermed takles på en velkjent måte. Det er en måte å tilpasse en andinsk verdensbilde bylivet til slik at to verdenssyn sammenfaller. Deres tilknytning til opprinnelsesstedet hjelper migrantene til å mestre sosiale og kulturelle tilpassning til bylivet (Paerregaard 1997:41).

Oppsummering

Susto og hekseri blir sett på som tradisjonelle sykdommer og er en del av det andinske verdensbildet. Migrantene forstår sykdom og helbredelse ut fra et andinsk kunnskapssystem, men i en urban kontekst har sykdomsforståelsen endret betydning. Hekseri og *susto* har blitt moderne ved at *susto* er et uttrykk for rollestress, og hekseri og magi brukes ofte til å forbedre studier og lykke i jobb. Det vil si at *susto* og hekseri sammenfaller med det urbane livet. For migrantene som vektlegger det tradisjonelle aspektet ved ritualer av hekseri og *susto*, gir det en kontinuitet og trygghet for hvordan de skal takle ukjente situasjoner og sykdommer. Tradisjonell andinsk tro kan dermed eksistere sammen med en urban livsstil. Deres tilknytning til opprinnelsesstedet gjør det lettere å takle problemer som oppstår på et nytt sted og ny situasjon som en migrantsituasjon er. Det er lettere å tak-

le stress og sykdommer med kjente årsaksforklaringer. Dermed integreres migrantenes andinske verdensbilde inn i en urban setting hvor de nå bor.

Bibliografi

Cathrine, A. J. (2002), *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Smithsonian Institution Press, Washington and London.

E, E.-P. E. (1976), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford University Press.

Glass-Coffin, B. (1998), *The Gift of Life, Female Spirituality and healing in Northern Peru*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Gose, P. (1994), *Deathly Waters and Hungry Mountains. Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*, University of Toronto Press Incorporated.

URL: <http://www.inei.gob.pe/>

INEI (2005), 'Instituto nacional de estadística e informática del peru'.

URL: <http://www.inei.gob.pe/>

Paerregaard, K. (1997), *Linking Separate Worlds. Urban Migrants and Rural Lives in Peru*, Oxford International Publishers Ltd., Berg.

- Price, L. J. (2003), *Illness management, social alliance, and cultural identity in Quito, Ecuador*, Routledge, London and New York.
- Rubel, A. J. O. N., Carl, W. and Collando-Ardón (1984), *Susto, A Folk illness*, University of California Press, London, England.
- Sharon, D. (1978), *Wizard of the Four Winds. A Shaman's Story*, Collier Macmillan Publishers, London.
- Stein, W. W. (1981), *The Folk Illness: Entity or Nonentity? An Essay on Vicos Disease Ideology*, number 12.

FORTELLINGER OM BESETTELSE – om den utemmede skogen og natursyn i Garhwal-Himalaya

Cecilie A. Nordfeldt
Hovedfag UiO

1

Jeg ble fortalt at i skogene omkring landsbyen Chandrasila i det indiske Sentral-Himalaya streifer skoggudinner² rundt. Skoggudinnene er “små” guder som lever omflakkende i skogen og på høydene uten å ha verken templer eller gudebilder. De er lunefulle og lekne vesener som blir tiltrukket av ting som er vakre og ekspressive. Selv om de ikke nødvendigvis har onde hensikter, kan de trenge inn på folk som beveger seg utenfor bebyggelsen og åkrene i landsbyen og forårsake en kroppslig besettelse som fører med seg lange perioder med tungsinn, ulykker eller sykdom. Det er særlig kvinnene i landsbyen som rammes av skoggudinnenes påvirkning, noe som kan vare gjennom lange perioder før kvinnene og familiene deres blir klar over det. Når

¹ Artikkelen er en revidert utgave av innlegg holdt på arbeidsgruppen “Den uberegnelige naturen” under NAF-konferansen 2004. Takk til Merete Hald, Audhild Kennedy, Morten Pettersen og Christan Sørhaug for kommentarer.

² Skoggudinnene er en samlekategori for åndevesenene som kalles *erī*, fra sanskrit *ākheta*: ‘jakt’, og *ācharī*, fra sanskrit *apsara*: ‘fe, nymfe’ (etymologi fra Claus Zoller, personlig kommunikasjon). *Eri* og *ācharī* betegnes også med samlebegrepet *bon dyo* på garhwali, eller *van devī* på hindi, som kan oversettes med “skoggudinner”.

diagnosen først er stilt, må kvinnen og husholdet hennes inngå langvarige og kostbare relasjoner for tilbedelse av gudinnen for å oppheve den negative virkningen av berøringen. Til tross for disse store konsekvensene berøring med skoggudinnene kan ha, tar ikke kvinnene i Chandrasila nødvendigvis kjente, enkle forholdsregler for å unngå gudinnene når de er i skogen.

I denne artikkelen vil jeg fokusere på trekk ved lokalt natursyn og kosmologiske forestillinger. Jeg vil argumentere for at i natursynet finner vi én viktig forklaring på at kvinnene ikke følger enkle forsiktighetsregler for å minimere risikoen for besettelse.³ Artikkelen er basert på noen tanker rundt eget materiale som en innfallsvinkel til avslutningsvis å reflektere over problematiseringen av naturbegrepet i samfunnsfagene (se for eksempel Franklin 2002). Jeg mener at forholdet til skoggudinnene også kan representere forholdet til omgivelsene og miljøet generelt, fordi dette er et eksempel på deres generelle måte å ordne virkeligheten på (jf. Tambiah 1990). Jeg forutsetter at selv om vi her i Norge ikke vil se skoggudinner som en del av naturomgivelsene, er de det for mine informanter i India der de kan sies å virke på folk – de er *virkelige*. Om min fortelling om skoggudinner kan synes eksotisk og spesiell, er dette også en fortelling om “hverdagsnatur” slik Adrian Franklin (2002) etterspør og selv utforsker i vestlig urban kontekst.

Jeg vil her gi et bilde av den lokale konteksten og omstendigheter rundt kvinners besettelser, før jeg presenterer skoggudinnene. Deretter ser jeg på konsekvenser av besettelsene for

³I denne artikkelen har unngått å gå inn på sosiale eller emosjonelle sider fortellingene om skoggudinnene; disse aspektene tar jeg opp i hovedoppgaven, med arbeidstittelen *The forest is women's natal home*.

landsbyens kvinner og hvordan de snakker om årsaker til besettelsene. Jeg vil vise at lokale tilnæringsmåter til virkeligheten innebærer et moralsk verdensbilde der forestillinger om årsakssammenhenger i naturen er forankret i ting som menneskenes hjerter, gudenes luner, tiden og himmellegemenes gang.

Chandrasila landsby

Landsbyen Chandrasila⁴ ligger i de karrige åssidene som hever seg over elven Alaknanda øst i Garhwal. Landskapet som befolkningen forholder seg til er slående. Fra landsbyen har man utsikt over høye, bratte fjell mot nord og øst, dype elvedaler og skogkledde åser så langt øyet rekker mot sør. I bratte bakker over landsbyen mot vest troner skogen på en av de høyeste åsryggene i regionen. Landsbyen består av omkring 200 hushold, det er med andre ord en svært stor fjellandsby. Husholdene er fordelt på tre bosetninger; hovedbosetningen består av de høyere kastene, *rajput*'er (tradisjonelle styresmakter og jordeiere eller "krigerkastene") og *brahmin*'er (tradisjonell "prestekaste"). En mindre bosetning noen hundre meter bortenfor huser uberørbare, såkalte *harijan*-kaster, av håndverkerfamilier, og den lille bosetningen nedenfor huser trommerfamiliene, den laveste kasten i området. Alle kastene ser seg selv først og fremst som bønder. Jorda de dyrker strekker seg langsmed landsbyen og nedover i terrasser som et lappeteppe som når helt til neste landsby noen kilometer lenger ned i åsen.

⁴Lokale steds- og personnavn er anonymisert.

Husholdningenes overlever økonomisk på en blanding av subsistensjordbruk og lønnsaktiviteter. De fleste familier har en til to melkekyr eller -bøfler og et par trekkokser; disse er et sentralt tilskudd til jordbruket. Melkeproduktene er kulturelt og næringsmessig viktig, og ikke minst er det dyrene som bidrar med den viktige gjødselen til åkrene. De fleste familiene forsøker også å skaffe ekstra inntekter gjennom at noen av de mannlige familiemedlemmene søker muligheter innen offentlige tjenesteyrker, fabrikkarbeide, mindre private foretak eller kontraktsbasert arbeid, ikke sjeldent langt vekk fra landsbyen⁵.

Menn har ansvar for å pløye åkrene og ellers for å tjene penger, mens kvinnene har ansvar for de fleste daglige plikter knyttet til hjemmet, til husdyrholdet og til de øvrige prosessene i jordbruket. At bondekvinnene jobber hardt i Garhwal bekreftes av så vel kvinner som menn (jf. Sax 199: 26f.; Pande 1996). Roller og statusfordeling i husholdet er preget av et patrilineært slektskapssystem og praktisering av virilokalitet med landsbyexogami. Det innebærer at ved ekteskapsinngåelse blir kvinner brakt fra sin *maït*, foreldrelandsbyen, til sine inntil da ukjente svigerfamiliers landsby og hus. Der blir de underlagt en høy grad av kontroll og vurderinger fra svigerfamilien og den nye landsbyens øvrige befolkning – både svigerfamiliens og hennes *maïts* ære vurderes utfra hennes dyd og evner, og hun forventes å arbeide hardt under svigerforeldrenes oppsyn.

⁵For mer om husholdenes økonomiske strategier i Garhwal, se Strand 2003.

Arbeid i skogen – en tvetydig byrde

Kvinnene regner selv arbeidsoppgavene i skogen blant sine tyngste. Det er ansvaret for å sanke inn fôr til kyrne, tørt løv til gulvet i fjøset, og brensel til matlagning og oppvarming som bringer kvinnene på daglige turer opp i åsen over landsbyen store deler av året. De ga ofte uttrykk for frustrasjoner over disse pliktene. De må gå langt og det er bratt - arbeidet er tidkrevende, tungt og ikke minst forbundet med farer: i det karrige terrenget skjer alvorlige ulykker hvert år; i tillegg kommer faren for å møte rovdyr, først og fremst bjørn og villsvin men det går også historier om at tigere er påtruffet her oppe, og på samme linje står man i fare for å krysse onde ånder eller lunefulle guder.

Slitet og farene forbundet med det gjør at kvinnene uttrykker seg svært negativt om arbeidet i skogen. Det tok lang tid før jeg fikk være med kvinnene på disse turene – de var redd for at jeg kunne forsinke dem eller skade meg. Da jeg endelig fikk slå følge ble jeg overrasket. Jeg hadde aldri oppfattet kvinnene som spesielt ufrie i sin oppførsel i landsbyen, kvinnene er tvert imot svært synlige i landsbybildet, og eldre kvinner spesielt kunne være ganske skarpe og høylydte. Allikevel fikk jeg se, og ikke minst høre, en ny side av landsbyens kvinner på turene i skogen. I skogen unnslipper de landsbyens mange øyne; kvinner jeg hadde opplevd som stillfarne vitset og lo, de kunne syngre vakre sanger om lengselen til sin *mait*, om skogens skjønnhet i vårmånedene, om kvinnes tunge bør i svigerfamiliens landsby – eller lekne sanger om unge elskende eller uverdige friere og trassige jenter. Under rastepauser flokket jevnaldrene seg sam-

men, lo, tullet og ertet. De satt i små fargerike klynger under pausene, iført sine sarier i sterke farger – gule, røde, blå, grønne og rosa: de gjorde sin tilstedeværelse både synlig og godt hørt i skogen. Når de synger og fleiper er det først og fremst for å få tiden til å gå, som underholdning, men denne typen oppførsel viser også at skogen virker som en sosialt konstruert frisone⁶ for kvinnene, sett i forhold til rommet i landsbyen: slik fri utfoldelse av følelser eller lek forekommer ikke i landsbyen⁷. Men nettopp gjennom denne frigjorte oppførselen tiltrekker kvinnene seg en av skogens farer, skoggudinnene.

Lunefulle gudinner

Skoggudinnene er en egen kategori av åndevesener. Jeg fikk informasjon om deres opphav og vesen fra tre forskjellige eksperter. I følge én myte ble skoggudinnene unnfanget av demonkongen *Ravanas*⁸ aldrende kone, etter at hun hadde presset den mektige guden *Shiva*⁹ til å oppfylle hennes ønske om å føde døtre.

⁶Antropologen Antje Linkenbach (1998) kaller skogen i en annen del av Garhwal for kvinnes "backstage".

⁷Abu-Lughod (1985) viser at kvinner i egyptiske beduinsamfunn skaper og opprettholder liknende sfærer som bidrar til integrasjon blant beduin-kvinnene, der temaer som ellers ikke har sosial aksept uttrykkes i poetisk form.

⁸Ravana, Lankas mytiske demon-konge, er kjent fra eposet *Ramayana*. Mandodari er Ravana sine kone. Andre anekdoter knyttet også disse gudinnene til Ravana på forskjellig vis.

⁹Shiva, Vishnu og Brahma er de tre store gudene i hinduismen.

De døtrene hun hadde født tidligere hadde alle blitt tatt av dage fordi faren kun ønsket sønner, men Ravana og hans kone angret: nå i sin alderdom savner de å ha bortgiftede døtre i forskjellige deler av riket som de kunne besøke, skjemme bort og glede seg over. Shiva gikk motvillig med på ønsket til Ravana og hans kone, men døtrene hun fødte viste seg å være forbannede og ustyrlige; de plaget både mennesker og guder, og gjorde stor skade og skapte frykt blant guder, mennesker og demoner. Ravana tok derfor døtrene til fjellet for å begrave dem – i en dyp grop under en stor kampestein plasserte han dem. Men disse døtrene nektet å dø. De skrapte seg vei gjennom kampesteinen med klør og tenner, og vel ute skapte de på ny kaos og uro. Da var det igjen guden Shiva som kom til unnsetning; han ga gudinnene en fredeligere “form” (*rūp*), og sendte dem til de høye og øde fjellene (*kailās*) for at de skulle bo der. Han lovet at fra den dagen skulle alle vesener, både mennesker, demoner og guder, tilbe dem og ingen skulle kunne skade dem. Fra denne dagen skulle de kalles koggudinner (*van devī/bon dyo*). (*Guru Ravinders fortelling, min gjengivelse*)

Gudinnene bor altså i høyfjellsområdene og kalles *bon dyo* (*van devī*). *Bon* (garhwali) eller *van* (hindi/sanskrit) forbindes med “skog” i dagligtale, men kan inneholde en bredere forestilling om utmark i motsetning til bebyggelse og åkre, i tråd med den klassiske indiske tradisjonen der landsby:skog framtrer som

en strukturende inndelig av verden (Malamoud 1996[1989]). Her i Himalaya knytter mine informanter ‘skogen’ særlig til høye fjell og åser. Men vanligvis refererte informantene mine til det vi ville kalle skogsområdene når de brukte uttrykket *bon*. Siden det også er i skogen gudinnene ble påtruffet, har jeg valgt å bruke oversettelsen “skoggudinner” her.¹⁰

En av de religiøse ekspertene fortalte at skoggudinnene sover i trærne i skogen, mens andre advarte om at jeg ikke måtte forstå det slik at de er rene skogsånder: de fleste understrekte at gudinnene bor i himmelen. Det er en vanlig oppfatning at gudene generelt farer gjennom luften i kjerrene sine; når vinden blåser, og særlig ved morgen- og kveldsgrys solgangsbris, tolkes det som at guder eller ånder suser forbi. Dette gjelder også skoggudinnene. Skoggudinnenes vogner vil en alltid møte på høydene, aldri i landsbyen eller i åkrene. Noen kvinner fortalte at i deres fødelandsby, noen få mil unna, var det langt mindre vanlig at kvinner ble besatt av nettopp skoggudinner. De forklarte dette med at Chandrasila ligger i en høy åsside, og landsbyens skog befinner seg i tillegg på en høyde. Kvinnene må gå tunge bakker opp i høyden etter fôr og brensel. Om våren tar de seg gjerne over toppen til den andre siden av åsen. Da har de utsikt innover mot hele den indre kjeden av Himalayas snøkleddetopper som sender velkomne avkjølede vinder. Der er en også om våren omgitt av rhododendrontrær tunge av røde blomster som prises for sin skjønnhet av innbyggerne og regnes

¹⁰Liknende forestillinger om det domestikerte: udomestikerte finner man for eksempel i det japanske begrepet *yama* (=‘fjell, skog’) (Asquith og Kalland 1997).

som særlig attraktive for gudinnene. Dette er et landskap som skapt for skoggudinnenens lek.

Det som gjør disse gudinnene spesielle i forhold til andre guder, er at de ikke har noe eget tempel. Det er flere andre guder som knyttes til høyfjellene generelt eller Himalaya spesielt – for eksempel regnes Shiva som fjellregionen Garhwals beskytter. Likevel kalles ikke de verken for skogguder eller fjellguder. Etter hvert har jeg kommet fram til den forståelsen at den viktigste forskjellen, det som gjør disse åndene til *skog*-gudinner, om de nå har sitt hjem i trærne, på fjelltoppene eller i himmelen, er det at de ikke har noe tempel, de har altså ikke noe hjem. Dermed har de ikke noen fast relasjon til menneskene: det finnes ingen steder folk kan dra verken for å tilbe eller kommunisere med dem. Det er også dette som gjør skoggudinnene spesielt uberegnelige; de er rastløse, og en vet aldri hvor de befinner seg, og de kan ikke fortelle direkte om det er noe de er misfornøyde med eller trenger. Det man vet er at de ferdes utenfor den “domestikerte” sfæren av landsby-åkre, gjerne på høydene og blant trærne. Den eneste form for kontakt menneskene har med disse gudinnene er gjennom besettelser. Man kan kun tilbe dem er under forskjellige typer seremonier som er beregnet på å drive gudinnene ut av en person de har besatt.

Besettelser

Devenders historie om sin kone

Jeg og assistenten min var til stede under en transe-seanse en formiddag. Der hadde blant annet Kamla, en *rajput*-kvinne i slutten av tretti-årene, deltatt som medium for en skoggudinne. Om ettermiddagen besøkte vi Kamla i hennes hjem for å få vite mer om bakgrunnen for hennes deltagelse i seansen. Typisk nok var det hennes mann Devender som tok ordet og fortalte historien, mens Kamla gikk til og fra sine andre gjøremål.¹¹ Devender går tilbake noen år i tid og forteller på denne måten: *Kona var i skogen. Hun hadde kuttet greiner med eikeløv til kyrne, og var på vei nedover med børen. Da snublet hun i trerøttene, og falt nedover skråningen. Etter den hendelsen har jeg ofret seks geiter.*¹² *Hun var [likevel] så syk at jeg tok henne med til Rudraprayag [en by lenger sør], og der fikk vi gjort ultralyd-sjekk av henne. Hun fikk medisiner og holdt seg frisk i tre-fire måneder. Deretter ble hun syk igjen. Jeg tok henne med til sykehuset i Karanprayag [sør for Rudraprayag]. Jeg brukte sikkert åtte-ti tusen rupier [5-6 månedslønner for en familie med middels inntekt] bare på å ta henne med til leger og sykehus. Hun sa hun hadde vondt i*

¹¹I mennenes mer detaljerte beskrivelser kommer noe av samspillet i familien frem. Besettelser er ikke bare en personlig erfaring, men en offentlig diagnose som blir stilt over tid i samspill mellom den besatte, familiemedlemmer, andre landsybeboere og religiøse eksperter, derfor syns jeg også det er passende å framstille besettelsene fra dette perspektivet her.

¹²Han viser her til at han har forsøkt å ofre til forskjellige guder som kunne ha forårsaket sykdommen, etter konsultasjoner med orakler – en kostbar prosess.

ryggen. Legene sa at hun hadde en infeksjon i eggstokkene, og vi fikk medisiner for det. Stundom sa kona mi at hodet hennes var tungt hele tiden; seinere hadde hun smerter i ben og armer. . . Skoggudinnen ga oss masse problemer! Til slutt dro jeg og besøkte [nok] et orakel¹³, og guden hans fortalte at hun var besatt av en skoggudinne. Jeg dro til en landsby i en dal mange mil borte for å få vite dette, der bor det en harijan-mann som kanaliserer guden Siddhva Nath¹⁴. Året før hadde jeg spurt flere orakler i min egen landsby, men jeg hadde ingen tiltro til dem, de sa forskjellige ting, og de kurene de anbefalte virket ikke. Etter at vi hadde fått vite at det var en skogguddinne som hadde besatt henne, utførte vi først et ofringsritual i skogen; vi ga gudinnen alle de tingene hun ba om¹⁵, og ofret samtidig til skogdemonen¹⁶. Men det ble gjort feil under ofringene, og i år kom gudinnen tilbake og skapte problemer for kona mi; så derfor så vi oss nødt til å arrangere danseritualet for henne nå. Vi gjennomfører danseritualene hennes for første gang i år. Fra nå av må vi gjøre dette hvert tredje eller fjerde år; nå har hun blitt

¹³Med orakel mener jeg en person som har et spesielt forhold til en guddom over tid, og som på grunn av denne kontakten på forskjellige vis kan gi folk svar på spørsmål om skjulte sammenhenger.

¹⁴Siddhva Nath har orakler av alle kaster. I Chandrasila er det flere orakler, både for Siddhva Nath og for mektigere guder. Men også i Garhwal gjelder det at det ikke er lett å bli profet – eller orakel – i egen landsby.

¹⁵Smykker, sminke, speil og vakre, skinnende stoffer er alltid med i ofringer til kvinnelige åndesener; i tillegg ofres ris, bygg, sesamfrø og visse typer bønner: produkter av grøden som følger de fleste ofringer og regnes som lykkebringende (*shubh*) substanser.

¹⁶Jeg har ikke hørt om vedvarende relasjoner med regelmessige ritualer for skogdemonen (*masān*).

vår egen gudinne.

Påvirkning, ulykker og skjebne

I så og si hver eneste familie i landsbyen er det én eller flere kvinner som har en fast relasjon til en av skoggudinnene, og som må gjennomføre danseritualer for å glede og ære henne hvert tredje til fjerde år. Det skal som oftest en lang sykdoms- eller ulykkeshistorie til før man etablerer en slik livslang tilbedelsesrelasjon til skoggudinnene, noe Devenders fortelling også vitner om. De fleste ønsker å unngå en slik langvarig, forpliktende og kostbar relasjon dersom det finnes enklere eller endelige løsninger, medisinske eller rituelle, som virker.

Det er ofte ikke orakelet, men kvinnen og hennes familie som selv kommer fram til hva som må ha vært den opprinnelige årsaksepisoden. Som regel dreide det seg om en arbeidsulykke: de eller noen de var sammen med hadde falt eller skadet seg mens de var på arbeid i skogen, noen hadde begynt å blø, noen hadde skreket, og noen hadde slått seg bevisstløse. Én kvinne fortalte meg at hun var blitt besatt da hun som ny brud var blitt fraktet i gjennom skogen fra sin fødelandsby, fra foreldre og kjente, til sin nye landsby – skogsveien var eneste alternativ for bare ti-tyve år siden da det ikke var bygd veier i området. Dette bildet passer godt inn i det som var blitt fortalt om skoggudinnenes preferanser. Den rødkledde, vakkert sminkede og hylgråtende bruden som sitter i en bærestol omkranset av husbondens livlige følge av feststemte menn har både den skjønnhet, emosjon og lekenhet som gudinnene tiltrekkes av.

Når en kvinne (eller mann) har tiltrukket en av skoggudinnene, og det har ført til det jeg kaller *langvarig kroppslig besettelse*, følges det av diffuse ulykkes- og sykdomshistorier. Etter en diagnose ser den syke og familien seg nødt til å fremføre det utførlige danseritualet som innebærer spesielt overgivelsen av egen kropp og vilje til skoggudinnen i *besettelsestranse*¹⁷, slik at gudinnen skal få danse, glede seg og motta ofringer fra hele landsbyen gjennom flere dager. Dette fungerer som kur for den negative kroppslige påvirkningen fra den samme ånden i tiden forut. Etter den første danseseremonien inngår familien livsvære forpliktende relasjoner med skoggudinnene som krever syklisk gjentatte danseseremonier. Denne forbindelsen danner aldri grunnlag for egne kulturer eller orakler, slik man har eksempler på både når det gjelder større guder og gudinner i Garhwal, og fra andre steder i verden¹⁸. Den langvarig eller kroppslig besettelsen på den ene siden, og besettelsestransen på den andre, tilsvarer de lokale uttrykkene om at guddommen har “festet seg ved” (*kisi par lagnā*) individet versus at guddommen “kommer over” (*kisi par ānā*) den besatte.

Av 19 personer som gikk igjennom besettelsesritualene for skoggudinnene i Chandrasila i løpet av de ukene jeg var der i våres, var bare én mann. Det er altså ganske klart at selv om skoggudinnene kan besette hvem som helst, blir de spesielt tiltrukket av kvinner. Dette har flere årsaker i følge mine informanter. Det gjennomgående svaret jeg får når jeg spør innbyggerne i Chandrasila hvem som blir besatt av skoggudinnene,

¹⁷Skillet *langvarig kroppslig besettelse* og *besettelsestranse* følger inndeling av besettelsestyper gjort av Erica Bourignon (1976).

¹⁸Se for eksempel Lewis (1971) om ekstatiske kvinnekulturer i Somalia.

er at hvem som helst kan bli besatt, så ingen skal føle seg trygge. Men bevegelsesmønstre og framferd er sentralt: kvinnene beveger seg daglig i skogen, og er derfor spesielt utsatt rett og slett fordi de ferdes der hvor gudinnene oppholder seg. Videre sies kvinner også å ha “svake hjerter”, det vil si at de anses som emosjonelle, lettskremte eller lett bevegelige, noe skoggudinnene tiltrekkes av. De tiltrekkes også av sterke skinnende farger, som de røde eller gule stoffene kvinnene ofte kler seg i. Om våren regnes høyfjellenes beiter, dekket i vårens blomsterprakt, som spesielt farlige, og rundt landsbyen er også skogen spesielt farlig om våren, særlig på grunn av rhododendrontrærne med de prangende røde blomstene. De er høyt verdsatt og gjør skogen til en yndet lekeplass for gudinnene.

Likevel, i praktiske sammenhenger legger folk større vekt på en annen faktor, nemlig hva slags *grah*, *fødselsplaneter* man er under påvirkning av. Jeg ble selv lett ertende advart mot å bruke de røde og gule draktene – mine eneste klær – når jeg skulle i skogen, og folk fortalte historier om hvordan jeg hadde sunget i skogen eller smådanset: nå var jeg nok blitt besatt, sa de halvt i spøk. Men nettopp dette var jo en type oppførsel jeg hadde observert hos landsbykvinnene? Jeg fikk flere anledninger til å spørre, som da jeg møtte nabokona på vei fra fjøset kledd i en skinnende gul sari som hun hadde fått til forlovelsen sin. “Gikk du til skogen i de klærne der?” spurte jeg nysgjerrig; “Ja, den er jo så gammel!” var hennes eneste svar. Jeg spurte henne om hun ikke var redd for å bli besatt av skoggudinnene: “Nei, jeg blir ikke besatt,” svarte hun. Da jeg fremdeles ikke ga meg dunket hun hånden mot panna si: “Jeg har sterk *grah* [*planet(er)*].” De som har positiv og sterk planetinnflytelse vil

ikke bli besatt, mens de med svak planetbeskyttelse har mindre hell, og de vil også lett bli besatt av skoggudinnene. Å snakke om *grah* er også en måte å snakke om skjebneinnvirkning på. Skjebne-begrepet i Sør-Asia er ikke en fullstendig deterministisk forestilling. I Chandrasila ble 'skjebne' i forskjellige sammenhenger også knyttet til i alle fall kategorier som *kismet* (hell) og *karam*. *Karam* (eller *karma*) kan oversettes som "arbeid, virke, dåd" i bred forstand. God *karam* kan påvirke både eget liv og egen sjels, slekters og tiders gang. Skjebne er altså på en og samme tid noe man blir styrt av, men også noe man påvirker. Dette er i tråd med teoriene til MacKim Marriott (1976) om betydningen av *transaksjon* i sør-asiatiske samfunn.

Marriott hevder at i den vestlige, dualistiske tradisjon for tenkning forestiller vi oss handling og materie som atskilte kategorier, mens i indisk ordning av virkeligheten har man en forestilling om handling og materie som *enhetlig*. Denne "handling-materien", eller *substance-code* som Marriott kaller det, kan ta mange former, og eksisterer ikke i stabile strukturer men overføres kontinuerlig.¹⁹ William Sax (1991) påpeker i samme ånd at i Garhwal og andre steder i India, oppfatter man at det er en konkret *biomoralsk* forbindelse mellom sted og person: "[...] places are not merely locations on the surface of the earth but conjunctions of land, people, and actions, biomoral entities the nature of which is partly determined by the persons (divine as well as human) residing in them" (Sax 1991:103). Kulturel-

¹⁹Selv om man modererer den monistiske forestillingen som følger av Marriotts teorier, er dette en nyttig måte å forstå den indiske "*transaksjonskulturen*" på.

le mønstre for kosmologiske og moralske forestillinger i India vil dermed ha andre former enn i vest.

Anne Gold og Bhoju Gujar (2002) forteller at landsbyfolk i Rajasthan knytter avskoging og ørkenspredning gjennom de siste hundre årene til det de kaller “a tightly knit moral ecology” (ibid.:306). Dette er forklart på følgende måte et annet sted i boken: “In [their] minds, a thoroughly reworked ‘desiccationism’ integrates ideas about sin and selfishness, God’s attitude toward humans, and humans’ appropriate or inappropriate behaviours toward trees and toward one another” (ibid.:72). Noen av informantene deres knytter disse endrede holdningene i sosiale relasjoner – og dermed endrede økologiske relasjoner – til tidsalderen *kali-yug*, den mørke tidsalderen innenfor hindukosmologien (ibid.:308f). I Chandrasila har befolkningen liknende ideer. Noen sier at skoggudinnene besetter oftere i dag enn før fordi vi er inne i *kali-yug*. I *kali-yug* bryr folk seg mindre om gudene og hverandre enn i *satya-yug*, den lyse tidsalderen, fortalte de.

Verken Golds framstilling eller mine informanter gir noen klar oppfattelse om hva som er årsaken og hva som er virkningen – er det mindre fromhet fordi vi er i *kali-yug*, eller er dette *kali-yug* fordi folk ikke er gode lenger? Spørsmålet er ikke relevant for mine informanters fortellinger: det som framheves er heller at de moralske forbindelsene mellom menneskenes hjerter (som *substance-code*), gudenes luner, tiden og himmellegemenes gang, skaper et verdensbilde der gjensidig påvirkende deltagelse danner en grunnleggende ordening av verden og av hverdagslige forestillinger om miljøet.

Konklusjon

Mine informanter er bønder og dermed er de avhengige av gode værforhold for vellykkede avlinger. De lever i jordskjelvsutsatt område og de vet at katastrofer kan inntreffe. På samme måte er skoggudinnene med på å konstruere naturen omkring Chandrasila som uberegnelig og farefull, og det jeg her har lært av fortellingene om skoggudinner har også en overføringsverdi til andre områder av deres relasjon til omgivelsene. Selv om disse bøndene er avhengige av naturen og i stor grad prisgitt dens luner, er ikke risikostyring eller temming sentrale interesser eller ideer, verken i former for naturvitenskaplige praksiser eller religio-magiske ritualer, uansett om dette også forekommer.

Vi har sett eksempler på at skogen på en og samme tid konstrueres som lunefull natur eller villmark, og samtidig er en intim del av det sosiale, kulturelle og kultiverte landskapet. Likevel mener jeg ikke at vi trenger å fjerne naturbegrepet eller dikotomien natur:kultur i studier av deres relasjoner til sine naturomgivelser. Selv om natur og kultur er dypt sammenvevd gir begrepsparet mening – og også i Garhwal finnes det forestillinger om et skille som kan tolkes i de termene, mellom landsby og skog. Ved å fokusere på hvilke prinsipper som ligger i bunn for forskjellige tilnæringsmåter til verden kan vi snakke meningsfylt om 'natur' i *forskjellige kontekster*. Her har jeg argumentert for at til forskjell fra et vitenskapelig verdensbilde med et a-moralsk natursyn og fokus på ytre, kausale naturlover og målsetninger som kontroll og risikostyring, forholder folk i Chandrasila seg i hverdagen til naturen og det økologiske systemet der mennesker er en del, som en integrert moralsk vev.

