

BETWIXT & BETWEEN

BETWIXT & BETWEEN
Sosialantropologistudentenes tidsskrift
Master & hovedfag
2007

17. årgang

Redaksjonen 2007:

Elisabeth S. Johnsen

Julia Boesen

Heidi Tofteberg

Cecilie Bagge

Irene L. Skavelden

Audhild L. Kennedy

Jannika Børresen

Betwixt & Between
Sosialantropologistudentenes tidsskrift 2007

© Betwixt & Between-redaksjonen 2007

ISBN: 978 82 90835 10 6

ISSN: 0802 0590

Utgitt av:

Betwixt & Between-redaksjonen 2007

Sosialantropologisk institutt

Universitetet i Oslo

Postboks 1091 Blindern

0317 Oslo

Setting:

Audhild L. Kennedy

Design omslag, layout:

Johannes Wilm

Forsidefoto:

Geir Erichsrud, Joakim Ophaug

Foto, bakside:

Jonas Kure Buer, Elisabeth Skoglund Johnsen, Ida Berg Slang

Trykk:

Digitalkopi AS

Redaksjonens forord

Det oransje- og brunblomstrete tapetet slår mot meg i det jeg kommer inn på kjøkkenet. På en måte syntes jeg det er fint, det minner om sommerferiene jeg tilbrakte hos farmor da jeg var yngre. Lukten av nystekte kanelboller treffer nesen min, jeg tar et ekstra drag og lukker øynene. "Åh, der er hun jo. Voksen dame har hun blitt og." Søsteren til farmor kaster seg om skuldrene mine. "Hvordan går det med studiene, er du snart ferdig?" Jeg nikker tamt, litt sliten allerede, men jeg mander meg opp til at det kommer mer. "Ja, nå har du jo studert en evighet. Hva er det du egentlig tar?" Kort svarer jeg; "antropologi". Ansiktsuttrykket hennes vitner om at hun ikke forstår hva svaret mitt innebærer. Jeg vet at oppfølgingsspørsmålet kommer; "Hva blir du da?" Kjapt og kort svarer jeg; "Sosialantropolog." Hun ser ikke ut til å ha blitt noe klokere. "Hva kan du jobbe med da." Jeg merker at kroppen min tar en slags forsvarsposisjon. Vil hun egentlig skjønne noe hvis jeg begynner forklare? Jeg velger å la det være, jeg trekker på skuldrene. "Vi kan jo egentlig jobbe litt over alt, departementer, direktorater, organisasjoner og lignende." Jeg merker selv hvor lite konkret det høres ut, og velger å forlate samtalen. Jeg tar en bit av en kanelbolle og trøster meg med at studietiden har vært morsom og at jeg alltid skal få meg en jobb – for det er faktisk mye jeg kan.

Antropologistudenter uttrykker at de har vanskeligheter med å sette ord på hva som er fagets styrker. Vi i redaksjonen mener at det som fremstår som ukonkret nettopp er antropologiens styrke; det betyr nemlig at hver og en kan trekke faget i den retning som en selv har interesser i. Det vil igjen innebære at når man kan

jobbe nært innenfor sitt eget interessefelt vil man være i stand til å gjøre en engasjert arbeidsinnsats. Vi ser antropologien som allmenndannende, noe som gjør at antropologer i prinsippet kan passe inn over alt, som svært refleksive mennesker. Derfor burde det ukonkrete i stedet fremmes som en frihet til å kunne gå dit man vil. Bare man vil nok. Samtidig synes vi det er greit å ta med i betraktning at antropologien er en sterk generalist utdannelse, på linje med andre universitetsfag som ikke går i retning av en profesjon. Vi bør ikke falle i staver av at ikke alle vet hva antropologien innebærer, og at vi noen ganger innenfor academia føler at antropologien ligger under i rang i forhold til fag som beskjeftiger seg med tall og dets like. Denne interne skepsisen tar vi med oss utenfor og presenterer den for folk som ikke en gang vet at den eksisterer. Vi må presentere vår antropologiske kunnskap med stolthet, slik andre universitetsutdannende gjør.

Årets artikler vitner om et svært bredt kunnskapsfelt, og vi i redaksjonen har hatt stor glede av å lese alle de ulike bidragene. Vi kan konstantere at vi er tilpassningsdyktige og gode i samspill med andre mennesker, vårt fag gir oss den unike muligheten til å lære i praksis. Forfatterne av årets artikler har blant annet levd sammen med matglade finnmarkinger, healere i Namibia, fanatiske fotballsportere, strukturerte aikidoutøvere, vandrende pilegrimsreisende og skarpladde jegere.

I år kan vi friste med 20 spennende artikler i en bok som representerer forskning fra Europa, Asia, Amerika og Afrika. Dette vitner om at sosialantropologistudentene fortsatt reiser ut i den store verden, men artiklene fra Norge i årets bok slår fast at forskning her "hjemme" også kan være eksotisk. Forfatterne glimter til med fantastiske empiriske fortellinger og lærerikt

analytisk stoff som gjør at vi på en enkel måte kan holde oss oppdaterte på mye av dagens antropologiske forskning blant studenter.

Dette tidsskriftet har blitt til med hjelp fra mange ivrige sjeler. Takk til forfatterne som nok en gang har gjort det mulig å gi ut tidsskriftet. Takk til alle bidragene i fotokonkurransen, og gratulerer til Geir Erichsrud og Joakim Ophaug som har tatt vinnerbildene som preger årets forside. Baksidens bilder er tatt av Jonas Kure Buer, Elisabeth Skoglund Johnsen og Ida Berg Slang. Takk til Rune Flikke som tok seg tid til å skrive forord. Johannes Wilm har nok en gang bistått i arbeidet med *Betwixt & Between*, takk for all hjelp og proff forside. Takk til Audhild L. Kennedy og Louis Kennedy, vi bøyer oss i støvet for tidskrevende og godt arbeid med setting av alle artiklene. Takk til Kulturstyret ved SiO og de sosialantropologiske instituttene i Oslo, Bergen, Trondheim og Tromsø for økonomiske støtte. Til slutt gir vi en klapp på skulderen til oss selv. Arbeidet med tidsskriftet har vært utfordrene, lærerikt og ikke minst spennende.

Da gjenstår det bare å ønske alle en riktig god sommer og god lesing! Vi er stolte av å presentere årgang 17 av *Betwixt & Between*.

Betwixt & Between-redaksjonen 2007
Oslo, juni 2007

Innhold

Forord	
Rune Flikke	xiii
Antropologen som seksuelt objekt	
Sølvi Maria Andersen	17
Å styre eller bli styrt	
Tor Brekke	28
Rom og makt	
Jonas Kure Buer	48
Hvordan kalle en spade for en spade?	
Kristian Buer	67
Drakt og identitet	
Eva Marie Danielsen	92

Multiculturalism in Education	
Simona Adriana Georgescu	108
Misunnelse blant migranter i bydelen Jesús María i Lima	
Elin Renate Henne	127
Deceptive Consumption	
Anne Håskoll-Haugen	146
Kroppsteknikker blant norske fotballsupportere	
Elisabeth Skoglund Johnsen	163
Transcultural Identification Processes	
Nanna Natalia Karpińska Jørgensen	181
Ekteskap under skiftende omstendigheter	
Mona Anita Kiil	202
Språk og etnisk bakgrunn	
Liv-Kari Kirkerud	220
Dommedag på Pilegrimskontoret	
Hege Høyer Leivstad	237
Transnational life as found at the Chung-King Mansions	
Christian Lo	259

Division in the Paraguayan Capital, Asunción	
Elise Olsvik	281
Spread facts – not fear	
Ingvild Sahl & Kjersti Olsen	300
Utdanning i javanesiske barnehjem	
Irene L. Skavelden	323
Midnattskirenet	
Sofia Josefine Spjut	337
Hemmelighold og renommé	
Gaute Svensson	355
Sykdom, en vei til høy sosial status?	
Kenneth Aalberg	380

FORORD

Rune Flikke

Jeg gledet meg da jeg i forrige utgave av *Betwixt & Between* leste at det hadde kommet i stand en intensjonsavtale om samarbeid med det sosialantropologiske instituttet ved UiB. Jeg registrerer derfor med overraskelse at sosialantropologisk institutt ved UiB er det eneste som er fraværende i årets utgave. Jeg håper det var siste gang. Utfordringen er dermed sendt!