Bibliografi

- Abu-Lughod, L. (1985), 'A community of secrets: The separate world of bedouin -women', *Signs* **10**(4), 637 – 657.
- Asquith, P. and Kalland, A. (1997), *Ch. 1: Japanese Perceptions of Nature. Ideals and Illusions*, Curzon.
- Bourguignon, E. (1976), *Possession*, Chandler & Sharp, San Francisco.
- Franklin, A. (2002), *Nature and social theory*, SAGE Publications, London.
- Gold, A. G. and Gujar, B. R. (2002), *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Duke University Press, Duram & London.
- Lewis, I. M. (1971), *Ecstatic religion: an anthropological study of spirit possession and shamanism*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Linkenbach, A. (1998), *Forests in Garhwal and the Construction of Space.*, Manohar Publishers.
- Malamoud, C. (1996), *Village and forest in the ideology of Brahmanic India (1989/1976)*, Oxford University Press, Delhi. Translated from French by David White.
- Marriott, M. (1976), Hindu transactions: Diversity without dualism., in B. Kapferer, ed., 'Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior. ASA essays in social anthropology', Vol. 1, Philadelphia.

Pande, P. N. (1996), *Drudgery of the Hill Women*, Indus Publishing Company, New Delhi.

Sax, W. (1991), *Mountain Goddess : Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*, Oxford University Press, New York.

Strand, O. V. (2003), Garhwal is run by money order: migrasjon, bazaarer og arbeidsliv i en indisk fjellregion, Master's thesis, Universitetet i Oslo. Hovedoppgave i sosialantropologi.

Tambiah, S. (1990), *Chapter 5: Multiple orderings of reality: The debate initiated by Lévy-Bruhl*, Cambridge University Press, Cambridge.

KJØNNEDE PERSONNUMRE, UKLARE PASS – kjønn og den norske staten

*Marit Vaula Rasmussen
Master UiB*

Innledning

[...] klarer vi overhode å forestille oss en “person” som ikke har referanse til et kjønn? (Borchgrevink 1987:26).

Februar til mai 2004 gjorde jeg kvalitative intervju med 16 informanter fra hele landet. Felles for dem kan sies å være at de ikke nødvendigvis enkelt lar seg kategorisere som verken mann eller kvinne. Gjennom de kvalitative intervjuene ville jeg ikke bare analysere deres spesielle situasjon, men også kjønn i Norge slik det generelt kan være. Ingen foretar valg i et vakuum, heller ikke mine informanter, og ved å studere personer som utfordrer de tradisjonelle kjønnsrollene, kan man sette søkelys på nettopp de kjønnsrollene som utfordres. Jeg vil hevde, i tråd med Briggs m.fl., at brudd på samfunnets normer er det som er mest egnet til å belyse nettopp hva disse normene består i: “it is often easier to learn what good behaviour is when its thrown into relief by misbehaviour” (Briggs 1970:7).

Kjønn kan forståes som å hovedsakelig komme til uttrykk gjennom handling eller det performative (jfr. bl.a. Butler 2004). Lover og statlige ideologier bidrar til å skape både begrensninger og muligheter i forhold til utøvelsen av kjønn. Hva er de norske statlige ideologiene om kjønn, og hvordan påvirker ideologiene hverdagslivet? Trenger vi en kjønnsbasert lov og stat? Jeg vil se nærmere på hvordan staten regulerer og gir muligheter på basis av kjønn, særlig gjennom rettigheter og segregering av rom.

Jus og praksis omkring kjønn i Norge

I Norge, som i de fleste andre land, blir rettigheter og plikter, formelle og uformelle, tilskrevet eller ervervet til dels med bakgrunn i hvilket kjønn man er. Man kan se på dette på flere måter. En er tilgang på økonomiske goder; statistisk sett er både menns inntekter og formue generelt høyere enn kvinners. En annen tilnæringsmåte er å se på tilgang på innflytelse i politikk og offentlige styringsorganer, hvor menn utgjør mellom 60 og 70 % av de som sitter med makta ("Likestillingsbarometeret 2003"). Norske kvinner jobber betydelig mer deltid enn menn, 43 % mot 11 % i 2002, og skulle følgelig derfor ha mer fritid (Bergens Tidende 07.02.04), noe man kan anse som et gode, men som også vil vise seg i form av lavere pensjoner. Når det gjelder forskning, er andel menn ansatt i akademia over stipendiatnivå høy. Dette gjelder også innen fagområder der mange kvinner studerte på høyere gradsnivå 20-30 år tilbake (Hovdhaugen mfl. 2004).

Dersom vi ser på tilgang til barn, viser det seg at norsk lov favoriserer kvinners rett til (og, i konsekvens, plikt til) ansvar

for barn fremfor menn (“Lov om foreldre og barn”). Dette ser vi for eksempel gjennom at barnefordelingssaker i forbindelse med skilsmisse i de fleste tilfeller faller i kvinners favør. Videre har far til barn født utenfor ekteskap ikke rettigheter eller forpliktelser overfor barnet dersom mora ikke oppgir ham som far eller gir tillatelse til at det blir foretatt en DNA-test. Dersom far ikke er eneforsørger, utbetales barnetrygd automatisk til mor (“Lov om barnetrygd”).

Menn har i Norge plikt til å utføre militærtjeneste og delta i Heimevernet, mens det er frivillig for kvinner å eventuelt engasjere seg i Forsvaret og/eller Heimevernet (Grunnlova paragraf 9, “Lov om heimevernet”, “Lov om verneplikt”). Dette innebærer brudd i utdanning eller karriere og/eller tap av arbeidsinntekter da satsene i militæret ofte ikke kompenserer tilstrekkelig for lønn og andre goder tilknyttet arbeid.

Ekteskap er i Norge, som i de fleste land, basert på kjønn, slik at vi har ei ekteskapslov for giftermål mellom personer av ulikt kjønn og ei partnerskapslov for giftermål mellom personer av samme kjønn. Tre internasjonale unntak er Nederland, Belgia og Spania (fra juni 2005), der alle giftermål faller inn under samme lov. Fra innføringa av partnerskapslova i 1993 til 2002 blei personer som skifta juridisk kjønn konsekvent tvunget til å skille seg dersom de var gift heterofilt, for så å inngå partnerskap med den tidligere ektefellen, noe som viser det strenge juridiske skillet mellom partnerskap og ekteskap (Endsjø i Klassekampen 11.05.04).

Personnavnlova fra 1964 som påpeker at fornavn ikke skal være “til ulempe for den som har det” (“Lov om personnamn”, paragraf 15). Men i dag blir det ikke definert som en “ulem-

pe” for personer som ikke har gjennomgått kjønnskorrigerende kirurgi å ta fornavn som tilsvarer “det andre kjønnnet”. Det er også videre å ta både manns- og kvinnefornavn sammen, slik for eksempel legen og sexologen Esben Ester Pirelli Benestad har gjort. Nye navn blir også tillatt i større grad enn før, noe som gjør det mulig for eksempel å forkorte et kjønns spesifikt navn til et som gir et kjønnsstvedydg inntrykk.

Hormonelle og kirurgiske goder blir i tråd med amerikanske DSM-IV (ett av to internasjonalt brukte sykdomregistre) tilskrevet de som får *diagnosen* transseksualitet; dette er altså en medisinsk diskurs som ikke dreier seg om menneskerettigheter, men om *sykdom*. Dette gjenspeiles også i navnet på klinikken på Rikshospitalet i Oslo, Gender Identity Disorder-klinikken (GID). Foreløpig knytter Landsforeningen for transkjønnede (LFTS¹) seg nært opp mot den medisinske diskursen, bla. fordi Rikshospitalet la ned GID-tilbudet i 2000, noe som forskynda oppstarten av LFTS samme år. Den første operasjonen i Norge blei utført i 1962, og det har siden blitt utført ca. 450 operasjoner².

Kjønn betegnes med M (male) for mann og F (female) for kvinne, og som ett av få land har Norge også et kjønnsbasert personnummersystem, der det tredje siste tallet tilsier om du er mann eller kvinne (partall for kvinner og oddetall for menn). I de fleste tilfeller er det observasjon av ytre kjønnsorganer på nyfødte som avgjør hvilket kjønn man blir regna som. Årlig fødes ca. 11 barn med flertydige kjønnsorganer, og disse blir

¹Inntil april 2005 Landsforeningen for transseksuelle

²Kilde: www.lfts.no

regel operert kort tid etter fødselen for å kunne passere som enten mannlig eller kvinnelig. Muligheten for å inneha en annen kjønnskategori enn mann eller kvinne, eller å inneha begge rubrikkene på offentlige skjema, er ikke til stede. Dette er helt i tråd med internasjonal praksis, med unntak av India som fra mars 2005 har hatt tre kategorier i pass; M, F og E (eunoch, altså hijraer)³. Dersom en skal skifte juridisk kjønn, er det operasjon av kjønnsorganer eller eventuelt inntak av hormoner og andre forberedende operasjoner som er inngangporten til dette. Siden behandling av sykdommer regnes som et offentlig anliggende i velferdsstaten Norge, blir de fleste utgiftene forbundet med kjønns-endring, i motsetning til i mange andre land verden over (men i likhet med for eksempel Iran), dekket av staten gjennom det offentlige helsevesenet.

Per Solvang skriver om funksjonshemmede i boka *Annerledes* (2002) at velferdsstaten har ei side som er sykelliggjørende, fordi rettigheter blir knytta til diagnose. Dette har på en side en reint pragmatisk betydning, idet en rettighet kan benyttes selv om en ikke er tilfreds med diagnosespråket som betegner den. Samtidig er språkbruk og definisjoner med på å utforme hvordan virkeligheten skal forstås, og diagnoser kan virke begrensende for hvem som får tilgang til godene knytta til den. Judith Butler hevder om GID-diagnosen: "it continues to pathologize as a mental disorder what ought to be understood instead as one among many possibilities of determining ones gender for oneself" (Butler 2004:76).

³<http://midday.com/news/city/2005/march/105167>

Den siste tidas liberale praktisering av navnelova gav som vi så nye muligheter, men det er fortsatt ikke mulig å være et flertydig kjønn *juridisk* sett, samtidig som fokuset på kjønn består. Denne situasjonen kan oppleves som problematisk både for personer som ønsker å tilhøre en av disse kategoriene, men som på det nåværende stadiet befinner seg et sted mellom dem, og for personer som ønsker å tilhøre begge eller ingen av dem.

Cato: Det er ikke Norges problem at du føler deg unifil

Mens de fleste aksepterer å bli kategorisert som enten kvinner eller menn, er ikke dette noe Cato er komfortabel med. Cato ser på seg selv verken som mann eller kvinne, men som et tredje kjønn som Cato noen ganger kaller for unifil. Derfor vil Cato heller ikke kalle seg for “han” eller “hun”, men foretrekker, jfr. Benestad, å bruke det personlige pronomenet “hin” om seg selv, som jeg også vil bruke for å betegne Cato. Gjennom inntak av testosteron over lengre tid, samt ha fått utført mastektomi (fjerning av brystene), framstår hin for meg som maskulin, men ikke helt mannlig. Hin forteller at hin fikk tilgang på hormonene og kirurgien gjennom å presentere seg selv som transseksuell på GID, noe hin ikke oppfatter seg selv som.

Forventninger om å skulle passe inn i en kjønnsdikotomi frustrerer Cato, som ikke har for vane å la dette dilemmaet passere i stillhet:

MARIT: I hvilke situasjoner blir kjønn aktuelt for deg?

CATO: Når jeg skal ha sex! (ler) Og så blir det jo aktuelt på selvangivelser og forskjellige spørreskjema: Hvilket kjønn er du? Mann/kvinne?

MARIT: Ja.

CATO: Det er liksom ingen *tredje* sort, holdt jeg på å si, der man kan for eksempel krysse av unifil eller egen-definert eller lage en egen klasse. Så da lager jeg en egen klasse, jeg gjør det.

MARIT: Ja, hva -?

CATO: Jeg lager en egen firkant, og definerer det som unifil eller tredjekjønn eller noe sånt.

MARIT: OK, så du lager...

CATO: Bare for å lage mest mulig trøbbel.

MARIT: Du lager litt rot i klassesystemet?

CATO: Ja. Jo mer rot, jo mer velkommen føler jeg meg (ler).

For noen år sida brukte Cato flere dager på å prøve å overbevise de ansatte på det lokale passkontoret om at hin burde få en "U" i passet sitt (for unifil) isteden for en "F", som tilsvarer hins juridiske kjønn. Etter en lang disputas måtte hin resignere og godta å bli betegna med en "F". Men hin ser fortsatt for seg potensielle problemer fordi utseendet, navnet og kjønnsbetegnelsen er inkonsistente i forhold til hverandre:

CATO: Tilbake til passfornyelsen, så ringte jeg ned dagen etterpå, den andre dagen jeg sto nede på passkontoret med djevelhornene mine og den svarte kappa (ler), og spurte hun som satt bak skranken: Hva skjer

for eksempel i Nederland når jeg blir stoppa i passkontrollen med Cato Løvlid og Female i passet? Hva skjer da? Ja, da må du legge fram tilleggslegitimasjon. Ja, både bankkortet og førerkortet og passet viser akkurat det samme; samme fødselsdato, samme legitimasjonsnummer og alt. Hva skjer når de ikke godtar Cato Løvlid, Female?

MARIT: Mm.

CATO: Nei, *det* får du klare sjøl. Så jeg får liksom *ingen*...

MARIT: De tar ikke noe ansvar for –

CATO: Nei, det offentlige Norge tar ikke noe ansvar for den situasjonen jeg havner opp i. “Nei, det må du klare sjøl...” Du blir liksom behandla som dritt. Så lenge det ikke angår Kåre Willoch eller Jan P. Syse, så driter de i deg. Enten det, eller en nigerianer eller sørafrikaner eller uansett hva slags nasjonalitet du har, så blir du spotta av de høytidelige stortingspolitikere som tror de vet alt. Du blir behandla som en dritt enten du sitter på Stortinget selv eller du sender X antall e-mail til dem om Hva skjer nå? når du sitter nedi kasjotten i Amsterdam eller London eller uansett hvor du blir sittende hen, med et pass og Ja, hva skjer nå? Nei, det må du klare sjøl. Det er ikke Norges problem at du føler deg unifil. Det er liksom: Ja vel, hæ, hva skjer nå? (ler) Du blir sittende mellom barken og veden, enten du er han eller hun eller det eller *it*. Så det er rimelig frustrerende.

Det interessante her er at misforholdet mellom det mannlige navnet Cato og “F”en i passet som Cato bekymrer seg over skal sende hin i kasjotten på en eller annen internasjonal flyplass, er mulig gjort gjennom de relativt nylige liberaliseringene i den norske navnelova. Cato har anledning til å ta, og har tatt, et fornavn som ikke samsvarer med hins juridiske kjønn, noe som tidligere ikke ville latt seg gjøre. Derimot er mulighetene til kjønnsmessig mangfold i navn *ikke* overført til et mangfold av kjønnsuttrykk juridisk.

Eksempelet med Cato viser at de juridiske kjønnskategoriene “mann” og “kvinne” blir sett på som relativt uproblematisk av det offentlige apparatet. Catos ønsker om hvordan hin vil betegne seg sjøl passer ikke inn med de offisielle kategoriene, og fokuset vendes mot Cato det er hin som gjør (uforståelig) opprør mot et (greit og velfungerende) system. Systemet er selvforklarende, mens Catos forsøk på å sette søkelys på systemet, krever en forklaring. Hins problemstilling blir til syvende og sist avvist av statens ansatte: “Det får du klare sjøl”.

Er det nødvendig å ha kjønnsbetegnelser som en kategori i offentlige dokumenter? Leslie Feinberg diskuterer dette i boka *Trans Liberation* (1998). Da Feinberg vokste opp i 1950- og -60-tallets USA, måtte man skrive “rase” på offisielle dokumenter som en identifikasjons-markør. Raserubrikken blei fjerna etter påtrykk fra amerikanske menneskerettighets- og svarte frigjørings-bevegelser, som anså fokuset på rase som unødvendig og rasistisk. Tilsvarende sier Feinberg om kjønn:

What I want to know is why do we have an M-or-F-box on an application for a document that has

a photo? [...] Passport agents dont need a description of anyones genitalia or gender identity. They are just empowered to determine that the traveller and passport match. (1998:21-22)

Måten offisielle dokumenter utformes på, er ingen selvfølge, men viser derimot hva som *anses* som selvfølgelig og selvforklarende at det fokuseres på (for eksempel kjønn), og hva som offisielt ikke finnes (for eksempel andre kjønn enn menn og kvinner).

Emm: Det hadde vært like greit å dele inn etter øyenfarge

I likhet med Cato, anser Emm seg verken som mann eller kvinne, men som noe annet: som transkjønna:

EMM: Mitt kjønn kommer fram som utradisjonelt. Folk vet ikke hvordan de skal relatere seg til meg, for de vet ikke hva jeg er for noe.

MARIT: Ja.

EMM: Noe som for så vidt er med vilje. Både noe jeg føler er riktig uttrykk av det jeg føler, og jeg liker den reaksjonen jeg får.

MARIT: Mm.

EMM: For jeg vil at folk skal lure hver gang: Hva *er* det mennesket der, liksom?

MARIT: Ja.

EMM: Jeg identifiserer meg ikke som mann eller dame eller noen ting.

MARIT: Nei. Hva identifiserer du deg som?

EMM: Som Emm.

MARIT: OK.

EMM: Transe, queer, skeiv.

MARIT: I hvilke situasjoner føler du at kjønn blir aktuelt?

EMM: Åh, alle. Jeg føler at hele samfunnet er bygget rundt kjønn, som er noe som er kunstig. [...] Du kan ikke si at biologisk, fysisk kjønn er reelt. [...] Du har jo hormonnivåforskjeller, fra en kvinne til en annen, det *er* jo ikke det samme – det hadde vært like greit å dele inn etter føtter eller øyenfarge.

Emm forteller at arenaer for romlig segregering av kjønn, som toaletter og garderober, er irriterende momenter i hverdagen; verken de tenkt for kvinner eller menn frister Emm noe videre. Men de må benyttes, og Emm synes det er mest logisk å gå “der det er minst kø og reinest” enn å ta hensyn til kjønn. Forkortinga av Emily til Emm hos Folkeregisteret foregikk ukomplisert og kjapt. Språklige unødvendigheter som personlige pronomen, 3. person entall, byr Emm imot, og Emm vil ikke omtales med verken “hun”, “han” eller, som i eksempelet med Cato, “hin”. Til daglig tar Emm opp kampen med å utfordre folk i gata; med et androgynt utseende skal lite bevisste mennesker komme til å tenke seg om og undres når de ser Emm. Men Emm har andre planer også:

MARIT: Du sa at du har tenkt å gjøre noe med puppene, gjøre dem mindre, hva tenker du på da?

EMM: Jeg tenker brystreduksjon. Men det får man jo på staten. Jeg har *masse* ryggproblemer.

MARIT: Ja.

EMM: Så jeg får det betalt av staten.

[*Begge ler*]

EMM: Men jeg har ikke tenkt å ta det bort helt.

MARIT: Nei.

EMM: Det innebærer jo en *helt* annen dimensjon [...] Jeg har ikke tenkt det [å få utført masketomi]. Men jeg har tenkt å få dem bort så mye at de ikke er en definerende faktor, i utseendet, da.

Gjennom å benytte seg av en diskurs som i utgangspunktet ikke har noe med transkjønn å gjøre (ideen om helsegevinst ved å redusere store bryster), får Emm anledning til å perfektionere sitt androgyne uttrykk og forhåpentlig vise bedre hva transkjønn kan innebære. Emms utopiske ønsker tilsier at kjønn sosialt sett ikke skal finnes. Mer realistisk aksepterer Emm til en viss grad andres opplevelser av å være kvinner og menn, og konstituerer slik sin egen kjønnsopplevelse i form av et tredje kjønn, et *transkjønn*. Allerede før brystreduksjonen opplever Emm å provosere folk på gata gjennom sin androgynitet, noen ganger oppfatta som maskulinitet.

Aina: Da har man lyst til å gå igjen uten å stemme

Aina betegner seg som jente. Hun er en anelse høy, men framstår ellers som ei gjennomsnittlig kvinne. Aina har gått på kvinnelige og anti-mannlige hormoner i flere år, men har ikke gjennomført underlivskirurgi pga. ventelister. Hun er godt fornøyd med utsiktene til å ende opp som jente på alle måter, men beskriver sin nåværende situasjon som preoperativ MtF (Male-to-Female) transseksuell som pussig, fordi dokumentene hennes er inkonsistente i forhold til hverandre:

MARIT: Du har personnummer som en mann?

AINA: Ja.

MARIT: Ja.

AINA: Så da vil det jo På resepter og sånt, så vil det stå.

Men det er litt rart, det der, for i passet mitt så står det F, mens når jeg får resepter, så står det M. Så de kan liksom ikke bestemme seg.

Fordi utseendet hennes tyder på at hun er jente, kan passet hennes by på problemer om det betegner henne som "M" (male), mens i andre sammenhenger taes ikke slike hensyn. Hun havner i et kjønnsbetegnelsesmessig grenseland:

AINA: Man krysser litt grenser i forhold til det som er *helt* hundre prosent normalt. Man havner jo, i hvert fall for en periode for de som er i min situasjon, da i en sånn mellom-kategori som det egentlig ikke er laget

noe *system* på. Man havner utenfor veldig mange ordninger som er basert på at det skal være to kjønn.

MARIT: Ja.

AINA: Det er sånn som man stort sett er nødt til å innrette seg etter, de fleste av dem, sånn som garderober, for eksempel. De er bare sånn at man bare må *unngå* i en periode. Og sånne ting som at man har begynt å skrive personnummer over alt. Og skal ha absolutt både personnumre *og* kjønnsbetegnelse, i skrift, med på alt mulig rart. Som de reseptene som jeg snakka om, og Jeg vet ikke helt om du stemte da det var valg sist, –

MARIT: Ja.

AINA: – ja, der står det jo fullt personnummer *og* kjønnsbetegnelse [på valglistene]

MARIT: OK, det la jeg ikke merke til!

MARIT: – i lokalet. Det er litt Nå er jo riktignok personnummer ikke Det er ikke sensitiv informasjon, men det er jo likevel litt dumt for folk som har et sånt problem. At de legger ut absolutt *all* sånn informasjon til offentlig gjennomsyn. Man har jo ingen mulighet til å kontrollere hvem som går der og ser på navn og personnummer og så: “Hm! Her var det noe!”
[...]

AINA: Du kommer der med valgkortet ditt, og så står det en person foran deg som ikke akkurat...
[*Marit ler*]

AINA: Da har man lyst til å *gå* igjen uten å stemme.

De inkonsistente kjønnsbetegnelsene i skrift og tall utgjør et faremoment, de risikerer å røpe Ainas status som en som i en overgangsperiode overskrider grensene for kvinner og menn. Det blir opp til Aina selv å håndtere denne liminaliteten, for eksempel ved å skjule sine inkonsistente papirer eller ved å unngå å benytte seg av garderober. Fordi det er staten som besørger tillatelse til, og dekker de økonomiske utgiftene med, underlivskirurgi, som igjen vil føre til endra personnummer, har Aina heller ikke kontrollen over hvor lenge hun kommer til å befinne seg i en slik sosial og juridisk mellomposisjon. Aina ønsker å bli sett på som kvinne, og opponerer ikke i utgangspunktet mot statlige diskurser om kjønn. Likevel marginaliseres hun over flere år av de samme kjønnlige diskursene; som nevnt oppleves blant annet kjønnede personnumre som problematiske. I lomma av ikke-kjønn overlates ting til Ainas improvisasjonssans.

Foucaults stat

Ifølge Michel Foucault er det et vesentlig trekk ved den moderne staten at den disiplinere i form av å fokusere ikke først og fremst på uønskede handlinger, men på uønskede holdninger, tanker og meninger. Metoden for å oppnå dette, er å disiplinere sinnet gjennom å disiplinere kroppen, samt tettere oppfølging av hvert individ (Foucault 1999). Transkjønn, som i eksemplene med Cato og Emm, er uønska av staten og usynliggjøres gjennom en diskurs om dikotomisk kjønn; bare mann og kvinne eksisterer. Transseksualitet får en mer tvetydig status, ettersom staten på den ene sida har et system for å fysisk og juridisk end-

re kjønn, men på den andre sida overlater aspekter ved dette til tilfeldighetene, slik at transseksuelle kan framstå som opprørere.

Foucault tenker seg hypotetisk at forholdet mellom staten og makt skulle være tett og at statens makt “is co-extensive with the social body” (1977:142). Det er i statens interesse at ethvert individ er godt disiplinert, blant annet fordi det da ville være verken ønske om eller mulighet til å gjøre opprør mot et styresett, fordi det er innarbeida som fornuft og disiplin i det enkelte individ. Men de færreste individer vil være *fullstendig* disiplinert i forhold til statens ønsker, fordi det i *nettopp* å bli “subject to power” *også* finnes kimen til motstand: ved at staten fokuserer på hva som er ønskelig og ikke ønskelig, blir dette skillet svært tydelig markert og dermed håndgripelig. Fokuset på regulering tilsier at dette nettopp ikke nødvendigvis kommer av seg selv.

Motstand?

I tråd med Foucaults teori om det dobbelt aspektet ved disiplin, gjør Cato opprør mot et system hin finner ufornuftig fordi det usynliggjør hins kjønn. Opprøret har riktignok ikke noen lett identifiserbare konsekvenser, men kan falle innunder den typen motstand Scott tar for seg i artikkelen “Everyday Forms of Peasant Resistance” (1986): en motstand som ikke fører til strukturelle endringer, men som gjør at maktbalansen rokkes der og da; de statlig ansatte får ikke avvise hin uten i det minste en kamp. Også Catos mastektomi og inntak av mannlige hormoner utgjør en form for motstand; hin manipulerer de eksisterende ordnin-

gene til egen fordel. Dette kan på den andre sida tolkes som handlinger som potensielt kan føre til strukturelle endringer.

Emms opprør kan sies å falle inn under Scotts form for motstand; manipuleringa av brystreduksjonsdiskursen fungerer mest som en markør overfor Emm selv og Emms umiddelbare omverden og griper ikke inn i staten som system på noen grunnleggende måte. På den annen side utgjør Emms utseende og handlinger en vekker for tilfeldig forbipasserende, selv om det er usikkert i hvilken grad det fører til endringer i måten de tenker på. Emm planlegger å bruke utdannelsen sin instrumentelt for å kunne foreta politiske endringer, noe som vil utgjøre en annen form for motstand enn den Scott skisserer; en intensjonell og bevisst form for motstand som søker strukturelle endringer.

Aina er på sin side ikke opprørslysten. På den ene sida glir hun greit inn i statens diskurs om transseksualitet og føler seg ivaretatt i sin prosess, på den andre sida må hun over flere år hanskes på egenhånd med et system som plasserer henne i en mellomposisjon som virker relativt uplanlagt fra statens side, slik at statens diskurs framstår som ambivalent. Hun kan eksemplifisere Scotts teorier om at motstand kan være ikke-intendert.

Eksemplene med de tre informantene mine viser tydelig hvordan det ikke er plass for mer enn to kjønn i statlig tenkesett, og hvordan forsøk (enten endringssøkende, som hos Cato og Emm, eller som resultat av statlige "hull", som hos Aina) på å vise til noe som overskrider en tokjønnsmodell, faller utenfor som ikke legitimt. Til tross for at staten gjennom disiplinering åpner opp for opprørstanker i forhold til kjønn, fører dette tilsynelatende ikke til strukturelle endringer med mindre motstanden er

organisert, slik vi så at LFTS grep inn og gjorde den statlige diskursen omkring fysiske kjønnsendringer til en reell mulighet for transseksuelle.

Avslutning

Norsk lov og statlig ideologi skaper muligheter og begrensinger for hva man kan foreta seg forbundet med kjønn. Selv om staten i de seinere årene har åpna opp for større mangfold i utøvelsen av kjønn (blant annet gjennom innføring av partnerskapslova og ei liberal praktisering av navnelova), er det fortsatt tilfelle at for å eksistere som juridisk individ, må en også eksistere som *juridisk kjønna* individ. Gjennom offentlige dokumenter er det ikke mulig å betegne seg som noe annet enn mann og kvinne, samtidig som kjønn vektlegges (gjennom blant annet kjønna personnumre). For en som befinner seg i en kjønnsmessig mellomposisjon, enten midlertidig eller permanent, blir papirene inkonsistente og en står potensielt i fare for å bli avslørt som en “ikke fullstendig” person; en som ikke lett lar seg kategorisere.

Fordelene ved en kjønnsbasert lov og stat kan diskuteres. Jeg nøyer meg med å fastslå at lova og praktiseringa av den går *ut over* behovet for å kategorisere for å kunne *administrere*; her inkluderes statlige ideologier om kjønn og seksualitet (for eksempel favorisering av kvinners tilknytning til barn og av heteroseksualitet) som får praktiske konsekvenser i folks hverdagsliv. Det er vanskelig å argumentere ut fra bare et administrasjonsbehov hvorfor en ikke skulle kunne tilføye et tredje kjønn, utelate

kjønn i pass eller identifikasjon generelt eller på andre måter bryte opp en kjønnsdikotomi.

Bibliografi

Borchgrevink, T. (1987), *Kjærlighetens diktatur. Kjønn, arbeidsdeling og modernitet*, Representeret, Oslo. Magistergradsavhandling.

Briggs, J. L. (1970), *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London.

Butler, J. (2004), *Undoing Gender*, Routledge, New York & London.

Feinberg, L. (1998), *Trans Liberation: Beyond Pink and Blue*, Beacon Press, Boston.

Foucault, M. (1977), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Pantheon Books, New York.

Foucault, M. (1999), *Overvåkning og straff*, Gyldendal, Oslo.

Hovdhaugen, E., Kyvik, S. and Olsen, T. B. (2004), *Kvinner og menn – like muligheter? Om kvinners og menns karriereveier i akademien*, NFU STEP Norsk institutt for studier av forskning og utdanning / Senter for innovasjonsforskning, Oslo.

Likestillingscenteret (2003), *Likestillingsbarometeret 2003*.

Norges Lov 1685-1993 (1994), Oslo. Det Juridiske Fakultet ved UiO. Grøndal & Søn Trykkeri.

Scott, J. (1986), 'Everyday forms of peasant resistance', *Journal of Peasant Studies* **13**(2), 5–35. Special Issue.

Solvang, P. (2002), *Annerledes*, Aschehoug, Oslo.

RITUALS, MURDER, AND FAILED
TRANSMISSIONS
– The Dynamics of Retention and
Articulation of Ifugao Ritual Knowledge

Jon Henrik Ziegler Remme
Hovedfag UiO

Cultural Variation in Ifugao Villages

While conducting research in the region of Ifugao in the Cordilleran Highlands, Northern Luzon, the Philippines¹, I quite often visited communities near to the village I had chosen as my research site. In the beginning I did not take notice of any differences in ritual practices between the villages, but as time went by, and I learned more about how things were done in Batad, I became perplexed by the apparent diversity in terms of ritual practices I observed in the region. For instance, in Banaue they were killing the pigs in a very different manner than in my own village, and in Ducligan I found a variety of methods for performing curses I did not find back ‘home’. What was

¹The fieldwork on which this article is based was performed while the author was Visiting Research Associate at the Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University. I am grateful to Cecilie Nordfeldt, Johannes Elgvin and Arve Sørnum for useful comments on an earlier draft of this article.

even more striking was the fact that in Batad they were not performing any rituals in the village granary, a central institution in every Ifugao village. The absence of ritual activities in this particular building will be the starting point of this article.

I did not only experience and observe all these differences myself. My informants were ready to discuss them and often commented upon them when we visited other places together. Needless to say perhaps, their comments had a rather negative tone, confident as they were of the correctness of their own practices. I realized that trying to get a complete overview of the situation was impossible and gave up any ambitions I might have had of taking a broader look at Ifugao culture as a whole. I therefore decided to concentrate on one settlement, known as Batad, although I took great interest in what happened when I kept visiting other villages, for weddings, funerals, when carrying pigs for bride price transactions, or visiting family and friends of my informants.

The processes that lay behind these cultural variations are the issue of this paper. I will first briefly present other theories on cultural variation in the area. Without dismissing them totally, I will argue that by looking into how ritual knowledge is managed we might get a more processual understanding of the issue. A presentation of Ifugao ritual practices with a particular focus on the management of ritual knowledge by the village priests then follows. Next, by looking at the matter from a quite extraordinary case, I intend to demonstrate how management of knowledge can lead to changes in ritual practices. The point is not that such cases lie behind all ritual variation in the area but that this case shows the dynamics involved in Ifugao rit-

ual knowledge management in a particularly clear way. On the basis of these insights I will argue that the dynamic present in the tension between keeping and expressing ritual knowledge, retained and articulated by properly trained priests, can lead to changes in ritual practices that in time may generate differences in ritual practices between Ifugao villages.

Previous theories on cultural variation in the region

The Cordilleran Highlands of Northern Luzon are characterized by precipitous, forest covered mountains and deep valleys. The people inhabiting the area are commonly known as Igorots and as such are known to be fierce headhunters as well as skilled agriculturalists. However, lumping all these people together as one group hardly gives credit to the variety in language, social organization, economic and agricultural activities, and religious beliefs and practices found in the region. Some anthropologists have tried to explain these differences but as I will demonstrate here, none of them are able to sufficiently elucidate the processes that generate such minor differences in ritual practices as I observed between neighbouring Ifugao villages.

One attempt to explain the cultural diversity of the Cordilleran people argues that a number of immigration waves by different groups originating in mainland South-East Asia generated differences between ethnic groups in the region (Beyer 1955). Archaeological findings in the region have, however, more

or less repudiated this model. Another theory states that differences in relations between various highland groups and the lowland population, Filipino as well as colonizers, were shaping the cultural practices of the different groups (Keesing 1962; Scott 1985). Eggan (1941) argues that not all the diversity in cultural practices could be explained by such exogenous factors. Also endogenous factors such as socio-economic organization and adaptation to diverse local environments were important in shaping the various practices and beliefs of the Cordilleran groups. However, all these theories have been developed with the whole region as subject, including the groups of Kalinga, Bontoc, Kankanay, Ibaloi, Gaddang as well as the Ifugaos. The Ifugaos are described as a more or less uniform group to the extent that differences between neighbouring Ifugao villages escape the models. No distinction is made between those Ifugaos whose geographical location is close to the lowlands and those whose villages are situated far into the mountains. Neither does Eggan distinguish between Central and North-Eastern Ifugao whose organization of villages differs significantly. The theories presented thus fail to provide a plausible explanation for the ritual diversity I observed between Ifugao villages. This does not mean that the theories of Eggan, Keesing, and Scott are of no merit whatsoever. I readily admit that on a macro-level they do point to interesting and possibly significant factors. Hence, without rejecting these contributions altogether, I will suggest that an analysis that focuses on the management of ritual knowledge by Ifugao mediums can give us some clues as to how these micro-level variations could be understood.

In his book *Cosmologies in the Making* (1987) Barth argues

that an important source of cultural variation is to be found in the creativity of individual ritual experts. He studies in particular certain initiation rituals that are held every ten years or so among the Mountain Ok population of Papua New Guinea. The sacred knowledge required for these rituals is in many villages held by a single individual. Recalling that knowledge after a prolonged period of being kept in the memory necessarily entails changes when it is articulated again. I find Barth's insights interesting especially as they point to the variance one often observes in ritual practices both synchronically and diachronically. There are, however, some features of Ifugao rituals that should be considered as they influence on how ritual knowledge is managed. I will now present these characteristics and later on demonstrate how they have implications for ritual practices.

The Ifugaos and their ritual practices

The Ifugaos² live in villages consisting of hamlets of three to forty houses spread around in the mountainous terrain. They cultivate wet rice in irrigated terraces and supply their agricultural production with sweet potatoes and vegetables grown in swiddens situated in steep mountainsides. Meat is provided by the slaughtering of pigs and chickens during rituals. The Ifugaos adhere to a complex local religion with numerous gods, ancestral spirits and other spiritual beings inhabiting the local environment. Many of their ritual activities are related to agriculture,

²The term Ifugaos henceforth refers to the Central Ifugao population in and around Banaue Municipality.

but rituals for healing sicknesses and to counteract curses are more frequently observed nowadays. Rituals are mainly focused on propitiating spirits and deities by sacrificing chickens or pigs or offering things like betel nuts, clothes, and money. The spirits and deities are invited to participate in a ritual feast in which pigs and chickens are butchered and eaten. The general idea is that the spirits and deities will take the spiritual parts of the animals or things sacrificed with them to their domain and thereby be satisfied and leave the human beings alone. Specially trained priests, called *mumbā'is*³, lead the rituals. They are invited to gather in the house of the man or woman who sponsors the ritual, and there they invoke the names of hundreds of deities and spirits. In a series of repetitions of prayers the spirits are led to the space under the house door and from there transferred by a number of ritual dances and chants, accompanied by beaten gongs, to the pigs that lie on the ground in front of the house. The *mumbā'is* also serve as mediums through their capacity to be possessed by spirits. The priests perform chants and relate numerous different myths, many of them about cases in a mythical past where a family experiences the same problems as the family sponsoring the ritual. I will not elaborate further on these rituals but rather concentrate on the way the knowledge of these priests is transmitted, kept and articulated.

³The Ifugao orthography used here is based on Newell (1993). The macron indicates a prolonged vowel. The apostrophe is used for the glottal stop.

Managing ritual knowledge

At the time of my fieldwork there were seven practicing *mumbā'is* in the village. Their ritual knowledge is mainly in the form of prayers and chants thought to have some sort of magical effect when uttered. Such prayers are called *bā'is*. A *mumbā'i*, then, is a person who is able to 'do' the *bā'is*, and who has the authority to do so. Knowledge of *bā'is* is transmitted as far as possible within the clan and preferably from father to son or nephew. Upon deciding to take up the vocation, a person will contact a relative who is a *mumbā'i* and ask to be taught his *bā'is*. This process is supposed to take place in secrecy and involves sacrifices of chickens and also, when the novice is ready, pigs. The learning process can take years and at different stages in the training omens are read, mainly by inspecting the shape and size of the bile sac of sacrificed chickens, to see whether or not the spirits accept the *mumbā'i*. If the divination is negative, the training must cease or at least take a break until a more favourable omen occurs. For some this has quite unfavourable results. For instance, Naggul, an old man I often met at rituals, had started to learn the *bā'is* of his father. After a series of successful omen readings, he was almost ready to perform the *ilāhun di bā'i* ritual where one declares and celebrates that one is ready to practice as a *mumbā'i*. When slaughtering a chicken to see if he was ready, they saw that the bile sac of the bird was of a particularly inauspicious shape. If he continued and started practicing as a priest, either he or his teacher would die. He therefore cannot perform any of the *bā'is*, but he sometimes assists the other priests by serving them wine, playing gongs,

and handing them the various paraphernalia needed.

The private, secret transmissions are by no means the only way to learn the *bā'is*. When the priests are performing their rituals, men are allowed to observe and often help them by playing metal gongs or wooden sticks to accompany their chanting and dancing. Young men learn invocations and chants this way, but without having gone through the proper training, they cannot practice as *mumbā'is*. Authority to perform rituals derives from such training and even properly trained *mumbā'is* should not use any *bā'is* they might have picked up when listening to their colleagues. The problem is, however, that since the instruction of new *mumbā'is* is done in secrecy, one cannot know what *bā'is* one's colleagues really have the authority to apply. One should therefore be careful lest others take up one's prayers. When uttering the prayers, the priests are far from articulate. They speak in a subdued and mumbling way and thereby prevent the prayers from being picked up by others. Besides, the priests often pray simultaneously, and, together with the noise thereby produced, this inhibits other priests from eavesdropping⁴. Ritual knowledge in the form of *bā'is* is thus carefully kept within the clan, and the teacher as well as the spirits control its transmission within it.

Most Ifugao rituals are performed with two or more *mumbā'is* present. Indeed, they related to me that rituals should not be carried out by a single priest. Before they start, they discuss who will perform the different *bā'is*. They distribute the differ-

⁴Needless to say perhaps, this also complicates the work of the anthropologist.

ent ancestral lineages according to their own clan associations and negotiate the distribution of the other prayers, chants, and dances. The priests are paid in pieces of meat according to their role in the rituals, so some discussion and argument is almost bound to happen. The rituals performed are therefore a result of the discussions and negotiations by the participating *mumbā'is*. As the *mumbā'is* have different styles and corpuses of knowledge, minor differences occur between rituals with different *mumbā'i* compositions.

Hence, Ifugao ritual knowledge has two important features that should be taken into account when analysing its management. First, the authority to apply ritual knowledge rests upon a proper transmission of that knowledge from a single source within the clan. Knowledge acquired by listening to other *mumbā'is* should not be applied, and if it is applied it will have a significantly diminished effect. Second, ritual knowledge must be expressed in social settings where more than one *mumbā'i* is present. The actual ritual is then a result of the negotiation and discussion between priests possessing diverse and privately kept corpuses of knowledge. There is a tension here between retaining the *bā'is* within the clan and the need for articulating them in social settings.

Keeping and expressing: two models for knowledge management

Knowledge can be managed in different ways. One can either keep it and regulate its circulation as far as possible, or one can let that circulation flow rather freely. It has been suggested (Barth 1990; Harrison 1995; Strathern 1996) that these ways represent two fundamental models for managing ritual knowledge. Barth (1990) draws a contrast between the way an Asian guru gains authority by dispersing his religious knowledge while the authority of an Melanesian ritual adept depends on keeping his religious knowledge secret and therefore only partially and secretly sharing it with novices. A similar distinction between cultural property and intellectual property has been worked out by Strathern (1996). In her terminology, cultural property is authentic because it has been handed on through the generations, while intellectual property is authentic because it has not been passed on. However, the distinction between these two models is somewhat artificial because the 'management of knowledge' is exactly this complicated, precarious and difficult task of trying to operate with both of these two theories at the same time (Harrison 1995). The Ifugao ritual knowledge is both cultural and intellectual property. It is both kept and expressed and moves between those two modes continuously. This dynamic seems to be important for the development of variations in Ifugao ritual practices. Let me give an example of how this dynamic led to a remarkable change in ritual practice in the village in which I was doing research.

Murder and Failed Transmissions

The irrigated fields of the village are divided into agricultural sub-divisions each of which has one man in charge. The man in charge of the central sub-division serves as the agricultural chief of the whole village and as such is called *tomona*'. He is the owner of the village ritual field, i.e., the field where a number of rituals are to be held for every stage of the rice cultivation. No one should start planting their field before the *tomona*' has started, and he is also the first to begin harvesting. The *tomona*' also owns a special rice granary, called *panu'būngan*, in which a number of rituals are supposed to be held during the various stages of the growing season. Basically, the *tomona*' represents the whole village to the spirits and deities and has to observe a number of taboos during the growing season to make sure that adverse spirits, mainly in the form of crop eating insects, birds and rats, are kept away and that bad omens are avoided. Although being an agricultural chief entails a lot of hard work and restrictions, the role is highly attractive as ownership of the village ritual field gives great prestige. Next to the house of the *tomona*' of Batad lies a slightly smaller house. It looks just like any other Ifugao house; a rectangular single-roomed wooden house raised about one and a half meter off the ground by four posts and covered by a pyramid shaped cogon grass roof. This is the *panu'būngan* where rituals of different kinds are held. But for some years now no rituals have been performed in the *panu'būngan*. This represents a notable change from the past. It also contrasts remarkably with the practice of other neighbouring villages. The question that necessarily

arises is this: Why are no rituals performed in the *panu'būngan* of Batad? How can we account for the variation in ritual practice this entails? I will argue that at least one significant factor in accounting for these differences are the dynamics that are found in the interconnections between the methods and media of knowledge transmission and the social organization of that knowledge.

The previous *tomona'* was a woman. Her oldest daughter had rejected the offer of inheriting the village ritual field and thereby also the role of *tomona'*. The old woman wanted to pass the field over to a niece, but this generated some dissatisfaction amongst her other inheritors. It was her right, however, to do as she wished with the field as long as she was still alive. Her second born son, who was the rightful inheritor to the field if she was to die, wanted the field and was willing to be the *tomona'*, but for some reason his mother did not want him to inherit it. One day when she was washing some clothes in the field, one of her grandsons came up to her with a big knife and told her that he would kill her, raised his knife and severed her head⁵. This caused great commotion and the people who had gathered at a house nearby ran away when they observed what happened. An old man managed to calm down the killer and removed his knife. The village judges, a collection of respected men, came together and decided that some of the inheritance of the previous *tomona'* should be divided so that the new *tomona'* would not inherit as much as he was originally entitled to. The punishment given

⁵I did not observe him uttering those words, nor did I see him sever the head of his grandmother. These data is therefore based on what other people told me about the incident.

to the grandson was to pay for all the pigs for her funeral. This represented a great economic strain for him because the number of pigs slaughtered at the funeral was very high. In Ifugao, the social status of a deceased is reflected in the number of pigs butchered during the mortuary rites, and the *tomona*' is of the highest class. Usually those of the relatives who can afford to contribute do so and will thereby be given a part of the inheritance. When the grandson now paid for all the funeral pigs, it also meant that his father was entitled to some of her inheritance. He was therefore given the field and serves today as the village *tomona*'.

What he cannot do, however, are the rituals in the *panu*'-*būngan*. The problem is that he never learned them from his mother. He also tried to learn them from an old man who knew how to practice them, but he was so reluctant to pass on his knowledge to the *tomona*' that he died before he taught him any of the *bā*'s. Anyway, the man was sick and would not live long enough for the *tomona*' to go through the long processes of learning and omen reading. In fact, there are some *mumbā*'s today who know the rituals, but since they are of a different clan than the *tomona*' they are afraid to perform in his house. They may have the knowledge required, but since they have not acquired that knowledge the proper way, they have no authority to apply it in actual rituals. Performing unauthorized *bā*'s is potentially dangerous and even more so when done in the village granary. The consequences might be disastrous as the welfare of the entire village is at stake. Another factor was also mentioned as inhibiting the contribution of other priests to the *panu*'*būngan* rituals. The priests who would perform

there would have to observe the *tomona*' taboos, and these are so comprehensive and serious that few will voluntarily observe them. These considerations were included in the explanations of my informants that "they/we are afraid to *mumbā'i* there." In addition, there is the problem that some of those who may know how to perform those rituals have converted to Protestantism and are therefore reluctant to have anything to do with the spiritual powers involved.

Between keeping and expressing

It would be far too simplistic to conclude that on the basis of this case we see that murders and other coincidences generate variations in ritual practices. What is interesting with the case is that the background for the absence of the practice of rituals in the village *panu'būngan* is found in the dynamics of the tension between keeping and transmitting sacred ritual knowledge. The old priest who knew the rituals did not want to pass on his knowledge and thus created a situation where the knowledge was lost to a particular clan. Now, the point is not that similar accidents lay behind all of the variations in ritual practice found in the region. But this case suggests to us that one source of such variation might be found in the dynamics of keeping and articulating ritual knowledge and in the tension between treating knowledge as cultural versus intellectual property. The media and methods of transmitting ritual knowledge interconnect with the social organization of that knowledge and thus generate a dynamic or tension between keeping knowledge

of the *bā'is* within the clan and expressing it in public rituals. The point is that these processes are not only found in extreme cases like the murder of the *tomona'* but in every Ifugao ritual practices. Depending on what *mumbā'is* are present and the actual distribution of the prayers among them, rituals take on different forms. Barth argued that it is exactly in the transformation of cultural material from a private to a public modality and vice versa that the creativity that generates incremental modifications is located (1987:29). He thus traces the locus of creativity in the oscillation between subjectification and re-objectification of each individual ritual expert. In the act of subjectification, cultural patterns and symbol systems are put back into the melting pot of consciousness and refashioned to create a culturally tolerated set of images called subjective imagery (Obeyesekere 1981:169). In the process of re-objectifying the patterns and systems, these refashioned imageries are made manifest. But as I have demonstrated here, an Ifugao ritual is the end product of the interaction between several ritual experts. The ritual knowledge of each of these may very well be formed by their individual subjective imagery. However, at the moment of re-objectification they encounter other such imageries. In these social or dialogical situations another kind of creativity is operative, namely that which happens in the negotiations between different individual subjective imageries. Thus, monological subjective imageries meet in the actual rituals, which thereby come out as dialogica. The result of this dynamic is a

⁵The monological imageries are never absolutely so, as they are monologized outcomes of dialogical encounters.

continual potential for change. Rituals and the ritual knowledge required to perform them are constantly in the making.

Conclusion

The perspective presented here is rather different from the other theories of cultural variations in the region. Instead of looking at the differences between the various groups inhabiting the Cordilleran Mountains I have narrowed the analysis down to processes endogenous, so to speak, to an Ifugao village. This does not mean that I reject exogenous factors altogether. What I contend is that by paying closer attention to the processes involved in the management of ritual knowledge we gain a more processual understanding of Ifugao ritual practices and, more importantly perhaps, an approach that is capable of accounting for the minor differences observed in ritual practices between neighbouring Ifugao villages. I have shown here that Ifugao ritual knowledge is involved in a dynamic process of private retention and public articulation. The outcome of rituals is therefore a result of both the individual creativity of each ritual expert and the social negotiation between those experts. The murder case presented here revealed those dynamics in an extreme way.

I have indicated that exogenous factors also might play a part in the management of ritual knowledge. One of the priests who knew how to perform the *panu'būngan* rituals had converted to Protestantism. Along with other members of various Protestant sects and churches he would as far as possible refrain from having anything to do with the deities and spirits

of the local religion. In terms of knowledge management, his attitude represented an even stronger retention than what he had observed when performing rituals actively. Another significant exogenous factor is the presence of anthropologists and their literary productions. Our reproduction of more or less imprecise descriptions of rituals and transcriptions of prayers may very well lead a standardization and freezing of what is considered the correct version. The significance of these factors must, however, be subject for further research.

Bibliography

- Barth, F. (1987), *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Barth, F. (1990), 'The guru and the conjuror: Transactions in knowledge in the shaping of culture in south-east asia and melanesia', *Man* **25**(4), 640 – 653.
- Beyer, H. O. (1955), The origin and history of the philippine rice terracers, in '8th Pacific Science Congress', number I, National Research Council of the Philippines, Quezon City, pp. 380 – 398.
- Eggan, F. (1941), 'Some aspects of culture change in the northern philippines', *American Anthropologist* **43**(1), 11 – 18.
- Harrison, S. (1995), 'Anthropological perspectives: On the management of knowledge', *Anthropology Today* **11**(5), 10 – 14.

- Keesing, F. M. (1962), *The Ethnohistory of Northern Luzon*, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Newell, L. E. (1993), *Batad Ifugao Dictionary with Ethnographic Notes*, Linguistic Society of the Philippines, Manila.
- Obeyesekere, G. (1981), *Medusa's Hair: an essay on personal symbols and religious experience*, University of Chicago Press, Chicago.
- Scott, W. H. (1985), *The Discovery of the Igorots. Spanish Contact with the Pagans of Northern Luzon*, New Day Publishers, Quezon City.
- Strathern, M. (1996), 'Potential property: Intellectual rights and property in persons', *Social Anthropology* 4(1), 17 – 32.

WHY WICCA?

Kjersti Hilden Smørvik
Hovedfag UiO

Wicca emerged in the 1950's in Britain and spread to the USA in the 1960's. It is a neo-pagan religion and it continually attracts more and more individuals. Paganism or neo-paganism¹ is a fast growing religious movement in the Western world and is an umbrella term for those who identify themselves as Witches, Druids, Goddess Worshipers, Neo-Shamans and various other forms of pagans. Wicca has been growing in Western Europe, the USA, Australia, New Zealand, South and Central America, and South Africa since the late 1960s.

In Italy Wicca is still a small religious movement compared to the USA and Great Britain. I conducted fieldwork in Bologna from July 2002 – January 2003. The number of practitioners is not large and since there are no churches or organisations I had to travel to other cities in Italy in order to meet Witches. What is interesting about Wicca in Italy is that the religion is young and growing and it would be interesting to see how it develops and establishes there. Further, Wicca emerged in protestant environments in Britain and the USA and therefore I found it interesting to study practitioners in a Catholic environment such as Italy.

¹Some call this religious movement neo-paganism to distinguish it from the religions practised in pre-Christian times. Others call this new religion paganism. I will in this thesis call it paganism and merely use the notion to refer to the pagan religions practised today.

The purpose of this article² is to examine why my informants became Wiccans, and how they perceive themselves in relation to the Catholic Church. In order to examine this more closely, I will describe how people discover Wicca and why they are looking for a religion other than Catholicism, which most of my informants adhered to before they found Wicca. In order to examine why my informants chose Wicca I will look closer on two of my informants' stories. Before I do this I will give an introduction to the religion.

Wicca

Many practitioners of Wicca, and other forms of paganism, claim that they worship pagan goddesses and gods and have retrieved beliefs and practices from pre-Christian times that are said to have been practised in an unbroken line to the present. According to the British Wiccan priestess, Margot Adler (1986), their ancestors practised non-dogmatic religions, which were based purely on the celebrations of the seasonal cycles of nature. They were based more on what people did than on what they believed in. In Wicca and paganism there are no dogmas in terms of propositions. However, some basic beliefs are shared by practitioners: the body is holy, nature is holy, the world is holy, sexuality is holy, each living creature is holy, and the divinity is immanent in nature. One shared, important and basic

²The article is based on my M.phil. thesis (hovedfagsoppgave) (Smørvik 2004)

sentence is the Wiccan rede; 'Do as thou will as long as thou hurt none' (Adler 1986).

One of the central aspects of Wiccan beliefs is the symbol of the Goddess and her consort, the Horned God. The Goddess is the symbol of the principles of life and growth, and the God is the symbol of death, decay, and change. Wicca is a polytheistic religion and, according to modern practitioners, all named goddesses in the world are believed to be an aspect of the Goddess, just as all the named gods are believed to be an aspect of the Horned God (Jencson 1989). The Goddess and the God are conceived of in numerous ways with inspiration from the whole world and across history. Practitioners are eclectic. They mix and choose from different pantheons of gods and goddesses retrieved from different ancient pre-Christian mythologies such as the Greek, the Egyptian, the Roman, the Nordic, the Celtic, and others of our ancient heritage. Wiccans also collect different beliefs from Native American religions and other polytheistic nature religions. They pick and choose practices and goddesses and gods that they wish to worship based on personal preferences.

The world, according to pagans and Witches, is made of energy, matter, and spirit. "Magic" is an important aspect of the practice of Wicca and is performed in rituals³. It is defined as the conscious manipulation of energies and as a way to in-

³There are two main ritual cycles. These are the sabbats and the esbats. The thirteen esbats are connected to the moon and the goddess, and are celebrated when the moon is full. The eight sabbats are connected to the solar cycle and the god, and they represent the changing of nature in the yearly cycle.

duce necessary change in individuals and in the world. Magic is practised in order to achieve harmony with nature, oneself, and others. It can be seen as a form of self-therapy and a way to create a feeling of being in control of one's own life.

Balance is an important aspect of Wicca and a key to the Wiccan worldview. According to Greenwood, who has studied magicians in Britain, good and evil are, for magicians, "joined together in a dialectic process that creates a greater cosmic unity" (2000:2). There are, consequently, no evil spirits nor any other wickedness that humans have to fight. Since everything consists of different energies and opposites (feminine and masculine energy, positive and negative energy etc.), harmony and balance are a natural goal. As a consequence of the belief that everything is made of the same energy, closeness to nature is a central aspect of Wicca. Due to the belief that the divinities are immanent (dwelling in everything), both nature and humans take part in the divine, and the divine is also manifested in nature: Everything is connected, which in turn make magic possible. It also implies that each individual take part of a greater whole.

The practitioners call themselves 'nature worshippers', 'pagans' and 'Witches', thus playing with "forbidden" names in Western religious culture. Many practitioners, both men and women, call themselves Witches because they believe that those who were burned on the stake during the Inquisition practiced an old pre-Christian religion, like themselves. Witch and witchcraft are labels that bring a lot of negative connotations and associations, and this the practitioners intend to change. Within neo-pagan circles 'witch' is taken to describe an individual with

power. They see the witch as a symbol of a female hero who dares to defy the accepted norms of what a woman is, and to go against the powerful institutions of society (Salomonsen 2002).

Among Witches themselves it is common to believe that the word 'witch' is derived from the Old English *Wik*, which means to bend or shape. Witches are therefore individuals who can bend or shape reality and they do this with the help of magic (Berger 1999). The Witch is seen as a person who is wise and committed to the worship of nature and the goddess within; the immanent life force. It is proclaimed as a name for religious worship and not as a polluted and negatively loaded name (Salomonsen 2002).

In the US, the most widely read introductory book to Wicca is Starhawk's *The Spiral Dance*, which by 1989 had sold 100 000 copies and by the year 2000 this number had passed 300 000 (Salomonsen 2002:9). *The Spiral Dance* was translated to Italian in 2002 before which the book was hardly known by Italian Witches. The most popular introductory books among Italian Witches are Scott Cunningham's *Wicca. A Guide For the Solitary Practitioner*, which was translated to Italian in 2001, and Phyllis Currot's *The Book of Shadows*, translated in 1999. Now, there are a growing number of books, English and American ones translated into Italian, and even an Italian author has written an introductory book to Wicca. There are also other articles such as Wicca school-diaries with spells and ritual calendars. This growing number of both books and other goods indicates that there is a market for Wicca in Italy.

Traditionally Wicca was practiced in groups, also called covens. Some traditions still practice in covens and to be able

to attend or be part of a coven one has to be initiated as a Witch and into the group. However, the great number of books and Internet sites explaining rituals, spells and other teachings, which traditionally were only taught in covens, make it possible to be self-taught. To initiate oneself as a Witch is both common and accepted and this implicates that more individuals practice Wicca, and it is possible to practice it both in solitude or in covens.

Becoming a Witch

According to Anthony Giddens, identity is the way the self conceives of itself and labels itself. This sense of the self is conditioned by ongoing interactions with others (Giddens 1991). Identity is thus relational and is created in relation to significant others, individuals or groups that are chosen to be a frame of reference and identification.

Most of my informants have been Catholics or they come from a Catholic family. They choose Wicca instead of atheism or other religious alternatives. In this respect, the Catholic Church becomes a frame of reference in creation of identity because they relate and interact with it, which I intend to show. Next I will describe how they discover Wicca and then I will examine two of my informants' stories of why they started to practice Wicca.

To become a Witch can be both an active choice and a return to something you have always been. Some practitioners insist that one has to born a Witch and others claim that all humans can learn and start to practice Wicca. There are different paths

to how people come to join Wicca. From many of the stories of how individuals have joined Wicca it seems that very few say that they have actually chosen to become a Witch. One means of entry is when individuals are searching for something to believe in and stumble across Wicca. Another common way is that a film, an Internet site, a book, or a friend awakens their interest in paganism, magic, and Wicca.

According to Helen Berger (2003), an American sociologist who has studied neo-pagans and Witches in the USA, many of these practitioners declare that they feel they are “returning home” when they first learn about the religion. Also Margot Adler, a Wiccan high-priestess, journalist and author of *Drawing Down the moon* (1986), a book about paganism in the USA, has recorded similar stories of entry into the religion. Practitioners of Wicca and paganism often use the phrase “I’ve come home”, “I always knew I had a religion, I just never knew it had a name” (Adler 1986). The same phrases were common among my informants, such as one girl told me: “I did not discover it, I have always been. It is a thing that was born in me when I was little. Honestly, I feel more Wiccan than Catholic” (Fiona, 22 years).

Another group of practitioners is those who have been practicing Wicca for many years without knowing that their practice had a name. They claim that they have always performed rituals when the moon is full; light incense to honour nature, the goddesses and the gods; and read various mythologies and books about magic⁴. They maintain that this is not something they

⁴This is similar to the Wiccan practice described in introduction books.

have learned or read; it comes naturally. When they stumble across a book about Wicca or a web-site, they find a name for what they have always believed and practiced.

TV series, such as “Buffy, the vampire slayer” and “Charmed”, and movies like “The Craft” and “Practical magic”, that draw on knowledge about ‘modern’ witchcraft, begin an interest in many young people, mostly teenagers. When watching these series and films they start to search for more information about magic and witchcraft and end up with information on Wicca. Others find a web-site or a book about Wicca, such as *The mist of Avalon* and *Book of shadows*, by coincidence, and their interest is initiated that way.

The way many of my informants discovered Wicca, decided to learn more about it and now identify themselves as Witches can be depicted through the stories of Lisa and Maria. They are typical of all the narratives I was told. I will present these different stories in order to show that there are patterns in how they find and why they choose Wicca.

Lisa

Lisa is 23 years old, studies natural science at the University, and has just moved from her mother and father to her grandmother in order to be closer to the university.

When I asked her how she discovered Wicca she said “I have never discovered Wicca, it is something I have always been”. When she says she has always been Wicca, she means that she has always been religious and always felt attracted to the different aspects of Wicca such as magic and the feeling of being

close to nature. As a child, Lisa was a devoted Catholic, prayed everyday and went to mass every Sunday, just as her family. When she was ten years old she felt that she did not fit in because prayer and other religious activities did not accommodate her needs any longer. "I felt that something was wrong. I went to the meetings and prayed and did all those other things, but I felt that this was not the right thing for me" she said. Even though she was not content with the Church she stayed because she believed she could find ways to adjust to the Church and still be able to fulfill her religious beliefs and needs. She stayed in the Church until she was 15 years old and then she decided that the Catholic mentality was too closed and too narrow-minded, which made it impossible for her to continue to identify herself with the Church. As a Christian she conducted rituals and performed other religious activities without knowing the meaning behind the activity and according to Lisa in the Church today no one really knows or cares about these meanings and no questions are asked. As she said "The words: 'Thank you Lord', did not mean anything to me. Why did I have to thank him and for what? I felt a need to identify with something because if I can't identify with anything I would say that nothing exists".

When she discovered that women cannot become Catholic priests in the Church, it did not make sense to her. "When it occurred to me that women have no place in the Church I felt sad. It is because of a woman that Christianity has a prophet. She gave birth to God's son." When she was 16 years old she had, according to herself, a mystical crisis. This led her to search for something else to identify with. She found Catholicism to be lacking spirituality. She needed answers and room for devel-

oping her own spirituality. In addition to these thoughts about the Church she had been interested and fascinated by magic, esoteric literature and spirituality since childhood

She discovered the term ‘Wicca’ one day when she was looking for runes, which are used for divination,⁵ and found a book instead; *Book of shadows* by Phyllis Currot. She had to buy it, because she felt as if the book was “calling to her”. The book is written as a novel, based on Currot’s own story of how she discovered Wicca and her personal experiences. Lisa said, “In the book I found philosophy, beliefs, and experiences I could identify with”. She needed something with which she could identify in order to create meaning.

Maria

Maria is 23, the same age as Lisa. They are from the same town, so they are friends and so they practice Wicca together. Maria studies social science at the university, and lives with her parents and her two sisters. Maria has, like Lisa, always been religious. When I asked Maria how and why she began to practice Wicca she said:

I have always been a Catholic and I have always been religious. When I was 15, I started questioning

⁵It is Nordic runes drawn on small pieces of plastic, wood or stone. Each of the runes has a different significance. The divination can be done in different ways, and one of these is to put all the small pieces in one bag and take one out without looking. The sign is interpreted and that is the divination.

the Church and its power. Why do the priests have so much power to decide what is wrong and what is right? Why do you have to ask God for forgiveness when you do not feel you have done anything wrong? Why can women not become priests? Why do I need a third person in order to communicate with God? I asked myself all these questions and started to search for something else. I have always been religious and therefore it did not feel right to become an atheist. One day I read a book "The mist of Avalon"⁶. It triggered my interest in paganism and I started to search for more information. Then Lisa told me about "The book of shadows" ("Il sentiro della dea"), I read it and I liked it very much. I then started to read more books about magic, paganism and other books about Wicca. That's how I got interested in Wicca and magic. Wicca is an alternative to Catholicism and it is a religion where you can talk directly to the Goddess and where women can also be priestesses. There are both gods and goddesses in Wicca, but I prefer the Goddess since I am a woman.

⁶The mist of Avalon, written by Maria Zimmer Bradley, is about King Arthur and his kingdom in the times when Christianity and paganism lived side by side. King Arthur's mother and her sisters are witches and his aunt is a high-priestess that serves the Goddess. This aunt brings Arthur's sister to Avalon where all the servants of the goddess live and she is brought up to be a high-priestess. At the end of the book King Arthur dies and England is Christianised, while paganism and the worship of the Goddess seemingly disappeared.

When Maria was Christian she prayed to either Jesus or Madonna. She felt as if it was not possible for her to address directly to God because she felt that he judged her and did not accept her as she was.

Maria's story is in many ways similar to Lisa's, but also different in that Lisa claims to have always been a Witch, whereas Maria chose to start practicing Wicca.

Why Wicca?

These two stories are representative for many of the stories Witches tell about how they came to practice Wicca. They need something to identify with in order to create meaning and they need a religion that can provide what is needed to fulfill their religious needs and beliefs. Dissatisfaction with the Church, as well as their interest in magic, made these girls search for something else other than Catholicism. This reason is stated by many of my informants. Both Lisa and Maria felt religious, but the Catholic Church could not satisfy their religious needs. Wicca provides a possibility for women to participate on the same terms as men and take part in all religious activities. According to academic scholars, individuals that join Wicca express dissatisfaction with what they experience as patriarchal religions, such as Christianity and Judaism (Salomonsen 2002, Pike 2001).

In these two stories we can trace an aspect of feminism. Maria prefers the Goddess, and both are critical of the Church because women cannot enter the priesthood. Lisa claims that

feminism is important to her, and I suggest that turning away from the Church, and joining Wicca instead, is an expression of her feminist attitude. It is important for her to be religious, but it is also important for her to be able to practice her religion under the same conditions as others and to not be left out of certain aspects of the practice because of her sex. It can be seen as a way to emphasize the feminine and to be proud of being a woman.