Med tjue bidrag fra masterstudenter i Tromsø, Trondheim og Oslo er årets utgave av *Betwixt & Between* fyldigere enn noen gang. Tematisk og regionalt er årets artikler spredd over det meste av verden, men bidragene bekrefter en del inntrykk fra studentkontakten jeg har hatt de siste tre årene.

For det første er det en merkbar interesse for norske feltarbeid. Hele åtte av årets bidrag fokuserer på norske forhold. Dette er kanskje et naturlig resultat av den nye studenthverdagen etter kvalitetsreformen, men disse bidragene er meget varierte og lover godt for den nordiske etnografien i årene som kommer! De spenner fra et nytt blikk på velkjente Båtsfjord, til en interessant analyse av rettssalen som en møteplass hvor kultur og oversettelsesproblematikk blir diskutert i møte mellom antropologen som sakkyndig og tolker. I mellom disse ytterpunktene

blir vi introdusert til spennende prosjekter som følger utvikling av teknologi fra ingeniører til brukere; hvordan bruk og vern av natur artikuleres i skjæringspunktet mellom lokale verdier og en økende kommersialisering av natur i turistindustrien; og hvordan erfaringer med norsk helsevesen legger grunnlag for formasjon av nye sosiale fellesskap blant kronisk syke pasienter. Vi får også en spennende og god analyse av fotballsupportere og Klanen. Denne studien viser tydelig hvor godt egnet den antropologiske metoden er til å reflektere over eget samfunn og de sosiale formasjonene som omgir oss.

De resterende bidragene er ikke mindre interessante. Vi følger pilegrimsreisende i Spania, og hvordan pilegrimeturistene med sine egne religiøse erfaringer og interesser møter kirkebyråkratiet i form av pilegrimskontoret i Santiago de Compostela, Spania. Vi blir eksponert for studier av konsum blant fattige i Guatemala. I et annet lovende arbeid på transnasjonale entrepenører, fanges vesentlige aspekter ved globalisering gjennom et feltarbeid avgrenset til en bygning i Hong Kong.

Flere av de nevnte bidragene bekrefter en sterk interesse for kropp og kroppsantropologi. Jeg synes også det er spennende at fokuset på kroppspraksiser ser ut til å på ny sette makt tilbake på den antropologiske agendaen. Dette er veldig tydelig i en artikkel som bruker en japansk studentaikidoforening som innfallsport til å se på formasjonen av sosiale grupper og sosiale rom. Denne snevre innfallsporten viser seg å åpne for et unikt blikk på aspekter ved kroppen og rommets rolle i maktutøvelse, aspekter som selv om de kanskje er spesielt uttalte i Japan, også kjennetegner prosesser i eget samfunn.

Til dere som har bidratt med artikler i en ellers meget hektisk

og presset studenthverdag: Jeg er imponert over initiativ, faglig kreativitet og ikke minst skriveglede! Denne utgaven av *Betwixt & Between* er helt på høyde med de beste. Det har vært en glede å sette seg ned med den.

Hvis dette gir en pekepinne om fremtiden for norsk antropologi, så er fremtiden lys! Gratulerer til redaksjonen og forfatterne for en flott jobb!

God lesning!

ANTROPOLOGEN SOM SEKSUELT OBJEKT

Refleksjoner rundt en aha-opplevelse i felten

Sølvi Maria Andersen
Master, UiO

Sammendrag

Denne artikkelen handler om hvordan én spesifikk opplevelse i felten kan gi antropologen verdifull innsikt i de temaene han eller hun studerer. Jeg beskriver hvordan min opplevelse av å bli seksuelt trakassert av en annen kvinne på et utested for homofile, lesbiske og bifle, på mange måter åpnet opp for en ny forståelse av seksualitet. Opplevelsen tydeliggjorde først og fremst en del av de kulturelle normene knyttet til seksualitet og kjønn i det norske samfunnet, men også hvordan antropologen som et erotisk subjekt kan bidra med verdifull kunnskap og forståelse i antropologisk forskning.

Innledning

I antropologisk litteratur skrives det ofte om den ene hendelsen eller aha-opplevelsen som endret feltarbeidet fullstendig, og ga antropologen innpass i felten eller ny innsikt i tematikken han eller hun studerte. Selv gjennomførte jeg et feltarbeid på arenaer og i miljøer for homofile i Oslo våren 2006. I kraft av selv å være heterofil var mitt utgangspunkt temmelig begrenset med hensyn til kunnskap om ”homomiljøet” som antropologisk felt, samt unge homofile menn som aktører i felten. Unge homofile menn og deres seksuelle univers i form av seksuell praksis, normer og verdier var temaet for feltarbeidet, og jeg satte i gang forberedelsene med friskt mot. De teoretiske forberedelsene gikk på løpende bånd, med iherdig lesing av alt jeg kom over av litteratur om homofili, seksualitet, seksuelle minoriteter og subkulturer i perioden før feltarbeidets begynnelse.

I forbindelse med det obligatoriske metodekurset vi måtte gjennom, var jeg forberedt på at ”alt ikke kommer til å bli sånn som man hadde trodd i felten”, som vi til stadighet fikk prentet inn av både forelesere og antropologisk litteratur. Mentalt sett forberedte jeg meg derfor som best jeg kunne, ved å tenke ut mulige scenarier og situasjoner som kunne oppstå i felten, og diskutere dette med mine medstudenter. Siden feltarbeidet i stor grad skulle foregå på barer og utesteder for homofile. Dette er steder som i utgangspunktet gjerne bidrar til en seksuelt ladet stemning ved at gjestene ofte konsumerer alkohol, var jeg forberedt på at jeg kunne komme opp i seksuelt ladete situasjoner med gutter/menn som var bifile eller biseksuelle. Situasjoner jeg var overbevist om at jeg kunne håndtere. At denne typen situasjoner kunne oppstå med lesbiske og bifile/biseksuelle jenter

hadde imidlertid ikke slått meg, noe et besøk på et av Oslos "skeive" utesteder (for lesbiske, homofile, bifile osv) gjorde meg oppmerksom på. Følgende hendelse fant sted under en "tur på byen" med en av mine informanter, relativt tidlig i feltarbeidet.

Carolass "Främling" pumper ut av høytalerne, mens ett par, tre unge gutter danser energisk og utfordrende ute på det provisoriske dansegulvet i et kaos av blinkende lys i alle regnbuens farger. Jeg sitter ved et bord i utkanten av dansegulvet og nipper til en Cola, mens jeg følger bevegelsene deres med nysgjerrige øyne, men mest for å få tiden til å gå. Vegard, informanten jeg er sammen med, står ved bardisken for å kjøpe en halvliter, mens han skravler med ett par kjente, og sånt tar tid. Med ett får jeg øye på ei jente, som står lent inntil en søyle like i nærheten. Jenta kikker i min retning, mens hun smiler. Jeg reagerer med å kikke uforstående rundt meg, og konkluderer med at hun sikkert har et godt øye til fyren ved siden av meg. En lyshåret og sjarmerende mann i 30 årene som jeg antar at er homofil, siden han ser ut til å ha et godt øye til en gruppe menn i midten av tjuårene på et langbord midt i lokalet. Jeg smiler tilbake til jenta i beste "kjekk-mann-menn-han-spiller-nok-ikke-på-ditt-lag-så-lykke-til" stil.