Self-therapy is one process of being Wiccan: One constantly tries to change oneself, works on one's inner qualities, learns more about Wicca and becomes more confident in the different techniques to be mastered. They change into what they consider to be a better person through the work of magic. What they want to change into is a person who is in harmony with oneself and with nature, and who is tolerant and in harmony with other people. These characteristics are generally accepted to be the characteristics of a Witch.

According to my informants, they could not become better persons as Catholics, because they felt there was no room for individuality and personal spirituality. They also perceive the Church as intolerant and out of balance with nature and non-Catholics. The Church is, according to my informants, intolerant, restrictive and narrow-minded. This, they say, is because women cannot become priests, homosexuals are not welcome in the Catholic Church, and the Church claims its ideology and belief system to be the only true one. Since they felt religious and the Church could no longer provide for them the spiritual and religious needs, they needed an alternative. My informants chose Wicca among other alternative religions. They are turn-

ing away from traditions with charismatic leaders and chose a spiritual path that opens up for individuality.

In the beginning of this article I argue that identity, according to Giddens (1991), is produced through relation and interaction to others. Anthony Cohen (1985) claims that identity is produced through differentiating one self from others. As I have shown, my informants often use the Catholic Church as a frame of differentiation. They often point out the differences between themselves and the Church. I suggest that this differentiation reinforces their identity as Witches. I also suggest that when most of them use the Church as an antagonism, they also reinforce their feeling of belonging to a group since they all use the Church as a frame of reference and the Church is what they are differentiating themselves from.

Concluding remarks

In addition to the magical aspect of the religion, which is an aspect many practitioners are drawn to, becoming a Witch might be seen as a critical response to the Catholic Church. Being a practitioner of Wicca and identifying as a Witch can be seen as a way to indicate a statement in opposition to the Church. It can also be seen as a rebel against authorities and male domination. When the Witches tell their stories, the way they see themselves as reflected through their narratives, which is how they conceive of themselves and want other people to see them (Giddens 1991), they reflect more than just their religious identity.

Becoming a Witch, I believe, for many can be the start of a way to revive their feminine identity. As Lisa said she needed something to identify with and when practicing Wicca she identifies with the Goddess. Maria feels closer to the Goddess than the God because she is a woman herself. This celebration of a feminine deity I suggest is a way to strengthen their identity as women and give them faith to be proud of womanhood. This, I believe, will also be reflected in other aspects of their lives. Becoming a Witch can be a way to be more secure about one self and more attentive to the world in which they live.

There are more to Wicca than I have managed to account for in this article. What I have shown is that for my informants it is important to practice a religion that for them creates meaning and gives room for individuality. Wicca is a religion that satisfies their needs and beliefs. Wicca is a non-authoritative and eclectic religion with room for individual spiritual development; to empower oneself and take control of one's own life in a world in transition. In this way Wicca creates meaning for its practitioners.

Bibliography

- Adler, M. (1986), *Drawing Down Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess- Worshippers, And other Pagans in America Today*, Beacon Press, Boston.
- Berger, H. A. (1999), *A community of Witches. Contemporary Neo-Paganism in The United States*, University of South Car-

olina Press, Columbia, SC.

Berger, H., Leach, E. and Shaffer, L. (2003), *Voices from the Pagan Census. A National Survey of Witches and Neo-Pagans in the United States*, University of South Carolina Press, Columbia, SC.

Currot, P. (2000), *Una Strega a New York. La storia Vera di una donna di oggi fra magie e incantesimi*, Sonzogno Best Seller. English title: "Book of Shadows".

Giddens, A. (1991), *Modernity and Self- Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press.

Greenwood, S. (2000), *Magic, Witchcraft and the Otherworld. An anthropology*, Berg, Oxford.

Jencson, L. (1989), 'Neopaganism and the great mother goddess: Anthropology as midwife to a new religion', *Anthropology Today* 5(April).

Pike, S. M. (2001), *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search For Community*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles California.

Salomonsen, J. (2002), *Enchanted Feminism. The Reclaiming Witches of San Francisco*, Routledge, London & New York.

Smørvik, K. (2004), *Mano a mano formo questo cerchio. hand in hand i form this circle. a study of modern witches in italy and creation of a community*, Master's thesis, University of Oslo.

OM Å ERFARA SJØLV

Kristin Svartveit
Hovudfag UiB

Etter kvart som sosialantropologiske teoriar har vorte meir individorientert, har studium av menneskeleg erfaring blitt eit sentralt tema i antropologien. Postmodernismen kom mellom anna med krav om at antropologen må vera tilstades i teksten; det er ikkje mogeleg å delta og observere utan å påverke den røynda ein studerer, og informasjonen ein får og analysen ein gjer er i stor grad påverka av forskarens personlegdom. Ved å ta utgangspunkt i personleg erfaring, freistar antropologar å få med det aktive sjølvvet i sine analyser; mennesket som ikkje berre deltek, men aktivt former handlingar (Bruner 1986). Problemet med erfaring er imidlertid nettopp det at det er personleg. Me kan berre erfare våre eigne liv og aldri direkte få tilgang til våre informantars erfaring. Trass i at andre kan vera villege til å dele sine tankar og opplevingar med oss, kan aldri heile erfaringa, den kontinuerlege erfaringa me alltid er i, formidlast gjennom språket. Ein kan berre fortelje utvalte stykke av eigen erfaring, og gjennom forteljinga vert den kontinuerlege erfaringa strukturert i sekvensar med byrjing, midte og slutt (ibid.). Det er imidlertid hovudsakleg gjennom narrativ og språklege uttrykk at forskarar får sine data om erfaringar, og gjennom å analysere og setje desse uttrykka i kontekst og samanheng, kan ein hevde å kunne seie noko om erfaring hjå andre. Andre fag, spesielt filosofi, har påverka antropologars framstilling av erfaring. Fenomenologiens fokus på kroppen som utgangspunkt og føresetnad

for all menneskeleg erfaring har inspirert antropologar til å ta den erfarande kroppen meir på alvor i sine analyser.

Gjennom mitt feltarbeid i Kunming i sørvest-Kina har eg søkt å forstå *taijiquan* praksis som fenomen i Kina. Taijiquan¹ er i dag ein av verdas mest utbreidde treningsformer på grunn av det store antall kinesarar som praktiserer det dagleg. Til tross for at taiji ofte går under nemninga “sport”, har denne treningsforma også eit andeleg og filosofisk aspekt, hovudsakleg knyta til taoisme, som skil den frå vanleg “fysisk fostring” slik ein ofte tenker om trening i Vesten. Eg har hatt som mål å fokusera på taijiutøvarar sine *opplevingar* av taiji. Ved å nytte eit fenomenologisk utgangspunkt har eg ville undersøkje kva taiji er for personar som driv med denne typen kampkunst, og kva mening det har for dei i deira liv. Eg oppsøkte ei gruppe kinesiske taijiutøvarar som dagleg trente i ein park i Kunming, og fekk vera med i deira daglege treningar.

Mitt val av tema gjorde at eg spesielt måtte ta stilling til eit viktig metodologisk spørsmål. Korleis kan ein best få tilgang til utøvarar sine opplevingar av ein praksis der kroppsleg erfarte og vanskeleg språkleggjorte opplevingar tilsynelatande er svært viktig? Eg valte å ta utgangspunkt i kroppen, til mine informantar og i min eigen kropp, og søke erfaringa av å gjera taiji i Kina. Dette fekk meg til å reflektere over mitt forhold til meg sjølv som kjelde for kunnskap om andre, og i kva grad det

¹Ordet *Taiji* er eit konsept frå taoistisk filosofi, ofte oversett “supreme ultimate”, medan *quan* betyr “boxing” eller kampkunst. Dei fleste nyttar berre nemninga *taiji*, og det kjem eg også til å gjere i denne teksten. Derksom ein gjer formar med våpen, kallast det taijijian (jian=sverd) , taijidao (sabel) osv.

er mogeleg, og fruktbart, å nytte seg sjølv som informant i eit feltarbeid.

“Å læra taiji er ein sirkel”

Taiji er ein såkalla “indre kampkunst” (*neigong*). I motsetning til mange andre kampkunstar fokuserar slike på å avlede åtak frå andre heller enn å nytte fysisk styrke, samt å utvikle og aktivt bruke kroppens indre energi, *qi*. Samtidig vert taiji ofte kalla “meditasjon i rørslle”. Gjennom å trene former, sett av rørsler utført i sakte tempo, søker ein å opne kroppens energibanar og lære å kontrollera *qi* i kroppen. *Qi* er eit sentralt omgrep både i kinesisk medisin og kosmologi. Det er vanskeleg omsett, men vert vanlegvis referert til som *livskraft* eller *indre energi*. I følge kinesisk kosmologi eksisterar *qi* i og rundt alle ting og i menneske. Den er tilstades utan form, farge eller substans, og sirkulerar via energibanar i kroppen (meridianar).

Sjølv om det er relativt strenge krav til korrekt kroppshaldning når ein trener taijiformer, for å legge til rette for flyten av *qi* i kroppen, er det imidlertid fyrst når ein praktiserar taiji og gløymer alle dei kroppslege krava at ein kan gjere det riktig. Det er forholdet mellom medvit og tanke bak rørslene, og det kroppsleggjorte og underbevisste, som er essensen i riktig utføring av taijiquan. Dette samspelet mellom tanke, refleksjon og kroppslege opplevingar, gjer slike “indre kampkunstar” spesielle. Læring føregår ved at ein trener dei same rørslene om og om igjen, og får etter kvart ein forståing for taiji gjennom opplevinga av rørsle. Ein av informantane mine forklarte det slik:

“Å lære taiji er som ein sirkel; ein må lære dei enkelte rørlene inn i kroppen, så tenke over kjensla av å gjere dei, så gjere dei same rørlene på nytt og korrigere, og så fortsetje slik.” Det er den personlege og kroppslege erfaringa som vert vektlagt, og læreprosessen (som forøvrig er uendeleg; ein vert aldri utlært i taiji), er mål i seg sjølv. Forståinga av “kva taiji er” utviklar seg i utøvaren heile tida, og sjølv om prinsippa og reglane for riktig utføring er faste, er prosessen mot forståing i stor grad individuell. Ein må forstå taiji på sin eigen måte, i sin eigen kropp.

Erfarande deltaking

Stilt ovanfor ein slik kroppsleg praksis vil eg hevde det er viktig at antropologen går inn for å aktivt delta i den praksisen ho forskar på, og gjer nytte av sine egne opplevingar og erfaringar. I samtalar mellom taijiutøvarar, er ofte fysiske rørsler ein viktig del av kommunikasjonen. Kroppen nyttast aktivt til å illustrere kva ein snakkar om. I denne konteksten vart språkproblemet mellom dei kinesiske utøvararane og meg mindre, av di kommunikasjonen og læringa for det meste var sentrert rundt kroppen. Me hadde kroppen og opplevingar av taijibevegelsar som felles grunnlag for forståing.

I sitt studie av *qigong*² praksis i Kina, peiker Thomas Ots (1994) på kor viktig personleg erfaring er i studium av kroppslege praksisar. Heller enn deltakande observasjon ynskjer Ots “erfarande deltaking”, som han hevdar er ein betre metodisk tilnærming. Han hentar døme frå sitt eige feltarbeid, der har deltok i ei gruppe som praktiserte qigong. Ved å ta del i den daglege qigongtreninga, delte han deira erfaringar som utøvar. Ots legg vekt på at han i tillegg til å kome nærare deira erfaringar med qigong fekk større innsikt i erfaringsbaserte kinesiske omgrep, nyttige for å forstå informantane sine forteljingar om kjensler. Han kunne relatere dei til sine egne erfaringar (Ots 1994). Tamara Kohn, antropolog og forfattar av fleire artiklar om *aikido*³ praksis, fortel også at ho byrja å “tenke (antropologisk) med” aikido gjennom sine egne erfaringar frå å trene denne kampkunsten. Ho legg dessutan til grunn at ho sjølv har følt slike endringar i kropp og sinn som ho diskuterar i sin artikkel (Kohn 2001). Både i hennar analyse av aikido og Ots’ arbeid med qigong ligg deira egne erfaringar som grunnlag for korleis dei uttalar seg, både om sjølve praksisen og om dei andre praktiserandes erfaringar. Ots avsluttar artikkelen sin med ei

²Qigong er ein form for trening med mål å styrke helsa og forlenge livet, nært knytta til gamle taoistiske teoriar og tradisjonell kinesisk medisin (Ots 1994). Taiji er nært knytta til qigong, og basert på same teoriar og grunnleggjande prinsipp. Qigong trening er ansett som svært bra for ein utøvars utvikling i taiji.

³Aikido er ein moderne japansk kampkunst som har mange fellestrekk med taiji, spesielt fokuset på indre kraft og samspelet mellom kropp og sinn i læreprosessen. Kohn kallar aikido mellom anna “a philosophy of movement and of life entwined” (Kohn 2003).

oppfordring: “The *leib*⁴ cannot be thought of, it must first be experienced. What is needed is personal experience which makes possible a ‘thick description’ of *leibly* processes” (Ots 1994: 134).

Qi, - springfjør eller ballong?

Opplevinga av qi som kraft, og som initiativ til fysisk rørsle, er viktig i taiji. Denne indre energien er som nemnt essensiell i kinesisk *neigong*, og mine informantar refererte ofte til qi når dei skulle forklare kva som var god taiji. Også skildringar av kroppsleg baserte kjensler som ro og indre styrke, som er viktige mål for taijitrening, var knytta til opplevingar av flyten av qi i kroppen.

Når eg spurde informantar om qi, var svara alltid prega av bilete og metaforar. Forklaringane gjekk ofte på korleis det kjendes å gjere rørsle med mykje qi, men det var vanskeleg for folk å uttrykke seg på ein måte som dei sjølv meinte var dekkande. “Når du har mykje qi kjenner du varme innanfrå, som om du har ei sol inni deg,” forklarte ein av mine informantar. “Som ei springfjør,” eller “Noko som fyller deg, som om du er ein ballong,” sa andre. Kjensler er vanskeleg å skildre. Ofte vart våre samtalar om dette temaet avslutta med ein kommentar om at det var nyttelaust å diskutere slikt med utlendingar, eller med ord som “Dette kan eg ikkje forklare, det må berre opplevast”.

⁴Ots foreslår i denne artikkelen det tyske ordet *leib* som eit bedre omgrep enn *body* for å få tak på ‘den levande kroppen’, ‘kroppen-i-verda’ (Ots 1994).

Fleire sa at om eg klarte å lede qi i rørslene når eg trente taiji, ville eg føle varme i den delen av kroppen qi vart leia til. Det er imidlertid vanskeleg å forstå kva, blandt alle kjensler i kroppen, som er akkurat qi. Som observatør vil min tilgang til informasjon vera avgrensa. Det er som utøvar eg har høve til å relatere til qi og andre omgrep for djupare forståing av taiji som praksis. Den læringa som gradvis skjer ved “å gjere rørsla, relatere til opplevinga, så gjere” kan eg berre få tak i direkte gjennom å gå i meg sjølv. Eg, som taijiutøvar i Kina, søker å utvikle denne forståinga i min eigen kropp gjennom mi taijitrening, på same måte som mine treningskameratar. På bakgrunn av mi personlege erfaring kan eg difor relatere betre til deira skildringar, i dette tilfellet om qi. Som utøvar kan eg dessutan også nærme meg forståing for andre erfaringar som taijiutøvarar; om gleder og vansker med taijitreninga, og om korleis denne har relevans også for livet utanom treningane.

Å dele kroppsleg erfaring

Sjølv om utøvarane sine personlege erfaringar ligg til grunn for deira utvikling i taiji, er diskusjonar og utveksling av erfaring mellom utøvarane i gruppa også viktig for forståing. Etter den daglege fellestreninga er det mange som vert att i parken for å trene i mindre grupper, diskutere rørsler frå ulike formar, eller berre sitje og prate (ofte om dagens trening) på ein benk i nærleiken. Utøvarar sine erfaringar frå å trene taijiformane danar grunnlaget for samtalar om taiji generelt eller om utføringa av ein einskild rørslle. På bakgrunn av personlege, kroppslege

erfaringar med ei rørsle, samt det ein har høyrte av andre, lest eller sett, diskuterar utøvarar den riktige utføringa av form og rørsle, eller taiji generelt, med kvarandre. Ved å ta mi rolle som deltakar på treningane på alvor, kunne eg delta i slike samankomster som meir enn observatør. Mi eiga forståing, alltid under utvikling, kan eg så freiste å dele med andre, som grunnlag for diskusjonar med, og ikkje minst meningsfulle spørsmål til, mine informantar. To menneskes erfaring er ikkje like, eg kan aldri vite eksakt kva andre erfarar. Men ved å ta utgangspunkt i mine egne erfaringar opplevde eg å koma nærare dei andre utøvarane i gruppa. Ofte var mi erfaring at noko som kunne oppfattast som enkelt å utføre, var svært komplisert i praksis, og eg konfronterte informantar om dette. Slike samtalar kring taijierfaringar, på bakgrunn av noko eg hadde opplevd og “kjent på”, i samtale med andre som hadde opplevd og “kjent på” sjølv, bidro til å gjere min kunnskap om taiji i Kina meir mangfaldig og djupare. Liksom Thomas Ots følte eg at eg deltok i gruppa som personleg interessert utøvar, heller enn observerande antropolog (Ots 1994). Ein slik posisjon følte eg var eit fruktbart og nødvendig inntak til mitt studie av taijiutøvarar sine opplevingar av sin eigen praksis.

I tillegg til å fokusera på viktigheita av kroppsleg erfaring, kritiserer Tamara Kohn Bourdieu si analyse av aikido som ein sport for overklassen (Kohn 2003). Bourdieu baserer si analyse på observasjonar av graden av nær og hardhendt kroppskontakt i aikido og bryting. På grunnlag av stor grad av fysisk og valdsam nærkontakt mellom partane i brytesporten, hevdar Bourdieu at denne sporten er typisk for arbeidarklassen. Aikido derimot, skildrar han som luftig, distansert og grasiøs, og såleis

karakteristisk for overklassen (ibid). Kohn sine egne erfaringar frå å praktisere aikido ligg imidlertid langt frå Bourdieu sine skildringar, og ho advarer mot skildringar av rørsle “from an observer’s *unfelt* vision of movement” (ibid.: 141). For ein som observerar frå sidelina er det lett å mistolke kroppslege praksisar. Bak dei mjukaste, mest grasiøse rørsleane i taiji kan det ligge enorm kraft, fullstendig skjult for ein uerfaren observatør. Som taijiutøvar utviklar forståing seg etter kvart som ein trenar, og kroppsleg fundert erfaring er ein forutsetnad for kunnskap. Då er det også ein føresetnad for antropologens forståelse at denne kjem frå kroppen, og ikkje auge eller øyre aleine. Antropologar fokuserer mykje på språklege uttrykk avdi det er meir allment akseptert at andre menneskes egne *ord* om sine levde erfaringar er nærare ein eller annan kulturell “sanning”, enn antropologens kroppslege forsøk på å føle den andre sine erfaringar gjennom deltaking, empati og førestillingsevne (Kohn 2001). Men både i aikido og taiji er utøvarar si forståing av kroppen og kampkunsten forma like mykje av rørsle i rom som av den verbale diskursen kring praksisen. Det er når forskaren kan bruka seg sjølv og freiste å finne ut noko om den personlege erfaringa av fenomenet at ho kan få den fyldige analysen.

Avslutning

“Deltakande observasjon” som metode inneber eit forhold mellom å freista å koma *innanfor* det samfunnet eller feltet eg ynskjer å studera, ved å delta i det, og samtidig vera *utanfor*, gjennom å observera. Sjølv om det er den fyste delen av omgrepet,

deltakinga, som oftast vert vektlagt ved antropologisk metode, er utanfor-aspektet også viktig. For å ha det riktige analytiske blikket må ein vera i stand til å sjå det ein studerer i eit vidare perspektiv, og ein må setje pris på informasjonen ein får gjennom posisjonen som utanforståande. Dette er spesielt viktig å ha i tankane når ein ynskjer å seie noko om erfaring. Faren for å verte for “innadvent” er absolutt til stades om ein ikkje er medviten for på forskjellane mellom “meg” og “deg”, mellom mine erfaringar og erfaringane til kvar einskild av informantane mine. Difor er det viktig å vera audmjuk i forhold til at det ikkje er alt ein kan forstå. Ein skal søke å nærme seg informantar sine opplevingar og erfaringar gjennom sine egne, men desse vil aldri vera like. Likevel vil eg hevde at for å kunne sei noko om *opplevinga* og den *indre erfaringa* av ein praksis, er det viktig for antropologen også søke etter sine egne erfaringar og opplevingar. Det er berre i eigen kropp at ein har tilgang på direkte erfaring. Ved å kombinere denne fyrstehandskunnskapen om erfaring med andre sine forteljingar om sine erfaringar kan ein nærme seg ei djupare, fylldigare og meir erfaringsnær antropologisk analyse.

Bibliografi

- Bruner, E. (1986), *Experience and Its Expressions*, University of Illinois Press, Urbana, pp. 3 – 30.
- Kohn, T. (2001), *Don't talk – blend. Ideas about body and communication in aikido practice*, Routledge, pp. 163 – 178.

Kohn, T. (2003), *The Aikido Body: Expressions of Group Identities and Self-Discovery in Martial Arts Training*, Berg Publishers, Oxford, pp. 139 – 155.

Ots, T. (1994), *The silenced body – the expressive Leib: on the dialectic of mind and life in Chinese cathartic healing*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 116 – 136.

NORSK PATERNALISME OVERFOR MUSLIMER – et kritisk blikk på integrasjonsdebatten

Christian Stokke
Hovedfag UiO

Med utgangspunkt i min forskning de siste årene om norsk innvandringsdebatt vil jeg . . . hevde at den kritiske refleksjonen over egne verdier og tankemønstre er sørgelig liten blant norske politikere, journalister, forskere og intellektuelle. (Marianne Gullestad 2002a)

I løpet av de senere år, og kanskje særlig etter terrorangrepene i USA 11. september 2001, har den norske innvandringsdebatten i stor grad dreid seg om muslimers “manglende integrasjon”¹. Et sentralt fokus har vært på kvinneundertrykking i fundamentalistiske “muslimske” miljøer. Parallelt med problematiseringen av muslimske innvandrere i den offentlige debatten, har dagens norske regjering med blant annet Erna Solberg i spissen strammet inn innvandringspolitikken og krever i økende grad at innvandrere assimileres til såkalte “norske verdier” – et uklart begrep som blant annet omfatter demokrati og likestilling. En del etniske nordmenn synes å oppfatte det som sin

¹Takk til Rahima Parvin for fruktbare kommentarer.

oppgave å lære opp muslimer i disse “norske” verdiene – verdi-er som samtidig hevdes å være universelle. I denne artikkelen vil jeg ta utgangspunkt i noen eksempler fra den offentlige, po-litiske og antropologiske debatten, og kaste et kritisk blikk på dette fenomenet som kan karakteriseres som norsk paternalisme overfor muslimske innvandrere.

Teoretiske perspektiver

Jeg vil ta utgangspunkt i de postkoloniale teoretiske perspekti-ver som jeg har anvendt og diskutert mer fylldig i min hovedopp-gave (Stokke 2005), der jeg analyserer rasisme og eurosentrisme med utgangspunkt i erfaringene og perspektivene til afroameri-kanere og karibiere. På grunn av begrenset plass kan jeg her kun gi en kort redegjørelse for noen sentrale begreper innenfor det-te komplekse feltet, og henviser leseren til hovedoppgaven for en mer utfyllende diskusjon av disse perspektivene. En rekke afroamerikanske teoretikere definerer rasisme som en dominans-relasjon, der ‘hvite’ er overlegne ‘svarte’ både i den sosiale struk-turen, den kulturelle ideologien, og i samhandling mellom indivi-der. Maktstrukturen opprettholdes av et eurosentrisk hegemoni med bevisste og ubevisste ideer om hvit overlegenhet, så vel som gjennom bruken av hersketeknikker i sosial samhandling. Postkoloniale perspektiver på rasisme har en rekke paralleller til feministiske analyser av kjønnsmakt så vel som marxistiske analyser av det kapitalistiske klassesamfunn. Postkolonial eller “svart feminisme” (Collins 2000, Hooks 2000) utgjør et teoretisk perspektiv som knytter sammen ‘rase’, ‘klasse’ og ‘kjønn’ som

overlappende maktstrukturer. I motsetning til de endimensjonale perspektivene nevnt ovenfor, lar svarte feminister det være et empirisk spørsmål om hvilken av dimensjonene som har størst relevans i konkrete tilfeller. Dermed slipper man å redusere individers differensierte erfaringer av undertrykking, slik det gjøres av enkelte "hvite" feminister som tar utgangspunkt i kjønn som den mest fundamentale strukturelle dimensjonen.

Eurosentrisme kan defineres som fremstillingen av "hvite" eller europeiske erfaringer, perspektiver og interesser som universelle og normative, og utgjør et sentralt element i vestlig kulturimperialisme, som kan defineres som forsøk på å påtvinge "de andre" vår versjon av virkeligheten. "Hverdagsrasisme" kan defineres som ulike hersketeknikker som reproducerer en dominansrelasjon gjennom samhandling. Hersketeknikkene er ofte en del av en dominerende gruppes habitus, og brukes ofte vanemessig, ubevisst og uintendert som følge av en eurosentrisk sosialisering. De ulike hersketeknikkene er ikke nødvendigvis rasistiske per se, men kan defineres som rasistiske hvis de bidrar til opprettholde en struktur der 'hvite' dominerer 'svarte'. En av disse teknikkene er paternalisme, som innebærer at man forteller andre hva som er best for dem, basert på en antakelse om at andre ønsker det samme som en selv. Videre kan dette karakteriseres som en strategi for "pasifisering" der man gir veldedighet og forventer takknemlighet (Essed 1991). "Hvite frelsere" hevder gjerne at de er altruistiske og bare ønsker å hjelpe 'svarte', men samtidig forsterkes dominansrelasjonen gjennom å skape avhengighet.

Generelt kan man si at teoriene ovenfor tar utgangspunkt i 'svarte' perspektiver basert på 'svartes' erfaringer av rasisme,

mens mange av de dominerende teoretiske perspektiver tar utgangspunkt i 'hvites' erfaringer. Mange 'hvite' definerer rasisme utelukkende som individers fordomsfulle holdninger og bevisst diskriminerende atferd. 'Hvite' liberalere foreslår gjerne en "fargeblind" tilnærming som søker å bekjempe rasisme ved å ignorere forskjeller og anta at så å si alle er like. Resultatet blir en blindhet for strukturelle så vel som kulturelle forskjeller. Dermed kan maktstrukturen reproduseres blant annet ved hjelp av ubevisst hverdagsrasisme, mens kulturell annerledeshet søkes assimilert inn i det eurosentriske hegemoni. (Doane 2003). 'Svart' antirasisme kjemper derimot for retten til likeverdig forskjell – strukturell likestilling kombinert med kulturell autonomi.

På den annen side er det selvfølgelig ikke noe deterministisk forhold mellom erfaring og kunnskap. Noe slikt ville innebære at mennesker er ute av stand til å lære av hverandre. Som eksempel kan nevnes det store antall 'svarte' personer som har blitt lært opp – sosialisert – i eurosentrisk tenkning og har internalisert den dominerende ideologi. Mange av dem aksepterer i varierende grad den hegemoniske kulturen som formidles gjennom media, utdanning og kirker; en kultur som utgir seg for å være universell, men som i hovedsak reflekterer elitens erfaringer og interesser. Mange er klar over dette, men aksepterer likevel hegemoniet fordi det ofte er "enklest" slik; å innordne seg kan gi personlige privilegier, mens det ofte koster å gjøre motstand. Zygmunt Bauman (1989) påpeker at dette var tilfelle i Nazi-Tyskland så vel som i det moderne kapitalistiske samfunn.

Læring kan også lede til motstand i form av "avlæring" av den hegemoniske ideologi, både blant majoritets- og minoritetsbefolkningen. På mitt eget feltarbeid var det en rekke 'hvite'

personer som etter å ha blitt konfrontert med 'svartes' synspunkter, begynte å revurdere et verdenssyn de tidligere hadde tatt for gitt. Gjennom diskusjoner med "bevisste svarte" som konfronterte dem hver gang de bevisst eller ubevisst uttrykte eurosentriske holdninger, viste dominerende atferd eller brukte hersketeknikker, var det en del hvite som gradvis begynte å avlære sine internaliserte antakelser om hvit overlegenhet. Perspektivene fra den 'svarte' diasporaen i Amerika utgjør en fruktbar innfallsvinkel til den norske integreringsdebatten, der mange oppfatter "likestilling" som et "vestlig" fenomen og kvinneundertrykking som representativt for "muslimer" som gruppe. Konsekvensen av denne eurosentriske oppfatningen av feminisme blir at "vi" norske kan og bør lære opp "muslimer" i "feminisme". Kanskje det snarere er "vi" som har noe å lære av "muslimske" kvinner?

Integreringsdebatten i media

17. november 2004 inviterte TV2 til "Holmgang" for å diskutere om "muslimer er en trussel mot vestlige verdier." Debatten ble mer opphetet enn konstruktiv, og til alt overmål mente 97 % av innringerne at "muslimer" er en trussel mot "vestlige verdier". Den umiddelbare bakgrunnen for debattprogrammets tematikk var drapet på den nederlandske filmskaperen Theo van Gogh 2. november samme år. I den hensikt å sette søkelyset på vold mot muslimske kvinner i enkelte innvandrermiljøer i Nederland, hadde van Gogh laget en provokativ film som viste bilder av en halvnaken kvinnekropp påskrevet sitater fra Koranen. Ifølge

et notat drapsmannen hadde festet til den drepte filmskaperens kropp, var det denne krenkelsen av islam som var motivet for drapet. Hendelsen føyde seg til en lang rekke terrorhandlinger utført av “muslimske fundamentalister”. Samtidig har ideen om “den muslimske trusselen” vært dominerende i den offentlige diskursen i vestlige land siden terrorangrepene i New York og Washington 11. september 2001, og det har blitt skapt et generelt fiendebilde av muslimer i den dominerende diskurs, i nær sammenheng med det som kan ansees som amerikanernes behov for å legitimere sin egen imperialistiske terror mot muslimske land som Afghanistan og Irak.

I debatten på TV2 uttrykte talsmannen for Islamsk Råd, Zahid Mukhtar, “forståelse” for drapet på van Gogh, samtidig som han tok avstand fra denne typen handlinger. Utsagnet ble tolket dithen at han aksepterte drapshandlingen og det ble påpekt at begrepet “forståelse” innebærer en grad av sympati og aksept i tillegg til å “forstå” handlingen i ren intellektuell forstand. Han hadde dermed ikke distansert seg tilstrekkelig fra handlingen. Det ble fremsatt krav om at han måtte trekke seg som talsmann for Islamsk Råd, og Fremskrittspartiets leder, Carl I. Hagen krevde videre at “muslimer” i Norge nå måtte ta avstand fra alle voldshandlinger begått i islams navn, og oppfordret til et muslimsk fakkeltog mot vold. I etterkant av debatten sluttet en rekke andre fremtredende politikere seg til kravet om at norske muslimer måtte være “utvetydige og krystallklare i fordømmelsen av vold” – blant dem kommunalminister Erna Solberg (H), statsminister Kjell Magne Bondevik (KrF), og Arbeiderpartiets leder Jens Stoltenberg.

“Muslimsk fakkeltog mot terror” ble arrangert og gikk av

stabelen 4. desember 2004. Initiativtakerne Noman Mubashir og Abid Q. Raja hadde håpet på en massemønstring, men fakkeltoget var dominert av den norske politiske eliten. “Muslimer” og deres ledere, som folk flest, holdt seg langt unna. Fremst blant de omkring to hundre deltakerne i det som Aftenposten (5.12.2004) karakteriserte som “et utendørs statsråd” gikk SVs partileder Kristin Halvorsen, utviklingsminister Hilde Frafjord Johnson (KrF), justisminister Odd Einar Dørum (V), arbeids- og sosialminister Dagfinn Høybråten (KrF), og utenriksminister Jan Petersen (H), i tillegg til ovennevnte Hagen, Solberg, Stoltenberg, og Bondevik. Islamsk Råd var fraværende. I stedet for å delta i fakkeltoget lanserte de en underskriftskampanje med tittelen “Norske muslimer tar selvfølgelig avstand fra alle volds- og kriminalitetshandlinger.” Hagen, Solberg, Stoltenberg og Bondevik var tydelig skuffet over de “ulydige” muslimene som ikke hadde fulgt opp deres krav om å gå i fakkeltog, men som hadde insistert på å velge sin egen måte å uttrykke sitt standpunkt mot vold (ibid.).