Ved første øyekast er jenta svært pen, nesten vakker, med sitt viltre kobberfargete hår. Hun er pent sminket, med store brune øyne og et vakkert smil. Hun ser ut til å være i begynnelsen av tjuårene, høy og slank, kledd i sorte åletrange jeans og en sort

utringet topp med perler og paljetter, som fremhever figuren hennes. Antrekket og sminken får meg til å tenke at denne jenta enten er på helt feil sted, eller at hun er sammen med en homofil kompis, for de fleste lesbiske damer jeg har møtt ser ikke slik ut. Når Vegard kommer tilbake til bordet vårt igjen, kikker jenta fremdeles i vår retning, smiler og blunker kjapt. Jeg tolker det som interesse for Vegard, noe jeg også forteller han. Vegard svarer at ”i så fall er jo det et kjempe kompliment, for hun er jo uten tvil den vakreste jenta i lokalet her”, før han legger til i en ertende tone ”utenom deg da selvfølgelig”. Vi ler av spøken begge to før vi finner tilbake til der samtalen sporet av tidligere på kvelden.

Med skravling og dansing går kvelden fort, og med ett merker jeg at jentas øyne er på oss igjen. Jeg forteller til Vegard at jeg tror han er under observasjon. Han bestemmer seg for å slå av en prat med jenta, og forsvinner av gårde. Når han kommer tilbake til bordet igjen, forteller han oppglødd at han har fortalt til henne at dersom han hadde vært heterofil, så hadde han syns at hun var veldig sexy. ”Ja, ja”, tenker jeg, ”det var i alle fall en tydelig beskjed. Stakkars jente!”

De siste tonene av en gammel Grand Prix slager fra Nederland forsvinner ut i lokalet, og etterfølges av Queentastic og et av årets norske Grand Prix innslag ”Absolutely Fabulous”. Vegard og jeg ser på hverandre, og bare vet at nå må vi danse. Vi skynder oss ut på gulvet, og vrikker løs i takt med musikken.

Og med ett er jenta der igjen, svinsende rundt oss. Hun drar med seg en venninne og stiller seg opp ved siden av meg, hvor de danser og ler. Med jevne mellomrom sender hun meg smil og blikk som får meg til å tenke at jeg kanskje bør revurdere min tolkning av hvem hennes interesse er rettet mot. Jeg har ikke før tenkt tanken, før jeg kjenner en hånd smyge seg mykt og raskt nedover den jeanskleddede baken min, før den stopper opp, og kjører tre fingrer raskt opp i skrittet mitt. Jeg stivner til i en slags transe, trekker meg unna, og kommer til meg selv ved at jeg drar Vegard av dansegulvet, mens jeg gjentar frenetisk "Hun tok meg i skrittet, hun tok meg i skrittet, hva faen gjør jeg!" en rekke ganger. Det hele er over på ett par sekunder, men selve hendelsesforløpet kjennes mye lenger. Og etter reaksjonen min å dømme, så har jeg åpenbart fått sjokk.

Vegard tar meg med en runde rundt i det tett befolkede lokalet, mens vi snakker om det som har skjedd. Han spør hvorfor jeg ikke gjorde noe eller slo henne, hvorpå jeg mumler til svar at jeg er vant til at gutter gjør sånne ting, men ikke jenter. Og man skal ikke slå jenter. Etter en stund trekker Vegard på smilebåndet mens han sier "Det var jo ganske tøft gjort da, egentlig. Hun kunne jo fått seg en skikkelig på trynet!" "Dessuten", fortsetter han, "så er det jo faktisk en kompliment når den peneste jenta i lokalet prøver seg på deg". "Jo da", innrømmer jeg litt motvillig, "men det hadde jo vært bedre om hun gjorde det på en litt annen måte".

Etter en liten pust i bakken, er vi tilbake på dansegulvet igjen. Vegard danser med en liten, muskuløs fyr han har et godt øye til, mens jeg virrer litt rundt for meg selv. Plutselig er jenta tilbake igjen. Hun smiler kokett til meg, mens hun gnir baken inntil låret mitt. Jeg ser nok rimelig himmelfallen og desperat ut, for sekundet etter er Vegard der og drar meg vekk fra dansegulvet. ”Jeg tror du skal gå hjem jeg, Maria, for hun der kommer ikke til å gi seg før hun får deg med seg hjem”. Jeg nikker lettere katatonisk, gir Vegard en klem, tar jakken min og nærmest springer ut av lokalet.

Refleksjoner og relevans

I tiden etter denne hendelsen gikk det med mye energi til å reflektere over hva som egentlig skjedde denne kvelden. Først og fremst på min egen reaksjon eller kanskje manglende sådan, på jentas seksuelle fremstøt. Jeg følte hendelsen som et voldsomt overtramp, både i forhold til egne grenser og egen kropp, men klarte likevel ikke å reagere med annet enn sjokk. En reaksjon som for meg personlig ikke stemte overens med grovheten i den seksuelle overskridelsen jeg ble utsatt for.

Betydningen av den heteroseksuelle norm

Som kvinne hadde jeg tidligere erfaring med menn som oppfører seg pågående seksuelt, men aldri en seksuell grenseoverskridelse av en slik grov karakter. Tidligere erfaringer med menns seksuelle

fremstøt, har for mitt vedkommende bidratt til en opparbeiding av mestringsstrategier og håndteringsmekanismer for denne typen hendelser, blant annet i form av streng verbal irettesettelse eller fysisk markering av mine grenser, som for eksempel en dytt i skulderen eller en ørefik dersom overtrampet har vært særdeles krenkende. Disse håndteringsmekanismene, har vokst frem gjennom nettopp gjentatte møter med menns seksuelle *opptreden*, som i Goffmans betydning dreier seg om "all den virksomhet en bestemt deltager utfolder ved en bestemt anledning og som på en eller annen måte får innvirkning på de andre deltakerne" (Goffman1992:22).

I forkant av feltarbeidet hadde jeg som sagt, tenkt tanken om at det kunne oppstå seksuelt ladete situasjoner med bifile eller skeive menn, som også var tiltrukket av kvinner og at dette kunne til å bli problematisk. Slike situasjoner forekom meg håndterbare ut ifra tidligere erfaringer. I utgangspunktet følte jeg meg forberedt, men var utvilsomt blind for det faktum at lesbiske eller skeive jenter også kunne ha interesse av meg seksuelt.

I ettertid ble det derfor viktig for meg å finne ut hvorfor jeg reagerte som jeg gjorde. Videre hvorfor fokuset på at jeg selv kunne betraktes som et seksuelt objekt av de lesbiske kvinnene i felten, hadde vært totalt fraværende. Min reaksjon på det seksuelle fremstøtet fra denne kvinnen, henger mest sannsynlig sammen med at mine erfaringer og tolkninger av denne opplevelsen. Disse er nært knyttet til den heteroseksuelle normen som legger sterke føringer på synet på seksualitet i dagens samfunn. Don Kulick tar for seg dette i artikkelen "No", hvor han beskriver bruken av ordet *nei* i produksjon av heteroseksuelle subjektiviteter og heteroseksuell seksualitet. Dette skjer ved at kvinner er opplært

til å si nei til menns seksuelle fremstøt, mens menn aldri skal si nei til en kvinnes seksuelle fremstøt. Et nei ville virke truende ved å indikere at vedkommende er homofil (Kulick 2005: 62).

I tråd med Kulicks argumentasjon, baner heteroseksualiteten som seksuell norm vei for forståelsen av en person som et seksuelt vesen kun i relasjon til det motsatte kjønn. Ergo, blir en kvinne kun et seksuelt objekt i relasjon til en mann. Da det ikke var noen mann tilstedet under dette seksuelle fremstøtet, skjedde det et brudd med den hegemoniske normen knyttet til kjønn og seksualitet, nemlig heteroseksualiteten. Noe som igjen vanskeliggjorde muligheten for en reaksjon. Min manglende evne til å reagere på et seksuelt fremstøt fra en annen kvinne, bekrefter dermed det heteronormative bias knyttet til kjønn og seksualitet som eksisterer i dagens samfunn. Dette heteroseksuelle normbruddet, ble igjen forsterket av et brudd med min egen forforståelse knyttet til lesbiske kvinner, deres utseende og seksualitet, som kom til syne gjennom mine antagelser om at denne kvinnen var heterofil. I tillegg gjorde også grovheten i den seksuelle grenseoverskridelsen sitt for å frembringe den sjokkerte reaksjonen.