Professor Unni Wikan (2004) kommenterte i en kronikk at Stoltenberg “vil tvinge sine formuleringer på talsmannen for Islamsk Råd” og påpeker at “det er godt ment, men fører galt av sted. Folk flest vil ha seg frabedt å få diktert hva de skal si.” Hun føyer til at “vi må faktisk akseptere at de finner sine egne ordelag til å fremføre sine vurderinger, via sin talsmann eller andre.” Wikans uttalelse virker velmenende, men opprettholder skillet mellom “oss” og “dem”. Hun gir “dem” handlingsfrihet, men definerer hvorledes “de” skal fremme “sine egne ordelag”. De unge muslimene som ble intervjuet i Aftenposten (27.11.2004) tok skarpt avstand både fra lynsjestemningen mot Mukhtar og

fra Hagens marsjordre. Nettopp det faktum at kravet om et muslimsk fakkeltog mot vold hadde kommet fra Hagen, syntes å være en av hovedårsakene til at få muslimer deltok. Professor Kari Vogt sier til avisen: “Utfordringen kommer fra Hagen, fra en norsk politiker med et rulleblad når det gjelder uttalelser om muslimer, og har en provoserende form. [...] Når Hagen sier hopp, som et politisk utspill, ville det nesten være galt å gjøre det” (ibid.). 25. juli 2005, etter nye terrorangrep i London 7. juli og i Sharm el-Sheikh 23. juli, samlet en rekke norske imamer seg “uoppfordret” om en felleserklæring der de tar “fullstendig avstand fra, og fordømmer, terroraksjonene” (Dagsavisen 26.7.2005). Men heller ikke dette var tilstrekkelig for Frp-leder Carl I. Hagen, som nå krevde utstedelse av en “fatwa” mot terroristene. Han spesifiserer at han bruker begrepet i betydningen “dødsdom” (Aftenposten 26.7.2005). I tillegg til at Hagen her faktisk *oppfordrer* til fundamentalisme, illustrerer dette utspillet at nesten uansett hvilke krav “muslimene” imøtekommer, vil det ikke være godt nok i enkelte nordmenns øyne.

Er integrering ensbetydende med assimilering?

Erna Solberg (2004) hadde også uttrykt “skuffelse” over Mukhtar: “At en fremtredende representant for norske muslimer ikke tar tydelig avstand fra vold som reaksjonsform, synes jeg er svært skuffende. Det vitner om manglende forståelse for grunnleggende verdier i vårt samfunn.” Kommunalministeren bruk-

te så denne hendelsen for å fremme regjeringens “integreringspolitikk”, slik den er uttrykt i Stortingsmelding nr 49 (2003-2004): “Mangfold gjennom inkludering og deltagelse – ansvar og frihet”. Tidligere hadde Solberg forklart til Aftenposten (2.10.2004) at denne stortingsmeldingen “handler om tilretteleggelse for et ideologisk grunnlag for å bygge lojalitet til det norske samfunnet og de grunnleggende verdier som samfunnet bygger på.” Nasjonens sikkerhet og fremtid må med andre ord beskyttes ved at innvandrere skal “identifisere seg med Norge og norske verdier” som “demokrati, likestilling og deltagelse.” Kommunalministerens oppskrift for “hvordan innvandrerbarna skal bli gode nordmenn” er at offentlige institusjoner skal “gripe inn der hvor innvandrerforeldrenes levekår og holdninger, skikker eller tradisjoner står i veien for barnas utvikling” (ibid.). Innvandrerne blir her regelrett truet med kraftig avstraffelse hvis de prøver å motsette seg “modernisering”. Utsagnet vekker assosiasjoner til “gammeldags” barneoppdragelse med blant annet fysisk avstraffelse, og nører dermed opp under norske fordommer om at innvandrernes kulturer er “mindre utviklet”.

Nylig ansatte Solberg direktør for det nye “Integrerings- og mangfoldsdirektoratet”. Høyrepolitikeren Osmund Kaldheim, en mann uten erfaring fra utlendingsfeltet, ble valgt fremfor Manuela Ramin Osmundsen, avtroppende assisterende direktør i UDI og tidligere leder for Senter mot etnisk diskriminering. Carl I. Hagen ga i utgangspunktet uttrykk for misnøye med den tilsynelatende forbигåelsen av en bedre kvalifisert minoritetskvinne, men trakk kritikken tilbake etter at Solberg hadde gitt sin forklaring. Hagen uttrykte da at “Osmund Kaldheim har holdninger og standpunkter til integreringsarbeidet som står

nærmere hennes [Solbergs] egne. [...] Det er for meg en tilfredsstillende begrunnelse og i samsvar med Fr.p.s syn” (Aftenposten 15.6.2005). Selve ansettelsen av direktør antyder dermed at myndighetenes hensikt med det nye direktoratet er å videreføre Erna Solbergs “integreringspolitikk” – en politikk som er “i samsvar med Fr.p.s syn”.

En annen sentral aktør i integreringsdebatten som hadde sluttet seg til Hagens marsjordre, var Hege Storhaug fra Human Rights Service (HRS), en “feministisk” organisasjon som har profilert seg på å “redde” muslimske jenter fra blant annet tvangsekteskap og omskjæring. I oktober 2000 hadde Storhaug i samarbeid med TV2s “Rikets tilstand” utstyrt somaliske Kadra Noor med skjult mikrofon for å avsløre enkelte imams støtte til kvinnelig omskjæring. I fjor tok Noor og de andre jentene offentlig avstand fra HRS, og hevdet at Storhaug hadde presset dem til å fortelle historiene sine og “satt dem i en farlig og sårbar situasjon uten tilstrekkelig oppfølging” (Klassekampen 23.7.2005). Organisasjonen, som mottar finansiell støtte fra Erna Solbergs departement, har siden tonet ned “hjelpesprofilen” og opererer nå som en sentral premissleverandør for integreringsdebatten. Hennes “forskning” blir tatt seriøst av mange, blant dem lederen for Arbeiderpartiets kvinnenettverk, Karita Bekkemellem Orheim, som nylig foreslo å forby søskenbarneekteskap etter å ha lest en av Storhaugs rapporter (ibid.). Storhaugs tro på det “hvite” Europas kulturelle overlegenhet er dårlig kamouflert i hennes utsagn, som når hun kontrasterer “Europas uslåelige goder” med innvandrernes opprinnelsesland “preget av despoti, undertrykking og kjønnsfascisme.” (Storhaug 2005). Når hun går til korstog mot “muslimsk kultur” for å forsvare muslimske

kvinnens rettigheter, kan man spørre seg om det er feminisme eller promotering av egne rasistiske holdninger som motiverer henne.

Såkalte “hvite frelsere” som ønsker å frigjøre ‘svarte’ er et velkjent tema i den vestlige imperialismens historie. I sin mest ekstreme form kommer den til uttrykk gjennom folk som George W. Bush, støttet av Bondevik, som slipper bomber over Afghanistan for å frigjøre afghanere. Bell Hooks (2000) og andre postkoloniale feminister har kritisert “hvite feminister” for å gjøre det samme. Paternalismen, slik den eksemplifiseres av Hege Storhaug ovenfor, er i sin essens en form for maktutøvelse, rettferdiggjort gjennom en ide om at vi vet best hva som er best for andre. Den representerer verken empati eller respekt for den andre, men snarere et ønske om å fremheve seg selv og dominere ved å skape avhengighet. Således bidrar den til å opprettholde antakelsen om hvit overlegenhet og det hvite overherredømme som system.

Antropologer i debatten

Antropologer hevder gjerne at de er eksperter på innvandringsfeltet, samtidig som det skal være fagets varemerke å lytte til de svake og kritisere makta. La oss se hvordan noen av de mest profilerte antropologene i norsk offentlig debatt har engasjert seg i integrasjonsdebatten.

Thomas Hylland Eriksen (2004a) konstaterer at “grensene er gradvis blitt flyttet i den offentlige samtalen om majoritet og minoriteter. Det har blitt upopulært å snakke om diskrimi-

nering av minoriteter, mens det oppfattes som modig å snakke om undertrykkelse innad i minoritetsgruppene.” Han føyer til at “hvis det skal være noen mening i å snakke om migrasjon overheadet, må den ses i sammenheng med globaliseringen av kapitalismen og den postkoloniale identitetspolitikken, som innebærer at mennesker fra de ikke-dominerende delene av verden krever retten til å definere seg selv” (ibid.). I dag leder Hylland Eriksen UiOs strategiske forskningsprogram *Kulturell kompleksitet i det nye Norge (CULCOM)*, der han har invitert en rekke postkoloniale foredragsholdere til forskningsprogrammets seminarer². Programmet har også gitt stipendier til en rekke mastergradsprosjekter som problematiserer den norske eurosentrismen på ulike felt³. Alt dette indikerer at han er relativt godt orientert om postkoloniale perspektiver. Men viser han solidaritet med minoritetene i praksis?

La oss se på noen av hans utspill i integreringsdebatten. På nittitallet klaget han over at han ikke kunne være “fargeblind” uten å bli kalt en “borgerlig idealist” (Hylland Eriksen 1993). Utsagnet avslører at hans definisjon av rasisme og tilnærming til antirasistisk arbeid springer ut av et eurosentrisk heller enn postkoloniale perspektiv. Siden har han en rekke ganger erklært seg som kulturimperialist, i betydningen “tilhenger av universelle verdier” (Hylland Eriksen 2004b). I forbindelse med *Culcom*-programmet har han uttalt til Aftenposten (20.1.2005): “I Tinn kommune i Øvre Telemark bor stadig flere tilhengere av

²F.eks. mandagsseminarene våren 2005, se <http://www.culcom.uio.no/nyheter.html>

³“Mastergradsstipendene er delt ut”, <http://www.culcom.uio.no/forskning/artikler/mastergrad.html>

den hinduistiske gurun Sai Baba som vasker håret uten sjampo. Det kaller jeg kulturell kompleksitet!” Utsagnet vekker assosiasjoner mellom kulturell kompleksitet og urenhet, samtidig som det trekker oppmerksomheten bort fra integreringsdebatten. Talspersoner for minoritetsorganisasjoner og fagbevegelsen har ofte kritisert Hylland Eriksen for ikke å ta deres interesser på alvor⁴. Det skal bli interessant å se om han skifter perspektiv som følge av *Culcom*-programmet.

Unni Wikan, den andre antropologen som holder en høy profil i innvandringsdebatten, har engasjert seg sterkt til fordel for muslimske kvinner. Hun har tatt opp viktige aspekter ved kvinneundertrykking internt i muslimske miljøer, blant annet kvinnelig omskjæring, tvangsekteskap og æresdrap. Wikan gikk på nittitallet ut med kraftig kritikk mot kulturellevistene som forsvarte kvinneundertrykkende praksiser med henvisning til at det er en del av innvandrerens kulturelle tradisjoner. Alt dette er vel og bra. Problemene oppstår når Wikan foreslår løsninger. Hun tar nemlig til orde for at norske myndigheter skal føre strengere kontroll med de muslimske miljøene. Dermed argumenterer også hun for en paternalistisk politikk der den norske majoriteten skal intensivere sin kontroll med muslimske menn, i den hensikt å frigjøre muslimske kvinner fra sine menn (Gullestad 2004). Wikan har på lik linje med andre engasjerte aktører mer eller mindre klare formeninger om hva som er “best” for “de andre”. Mens Hylland Eriksen liker å fremstå som nøytral, tar Wikan et tydelig moralsk standpunkt. Proble-

⁴F.eks. i debatt på MiFA-kafeen 9.11.2004, se <http://www.mifa.uio.no/mifacafe.html>

met er at begge universaliserer vestlige oppfatninger, og dermed på hver sin måte kan sies å representere eurosentrisk perspektiver (Ong 1995). Marianne Gullestad, på den annen side, tar sitt utgangspunkt i postkolonial feminisme. Hun påpeker at vi må koble sammen rase, klasse og kjønn i integreringsdebatten. Dette innebærer at feminisme, antirasisme og kamp mot økonomisk marginalisering ses som supplerende perspektiver, slik det har blitt gjort av 'svarte' og postkoloniale feminister (Gullestad 2002c).

Gullestad (2002b) har analysert den norske innvandringsdebatten og problematisert den norske majoritetens holdninger og tankemønstre. Hun argumenter for at relasjonene mellom minoriteter og majoritet i Norge må forstås i en global kontekst der også en problematisering av vestlig imperialisme inngår. Hun påpeker at Norge gikk glipp av den selvrefleksjonen og selvransakelsen som europeiske kolonimakter som England og Frankrike gjennomgikk i kjølvannet av den tredje verdens frigjøringskamp. Innvandringen til Norge fra tidligere europeiske kolonier har i hovedsak funnet sted etter den formelle avkoloniseringen, men de norske forestillingene om disse menneskene skriver seg fra kolonitiden, der Norge spilte en stor indirekte rolle gjennom sjøfart og misjon. Etter den formelle avkoloniseringen har Norge kunnet hevde sin relative uskyld i forhold til kolonialismen, mens ideene om hvit overlegenhet som nordmenn lærte gjennom sin tjeneste for det britiske imperiet, har blitt styrket mer enn de har blitt utfordret. I dag er Norge blitt et av verdens rikeste land – en neokolonialistisk stormakt med økonomiske interesser i hele verden. Store deler av bistanden som vi skryter av gjør oss til en humanitær stormakt, gis til norske bedrifters investeringer

i den tredje verden. Et illustrerende eksempel er “bistanden” til Telenor i Bangladesh (Bergkvist 2004).

Gullestads perspektiv kan eksemplifiseres med hennes kritikk av den norsk-pakistanske Dagblad-journalisten og komikeren Shabana Rehman, som har skapt seg en innflytelsesrik posisjon i den offentlige debatten ved å gå sterkt ut mot alle former for kvinneundertrykking i muslimske miljøer. Den norske kultureliten har tatt imot henne med unison jubel, fordi hun som pakistansk kvinne gikk til angrep på islam framfor norsk diskriminering. Gullestad (2002c) påpeker at “denne ensidigheten gjør at fokuset på kvinneundertrykkelse kan fungere som et speil som forstørrer nordmenns positive selvbilde når det gjelder likestilling. Forholdet mellom kjønnene er i dag det viktigste symbolet på det folk flest oppfatter som innvandrerens underlegenhet i forhold til nordmenn og norske verdier”. Kritikken ble ikke mottatt med noen særlig forståelse i den norske offentligheten. Mens Wikan (2002) uttrykte direkte støtte til Rehman, nøyde Hylland Eriksen seg med en distansert kommentar om at Rehman er en viktig stemme i debatten, og at hun har mer til felles med norske kvinner enn med innvandrerkvinner, og derfor ikke er representativ for innvandrerne (Aftenposten 2.8.2002). Dermed kan han ufarliggjøre henne, samtidig som han ignorerer at mange personer med minoritetsbakgrunn har internalisert og slutter opp om en hegemonisk norsk ideologi. En rekke andre deltakere i debatten ville ha det til at Gullestad forsvarte kvinneundertrykking i kulturrelativismens navn, men hun presiserte: “Jeg støtter selvfølgelig alle kvinners rett til selv å bestemme over eget liv, og den støtten er uten forbehold. Men jeg vil ikke at norske medier og myndigheter skal kunne bruke denne viktige

saken til å ta fra mennesker deres verdighet” (Gullestad 2002d).

Statsviter og antropolog Iver Neumann (2004) omtaler Gullestad som en *parrhesiast* – en intellektuell i den foucauldianske tradisjon, som “taler sannhet mot makta” på tross av personlig risiko. Med bakgrunn i Gullestads mottakelse i “Shabana-debatten” konkluderer Neumann med at det er dårlige kår for maktkritikk i dagens Norge. Han skriver: “Den alminnelige mening hylte ut sin misnøye over å bli minnet om at det fantes grupper som motsatte seg dets kulturelle hegemoni. Aller høyest hylte en journalist i en av landets tabloidaviser, Shabana Rehman. Hun brukte sin stilling til å kolportere den alminnelige mening med konvertittens tradisjonelle intensitet.” Med implisitt referanse til Rehman og enkelte andre, kommenterer Gullestad (2004) at enkelte innvandrerkvinner har oppnådd status som “æresnordmenn” ved å ta avstand fra minoritetspersoner som er mindre assimilerte enn dem selv. Prisen å betale for å bli akseptert i den norske offentligheten er tydeligvis å “konvertere” til den hegemoniske ideologi og fornekte sin annerledeshet.

Kjønnsforsker Line Alice Ytrehus (2004) har analysert Rehman's berømte “mullahløft” med utgangspunkt i postkolonial feminisme. I april 2004 tiltrakk Rehman seg internasjonal oppmerksomhet da hun løftet Mullah Krekar. Mullahløftet ble utført som en test på om Krekar var fundamentalist. Igjen jublet den norske majoriteten. Ytrehus påpeker at kjønn ikke er den eneste relevante maktstrukturen, og at det derfor ikke er slik at mannen har makta i alle kjønnsrelasjoner. I relasjonen mellom Rehman og Krekar er det rimelig å forstå henne som den sterkeste part i kraft av hennes norske identitet. Ytrehus påpeker videre at samtidig som Rehman ser på seg selv som

norsk, kan hun ikke unngå å bli sett på som en representant for en minoritet, og dette bidrar til å gi legitimitet til hennes innflytelsesrike rolle i norsk offentlighet. Majoritetshegemoniets forkjempere kan dermed hevde at minoritetene selv ønsker å bli assimilert.

Vestlige verdier og eurosentrisme

Hva er så disse “norske verdiene” som vi feirer så ukritisk? Peter Normann Waage (2002) spør retorisk om det norske verdisystemet muslimene må overta for å bli integrerte, også inkluderer “flatfylla” og den “strukturelle mishandlingen” av eldre på sykehjem. Han påpeker at hver gang argumentet om “norske verdier” kommer opp i debatten, blir “vi” vurdert etter våre *prinsipper og idealer*, mens “de” dømmes etter *enkelttilfeller og praksis*. Dermed kan vi anta at de “gode verdiene” er norske og vestlige, mens “de andre” har “dårlige” verdier. Samtidig overser vi at grådighet, egoisme, undertrykking og manglende respekt for andre mennesker opptrer i sin kanskje mest rendyrkede form i den vestlige kapitalismen, mens det vi gjerne kaller “kristne” eller “humanistiske” verdier er representert i de fleste religioner og livssyn. Denne eurosentriske forestillingen forveksler “vestlige verdier” med “universelle verdier”.

Aftenpostens bokanmelder Ingunn Økland (2002) skriver om Gullestads bok *Det norske sett med nye øyne*: “Alt vi nordmenn måtte tenke og foreta oss i innvandringsdebatten, blir feil hos Marianne Gullestad”. Mye tyder på at det ikke bare er “hos Marianne Gullestad” at vi gjør det meste feil i vårt forhold

til mennesker med en mørkere hudfarge. Eksempelene fra den norske integreringsdebatten jeg har analysert ovenfor, viser at problemet er reelt. En av hovedårsakene er eurosentrismen som forleder oss til å tro at måten vi gjør ting på i Vesten er den beste for alle mennesker. Den internaliserte følelsen av overlegenhet gjør oss til en type kulturimperialister som bevisst, men like ofte ubevisst, forsøker å påtvinge andre vår definisjon av virkeligheten. Dermed forledes vi til å tro at vi har svært lite å lære av andre, og opprettholder vår uvitenhet om alternativer. Vår evne til å vise respekt for annerledeshet blir betraktelig redusert. Terje Tvedt (2002) kommer til samme konklusjon som Gullestad når det gjelder vår manglende evne til selvrefleksjon og respekt for annerledeshet. Mens Gullestad fokuserte på tendensen til å skille skarpt mellom “oss” og “dem” i en dikotomi der vi er overlegne og de er underlegne, setter Tvedt søkelyset på den komplementære tendensen som blant annet kommer til uttrykk i den “fargeblinde” ideologien – å redusere all annerledeshet til similaritet. Disse to tendensene har til felles at ingen av dem anerkjenner likeverdig forskjell.

Konklusjon

Det er viktig at overgrep mot muslimske kvinner får oppmerksomhet, og ingen bør akseptere tvangsekteskap, æresdrap og kjønnslemlestelse når det finner sted. Problemet oppstår når norske myndigheter i samarbeid med andre innflytelsesrike aktører misbruker disse overgrepene for å legitimere sin egen fornorskingspolitikk og dermed undertrykker “muslimer” som gruppe.

De ulike avsløringene om undertrykking av muslimske kvinner har over lengre tid resultert i flere forbud, mer tvang og kontroll av innvandrer miljøene. En rekke av de nye reguleringene grenser mot det absurde i forhold til de oppgitte mål, og oppnår bare det som ser ut til å være en skjult agenda bak et vikarie-rende motiv om kvinnefrigjøring. Et eksempel er restriksjonene på familiegjenforeninger, der det nylig har blitt innført krav om minimumsinntekt for å få lov å ta med seg ektefelle til Norge. Er det bare “fattige” menn med liten “forsørgerevne” som undertrykker kvinner?

Med hvilken rett misjonerer den norske offentligheten overfor muslimske innvandrere for å lære dem “feminisme” og bekjempe “deres” religion? Sannsynligvis lite annet enn antakelsen om den vestlige sivilisasjonens overlegenhet. I stedet for å la myter om hvit overlegenhet sette agendaen, burde vi heller lytte til de mange muslimske feministene som for eksempel professor Shaheen Sardar Ali⁵ og fredsprisvinneren Shirin Ebadi. De muslimske kvinnene har faktisk egne stemmer. Mange muslimske kvinner i og utenfor Norge bruker Koranen i kampen mot kvinneundertrykking. Et eksempel fra Norge er somaliske Safia Yusef Abdis arbeid mot kvinnelig omskjæring⁶. Mange andre muslimske kvinner, enten de kaller seg “feminister” eller ikke, arbeider for kvinnefrigjøring innad i sitt eget miljø. De bestri-der den patriarkalske tolkningen av islam, og hevder at Koranen verken legitimerer kvinneundertrykking eller trenger å være et hinder for et demokratisk samfunn.

⁵Sardar Ali har forelest på culcoms mandagsseminar.

⁶Personlig kommunikasjon 18.3.2005.

Minoritetskvinner i Norge arbeider også for kvinnefrigjøring gjennom organisasjoner som MiRA-senteret og Pan African Women's Association (PAWA)⁷. Disse organisasjonene søker å finne konstruktive løsninger, men deres stemmer drukner ofte i kulturimperialistenes hylekor. Hvis vi kan la minoritetskvinnene sette agendaen i kampen mot kvinneundertrykking slipper vi å blande "norske verdier" inn i diskusjonen, og kan i stedet være solidariske støttespillere for en antirasistisk feminisme. For å komme på rett spor ser det ut til at vi kan trenge litt "intellektuell utviklingshjelp" fra "svarte feminister".

Bibliografi

- Bauman, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge.
- Collins, P. H. (2000), *Black Feminist Thought*, Routledge, New York.
- Doane, W. (2003), 'Rethinking whiteness studies'.
- Eriksen, T. H. (1993), *Kulturterrorismen*, Spartacus, Oslo.
- Eriksen, T. H. (2004a), 'Lem og skaut', *Dagbladet* .
- Eriksen, T. H. (2004b), 'Hvor står terje tvedt egentlig selv?', *Aftenposten* .

⁷MiRA Ressurssenter for innvandrere- og flyktningkvinner ledes av Fakhra Salimi, mens PAWA ledes av Antoinette Botti. Se ellers <http://www.mirasenteret.no> og <http://www.pawa.no>

Essed, P. (1991), 'Understanding everyday racism'.

Gullestad, M. (2002a), 'Resirkulert raljering', *Aftenposten* .

Gullestad, M. (2002b), *Det norske sett med nye øyne*, Universitetsforlaget, Oslo.

Gullestad, M. (2002c), 'Rehman skygger for andre', *Aftenposten*

Gullestad, M. (2002d), 'Elitens blinde fordommer', *Aftenposten*

Gullestad, M. (2004), 'Blind slaves to our prejudices', *Ethnos* (2).

Hooks, B. (2000), *Feminist Theory*, Pluto Press, London.

Neumann, I. (2004), 'Maktkritikk som antropologiens adelsmerke', *Norsk Antropologisk Tidsskrift* (3).

Norsk u-hjelp: nøytral eller politisk? Rapport fra Bangladesh (2004). RVs medlemsblad Opprør nr 3/2004.

Økland, I. (2002), 'Håpløse nordmenn i mistenksom studie', *Aftenposten* .

Ong, A. (1995), 'Response to 'objectivity and militancy'', *Current Anthropology* (3).

Solberg, E. (2004), 'Kunne det skjedd i norge?', *Aftenposten* .

- Stokke, C. (2005), Unlearning white superiority, Master's thesis, Universitetet i Oslo. Hovedfagsoppgave.
- Storhaug, H. (2005), 'Hva er egentlig alis propaganda?', *Aftenposten* .
- Tvedt, T. (2002), *Verdensbilder og selvbilder*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Waage, P. N. (2002), 'Når vi blir dem', *Dagbladet* .
- Wikan, U. (2002), 'Mange stemmer må slippe til', *Aftenposten* .
- Wikan, U. (2004), 'Blant muslimer finnes et mangfold', *Aftenposten* .
- Ytrehus, L. A. (2004), 'Mullahløftet – i et feministisk perspektiv', *Kjønnsforskning* (4).

MENGAPA SEMUANYA JADI
BERUBAH?
Talang Mamak folkets kamp for en
bærekraftig framtid

Mai Hege Stokke
Hovedfag UiB

Innledning

Talang Mamak er en urbefolkningsgruppe som holder til i provinsen Riau i det østlige Sentral-Sumatra i Indonesia. De teller omtrent 6000 individer og lever tradisjonelt av svedjejordbruk, jakt og sanking av skogsprodukter. I dag er imidlertid produksjon av gummi den viktigste inntektskilden for de fleste familiene. Høsting av frukt, rattan og andre sesongrelaterede vekster er en kjærkommen biinntekt for de fleste Talang Mamak familier, og er ofte den lille forskjellen som skal til for at husholdets økonomi skal gå i balanse.

Adat, som kan oversettes med ‘tradisjonell lov og norm’, er et svært sentralt begrep i Talang Mamak samfunnet. Adat-institusjonen er bygd på eldgamle muntlige tradisjoner som gjen-speiler det kulturelle innholdet i samfunnet. Talang Mamak er svært opptatt av å ta vare på sin tradisjonelle levemåte og motsetter seg all innflytelse utenfra som kan komme til å sette adat-institusjonen i fare. “Biar mati anak, jangan mati adat” som kan

oversettes med “heller la våre barn dø enn våre tradisjoner”, er et sentralt visdomsord som kan gi et inntrykk av hvor høyt de verdsetter adat-institusjonen.

Identiteten til Talang Mamak som egen etnisk gruppe henger tett sammen med definisjonen av seg selv som ikke-muslimer, og dermed forskjellig fra de ellers så kulturelt like, muslimske Malayene i området. Det faktum at de nekter å konvertere til islam har ført til at kristne misjonærer har konsentrert seg spesielt om Talang Mamak, og i dag kaller derfor majoriteten av befolkningen seg for katolikker. Den animistiske religionen med åndetro og shamanistiske ritualer står imidlertid fortsatt veldig sterkt blant Talang Mamak, og de kristne innslagene i folks dagligliv er ofte få og ubetydelige.

I 2002/2003 gjorde jeg feltarbeid blant Talang Mamak. Jeg tilbrakte til sammen ti måneder i to forskjellige landsbyer, der jeg konsentrerte undersøkelsene mine rundt tema som ressursforvaltning og konserveringsproblematikk i forhold til nærliggende Bukit Tigapuluh nasjonalpark. Jeg bodde i Talang Mamak landsbyene Talang Lakat og Siambul i *kecamatan* (subdistriktet) Gansal, *kabupaten* (distrikt) Indragiri Hulu i provinsen Riau. Dette er landsbyer som grenser til Bukit Tigapuluh nasjonalpark. I tillegg har jeg feltmateriale fra kortere opphold i Talang Mamak landsbyene Durian Cacar og Datai. Gjennom artikkelen refererer jeg til områdene tilhørende Talang Mamak som Bukit Tigapuluh. Dette er en forenklet og unøyaktig benevnelse på Talang Mamak folkets områder, men jeg har likevel valgt å bruke dette navnet for å forenkle framstillingen av Talang Mamak folkets territorier i denne artikkelen. Bukit Tigapuluh er navnet på et fjell/ås lokalisert inne i nasjonalparken.

I denne artikkelen skal jeg ta for meg aspekter rundt Talang Mamak folkets kamp for å skape seg en bærekraftig framtid. Jeg vil peke på hvilke utfordringer Talang Mamak står overfor med tanke på avskoging, og hvordan forskjellige grupper av Talang Mamak velger ulike handlingsstrategier i møtet med en stadig minkende ressurstilgang. Jeg har valgt å bruke empiri fra Talang Mamak landsbyen Durian Cacar i denne artikkelen, da konflikten mellom de enkelte grupperingenes valg av handlingsstrategier kommer spesielt klart fram her.

Endringene kommer til Talang Mamak folket

På begynnelsen av 1980-tallet begynte internasjonale tømmer-selskaper å ut-vinne tømmer fra området rundt Bukit Tigapuluh. Fram til da hadde Talang Mamak levd i relativ isolasjon fra omverdenen, med kun elver og stier som eneste fartsåre som knyttet dem til verden utenfor. For å lette produksjonen av tømmer ble utbygging av et veinett satt i gang. Den økte tilgjengeligheten som veiene førte med seg, resulterte i at området ble attraktivt for videre satsing innen kommersiell tømmerhogst og utvikling av oljepalmeplantasjer.

Området rundt Bukit Tigapuluh ble også et populært mål for myndighetenes transmigrasjonsprogram på 1980- og 90-tallet, en politikk som gikk ut på å flytte folk fra de overbefolkede områdene på Java ut til de mindre befolkede ytre øyene som Sumatra, Kalimantan og Vest Papua. I perioden 1981 til

1987 ble hele 15 transmigrasjonsområder opprettet i området rundt Bukit Tigapuluh. Som et resultat av etableringen av disse transmigrasjonsområdene, steg folketallet i området fra omtrent 12 000 i 1980 til vel 41 000 i 1991 (Holden & Hvoslef, 1995). Utbygging av infrastruktur og anleggelse av transmigrasjonsområder har også trukket til seg en jevn strøm av spontane migranter¹ til området, hovedsaklig fra Nord-Sumatra. I dag består derfor majoriteten av befolkningen i disse områdene av transmigranter fra Java og spontane migranter fra Nord-Sumatra, mens den opprinnelige befolkningen bestående av Talang Mamak og Malay, har blitt minoriteter i eget land. Den eksplosive befolkningsveksten som området har opplevd i de seinere åra har ført til store problemer for folk i området. Presset på de lokale naturressursene er store, og en økende knapphet på tilgjengelige ressurser har ført til hard konkurranse mellom folk for å skaffe seg et levebrød. Konflikter rundt landrettigheter er vanlig, og forholdet mellom migranter og den opprinnelige befolkningen er særlig anspent.

Tradisjonelt opererer ikke Talang Mamak med privat eiendomsrett i land. Landområdene tilhører landsbyen, mens befolkningen, i følge adat, har en bruksrett til landsbyens landområder. Bøndene kan ikke åpne mer skog enn det de selv kan klare å kultivere, og slik har svedj jordbruket utviklet seg til et bærekraftig jordbrukssystem. Da president Suharto kom til makten i 1967, ble det foretatt endringer i lovverket som avskaffet det tradisjonelle adat-systemet. All jord som ikke var

¹Med spontane migranter mener jeg folk som migrerer til området ved eget initiativ. Majoriteten av denne typen migranter i området rundt Bukit Tigapuluh kommer fra Nord-Sumatra og Aceh.

under privat eiendomsrett ble nå regnet som statens eiendom. Dermed mistet mange urbefolkningsgrupper, deriblant Talang Mamak, offisielt retten til sine egne landområder. De verdifulle skogområdene ble lagt ut for salg til tømmer- og plantasjeselskaper, og store transmigrasjonsområder ble opprettet.

Det stadig økende kommersielle utnyttelsen av naturressursene og befolkningspresset i området har ført til at land har blitt en mangelvare. Det har dermed utviklet seg til et kappløp, både blant lokalbefolkningen og kommersielle selskaper, for å sikre seg land og naturressurser. Resultatet av dette er et klassisk eksempel på Hardins teori om allmenningens tragedie (Hardin, 1968), der individuelle brukere eller grupper av brukere prøver å maksimere utbyttet de kan få av en ressurs. I området rundt Bukit Tigapuluh har menneskelig aktivitet ført til at regnskogen er kraftig degradert eller har forsvunnet fullstendig.

En økende globalisering og markedstilknytning stiller krav til modernisering av menneskelige ressurser også på landsbygda. Utdanningsnivået blant Talang Mamak er generelt svært lavt, og majoriteten av den voksne befolkningen er analfabeter. På tross av at barna i dag får tilbud om skolegang, er det svært få som gjennomfører grunnskolen. Det lave utdanningsnivået blant befolkningen har blitt et problem i forhold til konkurransedyktighet overfor andre grupper i samfunnet, og Talang Mamak folket opplever å tape i kampen om ressursene med de bedre utdannede Malayene og migrantbefolkningen i området. Mens migrantene i større grad satser på alternative inntekstkilder og jordbrukspraksis som sesongarbeidere på oljeplantasjer og dyrking av egne oljepalmehager, klamrer Talang Mamak seg til sitt tradisjonelle levevis som subsistensbønder og gummidyr-

kere. Jeg opplevde under mitt feltopphold at mange uttrykte en passiv holdning til utviklingen av nye inntektsskapende aktiviteter. Folk forklarte gjerne sin passive holdning med at Talang Mamak ikke hadde den kunnskapen som skulle til for å bedrive for eksempel dyrking av oljepalme, og at man ikke skulle tukle med de tradisjonelle tilpasningsmetodene som har vært praktisert med hell i mange generasjoner.