En aha-opplevelse

Gjennom refleksjon over den seksuelle grenseoverskridelsen jeg opplevde, ble det for meg som antropolog tydelig at jeg hadde hatt en stor aha-opplevelse i felten. Ved at et seksuelt objekt kan sies å bli skapt gjennom en seksuell tilnærming. Det ble åpenbart for meg at jeg faktisk var i felten, ikke bare som forsker og privatperson, men som et seksuelt objekt på lik linje med alle

andre, og det for en annen kvinne!

I introduksjonen til boken *Taboo* beskriver Kulick hvordan seksualitet har vært og er et sentralt tema innen antropologisk forskning, men at det i størst grad er *de andres seksualitet* som har vært i fokus, og ikke det Kulick kaller antropologens *erotiske subjektivitet*. Antropologens egen seksualitet har blitt styrt av sterke kulturelle tabuer, først og fremst ved at antropologens seksualitet har vært et ikke-tema. Seksuell involvering med informanter og andre i felten anses i første omgang som et etisk overtramp, og i tillegg et faremoment. Siden antropologen gjennom å involvere seg seksuelt kan risikere å kompromittere både informanter, forskningsfelt og sin egen rolle. Kulick trekker frem det faktum at majoriteten av antropologer faktisk lever i sølibat under lange perioder på feltarbeid, ofte på bakgrunn av uskrevne etiske retningslinjer knyttet til sex. Noe Kulick mener fører til at antropologen feilaktig blir tilskrevet en rolle som et aseksuelt vesen (Kulick and Willson 1995). En rolle det gikk opp for meg at jeg ubevisst hadde påtatt meg i forbindelse med mitt feltarbeid. Gjennom å opplyse informanter i felten om min heterofile legning, hadde jeg holdt min egen seksualitet utenfor feltet jeg studerte, og samtidig opprettholdt min egen identitet som et slags aseksuelt vesen i en feltkontekst basert på likekjønnsseksualitet. En strategi som ble kraftig utfordret av det seksuelle overtrampet jeg ble utsatt for.

Grovheten i den seksuelle grenseoverskridelsens karakter gjorde meg dessuten nysgjerrig på informantenes holdninger til denne typen seksuelt initiativ. En god del tid gikk derfor med til å snakke med både mannlige og kvinnelige informanter i felten om det seksuelle overtrampet. De aller fleste ble sjokkert av jentas

oppførsel, og da spesielt de lesbiske jentene. En gjennomgående reaksjon var at denne formen for "sjekking" ikke er særlig vanlig i homofile miljøer. Ingen av informantene mine hadde opplevd noe i nærheten av denne type seksuell overtredelse. En av de lesbiske jentene jeg hadde relativt mye kontakt med i løpet av feltarbeidet var sjokkert over opptrinnet jeg var utsatt for, men sa til meg i en fleipete tone, "Det er jo typisk også da, at når noe sånt for en gangs skyld skjer, så må det være med den streite antropologen!" Dette fikk meg til også å se det absurde i situasjonen. Flere ga dessuten uttrykk for at jeg burde ha gitt jenta en ørefik eller kjeftet henne huden full, altså reagert på samme måte som om det var en mann som utsatte meg for et seksuelt overtramp. En reaksjon jeg selvfølgelig har full forståelse for, men som av grunner nevnt ovenfor, ikke var et reelt alternativ for meg verken under eller etter den seksuelle grenseoverskridelsen.

Opplevelsens relevans?

Hvordan skal man da håndtere en slik opplevelse i felten som aspirerende antropolog? Opplevelsen viste tydelig at en del av det som skjer i felten faktisk ligger langt utenfor forskerens kontroll, både på godt og vondt. I første omgang reagerte jeg som sagt med sjokk, men fant etter hvert ut at også denne hendelsen, i likhet med alle positive opplevelser og erfaringer i felten, også måtte brukes for alt den var verdt. Denne aha-opplevelsen har på mange måter bidratt til å gi meg ny forståelse og ny kunnskap om feltet jeg studerer, men ikke minst i forhold til min egen rolle som forsker. Når det gjelder forskningsfeltet

har denne hendelsen åpnet for ny og annerledes kommunikasjon og forståelse knyttet til seksualitet ved at jeg ikke lenger bare var forsker, men et seksuelt vesen på lik linje med mine informanter. Rollen som forsker har gjort meg mer oppmerksom på hvilke heteroseksuelle normer knyttet til seksualitet og kjønn eksisterer i vårt samfunn. Videre hvordan disse legger føringer på den norske kulturen generelt, men også på mine forforståelser knyttet til kjønn og seksualitet spesielt. Et perspektiv som har vist seg å være fruktbart og nyttig både under feltarbeidet og i analysen av innsamlet datamateriale. I tråd med Kulick vil jeg derfor argumentere for at antropologens erotiske subjektivitet i stor grad er en potensiell kilde til innsikt for antropologisk forskning (Kulick and Willson 1995: 5).

Referanser

- Goffman, E. (1992). *Vårt rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatik*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Kulick, D. (1995). 'Introduction: The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic Work'. I D. Kulick & M. Willson, red., *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Routledge, London and New York.
- Kulick, D. (2005). 'No'. I J. Robertson, red., *Same-Sex Cultures and Sexualities: An Anthropological Reader*. Blackwell Publishing, Malden, Mass.

Å STYRE ELLER BLI STYRT

Kan teknologien temjast?

Tor Brekke
Master, UiO

Sammendrag

Denne artikkelen er eit sosialantropologisk studie av utforming, forståing og bruk av varmestyringsteknologi.

Kunnskap om forståing og bruk av varmestyringsteknologi er peikt på som manglande i samfunnsvitskapleg forskning på energi- og teknologibruk. Artikkelen er ein presentasjon av eit multisite sosialantropologisk mastergradsprosjekt der det blir søkt etter slik kunnskap.

I prosjektet vart teknologien følgt frå ingeniøren som utformar teknologien til teknologibrukarar i ulike bygg. Ingeniøren kodar intendert forståing og bruk inn i teknologiens design, i det som blir kalla teknologiens script. I artikkelen kjem det fram korleis scriptet kan bli deformert på vegen mellom ingeniør og brukar. Det blir vist korleis komplette script bidreg til ei kunnskapsendring som følger teknologisk endring, og korleis ukomplette script vedlikeheld kunnskap som ikkje lenger er gyldig. Operatøren, den som har ansvar for og spesialkunnskap

om å kontrollere teknologien, er ein sentral aktør i det sosio-teknologiske spelet som er skildra. I artikkelen blir det vist korleis operatørens sosiale og geografiske lokalisering er viktig for tilpassing av varmemønster. Det blir vist korleis script og operatør er sentrale for brukaranes kjensle av kontroll og tillit til teknologi.

Innleing

Varmestyringsteknologi formar ein vesentleg del av det kontrollerte innklimaet på ein moderne arbeidsplass. Kontrollerer mennesket teknologien – eller er det omvendt? Kva bestemmer om vi styrer eller blir styrt? Eg har leita etter svar ved å følgje teknologien. Eg har følgt den frå ei bedrift som lagar teknologi for automatisk styring av elektrisk oppvarming, til fleire bygningar der slik teknologi er montert. Denne artikkelen presenterer bakgrunnen for prosjektet og eksempel på korleis antropologi kan produsere ny kunnskap på teknologi- og energifeltet.