Bukit Tigapuluh nasjonalpark

I 1995 ble Bukit Tigapuluh nasjonalpark opprettet, etter at området hadde hatt status som naturreservat siden tidlig på 80-tallet. Oppgraderingen fra naturreservat til nasjonalpark innebar en strengere forvaltning av skogressursene innenfor nasjonalparkens grenser. Hogst- og plantasjekonsesjoner ble inndratt, og gruvedrift og planlagt oljeutvinning ble stoppet.

Opprettelsen av nasjonalparken har også fått innvirkninger på Talang Mamak folkets levestandard, ved at tilgangen til enkelte skogressurser de tidligere har vært vant til å dra nytte av, nå til dels har blitt begrenset av skogens status som vernet område. Opprettelsen av nasjonalparken på Talang Mamak folkets områder betyr blant annet at de har blitt fratatt landarealer som de tidligere har benyttet til å drive jordbruk. I tillegg har en del planter og dyr som Talang Mamak tidligere drev handel

med, nå blitt vernet mot utnyttelse.²

Med opprettelsen av nasjonalparken kom et totalforbud av tømmerhogst innenfor nasjonalparkens grenser. Likevel foregår det en storstilt illegal hogst i området, både inne i parken og i buffersonen rundt parken. Hovedaktørene bak den illegale virksomheten er kommersielle tømmer- og plantasjeselskaper som ønsker å utnytte de gjenværende naturressursene. Lokalbefolkning er også involvert i den illegale tømmerhogsten, enten som skogsarbeidere eller som eiere av lokale sagbruk. Grådighet, men også mangel på alternative inntekstkilder er årsaken til det store omfanget av den illegale virksomheten. Det finnes flere eksempler på at hele landsbyer har gått sammen om å selge unna skogen til tømmerselskaper utenfra. Ofte er det profilerte landsbyoverhoder som er de sentrale aktørene, som overtaler befolkningen til å gå med på avtaler som resulterer i stor avkastning til landsbyoverhodet, mens resten av landsbybefolkningen blir sittende igjen med et svært marginalt utbytte og snauhogde landarealer.

Nasjonalparkvesenet har i oppgave å forvalte naturressursene og håndheve hogstforbudet innenfor nasjonalparkens grenser. Parkvesenet står overfor store utfordringer i forhold til konservering av naturressursene i området. Lokalbefolkningen føler at myndigheter og miljøvernere hindrer dem i å utnytte de natur-

²Bukit Tigapuluh nasjonalpark har et svært rikt plante- og dyreliv. Det er blant annet registrert 660 arter av planter, inkludert 246 medisinsplanter, 192 fuglearter, 59 arter av pattedyr og 98 fiskearter i parken. Mange av disse artene står imidlertid i fare for å bli utryddet og har av den grunn blitt vernet mot utnyttelse. Dette gjelder blant annet en del arter av trær og planter, fugler og store pattedyr som tiger, elefant, leopard, tapir og orientalsk oter (Warsi, 2004).

ressursene de tradisjonelt har hatt bruksrettigheter til. Dette fører til at forholdet mellom parkvesenet og lokalbefolkningen er svært anstrengt og konflikten rundt ressursforvaltningen svært følelsesladd. De lokale skogvokterne har derfor en vanskelig jobb med å holde en god dialog med befolkningen i landsbyene som omgir nasjonalparken. I enkelte landsbyer er fiendtligheten mot skogvokterne så stor at de ikke tør å bevege seg inn i landsbyene.

Den utbredte korrupsjonen i landet er et av hovedprobleme-
ne i forhold til mangelen på et effektivt vern av skogen. Indonesia ligger på åttende plass over de mest korrupte nasjoner i verden (Transparency International, 2004), og korrupsjon er en svært utbredt metode brukt av sentrale aktører innen den illegale tømmerhogsten. Ved hjelp av bestikkelser og et kapitalsterkt tømmersekskap i ryggen, kan bakkemennene som driver fram den illegale hogsten komme ustraffet unna det meste. Dette vanskeliggjør selvfølgelig arbeidet med å håndheve hogstforbudet, og fører til at den illegale virksomheten kan fortsette uten innblanding fra myndighetene.

Naturgrunnet som basis for kulturell endring

For en urbefolkningsgruppe som Talang Mamak, hvis livsgrunnlag i stor grad avhenger av tilgangen på lokale naturressurser, er konsekvensen av den krympende skogen alvorlig. Stadig minskende skogsarealer betyr dårligere tilgang på skogsprodukter som de er avhengige av i sitt daglige livsopphold. Mangel på store nok

skogområder vanskeliggjør også driften av et bærekraftig svedj jordbruk. En svedje trenger mellom 15 og 20 års hvile mellom hver gang den åpnes opp for kultivering. I dag er gjennomsnittlig brakkperiode kun fem til åtte år, noe som resulterer i dårlige avlinger som også er svært utsatt for sykdom.

Endringer i konsum og produksjonsmønster har også hatt innvirkning på samfunnets sosiale og kulturelle forhold. For Talang Mamak har endringer i jordbrukspraksis, fra subsistensjordbruk der de i stor grad har vært selvforsynte med matvarer, til i større grad å gå over til å dyrke cash crops som gummi, gjort dem mer avhengig av varer utenfra og dermed sårbare for prisvingninger i markedet. Modernisering og økt innflytelse utenfra har også ført til en svekkelse av landsbyfellesskapet, som fungerer som et sikkerhetsnett der folk kan motta hjelp ved sykdom og fattigdom. Dette er i dag i ferd med å bli erstattet av tjenester fra offentlig helsevesen og sosialhjelp. Enkelte av mine informanter mente å oppleve at tilliten til utøvere av tradisjonell medisin har blitt svekket. Der man tidligere benyttet seg av medisinmenn og tradisjonelle jordmødre ved sykdom og fødsel, har det nå blitt mer vanlig å motta assistanse fra den lokale sykepleieren. Mange av Talang Mamak landsbyene er relativt fattige og flere hushold i landsbyene hvor jeg bodde mottok sosialhjelp fra staten. Denne sosialhjelpen var behovsprøvd og ble vanligvis gitt i form av ris. En slik type statlig stønad gjør behovet for å motta hjelp fra slekt og naboer mindre, og det tette avhengighetsforholdet mellom landsbybeboerne svekkes.

Naturen og den lokale økologien utgjør grunnlaget for hvordan Talang Mamak folkets kultur utformes. At de blir tvunget til å finne nye måter å livnære seg på, har hatt stor betydning

for deres evne til å bevare sin tradisjonelle kultur. Når de sosioøkonomiske forutsetningene endrer seg, vil også folkets kultur og kunnskapstradisjon endres. Talang Mamak folkets levemåte og nære relasjon til skogen har blant annet formet deres religiøse overbevisning der ånder og forfedredyrking står sentralt. Mange av disse åndene er stedsbundne, og det finnes spesifikke ånder som holder til i skogen, i elver, i landsbyen og på åkrene. En rekke tabuer er knyttet til de forskjellige miljøtypene, og det er strenge regler for hvor man kan bygge hus, åpne åker, plante trær eller hogge skogen. Når skogen forsvinner vil også dette påvirke Talang Mamak folkets åndetro og endre deres religiøse praksis. Denne problemstillingen ble påpekt av flere av mine informanter der de kunne fortelle om endringer i folks holdinger i forhold til mangler i utførelse av enkelte ritualer og opprettholdelse av tradisjonelle tabuer. Det var en klar oppfatning blant folk at tapet av skogen og utviklingen mot et moderne samfunn førte til en forvitring av deres tradisjonelle kultur.

Relasjonen mellom mennesker og deres naturlige omgivelser, og ideen om at naturmiljøet former menneskers kultur, har blitt behandlet av en rekke antropologer opp gjennom årene. Situasjonen for Talang Mamak har mange likhetstrekk med Roy Ellens studier av Nuaulufolket i Sentral-Seram (Ellen, 1999). Nuaulu har, i likhet med Talang Mamak, opplevd store forandringer i forhold til modernisering av samfunnet og økt press på lokale naturressurser. Ellen peker på hvordan Nuaulu har blitt nødt til å redefinere sine oppfatninger av og relasjoner til naturmiljøet som følge av en endring fra et subsistensbasert til et markedsavhengig samfunn. Etersom samfunnet blir mer og mer avhengig av pengeøkonomien har folk gått fra å leve et selvfor-

synt og bærekraftig liv, i og av skogen, over til å konseptualisere skogen som en verdifull vare.

To ulike handlingsstrategier

Ressursforvaltning og konserveringsproblematikk kan bli sett på i lys av ulike måter å konseptualisere natur. Forskjeller i holdning i forhold til bevaring av naturmiljøet reflekterer ofte forskjeller i oppfatning av natur og miljø. Det er viktig å være klar over hvordan folk ser på og tolker naturen, enten dette er bevisst eller ubevisst, for å kunne analysere hvordan disse oppfatningene tjener de enkelte gruppers formål (Ellen, 1996). Som jeg har vært inne på ovenfor er det en rekke aktører å ta hensyn til med tanke på analyse av ressursforvaltningssituasjonen i området rundt Bukit Tigapuluh. Jeg har valgt å begrense meg til en diskusjon rundt to grupperinger innen Talang Mamak samfunnet som representerer to ulike måter å forholde seg til ressursknappheten på. Disse to grupperingene kan kalles tradisjonister og modernister.

Tradisjonistene er mennesker som ønsker å leve et tradisjonelt liv der jordbruk og sanking av skogsprodukter fortsatt spiller en viktig rolle i husholdningsøkonomien. Dette er gjerne grupper av Talang Mamak som lever en relativt isolert tilværelse. De er stort sett selvforsynt med matvarer, og har liten interaksjon med andre etniske grupper. De har lite eller ingen utdanning. Adat-institusjonen er gjerne svært sterk her, og folk drar i liten grad nytte av offentlige tilbud som skole, helsevesen og rettsapparat, men henvender seg heller til sine egne institusjo-

ner som eldrerådet³ og medisinnmannen. Tradisjonalistene mener tømmer- og plantasjeselskapene må hindres fra å få tilgang til landsbyens skogressurser. De mener landsbyens allmenning må vernes for framtida slik at Talang Mamak kan fortsette å leve av det skogen kan gi dem. De legger stor vekt på den kulturelle verdien av skogen, og mener at uten den vil det bli umulig for Talang Mamak å føre kulturen videre for de fremtidige generasjoner. Modernistene tilhører den delen av Talang Mamak som har tettere relasjon til andre etniske grupper, og som lever en mer utadrettet tilværelse i samhandling med resten av samfunnet. De er gjerne avhengig av jevnlig tilgang til markedet, er i mindre grad selvforsynt med matvarer og dermed tettere knyttet opp mot pengeøkonomien. Modernistene legger vekt på viktigheten av utdanning og ønsker å delta i en utvikling mot modernisering av landsbyen. De mener Talang Mamak må begynne å se seg om etter alternative inntekstmuligheter til det tradisjonelle subsistensjordbruket de til nå har vært avhengige av. Ved tømmerhogst og dyrking av oljepalme mener modernistene at de bedre kan dra nytte av de store verdiene som finnes i skogen.

³Jeg bruker begrepet eldrerådet som en benevnelse på de personene som innehar en posisjon innen adat-hierarkiet der øverste leder er *penghulu*. Videre følger *batin*, *pemangku* og *orang tua* adat. Denne forsamlingen av personer har ansvaret for at adat følges etter de korrekte retningslinjer. Eldrerådet meglar i disputer mellom folk og kommer ved hjelp av diskusjon fram til en løsning på problemet som begge parter kan leve med og som er i samsvar med adat.

Konflikt om ressursforvaltning i Durian Cacar

Talang Mamak landsbyen Durian Cacar ligger nord for Bukit Tigapuluh nasjonalpark. Dette er et område som fortsatt har store intakte skogområder. Fram til ganske nylig har Talang Mamak fått leve i fred for tømmer- og plantasjeselskaper som ønsker å utnytte skogen her. I de seinere årene har imidlertid dette området også blitt et mål for kommersiell utnyttelse.

I Durian Cacar råder det stor uenighet blant lokalbefolkningen om hvordan man skal takle den økende interessen fra kommersielle selskaper. Skillet mellom tradisjonister og modernister er svært tydelig her, og det skaper store vanskeligheter i forvaltningen av landsbyens gjenværende skogområder. Tradisjonistene har i flere år kjempet en tøff kamp mot at tømmer- og plantasjeselskapene skal etablere seg på landsbyens områder. Modernistene derimot ønsker en utvikling av oljepalmeplantasjer på landsbyens allmenning. De er samtidig opptatt av at inntektene ikke skal forlate landsbyen, men at avkastningen fra plantasjene også skal komme landsbybefolkningen til gode.

Uenighetene rundt ressursforvaltningssituasjonen i Durian Cacar henger tett sammen med en pågående konflikt rundt lederskapet i landsbyen. Konflikten dreier seg om tre personer som hver hevder å være landsbyens legitime overhode. De har alle tre sine tilhengere i landsbybefolkningen, og de tre grupperingene kjemper om retten til å bestemme hva som skal skje med de felles skogressursene i landsbyen. Resultatet av denne vanskelige konflikten er et splittet lokalsamfunn som lett kan bli et byt-

te for utenforstående personer som har kommersielle interesser i Talang Mamak skogen. Mangel på en sterk og beslutningsdyktig styring av ressursforvaltningen i området har resultert i en rovdrift på naturressursene der folk prøver å tjene mest mulig på skogen før den er borte.

Yayasan Alam Sumatera (YASA)⁴, en lokal NGO, har engasjert seg for å løse konflikten rundt ressursforvaltningssituasjonen i Durian Cacar. YASA jobber for å øke Talang Mamak folkets forhandlingsstyrke overfor myndighetspersoner og plantasjeselskaper med det mål å forhindre at kommersielle selskaper skal utnytte deres skogområder og at Talang Mamak folkets naturressurser og kulturelle grunnlag skal gå tapt. De har jobbet tett sammen med den tradisjonalistiske landsbylederen Pak Laman⁵ som i mange år har kjempet mot tømmersekskapene i området. Pak Laman har oppnådd mye i de årene han har vært aktiv i sitt arbeid for å stoppe tømmer- og plantasjeselskaper fra å trenge inn i Talang Mamaks verdifulle skogområder. Han har blant annet mottatt priser fra både WWF og Indonesias tidligere president Megawati⁶ for sitt arbeid for å bevare miljøet i

⁴Yayasan Alam Sumatera, YASA, (Alam Sumatra Foundation) er i hovedsak en miljøvernorganisasjon som også prøver å utvikle en virksomhet innen økoturisme i forhold til Bukit Tigapuluh nasjonalpark. YASA jobber også for å styrke Talang Mamak folkets posisjon i samfunnet, og har ved flere anledninger vært en talsmann for Talang Mamak i saker som angår bevaring av deres tradisjonelle skogområder.

⁵Pak Laman er en av de tre stridende landsbylederne som nevnes ovenfor.

⁶I 1999 ble Pak Laman tildelt WWF Conservation Award, og i 2003 mottok han KALPATARU Yearly Environment Award for Environmental Leaders av president Megawati.

lokalsamfunnet. Med hjelp fra YASA har Pak Laman og hans støttespillere blant annet klart å stoppe planene om etablering av en enorm akasiaplantasje som truet med å legge mesteparten av landsbyens skogområder øde. Kampen for å bevare landsbyens skogsressurser har også resultert i at Talang Mamak folket i Durian Cacar har fått en anerkjennelse fra myndighetenes side om en kollektiv eierrettighet på et areal på over 11000 hektar skog. Dette er en stor seier for lokalsamfunnet, og et stort skritt på veien mot at Talang Mamak folket kan oppnå selvbestemmelsesrett over egne landområder.

Ulik strategi mot et felles mål

Kampen for retten til å råde over egne ressurser er hva både modernister og tradisjonister har til felles. De ønsker begge å få kontrollen av ressursforvaltningen over på lokale hender, men er uenige i hvilke handlingsstrategier som er de mest hensiktsmessige for å nå dette målet, og hvilken ressursbruk som vil være den mest bærekraftige for Talang Mamak samfunnet på sikt. Talang Mamak har en sterk og egenartet kultur og en lang tradisjon for å motsette seg innblanding utenfra. Denne motstanden og kampviljen kan best utnyttes hvis folket står sammen mot et felles mål.

Landsbyene i området rundt Bukit Tigapuluh og Indonesia forøvrig, står overfor store utfordringer i forhold til vern av de verdifulle naturressursene i landet. Et effektivt vern krever effektiv styring og godt samarbeid mellom de enkelte forvaltningsenhetene. Indonesia har i de seneste årene gjennomgått store

reformer som innbærer en desentralisering av staten og større autonomi til provinsene. En utvikling mot økt selvbestemmelserett i forhold til forvaltning av lokale naturressurser kan være løsningen på noe av problematikken i forhold til vern av lokale naturressurser. En desentralisering av staten stiller imidlertid store krav til en god lokaladministrasjon. Det blir enda viktigere at landsbylederne er dyktige i jobben sin, slik at de kan legge til rette for at lokalbefolkningen skal få et levebrød i framtida. For lokalsamfunn som Talang Mamak innebærer dette at de trenger godt skolerte folk i ledelsen, som tenker langsiktig og er bevisst på i hvilken retning de ønsker at lokalsamfunnet skal utvikle seg.

Bibliografi

Ellen, R. (1996), *Introduction*, Berg, Oxford.

Ellen, R. (1999), *Forest Knowledge, Forest Transformation: Political Contingency, Historical Ecology and the Renegotiation of Nature in Central Seram*, Harwood Academic Publishers, Singapore.

Hardin, G. (1968), 'The tragedy of the commons', *Science* **162**(3859), 1243 – 1248.

Holden, S. and Hvoslef, H. (1995), *Transmigration settlements in Seberida: causes and consequences of the deterioration of farming systems of settlers in a rainforest environment*.

International, T. (2004), 'Corruption perceptions index'.

URL: http://www.icgg.org/corruption.cpi.2004_data.html

Warsi (2004), 'Bukit tigapuluh national park'.

URL: http://www.warsi.or.id/Forest/FOREST_tnbt.htm

LETTING GO OF THE IRON ROD

*Torunn Stornes
Hovedfag UiB*

This article will explore motivational factors to why some young adults have chosen to let go of the iron rod¹, compared to family-members and the majority of inhabitants in the society, who are members of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. I will explore the notion of stigmatism as a vehicle and motivation for disassociation from the church. I will start with some cases related to the position of the colour black in Utah, so as to give an understanding of this colours meaning for many in the community. Through different experiences with and use of this stigma symbol, I argue that it offers a possible reason for two young adults dissimilar relation towards the church today. I would like to emphasise that making the choice of becoming an inactive member may not rely on one aspect alone. I have made a choice of singling out one possible reason for these young adults choice in this article. The word stigma derives from ancient Greek, who tattooed their slaves with an instrument leaving a mark called a “stigma.” Stigmatization relates to being sanctioned by hostility, disapproval and even punishment.

¹In the Book of Mormon, first Nephi chapter eight, the prophet Lehi has a vision about the tree of life and an iron rod leading toward the tree. A picture of how members should follow the gospel, the iron rod symbolizes the gospel and how members should stay close to it, straying away leads into fog and disaster.

Modern American usage of the words “stigma” and “stigmatization” refers to an invisible sign of disapproval which permits insiders to draw a line around “outsiders” in order to demarcate the limits of inclusion in any group. That type of demarcation permits “insiders” to know who is “in” and who is “out” and allows the group to maintain its solidarity by demonstrating what happens to those who deviate from accepted norms of conduct. (Falk 2001: 17)

Meeting people for the first time we try to get an understanding of who they are, establishing our information on appearance, speech-pattern, attitudes and body-language. Having never met a person before, we might also relate that person to others, categorising him or her to paint a picture of who he or she is. While doing this we might become aware of an attribute or sign which reduces this person from a whole and regular individual to a stained one, something which makes a person different from what expected. This is what Goffman refers to as *a stigma*(1963). The symbol explored in this article though must be understood in a local social context, and as a symbol which may contain social information for some, but not all the inhabitants in this society.

The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints caught my attention about 10 years ago when I was an exchange student in southwestern USA, more precisely, Utah. Making the choice of what and where to do my fieldwork, I thought back on my exchange year and the church. Growing more and more interested in religion over the past years, and having broadened

my knowledge pertaining to the church, I decided to return to Utah, more specifically to the town Spanish Fork. Mormonism has expanded severely the last decade, meaning I could have chosen between various countries around the world and “found” Latter-day Saints there. But as I had contacts in Spanish Fork and knew the area, I thought, where else to go than in the Mormon “heartland.”

Historical origins and the position of the church today

The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints is a worldwide religious tradition with approximately 11 million members. It was formally organised on the 6th of April in 1830 outside of New York, by Joseph Smith. The members perceive the church as a reorganisation of the first and only true Christian church. Belief in living prophets and apostles who receive revelations from God today and additional Holy Scriptures to the Bible, the most prominent of them the Book of Mormon, which gave members their nickname Mormons, separate this religious faith from other Christian traditions. In the beginning members were persecuted due to new doctrines such as the practice of polygamy. They were constantly driven towards the western United States by angry mobs disagreeing with the new teachings. In 1844 Joseph Smith and his brother were killed by a mob while incarcerated. In the aftermath of Smiths death, Brigham Young claimed the role as the new leader. As religious persecution

continued, Young guided a large group of members through the western USA after being driven from their homes in Nauvoo, Illinois. Following a strenuous journey they settled in the area which is today Salt Lake City, Utah, in 1847. The fourth of January 1896, Utah became the forty-fifth state of the United States of America, with the nickname “the beehive state.” The church’s headquarter has been located here ever since.

Mormonism does have an extraordinary position in Utah, compared to other areas. In 2003 there were estimated 2.3 million² inhabitants in the state. Approximately seventy per cent are members of the Church of Jesus Christ. Interstate-15 winds its way through the square looking state from Brigham City in the north to St. George in the south. Over half of the population in the state lives in cities of various sizes along this road. The state capitol, Salt Lake City, is located to the north. “Salt Lake City is the heart of the Great Basin Mormon Area that geographers claim is more homogeneous than any other cultural area in the US” (Mauk and Oakland 1995: 47). Roughly an hours drive southward on the Interstate-15 from Salt Lake City brings one to Spanish Fork, located in a county nicknamed Happy Valley³. Population-wise this county is the second largest in the state, with the majority of the inhabitants being members of the church. The hegemony of the church is seen most strongly in

²<http://www.utah.gov/about/demographics.html>. (Accessed March 11, 2005).

³An epithet used by people receding in the state, relating to the notion of being a Latter-day Saint leads to happiness. Estimated population first of July 2002: 398.056

areas where the majority are members such as in Happy Valley, influencing not only the moral landscape but also the political.

The fact is that the LDS church is very political—but it works carefully within the American political system. The LDS Church is political in several senses: It encourages involvement in politics; it has created a setting where conservative values and politics are a way of life; and from time to time it quietly advances specific public policies. This is why in Utah, and other heavily Mormon areas, clashing with the LDS Church can be a serious political mistake” (Religion and Politics in America 1999: 206).

A snapshot of the moral landscape

Covering a debate concerning the shape of prom-dresses on the news on TV, it stated that at a junior high-school in north Utah it would not be allowed for girls to wear strapless, backless or thin strap dresses. Students protested against this with the result of a compromise; girls could wear such dresses, but bare shoulders or back had to be covered with a shawl or a similar piece of clothing. If a girl came with naked shoulders she would not be able to participate at the prom.

When the colour black becomes a social stigma

My first realization concerning the notion of the colour black in Utah was an experience I had one time at the high school in Spanish Fork. Dressed in “baggy” black pants and a black t-shirt I was on my way to my locker to retrieve some books needed for class. I had not walked far into the halls of the school before a girl I was familiar with approached me asking if I was a devil-worshipper. It completely threw me off; I had not expected such a question. First I thought she was joking, but according to the expression on her face I soon realized she was not. By the manner in which she sized me up and down I understood she had concluded in this way due to my black clothes. Had this been a one-time happening, I would most likely have dismissed it without realising the possible significance of the colour black in Utah. But others have also experienced hostility due to the significance of this colour.

On a different occasion, during a rather large event in Salt Lake City, Lynn had dressed up in quite a gothic outfit, her clothes were completely black, and she wore black make-up around her eyes. As she walked along with some friends she saw a little girl standing alone crying, not able to find her parents. Lynn went over to her to see if she could help. Immediately a woman approached them, took the little girl’s hand and told the girl that she should not talk to people like Lynn, and she was going to help her instead. Due to Lynns appearance the woman labeled her as “deviant” and responded with hostility

and disapproval towards Lynn, not believing Lynn was capable of helping the little girl.

A third indication to the color black can be seen in a young adults answer to why he is no longer an active member of the church.

WILLIAM: I was always in the scouting program and I thought I was doing the right thing by going to church and being a good boy. But as I grew older I liked the people at church less and less, and I understood it all less and less. I didn't understand the rules and how some people were so strict and some people were so lenient about them. Thus I came up with this conclusion, that there are real Mormons and fake ones. The real ones practice what they preach [...] the big thing for me is the judgment. In the bible it says "judge not lest ye be judged thyself", well some Mormons must have forgot to read that part because I have never felt eyes look through me and judge me more than some of these "Mormons" in Utah. Not all are like that, of course not, some of them are the best, kindest people you'll ever meet, never a bad word to say about anyone. If I wore a black shirt in Utah some people would look at me like I was evil. I like black! So what! But if I chose a religion than I would adhere to the rules. If I didn't like the rules I would not be in that religion, because if I don't believe in the rules, how can I believe in the religion? But I think I stopped believ-

ing when I realized that it didn't make sense to me anymore. I am a realist. I need to touch something.

There is much to explore in Williams answer concerning his choice for not being an active member anymore. What I want to point out is his emphasis on the colour black in relation to judgement. He specifically singles out the colour black in relation to being and feeling judged, being labelled as "evil." He likes wearing black clothes, and do not wish to be judged or sanctioned because of it. It becomes a matter of choice, of being able to do as you please, without being met with hostility or disapproval. As an active member William found himself not wanting to or not understanding the purpose of the rules and regulations directed by the church, and therefore made the choice of becoming an inactive member. These incidents emphasise black clothes; something individuals may choose to dress themselves in.

For Mary it is a bit different. She lives with her mother and two younger half-sisters in Spanish Fork. She is twenty-five years old, so her answer concerning Young Women⁴ dates back to her teenage years, when she became an inactive member. Her biological father is Mexican; hence her skin has a darker tint to it than her mother and sisters.

MARY: The reason I decided not to be an active member: I hate going to church, I feel like everyone looks down on me, the girls in my young women's classes were always very stuck up and the teachers acted like I

⁴Age-based class, young women members belong to. A girl will participate in young women from the age of thirteen to eighteen.

was some kind of evil child, they just would look at me differently than everyone else [...] I believe very strongly in the religion, but I think that some of the practices are a bit old and that we have to take into account the changes in the world and adapt to the world a bit, some of the stuff practised is what was being practised back in the 1800s. I went to church with my mom a few years ago and we were in sacrament and she told me that I shouldn't take the sacrament since I do the things that Heavenly father doesn't want me to, so now when I go sometimes I feel like I am basically letting everybody know that I am a sinner, mostly it's probably in my head, but I can't help feel like God meant for us to be treated equally and to feel comfortable and welcome in his house you know.

There is also much to explore in Marys answer. She does not single out the colour black in her answer, but my focal point is on her feeling people look down on her and view her differently than others. There may perhaps be various reasons for the other girls and teachers excluding her, but I should like to relate this to her skin colour as she on several occasions expressed discomfort concerning such. She strongly disliked it when people made the fault of thinking she was Tongan or Mexican. Once talking about the number of Tongans around this area, Mary said she thought it weird they were Mormons, and she felt people mistook her for being Catholic when going to church, due to her being half Mexican. She expressed her discomfort quite strongly

once, saying she hated everything about the Mexican culture. A possible implication seen in these statements is a belief in having a non-white complexion does not coincide with being a member of the church. It may seem that she is concerned with not being considered a member by others due to her skin colour. There is a passage in the Book of Mormon, which could have influenced such a view. In the book it is written about a people, the Lamanites, who did not sustain to the word of God and as punishment their complexion became darker⁵. Until the 1970s non-white members were not allowed to hold various positions in church. The church has renounced this practice, and there are of course non-white members in Utah, but participating in a Sunday service in a Latter-day Saint church in Spanish Fork the majority will have a white complexion. During my year as an exchange-student I remember driving down town one day seeing a coloured man walking on the sidewalk. Throughout that year he was one among few non-white people I can remember seeing in this city. At the high school there were a couple of boys from Tonga, but the majority of the students had a white complexion, as the majority of the population in Utah⁶.

During my fieldwork eight years later, the number of non-white people I saw in Spanish Fork could be counted on two hands. A neighbouring city is experiencing a rise in immigrants from Mexico, due to available jobs at fruit-farms nearby, and the larger cities in Utah, such as Salt Lake City, has a racial and ethnic diversity. Immigration from Latin America and Asia is

⁵2 Nephi. 5: 21

⁶93.6 per cent in 2002.

increasing, effecting Utah concerning a larger racial and ethnic diversity, but it is not seen to such an extent in Spanish Fork.

Falk in his book *Stigma* distinguishes between two types of “outsiders,” the “existential” who is singled out due to their very existence and the “achieved” who are people whose actions or life conditions results in society singling them out for special treatment. He also separates societal deviance from situational deviance, the former refers to a condition perceived as out of the ordinary and therefore results in stigmatization, the latter is an actual deed done by a person and thus leads to stigmatization. Situational stigmatization can only be made if the deed is discovered, while societal stigmatization are potential labels possibly attached to individuals who identify themselves or are identified in relation to those (Falk 2001). Wearing black clothes is an option, taking them on and off as one pleases, compared to skin colour, which is a congenital sign (Goffman 1963), a permanent part of the person. William consciously wears black clothes knowing what it symbolize to other people in society, the same can be said for Lynn. He knows he will be labelled as a person who is not a conformer to society, but “evil” or “deviant.” Negative judgements are imposed on him and others who choose to dress in a certain manner. Using Falks terminology he is part of the achieved “outsiders” and because of his choice of wearing black clothes it can be termed as situational deviance. Through using black clothes, he marks his distance towards the church. He consciously makes himself an “outsider.” “Quite simply, we can be members of a group because we are born into them. The group that defines us, assists us to orient our behaviour and is seen to provide for our freedom, may not

be one that we have consciously chosen and so may become an uninvited guest” (Bauman and May 2001:20). During his teens William found the church an uninvited guest and did consciously mark for everybody to see his dislike of being associated with it, through among other things, wearing black clothes. Through being sanctioned when wearing and doing what he wanted, he also “flipped” it around and used the stigma symbol as a strategy for distancing himself from the church.

Mary does not have the option of taking on and off her skin. Due to her lifestyle it is possible to relate her to both societal and situational deviance. She has a darker tint to her skin than the majority in Utah, but she also indulges in activities which is not considered “the proper thing to do,” such as for example drinking alcohol. Which of course does not have to be exposed, but through going to church and not participate in the taking of the bread and water, the sacrament, she is signalling that she is not on the “right path” to others who might notice she does not partake in the ritual.

Concluding remarks

Talking about religious doctrines, Mary does know a lot. She has not forgotten her knowledge about the church during the years she has been inactive. As seen in her answer, she does believe in the religion, but there are doctrines she does not consent with. She also still goes to church sometimes with her mother. One evening sitting in the park outside the library, talking about the church, Mary said Jesus was God of this earth. Her girl friend

Lynn, who also is an inactive member, was sure she was wrong and an argument broke out. Lynn pondered for a while on what Mary had said, before deciding to ask her mother. It was true, according to Mormonism; heavenly father is God of everything, and Jesus always consults him, but Jesus does “supervise” this world. On several occasions Mary referred to herself as a Jack-Mormon, which is a stereotype, characterizing church members behaviour. The understanding of a Jack-Mormon has changed from its original meaning of a non-member who did not feel ill-will towards members to what it is considered today, a Mormon who wants to have fun. In this context fun is thought of as drinking, smoking, doing different kinds of narcotics and having sex before marriage; behaviour which is strongly condemned by the church. Jack-Mormons do believe in the gospel, but disagree with many of the rules and regulation which the church imposes on their members. Categorizing oneself as a Jack-Mormon may perhaps be seen as a strategy for the possibility of trying to relate her particular religious belief with the conception of an ascribed status as an “outsider.”

These reoccurring references to the colour black and the use of that particular colour among inactive young adults in presentation of social identity, led me to understand the significance of this colour in Utah. William especially singles out this colour in his answer concerning judgement and sanction regarding his choice for not being an active member. For many Latter-day Saints this colour is associated with being an “outsider,” negativity and evil. Lynn’s encounter with the woman illustrates how members rely on this symbol in drawing boundaries between themselves and those they consider “bad elements” and

not quite on “the straight path.” Appearance is a manner to which people in Utah categorize and distinguish others. The church encourages members to dress in a certain way. For these young adults hostility and sanctions, towards them by members, were a motivation for choosing disassociation from the church. But they decided on two different strategies of coping with such stigmatization. Mary still maintains her faith as oppose to William. He says he likes black clothes and chose a sign using it consciously knowing the reaction and consequences he would receive from members. Mary who wants to participate in church, experiences not feeling included and welcomed, leaving her with a sense of people looking “down on” her. She still believes in the church, going to Sunday Service with her mother once in a while, but struggles with feeling accepted. Having the opportunity to identify oneself as a Jack-Mormon she opted for such an identification, still being able to maintain a bond to the iron rod, compared to William who have let go completely.

Bibliography

- Bauman, Z. and May, T. (2001), *Thinking Sociologically*, Blackwell Publishing Ltd.
- Eidheim, H. (1977), ‘When ethnicity becomes a social stigma’.
- Falk, G. (2001), *Stigma – How we treat outsiders*, Prometheus Books.

Fowler, R. B., Hertzke, A. D. and Olson, L. R. (1999), 'Religion and politics in america – faith, culture, & strategic choices'.

Goffman, E. (1959), 'The presentation of self in everyday life'.

Goffman, E. (1963), *Stigma – Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice- Hall Inc., Engelwood Cliffs, New Jersey, USA.

Jenkins, R. (1983), 'Lads, citizens and ordinary kids-working-class youth life-styles in belfast'.

Mauk, D. and Oakland, J. (1995), 'American civilization – an introduction'.

Shippo, J. (2000), *Sojourner in the promised land: forty years among the mormons*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

The Book of Mormon- Another Testament of Jesus Christ (n.d.).

“BADMAN” OG “BATTYMAN” I JAMAICANSK DANCEHALL

*Janne Waagbø
Hovedfag UiO*

Log on, and step pon chi chi man [Bli med, og tråkk på homsen]

Log on from yu know seh yu nuh ickie man [Bli med, om du vet du ikke lager sugemerke på menn]

Log on, and step pon chi chi man [Bli med, og tråkk på homsen]

Dance wi a dance and a bun out a freaky man [Vi danser dansen og brenner ut en freaka mann]

(Elephant Man, 2001)

Med reggaeartisten Bob Marley, ble Jamaicaas populærmusikk kjent over så å si hele verden. I dag, snart 25 år etter hans død, må den såkalte “conscious” eller “roots”-reggae dele popularitet med en nyere sjanger innen reggae, den såkalte dancehallmusikken,¹. Dancehallmusikkens budskap har imidlertid lite til felles med Bob Marleys velkjente budskap “One Love, One heart, lets get together and feel all right”. Det som likevel kan

¹Dancehallmusikk er en genre innen reggaemusikken, som utviklet seg i Jamaica på midten av 80-tallet. Musikken består av en artist/DJ (MC) som fremfører sine tekster til beaten av ferdig programmerte stynt-spor og trommemaskin, i stedet for live band. Utenfor Jamaica brukes ofte navnet *ragga* om denne musikken (Stolzoff, 1996:106)

sies om begge disse reggae-genrene, er at de representerer lokale uttrykk som etter hvert har fått relevans utenfor sin originale lokalitet.

I denne artikkelen vil jeg se nærmere på sammenhengen mellom homofobi og maskulinitet i jamaicansk dancehallmusikk og blant underklassen på Jamaica. Homofobi vil i det følgende forstås med en dobbelt betydning; både som hat mot homoseksuelle og som redselen for selv å bli sett på som homoseksuell av andre. Ut fra en slik forståelse er det underforstått at homofobi er sterkt relatert til maskulinitet og utøvelse av maskulin adferd (Kimmel, 1994: 133). Både hva som legges i maskulinitetsbegrepet og hva som forstås med homoseksualitet varierer mellom kulturer og over tid. Selv innen det jamaicanske samfunn eksisterer flere maskulinitetsdiskurser parallelt; enkelte mer dominerende enn andre. I denne artikkelen skal maskulinitet og homoseksualitet ses i lys av den diskurs som kommer til uttrykk gjennom dancehallmusikken.

Homofobi i dancehallmusikk

Som Bob Marleys musikk for rundt 30 år siden, sprer i dag jamaicansk dancehallmusikk seg til folk langt utenfor den lille øya. Musikken tar ikke bare med seg rytmer, lyrikk og nye danser, men også et uttrykk som er skapt i en jamaicansk kontekst. Musikktekstene bærer på idealer, verdier, moral, og i det hele tatt en virkelighetsforståelse som kan sies å tilhøre en bestemt del av den jamaicanske befolkning. For å gjøre en avgrensning vil jeg si at dagens dancehallreggae på Jamaica er underklassens musikk.

Jeg vil kalle den det til tross for at det er folk i denne gruppen som sterkt misliker musikken og til tross for at det er folk i andre sosiale lag av samfunnet som daglig lytter til nettopp denne musikken. Det er i underklassen dancehallmusikken skapes, på et språk som her brukes til daglig og med et meningsinnhold basert på disse menneskenes forståelse, erfaringer og hverdagsliv. Det er denne delen av befolkningen musikken først og fremst er laget for, med blant annet uttrykk, slang, stedsnavn og personnavn som bare disse kan identifisere seg med. Siden jamaicanske dancehallartister ble kjent internasjonalt har de blitt sterkt kritisert for visse holdninger de presenterer i sine tekster. Det er særlig homofobien som kommer til uttrykk i disse som har vært fokus for kritikken. Denne homofobien, gjenspeiler en reell homofobi som eksisterer i samfunnet. Kommunisering av disse holdningene og visse tema er blitt en viktig del av tekstene i denne musikkgenren. Slik kan en si at artistene følger en slags norm når de velger innholdet i sine tekster. De gir Jamai-cas dancehallpublikum det de forventer å høre, og unngår slik kritikk blant “sine egne” for holdningene som kritiseres internasjonalt. De som utfordrer normen for innhold, risikerer (hvis det ikke faller i smak hos publikum) å bli buet av scenen, bli bombardert med flasker og å miste sin popularitet (Stolzoff, 2000: 179). Publikum er artistenes sensor, som har makt til å godta eller forkaste.

Jeg ønsker med denne artikkelen på ingen måte å forsvare hatet mot homoseksuelle som eksisterer i det jamaicanske samfunn og i dancehallmusikken. Jeg søker imidlertid å utforske aspekter ved denne homofobien med utgangspunkt i ideen om at “The homosexual occupies a central role in the definition of masculi-

nity: in many societies, he is a cultural symbol for the opposite of the masculine man” (Prieur, 1996: 99). Hva karakteriserer maskulinitetsidealet som kommuniseres i dancehallmusikken, og hvilken rolle spiller den homoseksuelle i heteroseksuelle menns streben etter dette idealet? Hvilke meningsinnhold tillegges kategorien homoseksuell og hvorfor er denne gruppen mennesker så sterkt stigmatisert i det Jamaicaanske samfunnet?

Mannsidealet

Dancehalltekstene kan tematisk sett deles inn i tre hovedtyper lyrikk; “gun lyric”, “reality lyric” og ”slack lyric”. Gjennom disse tre typene, som har litt forskjellige fokus, dannes det et bilde av den ideelle mann.

Hey yuh dun know sey mi got mi wife a mi yaad [
Hei du vet jeg har min kone hjemme]
A she have mi kids an drive mi Honda Accord [Hun
har mine barn og kjører min Honda Accord]
But dat naw go stop mi from have gal abroad [Men
det kan ikke stoppe meg fra å ha jenter på si]
All mi do use mi condom cause man a no fraud [Alt
jeg gjør er å bruke kondom, for jeg er ingen bedra-
ger]
One girl inna yuh life bring misery [Én jente i livet
ditt bringer ulykke]
One gal alone caan satisfy mi [Én jente alene kan
ikke tilfredsstille meg]

Wait, unno figet say mi a half coolie [Vent, dere glemmer at jeg har halvt indisk avstamning]
 Mi have, white liver an white kidney [Jeg har hvit lever og hvite nyrer]
 But mi black like a tar an mi strong like a lion [Men jeg er svart som tjære og er sterk som en løve]
 Any gal mi wuk dem haffi waan reach zion [Enhver jente har sex med må ønske å nå Zion]
 Gal haffi cry fi dis yah piece a pipe iron [Jenter må skrike etter denne pikken]
 (Beenie Man, 2005),²

Maskulinitetsidealet i dancehall-tekster har mange navn, men i dag er kanskje “badman” det som er mest i bruk. *Badman* er en “ekte mann”! Han har mange damer og kan tilfredsstille dem alle med sin store penis (“wood”, “anaconda”, “body”, “bamboo” m.m), sin enorme sex-lyst og store utholdenhet. *Badman*’s mange barn (gjerner med mange forskjellige kvinner) forteller ikke bare om hans sterke sexbehov, men også om hans styrke i form av å være viril. Hans evne til å få mange barn viser også at *badman* utfører “riktig” sex, det vil si at han har vaginal sex med kvinner og avstår fra oral- og analsex som ikke kan lede til befruktning. *Badman* er populær blant kvinner. De vil ha han fordi han kan gi dem den beste sexen og fordi han har økonomi til å ta vare på kvinnene sine. At han har penger er lett å forstå, da ingen er så moteriktig som han. *Badman* er fra gettoen. Han er ikke redd for noen, og er villig til å bruke våpen

²Ikke ordrett oversettelse. Oversettelse for å få fram betydningen av teksten. Teksten vil gå under kategorien “slack lyric”.

om noen skulle ha mangel på respekt for han eller gjengen hans. En av mine nøkkelinformanter var en mann med nokså lav status i sin landsby. Han virket stadig sjalu på menn som ble vist større respekt enn han selv, og irriterte seg over at disse mennene var så populær blant kvinnene i landsbyen. “If you drive cars two lickle days, fifty girls want you!” [Hvis du kjører bil, om enn bare i to dager, da vil femti damer plutselig ha deg], sa han oppgitt. Han kom stadig tilbake til sin drøm om å få seg egen bil. Når han en dag kjører i sin bil, vil alle komme til å hilse på han og respektere han som den mann han selv mener han er.

Marit Melhuus og Kristi Anne Stølen har gjennom sine studier i Latin Amerika funnet at menn klassifiseres utfra grad av maskulinitet, til forskjell fra kvinner som klassifiseres utfra deres moralske karakter (Melhus og Stølen, 1996: 27). I jamaikansk dancehall er det slik at jo flere av *badman*?s karaktertrekk en mann oppfyller, jo større er graden av maskulinitet og hans status som mann. *Badman*?s motsats er “battyman”, den homoseksuelle. Han er plassert nederst på skalaen, der graden av maskulinitet er lik null. *Battyman* er i så lite maskulin, at han ikke lenger kalles en mann. Han kjennetegnes som feminin heller enn maskulin. Han oppfører seg som “gyal” (jente), men klassifiseres likevel ikke som hunkjønn. Det kan virke som den største redsel en mann har når det gjelder å “ikke duge som mann”, dvs. at han ikke klarer å oppnå kravene til en *badman*, er å bli sett på som en *battyman*. Slik blir det viktig, ikke bare å bevise sin maskulinitet ovenfor andre, men også å vise sin motstand mot homoseksualitet. Vet å hate *battyman*, beviser mannen sin maskulinitet. Man beviser at en ikke er *battyman*, men en “mann”.

Hvem er *battyman*?

I likhet med det Prieur fant i Mexico, ser en at det også på Jamaica er den maskuline mann som definerer hva en homoseksuell er og hvem som kan kalles en homoseksuell (Prieur, 1996: 99). Med denne definisjonsmakten bestemmer den maskuline mann hvem som skal unngå stigma, samtidig som han får bekreftet sin egen maskulinitet gjennom sin definisjon. Ved å utpeke andre som *battyman*, sier en ikke bare noe om hvor lite mann den andre er, men også hvor maskulin en selv er. En utpeker seg selv som *badman*.

Det er tre begreper som ofte brukes av heteroseksuelle om homoseksuelle på Jamaica, og de er alle tre negativt ladet. Begrepenes betydning forteller noe om hva slags meningsinnhold som illegges kategorien homoseksuell av den maskuline mann. *Battyman*, som jeg har valgt å bruke i denne artikkelen, kan oversettes som “rompemann”. Begrepet forteller at det er en mann som “*fuck batty*”, dvs. utfører analsex, men brukes også om den mann som lar seg penetrere. *Chi-chi-man*, er ordet for homoseksuell som brukes i dancehallteksten som innleder denne artikkelen. Chi-chi er opprinnelig kallenavnet på en slags termitt eller et insekt, som spiser på tre. Det engelske ordet for tre; “wood”, er i Jamaica også et av de mange ord som brukes for penis. *Chi-chi-man* kan slik forklares ved at det er snakk om en mann som liker penis, altså en mann som liker andre menn. Det siste ordet for homoseksuell som skal nevnes her, *fish*, er vel så mye brukt som de to ovenfor nevnte. *Fish*, som forbindes med vagina på grunn av en påstått likhet på lukt, henspeiler på femininitet som sies å kjennetegne den homoseksuelle.

I antropologiske studier fra Latin-Amerika er det flere ganger understreket den rolle penetrering har i definering av homoseksualitet. Blant annet i Chile er det konstruert et skille mellom menn som penetrerer (den aktive part) og menn som lar seg penetrere (den passive part), der det som regel bare er den som lar seg penetrere som identifiseres med det feminine og kalles homoseksuell. Det å penetrere blir sett på som en maskulin handling, enten det er en mann eller kvinne det blir gjort med (Kristiansen 1996: 173) Begrepene som brukes om homoseksuelle på Jamaica kunne muligens tolkes etter lignende dikotomi med den aktive og passive part i den seksuelle relasjonen. "Tek wood" (passiv) vil antagelig sies å være verre enn å "fuck batty", hvis en spurte folk. I praksis er det imidlertid den seksuelle relasjonen i seg selv, og ikke hvilken rolle en har i den seksuelle relasjonen, som definerer homoseksualitet. Til forskjell fra flere steder i Latin Amerika, taper en jamaicansk mann sin ære idet han inngår i seksuell relasjon med en annen mann og ikke som følge av at han tar rollen som den passive part i et forhold. I Mexico er rollen som den passive part i det seksuelle forholdet en viktig grunn til at den homoseksuelle blir beskrevet som feminin i motsetning til maskulin (Prieur 1996: 94). I Jamaica er det derimot adferd og utseende alene, som beskrives som feminint ved en homoseksuell. Det har med kledning, hvordan han prater og hvordan han går, å gjøre. Og kanskje enda viktigere, hans manglende evne til å forsvare seg selv som mann, det være seg ovenfor andre menn eller ovenfor kvinner som setter hans ære i fare. En av mine informanter havnet ofte i bråk, nettopp på grunn av at han til stadighet så seg nødt til å forsvare sin ære som mann. En gang ble han stoppet av politiet mistenkt for å være i besittelse av

marihuana. De ransaket han, noe som førte til at han beskyldte politiet for å beføle han og dertil kalte politiet for “battyman”. Min informant ble brakt i varetekt. Dagen etter slapp han ut med en bot for å ha banket en medfange som av denne grunn måtte behandles på sykehus. Min informant forklarte hendelsen med at en av mennene i varetekten hadde prøvd seg på han. Han mente at mannen antagelig trodde han var homoseksuell på grunn av hans trange bukse og øreringer i begge ørene. Det var ifølge min informant nødvendig at han reagerte sterkt på tilnærmelsene. Ved å banke opp medfangeren, forsvarte min informant sin ære som mann og beviste sin maskulinitet ovenfor de andre som var til stede. Eksempelet viser videre at egen bekymring rundt mangel på maskuline trekk, kan føre til en overkompensering der andre maskuline kjennetegn overdrives. Dette er ofte en følge av homofobi. “? homophobia, the fear of being perceived as gay, as not a real man, keeps men exaggerating all the traditional rules of masculinity,?” (Kimmel 1994: 133).

Isteden for vektlegging av “det å penetrere” eller “det å bli penetrert”, er det i Jamaica imidlertid et fokus på hvilket hull som blir penetrert. Hvilket hull som penetreres, vagina eller anus, er det som bestemmer om den seksuelle handlingen er maskulin eller ikke er det. I et homoseksuelt forhold er det “feil hull” som blir penetrert. “Anus is not made for receiving, but to let go”, forklarte en av mine informanter meg. Beviset på at det er feil ligger i det faktum at en ikke kan befrukte noen om det ikke er gjennom det “riktige hull”, nemlig vagina. Analsex blir ikke bare sett på som feil, men også som urent. Slik blir *battyman* også sett på som uren. *Battiman* er derfor ikke bare et kulturelt symbol på det maskulines motsats, det er også et symbol på

det urene og det moralsk upassende (jf. M. Douglas). Dette aspektet ved homofobien er tydelig gjeldende for en kvinne som i en samtale forklarte at hun ble kvalm av å tenke på homoseksuelle. Diskriminering var tema for samtalen, der kvinnen videre innrømte at hun ikke hadde orket dele hus med en homoseksuell. Hun så på homoseksuelle som skitne. Tanken om at anus er feil hull å penetrere gjelder også i heteroseksuelle forhold, til tross for at dette er et mindre omtalt tema. Artisten Bunny Wailer argumenterte imidlertid på en konsert holdt i 2002 at også en mann som penetrerer en kvinnes anus er en *battyman*. Han fortsatte med følgende; “fire bon pon battyman!” [brenn *battyman*]. Publikum svarte med å tenne sine lightere og rope “fire!” tilbake. Bunny Wailer høylytte fordømmelse av *battyman* er en vanlig måte å hause opp publikum på, særlig blant dansehallerartister. I argumenteringen om “feil hull” og “urenhhet”, vil mange jamaicanere referere til Guds mening med skapelsen. To menn kan ikke få barn, og er derfor ikke ment å være sammen. En “ekte mann” skal befrukte sin kvinne og få barn med henne. Som bevis på dette trekkes ikke sjelden bibelhistorien om Guds utslettelse av Sodoma og Gomorra, inn³. I andre sammenhenger refereres til den jamaicanske grunnlov, der forbudet mot utførelse av analsex fremdeles står gjeldende for jamaicanere som bevis på at homoseksualitet er galt.

³Gud utslettet de to byene pga innbyggernes syndige livsførsel.

“Battyman” som skjellsord

Med sin popularitet blir dancehallartistene forbilder for unge menn og kvinner i Jamaica. De mannlige artistene fremstiller seg selv som *badman* både gjennom sin fremtreden, opptreden og sine tekster. I tekstene formidler den mannlige artisten ikke bare hvordan en mann skal være og hvordan kvinnene liker at menn er, men også at han selv er en slik mann. ? “A real badman!”. Mannsidealet som formidles kommer fra folket selv, men gjennom artistenes opptreden og stadig gjentakelse av hva som kreves av en mann, forsterkes idealet. Et annet viktig aspekt ved artistens forsøk på å fremstille seg selv som *badman*, er det som kalles “dissing” av andre. Dette er et vanlig trekk ikke bare i dancehallmusikk, men også i hiphop. Det det handler om, er å gi et dårlig bilde av andre kjente personer som artisten misliker. Det vanlige i dancehall er mannlige artister som påstår mangel på maskulinitet hos enkelte andre mannlige artister. Fremstillingen av den andre som *battyman*, fører som regel til at denne igjen må forsvare sin maskulinitet. Dette skjer ofte ved at han viser sin motstand mot homoseksualitet gjennom homofobe tekster, eller ved å svare tilbake på “dissingen”. Funksjonen av “dissingen” er den samme når den utøves blant artistene, som blant vanlige folk. Ved å kalle noen *battyman* og hevde deres mangel på maskulinitet, settes den det gjelder i en underordnet posisjon. Personen med overtaket kommuniserer slik indirekte sin rolle som *badman*. I slike situasjoner er det ofte ingen reell mistanke om homoseksualitet, og et begrep som *battyman* fungerer her som et skjellsord brukt om dem en ikke liker. Målet ved bruken blir likevel å sette seg selv over den andre og vise seg

som mer mann enn sin fiende, som her i Vybz Kartels “diss” av artisten Spragga Benz.

... when you and Lady Saw [når du og Lady Saw]
 do di song name back-shot [gjorde sangen ved nav-
 net back-shot(sex bakfra)]
 You say you love to feel naked batty pon she [Du sa
 du elsket å føle hennes nakne rompe]
 Freak-dread you want a fuck-shot (member dat)
 [Freaka rastamann, du burde blitt skutt (husk det)]
 A long him fi dead, ... [han burde vært død for len-
 ge siden]

... Cause from you go back it up [For om du put-
 ter den inn]
 A straight inna the gal batty hole (inna) [rett inn i
 jentas rompehull]
 Wrong performer, strong performer mud-slide[Gal
 utførelse, sterk utførelse, leire sklie]
 You say: The best ride afee spank girl backside [Du
 sier: den beste sex er å daske jenta bakfra]
 So bear batty sex you promote. . . [Da er det ren anal-
 sex du promoterer]
 (Vybz Kartel, år 2005)

Den problematiske homofobien som eksisterer i det jamaicanske samfunn, uttrykkes utilsørt i dancehalltekstene. Sett i sin kontekst er det tydelig at homofobien er en følge av verdier, moral, samt religiøs tro og syn på renhet/urenhhet blant folk på

Jamaica. Som denne artikkelen har forsøkt å vise, grunnes også homofobien i det kulturelle maskulinitetsideale og i utøvelsen av dette idealet. Prieurs påstand, om at den homoseksuelle har en sentral rolle i definering av det maskuline gjennom å være det maskulines motsats, synes gjeldende i den jamaicanske kontekst. Som representanter i hver sin ende av skalaen som måler mannens grad av maskulinitet, er *badman* og *battyman* rake motsetninger. *Battyman* kan defineres utfra å være det *badman* ikke er, og omvendt. Ved å studere *badman*'s kjennetegn, som blant annet kommuniseres i dancehalltekstene, vil en få en forståelse av hvilke kjennetegn som tilegnes homoseksuelle. Med definisjonsmakt til å bestemme hvem som skal være offer for stigmatisering, opphøyer den maskuline mann seg selv og har gjort *battyman* til folkets felles fiende.

Bibliografi

-]Douglas6] Douglas, M. (1997 [1966]), ‘Rent og urent. en analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu’.
- Kartel, V. (2005), ‘Faggot correction’.
URL: www.AllTheLyrics.com
- Kimmel, M. S. (1994), *Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity*, Sage Publications, London, pp. 119 – 141.

Kristiansen, H. W. (1996), Mannlig homoseksuell identitet i Chile, Master's thesis, Universitetet i Oslo. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi.

Man, B. (2005), 'Nuff gal.'

URL: *www.LyricsFreak.com*

Man, E. (2001), 'Log on.'

URL: *www.JamaicanLyrics.com*

Priour, A. (1996), *Domination and Desire: Male Homosexuality and the Construction of Masculinity in Mexico*, Verso, London, pp. 83 – 107.

Stolzoff, N. C. (2000), 'Wake the town and tell the people: Dancehall culture in jamaica'.

ORIGIN MYTHS IN THE MAKING

Matthew Whiting
Hovedfag UiO

For my masters thesis I have pursued the cultural values that accompany vintage cars (cars manufactured between 1918 and 1931) across the English countryside. In my research of these vehicles as they have traveled down the highway of history, and as one generation has passed the ignition keys on to the next, I was often told by my informants the history of the interest in the cars. Cars first became classified as “vintage” with the establishment of the Vintage Sports-Car Club (VSCC) in the UK in 1934. In the following years “vintage” came to adopt a variety of attributes and a number of historical narratives became associated with it. As my project involves looking into the culture of the time when these cars were manufactured I found myself in various specialist libraries and archives delving through historical documents, especially relating to the founding of the VSCC. The club was originally founded as a car club “for the not so rich”, and the eligibility criteria for cars reflected this goal. Yet within only a few years, through its printed literature for members and through word of mouth, the “vintage” car had been reified as a special object, clearly distinguishable from other cars. In this article I approach the narrative of the creation of this class of objects as an origin myth. An origin myth can be described as “[a] [sacred or religious] tale whose content is concerned with the origins or creation of natural, supernatural, or cultural phenomena” (Oxford Reference Online). My aim is

to show how elements of my empirical data fit this definition of an origin myth, and I will do this by comparing oral sources and more recently written histories with the available recorded documents from the time that is the focus of this study.

Mythology and History

Anthropology has long studied mythology and the relationship between mythology and history. In this article I contrast two narratives of the past, one of which I call a mythical narrative, and the other which I call a historical narrative. What I intend to do here is not to rehearse any arguments about there being a fundamental or classificatory difference between the two terms, and therefore concepts, but merely to draw attention to the former as played out by my informants within the sub-culture with which they identify. I here treat myth and history as different traditions of narrating of the past. “Myth” has a variety of different definitions. According to the *Oxford Dictionary of the Social Sciences*:

“myth” – Generally refers to stories that contribute to the elaboration of a cosmological system and to a cohesive social identity... Myth is frequently opposed to history – to events that can be dated or located in a chronological relationship to the present” (Calhoun (ed), 2002).

Whereas, *The Dictionary of anthropology* says of myth:

“ myth is commonly used as a term for purely fictitious narrative that often involves supernatural persons, actions, or events, but it also embodies popular ideas about the natural world and historical events in a given culture. Indeed it implies that the group telling the myth believes it is true” (Barfield, 1997).

In this respect we can take it that myths in a “modern” society and within sub-groups within these societies are popular stories or popular ideas, repeated often, and that these stories and ideas are believed to be true. It is this version of a myth that this article focuses upon.

“History” is the trickier of the two terms to define. In one sense I could differentiate it from mythology due to its being “strongly biased towards documentary as opposed to oral records” (Thomas, N. 1996). So, history can be defined as, “that branch of knowledge which deals with past events, as recorded in writings or otherwise ascertained; the formal record of the past, esp. of human affairs or actions;” (<http://dictionary.oed.com/>). Jonathon Friedman warns, however, that like a myth an “objective” history is equally a representation of the past that is produced in a present context, as part of a contemporary project, and which deals with questions of identity. Following this train of thought Friedman continues to criticize the use of history that deals in truth-value with the intention of “evaluating other people’s constructions of reality” (Friedman, 1992). The difference that I think expresses itself between the definitions of these two terms is in the emphasis, on the one hand, on “popularly repeated stories” and on the other on “the formal record of

the past”. Popularly repeated stories are different from the formal record in that the stories are repeated, often orally, without further reference to any original sources and are accepted usually uncritically and without further documentary confirmation. History, on the other hand, is based on formal recordings and produced by qualified professionals with a declared purpose of explaining the events of the past. Like myth, “History – is very much a mythical construction, in the sense that it is a representation of the past linked to the establishment of an identity in the present” (Friedman, 1992:195). With Friedman’s warning in mind my intention is to narrate what I have learned about the social construction of a narrative – a narrative, which without stretching anything too far, can be referred to as an origin myth. When this myth is compared to the historical narrative I pieced together from old publications and documents it becomes clear that the elements included in the myth are those that emphasize the uniqueness of “vintage” cars and therefore emphasize the borders of the culture around vintage cars.

Mythology Played Out

I spent 6 months of 2004 driving around the English countryside with eccentric old Englishmen in their noisy old bangers¹. What I wanted to look at was how culture is embedded in our material objects and how it persists through time, how our dear-

¹“Old banger” is a common English term for an old, worn out, unreliable and worthless car. Funnily enough, the 70 and 80-year old cars of my informants are anything but worthless, although many of them once were.

est material possessions and our culture are intertwined in our minds, and how this produces and reproduces our cultural identity. In this case I have chosen the owners of cars that are over 70 years old to try to see if these old cars, many of which have been in daily use since new, can carry with them to the present day any of the culture of the time when they were new. My informants are members of the UK based Vintage Sports-Car Club (VSCC). The VSCC, founded in 1934, which now has a membership of 7500 mostly in the UK, but also with members grouped in various countries around the World, is an organization that “is primarily concerned with the preservation and competition of sports-cars built pre-1931” (VSCC, 2005). In fact, in its early days it was little more than a club for young men who wanted to compete in motor racing events with the less expensive, ageing, sports-cars of the 1920s, which were the only ones they could afford. On one Saturday evening during my fieldwork, I was at an English country house², on the occasion of the Vintage Sports-Car Club’s Prescott Hill Climb. A hill climb is a motorsport event that has gone out of favour in the last 50 years. It is comprised of cars competing, one at a time, against the clock, the length of a course up a short, difficult and steep hill. The cars are divided into various classes

²An English country house is very often a house of palatial proportions where the English aristocracy and captains of industry would reside when not at their city residences. The house usually had a substantial staff of servants and was surrounded by a large country estate, which, as private, did not admit entry to members of the public. The English country house as described, and as featured in many costume dramas had changed by the end of World War II, when the number of servants wealthy families would have decreased dramatically.

determined by type and engine capacity. In each class the car that records the fastest time over the course is the winner. The Prescott event took place for the first time in 1938, almost at the beginning of the VSCC's existence, and is hailed as the best event in the VSCC's annual motorsporting calendar. This is partly due to the event itself and its wonderful setting in the English countryside and partly to do with the fact that it has become a firm tradition dating back almost to the club's founding. I was camping for the weekend in a field reserved for the participants and other members of the club. After the Saturday practice sessions, for the actual competitive runs on the Sunday, and after many barbecue parties in the fields in the early evening where approximately 1000 people were camping, most people present headed up to the marquee in the grounds of Prescott House where the main party was taking place. A 1920s style traditional jazz band had been hired for the event and people were dancing in the marquee and spilling out all over the grounds, enjoying the company of old and new friends, and were excited by the prospect of the thrilling motorsport that was to take place the following day. A bold few had even gone to the trouble of wearing period 1920s costume. On beholding the scene, for a moment, I perceived that I was truly experiencing a recreation of the 1920s. Old cars, such as Bentleys and Bugattis were parked around, the band was playing, the English being spoken by the raised voices was that of the educated wealthy elite, the setting was straight from a movie, and I thought, "Here we see it. This is an ecstatic religious festival to worship the culture and lifestyle of the elite of the 1920s".

The Mythological Background

What I had participated in was indeed a celebration of a lifestyle as embodied in a certain class of car. However, further research led me to the conclusion that the celebration was largely based upon a popularly repeated version of the history of car technology shared by vintage car enthusiasts, and one that contradicted the historical documents that are available in the VSCC's own archive and elsewhere, to at least a significant degree. Furthermore, there are some members of the club who are aware of the inaccuracies in the popular stories of the past but are happy to remain loyal to those stories, themselves. The rest of this article consists of comparing a version of events from a verbal (and written) history shared by vintage car enthusiasts to the documents that are available from that period of history. The latter I use to piece together a history of the early days of the VSCC which I then compare to the popularly repeated stories told within the context of the club.

The Old Post Office in the gentrified and idyllic Cotswold town of Chipping Norton is home to the Headquarters of the VSCC. Behind the reception area and the offices is the VSCC's library, where I pored through old magazines, books, bulletins, programs etc. week after week. One of my tasks there was to read a variety of documents and publications from 1934 and 1935 when the phrase "vintage car" was first applied. This classification is very important for my project; cars produced between 1919 and the end of 1930 fall within this category and are regarded as "proper" or "real" cars by enthusiasts, while cars built later are by inference neither proper nor real at all, and

referred to in often contemptuous terms as “modern”. I had been receiving, from my informants, reasonably consistent accounts of what happened in the car industry at the beginning of the 1930s, when there was a shift taking place as the UK car industry began mass-producing cars for the average British middle class family and began to understand that the car’s future was as a commuter and transport workhorse for the professional worker.

The Origin of the “Vintage” Car

Until the end of the 1920s, cars in the UK were built as technologically advanced machines, designed and built by engineers, to be used by the wealthy elite for their leisure and for motorsport (O’Connell, 1998). In fact, just as some manufacturers really were innovating and producing ever more technologically sophisticated products, other manufacturers were doing little more than bolting together purchased components often with poor results. Unlike the situation in the USA the British car had not at this time become something so trivial as a daily means of transport. Cars were hand-built by craftsmen to standards of simplicity, with power, speed, road-holding and lightness of weight in mind (O’Connell, 1998; Gartman, 2004). However, as the price of new cars was forced down, especially due to the success of the mass-produced American Ford Model T in Britain, and as the wealthy middle class began to use cars as a means of daily transport rather than only for recreation, car manufacturers rethought their products to appeal as a practical and

reliable form of transport to all who could afford it. With this shift to mass production and with new opportunities from credit schemes a large section of the British Middle Class could, for the first time, contemplate owning a car (O'Connell, 1998). Marketing began to aim the car at the mobile professional rather than the sporting and fashionable enthusiast. Suddenly, speed and glamour were no longer the dominant themes in car advertising.