For nokre år sidan måtte min fasinasjon for teknologi vike plass for ein fasinasjon for menneske. Dette førte meg frå ei ingeniørkarriere til studie i sosialantropologi. Men teknologiinteressa hadde ikkje heilt slept taket, og eg såg at antropologifaget kunne forklare fenomen i møtet mellom menneske og teknologi som ingeniøren ikkje forsto. Det antropologiske spørsmålet om kvifor folk gjer som dei gjer stiller også ingeniøren seg når han finn termostaten på omnen stillt på maksimalt og vindauget ope fordi det vart for varmt. Mitt mastergradsprosjekt er ei øving i korleis sosialantropologifaget kan bidra med kunnskap på eit

område som tradisjonelt er dominert av naturvitarar, teknologar og økonomar.

Lite antropologisk forskning på energi og teknologi

Påstandar om klimakrise og energikrise har gjort energibruk til eit varmt tema i samfunnsdebatten i dag, utan dei store bidraga frå antropologifaget. I følgje Wilhite (2005) i ein leiarartikkel i *Anthropology Today* er det gjort lite nyare sosialantropologisk forskning på dette feltet. Hovudvekta av forskinga som er gjort er reaktiv og fokusert mot å finne ut kvifor økonomiske og haldningsskapande tiltak ikkje virkar som forventa. Antropologifaget har noko å tilføre energifeltet, meiner Wilhite. Eg er einig med han, og fokuserar i mitt studie på menneskets forhold til teknologi som er knytt mot forbruk av energi.

Samfunnsfagleg tilnærming til teknologi har endra seg frå ein teknologisk determinisme til eit syn der teknologi blir sosialt konstruert. Determinismen legg til grunn at teknologi har ei ibuande kraft som vidareutviklar teknologien og medfører samfunnsendring. Medan konstruktivismen ser teknologiutvikling som ein del av samfunnsutviklinga der teknologi og samfunn påverkar og utviklar kvarandre. Sjølv om determinismen har "gått av moten" i samfunnsvitskapelege fag kan det synast som om mykje av dagens energiøkonomiseringsarbeid legg eit slikt syn til grunn. Energiøkonomiseringsarbeidet har i Norge hatt hovudvekt på teknologisk endring og økonomiske motivasjonsfaktorar. Ei

slik prioritering kan kanskje forklarast med ei grunnleggande tru på at teknologisk utvikling er eit gode i seg sjølv, og at teknologi kan gje løysingar på alle typar problem. Denne teknologitrua kallar Schiefloe (2003:141) for *teknologisme*, og han hevdar dette er ein grunnleggjande kulturell verdi i moderne vestlege samfunn.

Ein viktig pådrivar i endringa frå deterministisk til konstruktivistisk tilnærming til teknologi var det fleirfagleg feltet *studiet av teknologi og samfunn* (STS) som vaks fram på 1960-talet. Det var særleg fagdisiplinane historie, filosofi, sosiologi og antropologi som var fødselshjelperar for STS (Edge 1995: 4). Dei tre førstnemnde faga er godt representerte i feltet også tredve år seinare, medan antropologi er mindre synleg. Det kan hende antropologi bør på bana att, ikkje minst for å bidra med oversetjing og med å produsere kunnskap om forståing. Det er dette eg har søkt å bidra med i mitt mastergradsprosjekt. Eg har søkt å produsere kunnskap som Aune (2002) påpeikar mangelen av i ei analyse av eit prøveprosjekt for energistyringsteknologi:

It is possible to connect timers or more advanced controlling devices to the heating and thus achieve a more rational use of electric power. However, fewer such devices have been sold than one would anticipate in relation to price and saving potential. Since there is little knowledge about how such technologies are understood and used, it is difficult to explain the lack of interest.

Teknologien Aune og andre har forska på innføringa av, og som også er sentral i mitt prosjekt, er automatisert styring av elektrisk oppvarming i bygningar. Varmekjelder i ein bygning,

oftast panelomnar, blir styrt frå ein styringssentral til å varme opp rom til komforttemperatur (vanlegvis ca. 22 °C) i tidsromma rommet er i bruk, og til å halde sparetemperatur (til dømes ca. 15 °C) når romma ikkje er i bruk. Ved hjelp av styringssentralen kan det programmerast ulike tids- og temperaturmønster for ulike rom alt etter bruk. Den mest vanlege motivasjonen for å setje inn slik teknologi er å oppnå ein meir effektiv bruk av energi, og dermed økonomisk innsparing. Ved å redusere temperaturen i eit rom når det ikkje er i bruk, vil energiforbruket gå ned. I antropologen Bruno Latours perspektiv kan dette bli forstått som ein delegering der teknologien overtek ansvaret frå menneska for å heve og senke temperaturen. I Latours (2005) aktør-nettverksteori (ANT) blir aktørbegrepet utvida til også å inkludere ikkje-menneskelege aktørar. Det er interaksjon mellom teknologi og menneske, og teknologiske aktørar blir påverka av og påverkar andre aktørar.

Følg teknologien

I mastergradsprosjektet mitt følgde eg varmestyringsteknologien frå produsent til brukar. Først gjekk eg inn i ingeniøranes verd, i ei bedrift som utformar og produserer varmestyringsteknologi. Deretter oppsøkte eg fleire organisasjonar som hadde denne type varmestyring installert i sine lokale. Lengst tid brukte eg i eit kontorbygg der sekretariatet for ein ideell landsomspennande medlemsorganisasjon heldt til. Denne feltstaden gav eg namnet *Kontorbygget*. Der var eg i tre månader. For å sjå etter generaliserbare trekk og kontrastar som kunne tydeleggjere mønster,

gjorde eg også kortare besøk i andre bygg med tilsvarende teknologi installert. *Klinikken* var ein fysioterapiklinikk der eigaren sjølv budde og arbeidde i bygningen, i tillegg til å leige ut rom til andre som dreiv fysikalske behandlingstilbod. Skulen var ein grendaskule i ei lita bygd, som også fungerte som bibliotek og møtelokale for bygdefolket. Og *Administrasjonsbygget* inneheldt om lag 20 kontor som var arbeidsplass for menneske med ulike administrasjonsoppgåver i ein kommune.

Mitt prosjekt er såleis eit multi-site antropologisk prosjekt der empiri er henta frå ulike feltstader. Kunnskapen frå dei ulike feltstadene vil uunngåeleg bygge på ulik grad av intensitet og grundigheit. Marcus (1995) meiner uansett at det å bringe førsthands kjennskap til fleire feltstader inn i samme studieramma er av stor verdi. Oversettingsproblemet blir forsterka fordi det ikkje lenger berre er eit spørsmål om oversetting mellom ”dei” og ”oss”, oversettinga skal her også knyte saman ulike feltstader. Det er kanskje ikkje tilfeldig, skriv Marcus, at multi-sited etnografi er utvikla i samfunn der alle feltstadene brukar same talespråk, gjerne antropologens eige. Dette er også tilfelle i mitt studie der alle mine feltstader var i Norge.

I mitt studie følgde eg teknologien og vart det Marcus (ibid.) kallar omstendigheitsaktivist. Eg var ingeniør, student, konsulent eller elektrikar. Av og til fekk eg bestemme status, men oftare fekk eg tillagt denne ut frå rolla eg havna i. I ingeniørfirmaet vart det famla etter formuleringar når eg spurde kva teknologien er og kva den gjer. Men, når vi kom inn på tekniske detaljar kring RF-signalering i høve til signal modulert på lågspenkablar¹

¹Det er ikkje meininga at antropogar skal kjenne forskjellen på desse to

gjekk praten lett.

Ingeniørane i bedrifta som utvikla og produserte varmestyringsteknologi hadde ei felles forståing av teknologien. Den blei laga for å ha større kontroll over varmesituasjonen i bygningar. Ingeniørane meinte at installasjon av teknologien ville føre til energisparing. Vidare kunne brukarane lett få kunnskap om korleis teknologien skulle brukast. Utforminga av teknologien blei gjort i samarbeid med eit industridesignfirma, og var nøye uttenkt. Brukargrensesnittet, altså biletet som vart presentert for brukar i møte med teknologien, representerte i størst mogeleg grad bygningens ulike rom, og tidsrom for ulike temperaturinnstillingar. Semiotisk likskap mellom styringssentral og panelomn var sett på som viktig. Utforminga av innstillingane på styringssentral måtte altså korrespondere med dei på ovnen slik at brukar forstod samspelet. I designet vart det innskrive ein intendent forståing og bruk av teknologien, det er dette Akrich (1992) kallar teknologiens *script*. Industridesignfirmaet sette ingeniørane ønskje om mange tekniske val til side til fordel for færre val, men større kjensle av kontroll for brukaren.

Brukarane og teknologien

I to av feltstadene eg besøkte, *Klinikken* og *Administrasjonsbygget*, såg eg at brukarane konseptuelle modell av teknologien var relativt lik ingeniørane. Brukarane opplever teknologien som noko dei styrer varmen med. Saman med introduksjon av ny

signaloverføring metodane, referansen er meint å illustrere ein opplevd effekt av å bruke ulike identitetar i feltarbeidet.

teknologi har det skjedd ei kunnskapsendring. Før kontrollerte dei varmen på kvar omn. Dei skrudde opp når dei kom og ned når dei gjekk, eller let varmen stå på heile døgnet. No er rutineoppgåva med å skru opp og ned temperaturen delegert til styringssentralen som i tillegg kan skru opp varmen for dei ei stund før dei kjem på arbeid. Slik slepp dei den første kalde timen på jobb medan rommet blir oppvarma. Kunnskap om og kontroll over teknologien finst blant dei som er i bygget, og dei tilpassar varmemønster til arbeidsmønster.

I dei to andre feltstadene, *Skulen* og *Kontorbygget*, er situasjonen annleis:

Januar 2006: Snøen knasa under tunge støvlar. Mennene var på veg mot skulehuset for å ha møte i grunneigarlaget. Dei låste seg inn og slo på lyset. Rommet var kaldt, for kaldt til å sitje i ro i. Kåre gjekk til panelomnen under vindaugget og skrudde på det store termostathjulet med gradetal. Det stod på 25, men det var tydelegvis ikkje nok, så han skrudde så langt det gjekk. Det hjelpte ikkje – omnen vart ikkje varm. Så kom Odd. Han hadde fått beskjed frå vaktmeister om å trykke på knappen på termostaten på veggen slik at signallampa gjekk frå grønt til raudt. Han trykte – ingenting skjedde. Han trykte igjen – hardt. Han banna og skrudde termostathjulet også her til maks. Ingen hadde sagt at knappen måtte haldast inne i to sekund for å stille termostaten frå sparemodus til komfortmodus. Ingen hadde sagt at det tydelege termostathjulet på omnen ikkje skulle

brukast. Teknologien gav heller ingen signal om dette.

Hendingsforløpet som er skildra her er henta frå *Skulen*, og er ein av mange situasjonar i *Skulen* og *Kontorbygget* der eg observerte at brukarane ikkje oppnår ønskt respons frå teknologien. Ved ettermontering av nye varmestyringsanlegget i desse to bygga blei det valt å behalde dei gamle omnane. Desse har sitt gamle designformidla script intakt, eit script som seier at temperaturen kan justerast på kvar omn. Kunnskapsendringa som følgde ettermontering av automatisk varmestyring i *Klinikken* og *Administrasjonsbygget* er ikkje så tydeleg her. I *Kontorbygget* skur dei framleis på kontrollhjulet på ovnen for å få det varmare, men med liten effekt. Ingen veit heilt kva som regulerer temperaturen, heller ikkje eg, før eg mot slutten av feltarbeidet set meg grundig inn i dei tekniske installasjonane. Signala teknologien gjev sitt publikum er motstridande. Den gjennomtenkte semiotiske meldinga ingeniøren som designa teknologien ønskte å gje brukaren er rasert i installasjonsprosessen med fatale følgjer. Kunnskap som ikkje lenger er gyldig blir vedlikehalden av gamle script medan gyldig kunnskap er eksterialisert til vaktmeister som sjelden er på besøk. Ansvar for forvaltning av den knappe ressursen elektrisk energi til varme kan ikkje lenger utøvast lokalt. Kontrasten til bruk av lys er slåande. Lyset blir alltid slege av i kontor som er tomme medan varmen står på i månadsvis i rom som ikkje er i bruk.

Brukarane i *Kontorbygget* lev i ei tid der valfridom er ein viktig ingrediens i identitetsbygging og vedlikehald av seg sjølv som subjekt, i ei tid der dei kan velje brus, bil og bustad. Kva gjer dei då når fleksitida misser fleksibiliteten fordi teknologien

tillet arbeid berre mellom 8 og 16? Dei viser i språk og handling når dei kontrollerer situasjonen og dermed vedlikeheld seg sjølve som subjekt. Dei slår på og av lyset, medan varmen og ventilasjonsanlegget ”går av” og ”går på”. Det ”blir” kaldt, og brukarane vel då ulike strategiar for å handtere situasjonen. Men lyset ”går” aldri av, det ”slår” brukarane av når dei vel å gå heim. Når kontoret blir for kaldt vel dei ulike strategiar. Nokre trossar kulden som kjem krypende etter ordre frå styringssentralen, eller dei skaffar ein ekstra omn som dei set på golvet og koplar til ein stikkontakt meint for heilt andre ting. Nokre kler på seg og dreg genserermet fram over handa for å varme dei kalde fingrane på tastaturet. Andre brukar kulden som grunn for å gå heim sjølv om arbeidsoppgåvene langt frå er unnagjort.

Mot slutten av opphaldet mitt i kontorbygget gjer ein teknisk svikt at varmestyringsanlegget ikkje lenger reduserer temperaturen på ettermiddagen. Eg observerte raskt ein meir fleksibel bruk av bygget, kor folk mellom anna jobba utover kvelden når det var arbeidsmessig behov for det. Dette var ikkje vanleg før den tekniske svikten.

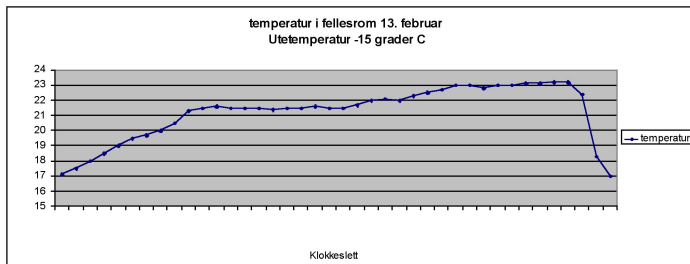
Den viktige operatøren

Styringssentralen som er ein del av teknologien eg har følgd frå designar til brukar kan programmerast for å bestemme tidsrom for komforttemperatur og sparetemperatur. Den som har ansvaret for og kunnskapen om slik programmering kallar eg *operatør*. I *Klinikken* og *Administrasjonsbygget* er operatøren ein av brukarane. Operatørane i desse bygga har rik tilgang

på informasjon om varmebehovet brukarane har. Dei er sjølve brukarar, og er i tillegg i tett interaksjon med andre brukarar. I *Administrasjonsbygget* vel dei å kople bort tidsstyringa i dei kaldaste periodane for å unngå kalde kontor om morgonen. I *Klinikken* legg ein operatør inn tidsrom for den enkelte brukars ferie i styringssentralens program slik at romma dei brukar ikkje blir oppvarma medan dei er borte. Ho set i verk tiltak for å endre teknologien når den ikkje fungerer slik ho ønskjer. Ho får innspel frå andre brukarar om forbetringsspunkt, og tek desse vidare til ekstern ekspert (elektrikaren) i dei tilfelle ho sjølv ikkje kan gjere endringa. I *Klinikken* og *Administrasjonsbygget* ser eg ingen teikn til eller spor etter alternativ tolking av teknologien eller motstrategiar frå brukarane si side.