I am going to relate two narratives of what happened in the early years of the VSCC. One of the narratives I have pieced together from club documents and publications as well as orally from my informants, and I call this the historical narrative. The other narrative is the story of the early years of the VSCC as narrated to me by my informants. I call this the mythological narrative. The latter narrative was repeated to me on several occasions by my informants until I realized its cultural significance. From then on I specifically asked each informant to relate to me the story of the founding of the VSCC and to describe the vintage car as compared with "modern" cars. The stories they told were consistent.

A Brief History of the VSCC's Early Years

In the first narrative, which I pieced together using the VSCC archive of written documents, club bulletins and magazines there is a sequence of events enacted by the founders of the club in which they formed "a club for the not so rich" (Light Car, 1934) in order to race older, cheaper sports-cars produced in the 1920s – the only ones they could afford. In the November 1934

issue of *Light Car* magazine (there were surprisingly many motoring magazines in the UK at that time) there appeared a letter appealing to young motoring enthusiasts to start a sports-car club, where motorsport was to be the overriding theme, mostly for young men who could not afford to buy the newest and more expensive models of cars (Peter Hull, 1964). Such a club was necessary because, they claimed, older cars would stand “little chance” in motorsport against the faster, new ones (*Light Car*, 1934). The letter gained some interest and one month later “The Veteran Sports-Car Club” was formed, but soon changed its name after complaints from “The Veteran Car Club” to the current “Vintage Sports-Car Club” (*ibid.*). Initially, any car that was 5 or more years old and with a value not exceeding £50 was eligible for the club’s events (*Light Car*, 1934). Immediately, it attracted a small but dedicated membership of, mostly, young middle class men. The idea appealed to other, mostly young, men, and by the time the club had to go into hibernation in 1939 for the duration of WWII it was doing quite well with 300 members³ (Hull, 1964) and had successfully held and competed in many motorsport events. In 1946 the club started up again and on holding one of the very first post-war race meetings in the UK, to the members’ amazement, tens of thousands of people turned out to watch (Hull, 1964).

Soon after the club was formed it was decided that any car that was more than five years old was eligible at club race meetings, and hence the 1930 cut-off date for vintage racing eligibility came into existence. As this was a practical classification to

³In 2004 the VSCC had 7500 members.

include only old cheap cars it was also decided that the cut-off date would be revised each year and so theoretically, today, cars produced up until 1999 should be eligible as Vintage cars. This might have been the original agenda of the club's founders, but it soon became apparent to the early club members that they preferred their old bangers and that, suitably maintained, their cars were a match for almost any new car.

The Myth

To many non-experts the term "vintage" is just one of many terms for old cars such as "classic", "veteran", "historic" etc. For the enthusiast, however, it has a precise definition. The Vintage Car as defined by the VSCC is any car produced between the years after World War I and the end of 1930, i.e. between 1919 and 1930, inclusive. It seems that for many of the club members the latter date is held as a date when there underwent a categorical shift in car manufacturing philosophy. As one informant told me, "The cut off was December 1930 and the VSCC was formed in 1934 because people were so horrified at the cars that came after 1930 – they did start to go downhill from there because everything was heavier and they became lower geared". Already by March 1937, little more than two years after the club was founded, it began to build a mythology around the "Vintage" car, a class of car that only came into existence around an arbitrary date. When Sam Clutton took over responsibility as the Editor of the VSCC Bulletin in that year, he wrote, in the editorial, of the Vintage Car:

The occasion may not be altogether inept to attempt an analysis of those most intangible qualities which make a vintage car so different from practically anything available today.

– On the one hand there is the easy assurance of a relatively large engine working at conservative revs. and moderate output. On the other – perhaps the most important aspect – there is the intimacy between car and driver which is fostered by absolute positive and accurate steering, a close-ratio gearbox, aided only by a clutch stop and controlled by a sturdy vertical lever, and the – all-in-a-piece – roadholding, characteristic of the best vintage years (Hull, 1964:17).

Whereas, of the cars produced between 1931 and 1937 he wrote:

Modern sports cars seem to divide themselves in to four classes. Most popular is the buzz-box of loathsome repute. A small car is reluctantly propelled by a tiny engine working at very high speeds – the total weight is preposterously high – all components are cut down to the narrowest margin of safety and the result is incessant unreliability – The short chassis is excessively prone to pitching and tossing, and to avoid this the suspension has to be dumped to such a point as would shake the back teeth out of an ostrich [...]. (Hull, 1964:17)

Of the other three classes only one, that of small production, hand-built, high performance, sports-cars were worthy of being compared to vintage cars. In fact, this one class of cars which the club calls “post vintage thoroughbreds (PVTs)” was officially admitted as eligible to the club in 1946 when there were fears that the club might die out due to the rapid disappearance of vintage cars. The PVT is described as “a car built between 1931 and 1940 but adhering to earlier standards” (VSCC, 2005), and the club strictly maintains a list of the cars that it includes in this category. Interestingly, many vintage car enthusiasts still lump the cars of the 1930s with today’s cars as “modern”. The opinion of Sam Clutton written in 1937 can be compared to that of the motoring enthusiast, journalist and historian, Leonard Setright, expressed in his book, *Drive On! A Social History of the Motor Car* (Setright, 2003). This is a typical, if somewhat extreme, opinion of what went wrong with car design and production around 1930 from the point of view of today’s vintage motoring enthusiast.

Price came first, comfort next, appearances third. Engineering mattered little; roadholding, handling, speed and other dynamic properties seldom mattered at all – [a] new cynicism expressed itself in car design. Radiators grew more and more imposing; bonnets were tall, and sometimes outrageously long, echoing the proportions of steam-locomotive boilers and signifying corresponding power, even though the engine caught cowering in the shady shallows when the bonnet was lifted might be the most pusillan-

inous little low-compression side-valve affair that could conceivably propel a car? It was disgusting, albeit for explicable and possibly good reasons, and although the industry's products have never since been as consistently awful – not even in America .. as the majority became in the 1930s, motoring has never wholly recovered from the blight which then settled on it. (Setright, 2003: 66)

This opinion is almost identical to those I have collected from other vintage car enthusiasts, namely that vintage cars were “proper cars” that provide “real motoring”, while the majority of vehicles produced from 1931 onward are “loathsome” and “awful”. The cars of today are mostly considered to be boring. In this narrative there is an item of material culture, a type of car, that was produced between the years of 1919 and 1930 and then ceased, never to be equalled in the following 75 years of automobile manufacture. As we have seen, after less than three years of the club's existence centrally placed members of the VSCC were, in 1937, taking certain material facts about their cars when compared to later cars, and they were using them to redefine a category of material culture, which had originally become a category mostly through accidental historical events. Already in that year it was decided to freeze the eligibility date of cars at 1930. The redefinition reinforced the category, “the vintage car”, and gave it an essential quality much stronger than that of a line drawn under a date on the calendar. Once this redefinition had taken place the members were in a position to build a stronger mythology around their beloved category, which

is partly, I would argue, responsible for their joyful celebrations of this category today.

Mythology, Cultural Boundaries and Identity

I would argue that the vintage car enthusiasts' version of the history of the VSCC and the vintage car itself, while close to the documented history, is not only a myth, but is in its own way an *origin* myth. What I have shown here is the actual establishment of this origin myth, which can to some extent be compared with the events as they are recorded in the historical documents that were part of those events. The effect of this myth is to make clear boundaries between the members of the VSCC (and other vintage car owners) and the very large community of, mostly, men who are passionate about cars from the various ages of motoring, by relating the past in such a way that the vintage car is pure when compared to the compromised later cars. In this manner the vintage car is a superior vehicle, from a time when things were done properly, and the man who recognizes this is a member of a community of men of impeccable taste.

The vintage car enthusiasts of the VSCC have emphasized a historical narrative that specifically focuses upon the diacritical elements of their cars. In order to further demarcate themselves they have developed a mythology around the vintage car. By telling their story in this manner and communicating it to oth-

ers they are reproducing and reinforcing their cultural identity as vintage car enthusiasts, which in functional terms helps to set them apart from other motoring enthusiasts as well as the wider population. While an ethnic group, a nation, or a religious community may very well have an origin myth it is not often considered that members of a club might have one about a commodity, but in this case they do. As McNeill writes, to strengthen group identity and to flatter themselves the history-makers of groups in a “mingling of truth and falsehood, blending history with ideology,” write historical narratives which are, “– mythical: the past as we want it to be, safely simplified into – ‘us’ and ‘them’ ” (McNeill, 1986:5). We need to know what groups we belong to, and we do this through these simplified narratives.

Bibliography

- Club, T. V. S.-C. (2005), ‘The vintage sports-car club website’.
URL: <http://www.vsc.co.uk/>
- Dictionary of the Social Sciences* (2002).
- Friedman, J. (1992), ‘Myth, history and political identity’, *Cultural Anthropology* (7), 194 – 210.
- Gartman, D. (2004), ‘Three ages of the automobile: The cultural logics of the car’, *Theory Culture Society* (21), 169 – 195.

- Hull, P. (1964), *The History of the Vintage Sports Car Club*, Cassell, London.
- McNeill, W. H. (1986), *Mythistory and Other Essays*, University of Chicago Press, Chicago.
- “myth” (2005), in G. Marshall, ed., ‘Dictionary of Sociology’, Oxford University Press.
- Nicholson, B. H. and Nicholson, C. P. L. (1934), ‘Letter’, *The Light Car* .
- O’Connell, S. (1998), *The Car in British Society: Class, Gender and Motoring 1896 – 1939*, Manchester University Press., Manchester and New York.
- Press, O. U. (2005a), ‘Oxford english dictionary online’.
URL: <http://dictionary.oed.com/>
- Press, O. U. (2005b), ‘Oxford reference online’.
URL: <http://www.oxfordreference.com/>
- Ruck, C. (1997), ‘The dictionary of anthropology’.
- Setright, L. J. (2003), *Drive On! A Social History of the Motor Car*, Granta, London.
- Thomas, N. (1996), *History and Anthropology*, Routledge, London.
- Urton, G. (1990), *The history of a myth: Pacariqtambo and the origin of the Inkas Austin*, University of Texas Press.

MARXISM & BORDERS
– Making the Case for the Relevance of
Marxism in the Understanding of State
Borders

Johannes Wilm
Master UiO

In this article I will examine two bordertowns, and I will try to show the ways in which a Marxist analysis furthers our knowledge and understanding of the social processes that are shaping such places.

Flensburg is a town on the German side of the German/Danish border, only a few minutes ride away from Denmark. It is here I attended high school. Flensburg has always been the central city of the so-called Danish minority in Germany, the community in which I grew up. The town of Padburg is north of Flensburg, on the Danish side of the border, also a few kilometers away from the border. Douglas is a town on the US side of the US/Mexican border, though it is situated even more directly on the border and has a the city of Agua Prieta extends directly to the South of it. It was in Douglas I conducted field work for my master thesis. Flensburg has 86,554 inhabitants (*Flensburger Geschichte, tabellarisch* 2005:as of 1987), Padborg and a few smaller villages close by have altogether 10,048 inhabitants (*Bov Kommune – Økonomi og tal* 2004:as of 2003), Douglas has 14,312 inhabitants (*Douglas, Arizona Detailed Profile* 2001:as of 2000), and Agua Prieta has around 120,000 inhabitants (Cadman 2004:as of 2004).

Bridget O’Laughlin is one of those anthropologists that try to combine their anthropological method with a Marxist understanding of society. She points out that Marxist studies in general have to point to the interconnectedness of the various aspects of social sciences. The anthropological part is important, but it does not make sense for a Marxist if it is seen disconnected from history and economy (O’Laughlin 1975). At the same time, it is important that the historical analysis also is concerned with the material side of things and not exclusively ideological and that the economic analysis builds upon the Marxist framework with such terms as *exploitation*¹, *profit*², *use value*³, *exchange value*⁴, *price*⁵ and *capital*⁶ (Marx 1999). Not all the terms have to be used in every analysis in order to get a full analysis of a

¹*Exploitation* occurs whenever a person is employed and is not paid all the money that remains after the employer sells all the goods and has paid for machinery and raw materials.

²A *profit* is the surplus money that the capitalist takes for himself after paying wages, raw materials, machinery and in some cases rent.

³*Use value* is the value one can extract out of a commodity by consuming it – often expressed in amount of joy or usefulness for the consumer.

⁴*Exchange value* is the value that a commodity has in comparison with other commodities – most expressed in terms of units of a standardized currency. The *exchange value* is determined by the amount of labor power that went into the production of the commodity.

⁵The *price* is the amount of currency units a commodity sells for on a market at a given time. The *price* is determined by the laws of demand and supply, but over a longer period of time it will stay close to the *exchange value*.

⁶*Capital* is money that is not used for consumption and is invested in machinery, wages and raw material in order to gain a profit and thereby to “grow.”

certain phenomenon, and I will here concentrate on the terms *capital* and *exploitation*.

I will try to show here how such an understanding is important in understanding the extreme marginalization that people in national border areas experience today.

History

For Marxists, history is important in two ways. On the one hand, there is the history as perceived by the subjects that are studied, on the other hand, there is the history as it actually has happened as far as material facts go. While the former is seen as being part of the *super structure*⁷ of society, the latter is part of the *base*⁸ and is therefore an important element in the definition of the former⁹. This is not to say that history as it actually happened and history as it is perceived by the subjects is one and the same, but rather that history as it is perceived, is generally perceived in exactly that way as a result of the actual history – of class struggle. In the cases presented in this article it is mainly class struggle from above.

Let us look at history as it is seen by people living in the Danish-German border area. The existence of institutions south

⁷The *super structure* encompasses all the ideas, ideologies, wants and thoughts we as humans have. (Marx 1999)

⁸The *base* consists of all the material factors such as available machinery, comparative wage levels, etc. (Marx 1999)

⁹Marx sees the both as influencing one another, but in the last instance for the base to be the most important of the two. (Engels and Marx 1974:Marx: "Thesis on Feuerbach", 121–123)

of the border¹⁰ are generally explained to be due to a pledge made by the Danish prime minister Neergaard in 1920. At that time, the current border line was drawn. According to the myth, the prime minister said: “*you* shall not be forgotten” [emphasis added] to those ending up having to live south of the border. This is the story as I have heard it in school and as it is generally discussed in the only daily Danish newspaper situated south of the border – *Flensborg Avis*¹¹. However, every once in a while these myths are unveiled, and mostly it happens in *Flensborg Avis* itself. In this case it was Jens-Peter Hansen, who had studied the history of the area somewhat more thoroughly and wrote a letter to the editor in which he pointed out, that the actual pledge made by Neergaard was “*they* shall not be forgotten” [emphasis added] as he was not addressing those having national loyalty to the state of Denmark themselves, but rather the previous private financiers that had paid for the establishment of national institutions south of the border. It was at this point of time that the state that was to take over that role (Hansen 2003:2). Since then private financiers have not

¹⁰Denmark pays in part for around 50 schools that have Danish as their main language as well as a number of kindergardens, old people’s homes, churches, Danish scout groups, Danish day care center, Danish school busses, Danish soccer clubs, etc. . . . Until 1926 Denmark only paid for those in Flensburg itself, but since then it has paid for Danish institutions up to about 50 km south of the border (*Schleswig-Holstein von A-Z* 2005: “Dänische Minderheit”).

¹¹This is just one out of many myths given as to what the origins of the Danish minority are. Another common myth is that the Danish minority of 2005 is comprised of descendants from when the area was part of Denmark – before 1864.

been a very important factor in the maintenance of “Danishness” south of the border. In the common view of history, this state of affairs has been projected back to the earlier parts of the 20th century - “private capital was never a factor in the question of Danish or German loyalty,” is the common perception. Letters as that of Hansen are therefore, although similar letters are rather frequent, to a large extent simply ignored by the majority of the readership.

Similarly, in Douglas I was generally met with astonishment from people that had not spend extra time to study the history of their town thoroughly, when I told them about such things as the widespread existence of prostitution in Douglas during the earlier parts of the 20th century (Jeffrey 1951:14–51). This is today a feature that is generally associated with Mexico in terms of legality. Just as in the case of the Flensburg, the state has become a much larger factor than it used to be, although in the case of Douglas this is to be seen in the superiority it has over local business owners that could profit on running whore houses in Douglas. And also in this case, the current state of affairs is projected backwards in time as being true at all times.

That is not to say that people in general do not have a historical outlook. In Flensburg it is a well-known fact that the area once upon a time was ruled by a Danish king, as it is known in Douglas that the area once was part of Mexico. However, while this is official history it says very little about what kind of life that was led in the area in those days.

This practice of conceiving the entire capitalist phase of history as being one monolithic block in terms of standards of the weakness of the state and private business, is not to be confused

with the general misconceptions of pre-capitalist societies. According to this view, which is equally common, pre-capitalist societies are presented as carrying all the cultural baggage of capitalism including “free” workers and modern day nationalism¹²; in the case we see here, it is simply the misconception of another period in capitalism during which the strength of various institutions and cultural associations were different.

The current state of affairs, which anthropologists are interested in whenever they do field work, is therefore to be understood as being connected with history in two ways: ideologically, it is reflected in the discrepancy between the history as perceived by laymen currently and materialist history as it is documented by historians¹³. The other part of it is history as it actually happened, because, as points out, its development explains the development of the base of society today.

Economy

As we have seen, the local history, as it is documented, includes changes in economic factors, while the history, as it is perceived, diminishes those changes. The changes in economic *base* therefore seem to have a direct influence on the perception of history. However, one also needs to look at historic changes when trying to apply economic models to the current situation as I will try to show here.

¹²The TV show “Hercules” is a good example thereof.

¹³It has to be noted that anything above mere material facts are also ideologically influenced amongst historians.

Inter- vs. National

A feature of capitalist development around the world has been a dualism between independent nation states and international alliances. In many ways, movement between more emphasizes on international alliances and more emphasizes on national independence has gone back and forth between these state of affairs in a pendulum alike movement. However, in contrast to Marx' and Lenin's times, capitalism is not any longer an expanding system; through the IMF and World Bank, capitalism has become a geographically all-encompassing system. While historical materialists might differ from world system analysts in a 5000 year historical perspective in the matter of changes in the nature of the international order (Gills 1994:369–370), there can be little doubt that after the fall of the Soviet Union, in both perspectives we are left with one world system that operates according to the rules named “capitalist” by historical materialists.

The borders of countries are therefore not any longer the frontiers of some “mode of production” or the ends and beginnings of truly independent national states as perceived by borderland anthropologist (Alvarez 1995:449), but instead nothing but the ends and beginnings of administrative units in a globally organized production system and – at times of conflict – a deliberately globally disorganized system. The apparent “underdevelopment” of some of these units, or rather the differential levels of development of all the units, is, as Frank puts it correctly (Frank 1975:441), nothing but the historical result of the continuous development of capitalism, which divides the world into peripheral and central areas and which lets capitalists in

the center siphon of a constant flow of capital from the peripheral areas. The less developed countries do in no way have the prospect of a future that Marx assigned to them: the current state of the more developed countries. This is not to say that they can not develop, but rather that it is not possible given the current capitalist world system, as it is directly dependent on their under-development.

Marx said that eventually Germany would (and should) swallow Denmark, and the US would swallow Mexico in order to introduce the most modern kind of capitalism and to enlarge their markets to drive up capitalist development even further (Avineri 1991:641).

Lenin amended Marxism with the idea of *imperialism* as, according to Lenin, the individual capitals had first competed against one another within the individual western countries, but as they eventually turned into monopoly capital in each of the individual countries, they had to expand geographically, acquiring territories in other parts of the world until they had occupied most of the planet. By the time of his writing, Lenin showed that most of the world had been distributed amongst the colonial powers, and so expansion of one country would only be possible at the expense of another country. That is why Lenin called *imperialism* “the highest stage of capitalism.” (Lenin n.d.)

Lenin’s theory can be seen as an early version of *dependency*

*theory*¹⁴ according to which colonies are exploited by their imperialist European power; their subjects do not have a share in the advances made by the rest of the working population that live in the European part of the state.

In today's capitalist world system, both Lenin's and Marx' assumptions on this matter seem outdated. Neither is Denmark trying to expand by taking parts of Germany, nor is the US interested in taking parts of Mexico and none of the European powers owns an extensive portfolio of colonies. This has to do with the general stage of capitalism that we have reached today, in which direct ownership of and general manual labor no longer are the main sources of income for capitalists in first world countries. The central position as frontiers that the border lands once enjoyed is now replaced by the position of constant producer of badly homogenized subjects that are hard to integrate into a work life which includes instant communication across long distances.

National vs. Private Capitalism

Capitalism also involves economic cycles of boom and bust. In the period of Keynesian economics¹⁵, this meant that in times of economic downturn, the state took over as the primary motor

¹⁴*Dependency theory* is a theory that holds that the underdevelopment in the third world is connected to an overdevelopment in the first world through an exploitative world wide system in exchange of goods. The term *dependency theory* first emerged in the 1950s and was advocated by Raul Prebisch. (*Wikipedia – The Free Encyclopedia* 2005: "Dependency Theory")

¹⁵A period generally perceived as lasting from the end of WWII until the second oil crises or Thatcher and Reagan's rise to power.

of employment and to some degree of production. This would in some cases go as far as the state nationalizing key industries in order for the rest of the private sector to be able to survive. Often these were industries that were running huge deficits for their previous capitalist owners, but they were needed as part of the country's infrastructure in order for the country to be attractive for other businesses. Starting in the eighties though, many countries started (re-)privatizing many of these businesses – according to themselves in order to remain competitive. Nationalizations and privatizations can therefore both be reactions to whatever the current state of capitalism dictates.

In border regions, this makes up for a large part of the strength of the symbolism that lies in the border. In times of strong national institutions on one or both sides of the border, it is very much the nation state as such that can be seen, while in times of purely private capitalism, the border might not have much symbolic strength whatsoever, if it isn't used to restrict labor power or goods in one or the other direction.

In the case of the Douglas-AP area, Douglas was founded in 1901 to be the site of a smelter for the mine in the nearby Bisbee. The town was ethnically divided between a major group of Anglos and Mexican Hispanic and two minor groups of African Americans and Spanish. The Anglos held the upper levels of the management staff, and the town was completely segregated. However, during the same period, the physical border towards Mexico itself was never really enforced very much.

In the eighties the management was first moved to Phoenix, and a few years later the smelter was closed down. About at the same time, the border started being reinforced stronger and the

number of border guards rose from 4 to 500. As many people recognize, the main business of Douglas today is law enforcement as well as smuggling of illegal immigrants and narcotics.

The African Americans, that once were large enough a group to have an entire school of their own, are about completely gone, and instead a group of Koreans has moved in¹⁶. At the same time, just about all the groups among the youth are ethnically mixed. The few elderly Anglos that still live in the town all have familiarized themselves with low-level Spanish as a mix¹⁷ is prevalent in most of Douglas. Race has become less important, while nationality has taken over its position.

In the case of the Danish-German border, the realignment of the border was directly due to the intervention of private capital as we have seen. However today, also it is known for its high rate of unemployment – on the German side¹⁸ as about 1/3 of all cities are refugees from the former eastern areas that have been moved there following the Second World War . The government has for the longest period of time been a great factor in its economic “Programm Nord”¹⁹, but after the end of the cold war it was removed slowly between 1978 and 1995 (*Schleswig-Holstein*

¹⁶At least to some extent these have come to the United States after receiving visas for participating in the Korean war on the side of the U.S. .

¹⁷The mix between English and Spanish is commonly known as “Spanglish.”

¹⁸Unemployment reached 14.5% in Flensburg as of January 2005. (Hansen 2005)

¹⁹A programe that was to bring economic development to the northern most part of the state of Schleswig-Holstein, mainly through federal subsidies, but from 1965 onwards also through money from the European level. (*Schleswig-Holstein von A-Z* 2005: “Programm Nord”)

von A-Z 2005: “Programm Nord”). As no real investments are made from either government or private capital, it is also here a common strategy to move from the area, either by crossing the border or by going further into the interior.

Class Position

This leads us to the study of individual class position.

Although as a border is no longer a representation of the end of different modes of production, the usual set of classes that come with capitalism are mainly national. This has to do with the way classes are defined. Marx defines classes according to ones position in the production of goods. Simplified it means that those owning factories and stores are in one class, and those “selling their labor power” are in another class. Now the reason why some sell their labor power to start with is that they do not have the means to buy stores or machinery themselves. So the question of whether one can be a capitalist or not has to do with the amount of money one has relative to the price of machinery, the price of raw material and rents. In the borderland between two countries with two very different price and wage levels, one can therefore happen to find people that could have two different class positions depending on which side of the border they are on. This gives individual actors or families, which manage to cross the physical border and cultural boundary, the possibility to use individual strategies to have a dual position in this class scheme.

Most easily such strategies to achieve a second class position on the other side of the border, are to be found in the Douglas-AP area, as the border here also represents a huge contrast in wealth. On the one hand there is Bicycle Jim, an ex-GI from Texas who has been in Korea and Japan with the ARMY and has been somewhat successful as an insurance agent in the US afterwards, but all his money is gone now and he is currently living on social security that he cashes in Douglas. In the US, he is seen as being on the absolutely lowest level of the social hierarchy as part of the stagnant part of the lumpenproletariat and he does not have money for a car and often not for food or health care either. At the same time, in Mexico he is running his own one-man relief agency as he uses much of his time and money to help various women, usually with a background in prostitution and with a few kids, to move into more decent housing, gain access to more reasonable food, and in some cases to cross the border to the United States. Jim's resources are the knowledge of language and culture on both sides of the border and access to relatively high social security for Mexican prize levels. As he acknowledges himself, the relatively higher amount of money that he has access to compared with others in Agua Prieta, gives him a higher status than what he has in the United States, where the amount of money he has access to is relatively low compared to others.

The college student Valerie, on the other hand, has two parents that are educated doctors and practice as such in Agua Prieta. However, the family lives on the American side of the border and the Mexican income is placing the family in a low-income group in Douglas. The parents are constrained to work-

ing in Mexico because they do not manage to cross the language boundary. The downward movement in concerns of class are certainly not uncommon amongst immigrants with higher education, but what is special about this case is that the positions of class continues to exist for part of ones day as long as one spends part of ones day on either side of the border.

In the Danish-German borderland, the economic differences are not quite as extreme at this point of time, and so similar examples can not be found to the same degree. However, welfare institutions extend across the border in a way they do not seem to in the Douglas-AP border area. The term “Speckdäne”²⁰ was used in the immediate post wars years to describe those Germans living on the German side of the border that send their children to Danish schools. It would be paid for by the Danish state and would give the children an opportunity to move to the not so war-torn Denmark after completing their schooling. Even today, the Danish minority schools are preferred by single mothers as they can take advantage of the Danish after school programs, as the German system does not offer anything equivalent. The tactic is here about the reverse of what one could notice at the US-Mexican border: instead of availability money giving one the possibility to change class position, the class position is held, and one takes instead advantage of the fact that the same class position gives a higher standard (i.e. availability of money but not to the extend of allowing for change of class allegiance) to the same class in Denmark.

²⁰The term is German for “Bacon Dane.”

Conclusion and Outlook

One might argue that my analysis did not confirm to a pure Marxist view, as the data presented in my analysis mixed Weberian style class analysis, focusing on access to financial resources, and Marxist class analysis with its emphasizes on relation to the means of production. However, the different Marxist classes tend to be identified with a certain amount of access to financial resources in a given local setting. It is precisely the question of how much amount of money one has at birth that determines whether one can buy the means of production oneself or whether one has to sell ones own labor power.

It is this which Jim takes advantage of when he makes himself look as a person of high social rank amongst Mexicans by using money, while Valerie describes herself as coming from a “low class” and her hope to convert her parents Mexican class position lies in going through the US educational system and thereby having an equivalent job in the United States with what her parents have in Mexico. To what degree this will be a viable path will have to depend on to what degree the class system in the US is closed to those without the direct economic means.

More importantly though is to recognize that as the importance of private capital and state power has shifted back and forth up until now, it will most likely continue to do so during the rest of the life time of world capitalism. And with it will the understanding of what is the “normal” state of affairs. Although capitalism can no longer expand geographically, it certainly can change in state of nature and while it at one point of time might look as if all governments cooperate, this might change very fast.

In a competitive situation, border people might become important again – not as a frontier for capitalism itself, but rather as agents that can be used by one capitalist state to undermine another capitalist regime.

One can see the outlines of such changes in both cases, although they are at present no more than mere predictions. In the case of the Germany and Denmark, the A.P. Møller Fond²¹ recently decided to sponsor the building a new Danish high school in Schleswig, about 30 km south of Flensburg. At the same time as Schleswig's sugar factory and the military fort are being shut down, the A.P. Møller Fond are rumored to look for an area of 9 hectare at the water front²² to build the town's largest and most attractive high school. When hearing about the plans, my father, himself a second generation descendant of refugees from the former Eastern areas of Germany, was immediately quite excited and predicted: "With that second high school, I'm sure the Danish minority will expand!"

In the case of Douglas, it is presently questioned by many to what degree the relationship between the United States and Mexico will stay the same. The war in Iraq is seen as a potential threat that might mean that the United States will be overtaken by Mexico, and that it might be more profitable for one to settle in Mexico rather than in the United States in the long run. For example, when I first meet Vallery²³, she is about to graduate from high school and has signed up for the ARMY half a year earlier. Since then the situation in Iraq has grown a lot worse in

²¹A.P. Møller is known for the Mærsk-Møller container freight company.

²²state of affairs July 2005

²³spring 2004

her own view, and so now she is thinking about how to get out of her obligations to the ARMY. While just half a year before she was willing to fight for the United States, her first idea now is to move to Mexico and stay there forever²⁴.

The most important lesson we can extract is that in the border lands, just as everywhere else, the interplay of economy and history have a huge role in the very self-definition of the situation in and circumstances under which the locals live. However, differently from most other places, with each change there also seems to be at least an option to some of the border dwellers to use the situation in order to change class allegiance for themselves, while it will be hard for others to keep the class allegiance they have acquired by birth. At the same time, the strength of the border as a dividing line changes, and thereby its importance to the border dwellers as well as the importance of the border dwellers to the core of the country will change historically; whether private capital that operates on rules of racial segregation and less according to citizenship, private capital operating as a nation building agent, state capital operating as a nation building agent or a new yet undiscovered form of capital have the upper hand, and whether the borders are frontiers to countries with imperialist ambitions or simply spatial segregating measures encompassing single homogenized people are all to be considered as factors.

²⁴It becomes clear a few months after me leaving the area for the first time, that she decides not go in the last second.

Bibliography

- Alvarez, R. R. J. (1995), 'The mexican-us border: The making of an anthropology of borderlands', *Annual Review of Anthropology* **24**, 447 – 470.
- Avineri, S. (1991), 'Marxism and nationalism', *Journal of Contemporary History* **26**(3/4), 637 – 657. The Impact of Western Nationalisms: Essays Dedicated to Walter Z. Laquer on the Occasion of His 70th Birthday.
- Bov Kommune – Økonomi og tal* (2004).
URL: <http://www.bovnettet.dk/sw5792.asp>
- Cadman, R. (2004), 'Just coffee – caffeine with a conscience'.
URL: <http://www.justcoffee.org/aguaprieta.shtml>
- Douglas, Arizona Detailed Profile* (2001).
URL: <http://www.city-data.com/city/Douglas-Arizona.html>
- Engels, F. and Marx, K. (1974), *The German Ideology*, 2nd edn, Lawrence and Wishart.
- Flensburger Geschichte, tabellarisch* (2005).
URL: <http://www.flensburg.de/touristik/flbg-geschichte-tabelle.html>
- Frank, A.-G. (1975), 'Development and underdevelopment in the new world: Smith and marx vs. the weberians', *Theory and Society* **2**(4), 431 – 466.

Gills, B. (1994), 'Without headline in "the forum: Hegemony and social change"', *Merston International Studies Review* **38**(2).

Hansen, H. (2005), 'Grænseregionen'.

URL: <http://www.kbh-bonn.um.dk/da/menu/Mindretallene/Graenseregionen/>

Hansen, J.-P. (2003), 'Det korrekte løfte fra dybbøl', *Flensborg Avis*.

Jeffrey, R. S. (1951), *The history of Douglas, Arizona*, s.n.

Lenin, V. (n.d.), Imperialism, the highest stage of capitalism (1916), in 'Lenin Collected Works', Vol. 22, Moscow, pp. 185–304.

Marx, K. (1999), *Capital - A new abridgement*, Oxford University Press.

O'Laughlin, B. (1975), 'Marxist approaches in anthropology', *Annual Review of Anthropology* **4**, 341 – 370.

Schleswig-Holstein von A-Z (2005).

URL: <http://www.geschichte.schleswig-holstein.de>

Wikipedia - The Free Encyclopedia (2005).

URL: <http://www.wikipedia.org>