I *Skulen* og *Kontorbygget* er operatøren ekstern. I *Skulen* vert programmeringa av styringssentralen gjort av ein ambulerande vaktmeister som kjem ein gong i månaden. Programmet i styringssentralen bar tydeleg preg av at han ikkje kjende bruksmønsteret i bygget. Til dømes var biblioteket som fanst i skulen i bruk ein ettermiddag kvar veke, men varmestyringa var programmert til å varme opp rommet til komforttemperatur på dagtid fem dagar i veka. I *Kontorbygget* var det også ein vaktmeister som programmerte styringssentralen. Han la til grunn at bygget var i bruk frå 8 til 16, etter dette vart det raskt kaldt i kontorlokala (sjå fig. 1). Ved spesielle høve kunne brukarane kontakte han og bestille komforttemperatur også etter klokka 16, men dette vart sjeldan gjort.

Leiinga i organisasjonen som brukte *Kontorbygget* hadde ei anna prioritering enn operatøren når det gjaldt forholdet mellom energisparing og moglegheit til bruk av bygget også på



Figur 1: Målt temperaturutvikling i fellesareal i *Kontorbygget*, 13. februar 2006 kl. 0700–1700

kveldstid. Flexibiliteten hadde klart førsteprioritet for organisasjonsleiinga, men eg observerte ingen kommunikasjon av denne prioriteringa til operatør. Operatør og organisasjonsleiing sat altså med ulike forståingar av korleis varmesituasjonen i bygget burde vere, men dei snakka ikkje om dette. Operatøren hadde makt til å etablere den varmesituasjonen han meinte var optimal. Brukarane var frustrerte over varmesituasjonen, og operatøren var frustrert over motstrategiane frå brukarane. Omnane dei sette inn for å få ekstra varme, og varme utanfor normal ”varmetid”, var brannfarlege, og dei øydela balansen i varmestyringsanlegget, sa han.

Etter den tekniske svikten nemnt ovanfor, vart det starta arbeid med å skifte ut varmestyringsanlegget med ny teknologi. I denne prosessen vart brukarane i bygget ikkje konsultert om kva varmesituasjon dei ønskte, eller i kva grad dei ville ha styringsrett over teknologien. Varmestyring synest å høyre til

ei sfære der organisasjonsleiinga ikkje hadde påvirkningskraft. I forming av andre fysiske rammer for organisasjonens aktivitet var organisasjonsleiinga svært aktiv. I løpet av mitt opphald i *Kontorbygget* vart det gjennomført ei oppussing, og valg av fargar på vegger og gardiner, bruksområde for ulike rom og møblering vart bevisst valgt av organisasjonen. Men varmesystemet, som dei fleste opplevde som problematisk, vart ikkje søkt endra, heller ikkje då styringssystemet havarete og eit nytt skulle installerast.

Manglande motivasjonskoblingar

Av mine informantar i brukargruppa var det berre operatør og brukar i *Klinikken* som uttrykte ei målsetjing om å spare energi. Ho var også eigar av bygget og leigde ut lokale til andre der, og utleigeprisen inkludere oppvarming. Eit lågare energiforbruk gav henne altså høgare økonomisk fortjeneste. I *Klinikken* vart tidsmønsteret for komfort- og sparetemperatur heile tida optimalisert og tilpassa for maksimal energisparing og komfort. Brukarane i dei andre bygga oppgav energisparing som andres målsetjing, og at det var andre som hentar ut gevinsten av sparinga ved å påføre brukarane ulempe.

I *Administrasjonsbygget* fortalde operatør/brukar at kommunen som eigde bygget hadde avtale med eit fylkeskommunalt energiselskap om billeg elektrisitet som ein del av konsesjonsavtalen for selskapet. Dette gjorde at spart energi for dei hadde ei svært låg økonomisk verdi, og innsparinga ville aldri kunne betale for investeringa som var gjort i ny teknologi. Teknologien var installert for å ha betre kontroll med inn klimaet, fortalde han, ikkje for å spare energi. I tillegg ønskte kommunen å framstå som

miljøbevisst. Men som følge av prisavtalen på elektrisitet hadde komfort alltid prioritet framfor energisparing. I bygget valde dei i kalde periodar å halde komforttemperatur heile døgnet for å unngå kalde kontor om morgonen. På grunn av prisavtalen på elektrisitet hadde dette liten økonomisk konsekvens. ”Tenk om vi kunne selje elektrisiteten vi sparar på den opne marknaden til full pris”, sa operatør/brukar, ”då kunne vi finansiert sjukeheimplassar og vegvedlikehald ved å spare straum. Slik det er no er det fylkeskommunen som tener når vi sparar.”

I *Kontorbygget* visste ingen om elektrisitetsrekninga vart betalt separat, eller om oppvarming var inkludert i huseiga. Dei ville gjerne betalt meir i byte for lenger periode med varme, men opplevde ikkje å kunne gjere ei slik prioritering fordi andre hadde styringsrett over varmen. Dei visste om varmen som stod på i kontora som ikkje var i bruk, men mangla motivasjon og tilgang til å kople ut varmen. *Skulens* varmestyringssystem var plassert der av kommunen for å spare pengar, fortalde fleire av brukarane meg. Innsparinga tilfall ikkje *Skulen*, dei hadde berre ulempene med varmestyringa.

Tankestreif i klassisk antropologi – tillit og kunnskapsforvaltning

Fleire psykologiske teoriar hevdar at tillit mellom menneske og teknologi blir bygt og øydelagt omlag på same måte som mellom menneske.² Mellom anna er det slik at når lovnader blir haldne, blir tilliten styrka, og når lovnadane ikkje blir haldne, blir tilliten

²Sjå Crocoll, Ellis & Simmons (1996) for ei oversikt over fleire teoriar.

svekkja. Panelomnane i *Skulen* og *Kontorbygget* gjev gjennom sitt script ein lovnad om at brukaren kan regulera varmen på termostathjulet, men denne lovnaden blir ikkje fullt ut halden.

I teorien om sosialt samspel forklart med teatermetafor kallar Goffman (1992 [1959]) det å gje eit falskt inntrykk av sine rutinar for *misvisande opptreden*. Ein slik *misvisande opptreden* hevdar Goffman kan føre til ein generell mistillit mot heile det forhold som opptreden er ein del av, sjølv om det berre er ein liten del av forholdet som er misvisnade. Eit slikt mønster såg eg særleg i *Skulen* der berre nokre av ovnane hadde misvisande script. Brukarane hadde her heller ikkje tillit til dei ovnane som ikkje gav misvisande signal om virkemåte.

Vi kan i ei slik tolking i trå med Latour (2005) sjå på teknologien som ein ikkje-menneskeleg aktør som opptrer misvisande. Eller om vi vel sjå på utforminga av teknologien som kommunikasjon frå den som monterte den. Altså ein misvisande opptreden frå montøren. I mine feltstader tolkar eg det slik at det var teknologien som var gjenstand for mistillit, montøren hadde full tillit og vart bedt om å komme når noko ikkje fungerte.

Barth (1990) kallar sine arketypar i kunnskapsforvaltning for *the Guru* og *the Conjurer*. Det kunne ha vore interessant å sjå på om montøren opprettheld sin status som ekspert, ved å forvalte kunnskap som å drive opplæring og forklare korleis teknologi virkar, som ein Guru. Eller om han opprettheld statusen ved å manipulere med informasjon, ved å vere den som veit korleis teknologien *eigentleg* fungerer, slik som the Conjurer. Elektrikaren som monterte det automatiske varmestyringsanlegget i *Klinikken* meinte at ein deil av jobben var å lære opp brukar. Han meinte også at det var viktig at teknologien var montert på

ein slik måte at brukar forstod samanhengen. I *Klinikken* uttalte brukarane ei oppleving av tillit til, og kontroll over, teknologien.

Ein montør i firmaet som hadde montert den automatiske varmestyringa i Skulen fortalde at det blei valt å behalde dei gamle panelomnane for å minimalisere den økonomiske investeringa. Om det var teke omsyn til brukarens forståing av teknologien i denne prioriteringa kunne han ikkje fortelje. I mitt mastergradsarbeid ser eg altså berre resultatet (eller bivirkningane) av prioriteringane gjort i prosessen då teknologien vart montert. Eg har truleg ikkje nok data om korleis dei ulike effektane av desse prioriteringane blei vurdert til at eg kan beskrive montørens rolle i kunnskapsforvaltninga. Å sjå på sjølve monteringsprosessen kunne ha vore eit interessant studie der ein kunne sjå på kvifor det av og til blir valt å ikkje overlevere ingeniørens gjennomtenkte script til brukar.

Sluttord

I denne artikkelen har eg peikt på faktorar som har ein verdi i forståinga og bruk av varmestyringsteknologi. Om brukarane forstår teknologien som eit verktøy dei delegerer oppgåver til eller som ei tvungen regulering av inn klimaet avheng av fleire slike faktorar. Vi har sett at operatørens sosiale og geografiske lokalisering er viktig, både for operatørens tilgang til kunnskap om ideell varmesituasjon for brukarane, og for brukaranes tilgang til operatørens spesialkunnskap om kontroll av teknologi. Vi har også sett at scriptet ingeniør og designar kodar inn i teknologien er viktig for brukaranes tolking, men at dette scriptet ikkje alltid

blir presentert i original form for brukarane. Brukarane er i liten grad ein deil av dei politiske prosessane ved teknologisk endring. Berre i dei høve operatør også var ein av brukarane var denne heterogene gruppa representert ved val av teknologi i dei fire feltstadene eg har besøkt. I berre ein av feltstadene opplever brukargruppa at noko av innsparinga som var oppgjeven som grunn for montering av varmestyringsteknologien går tilbake til dei.

Faktorane nemnde over; teknologiens script, operatørens lokalisering og motivasjonskoblingar, er ulikt konfigurert i feltstadene, og konsekvensane blir ulike. I *Administrasjonsbygget* der ansvar og kontroll over teknologi finst i brukargruppa, men der innsparinga ikkje går til dei, vel dei å optimalisere komfort på bekostning av energisparing ved å koble bort tidsstyringa i den kaldaste perioden. I *Kontorbygget* der brukarane heller ikkje opplever å få fordel av spart energi har dei ikkje ansvar og kontroll over teknologien. Der finn brukarane ulike motstrategiar for å eliminere teknologiens strenge tidsmønster, eller dei vel å innrette seg etter dette mønsteret. I *Skulen* oppfattast kontroll over teknologien og innsparingsgevinst som eksternalisert. I *Klinikken* finst ansvar og kontroll i brukargruppa, og innsparingsgevinsten går også dit. Her ser vi ein detaljert oppfølging av tidsstyringa for å optimalisere komfort og innsparing.

Vi ser tydeleg i desse fire feltstadene at teknologisk endring i materiell forstand er eit for snevert fokus dersom ein ønskjer å oppnå målsetjingane om maksimal energisparing med minimal reduksjon av komfort. Ei teknologisk tilnærming i antropologisk tolking der kunnskapsforvaltning, ansvar og forståing også er med i biletet ville truleg gje langt betre resultat og mindre frustrasjon blant brukarane. Spørsmålet blir korleis vi kan oppnå

ein slik situasjon? Ingeniøren i meg ropar høgt om at dette må vi gjere noko med. Vi må lage teknologi som er meir tilpassa mennesket! Vi må endre opplæringssystemet for montørane slik at dei ikkje øydelegg ingeniørane script! Antropologen i meg er meir tilbakehalden – han ønskjer ikkje å gjere meir enn å beskrive prosessen rundt teknologien og formidle dette. ”Antropologiens oppgave er å skape forbløffelse, å vise at verden er både rikere og mer komplisert enn det er vanleg å anta” skriv Hylland Eriksen (2003:15). Ved å skape ein slik forbløffing, ved å synleggjere øydelagde script, kunnskapsforvaltning i høve til teknologi og manglande motivasjonskoplingar håpar eg å medvirke til at teknologien og mennesket kan dra i same lei.

Dersom innsikt om kunnskapsforvaltning i større grad blir akkumulert av dei som arbeider med innføring av denne type teknologi, vil det forhåpentlegvis gjere fleire i stand til å arbeide slik som elektrikaren eg møtte i *Klinikken*. Han ivaretok teknologiens script og var bevisst sitt ansvar med å overføre kunnskap til operatør i brukargruppa slik at han sjølv ikkje blei ein ekstern operatør. Eg er overbevist om at sosialantropologien kan produsere kunnskap som vil vere brukeleg på dette feltet. Utfordringa er å finne ein plass. I forskning på energiforbruk og metodar for reduksjon er det økonomisk forskning som dominerer, skriv Wilhite:

Economists have captured the agenda because energy feeds into the macro-political agendas of economic growth, commercial competitiveness, employment and so on, the classic domains of economics. Even at the ‘micro’ level, the theories and models of economics have dominated the study of both energy

consumption and ways to reduce it. (2005)

I politiske prosessar har vi ei viss påvirkningskraft, skriv Latour:

When social scientists are asked to give expert advice on social engineering or to accompany social change, some sort of political relevance might ensue from these studies, but only after sufficient knowledge has been accumulated. (2005:4)

Vi må altså kjempe oss til rom for å akkumulere kunnskap som kan gje oss legitimitet på feltet. Eg håpar dette mastergradsarbeidet er eit bidrag til denne akkumuleringa, og såleis på sitt vis kan vere med og jamne ut den skeive vektfordelinga mellom natur- og samfunnsvitskap i energiendringsarbeidet. Eg håpar også eg har ytt litt til å minke gapet mellom samfunnsvitskap og naturvitskap ved å spele litt på begge i dette prosjektet. Ein gong fanst ikkje dette skiljet, kanskje det då var lettare å oppnå ei heilskapleg forståing av verda.

Referanser

- Akrich, M. (1992). 'The De-Description of Technical Objects'. I Bijker & Law, red., *Shaping Technology / Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. MIT press, Cambridge.
- Aune, M. (2002). 'Users versus Utilities – the Domestication of an Energy Controlling Technology'. I A. Jamison & H. Rohracher, red., *Technology Studies & Sustainable Development*. Profil, München.

- Barth, F. (1990). 'The Guru and the Conjuror: Transactions in Knowledge and the Shaping of Culture in Southeast Asia and Melanesia'. *Man, New Series*, 25(4), ss. 640–653.
- Crocoll, W. M., Ellis, N. C. & Simmons, D. B. (1996). 'The trust relationship between users and intelligent support systems'. I *Mexico-USA Collaboration in Intelligent Systems Technologies*. ISAI/IFIS. URL <http://ieeexplore.ieee.org/servlet/opac?punumber=6956>.
- Edge, D. (1995). 'Reinventing the wheel'. I Jasanoff et al., red., *Handbook of Science and Technology Studies*. Sage publications, Thousand Oaks, California.
- Goffman, E. (1992). *Vårt rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatik*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Hylland Eriksen, T. (2003). *Hva er sosialantropologi*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social*. University Press, Oxford.
- Marcus, G. (1995). 'Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography'. *Annual Review of Anthropology*, 24, ss. 95–117.
- Schieffloe, P. M. (2003). *Mennesker og samfunn, innføring i sosiologisk forståelse*. Fagbokforlaget, Bergen.
- Wilhite, H. (2005). 'Why energy needs anthropology'. *Anthropology today*, 21(3).

ROM OG MAKT

En studie av forholdet mellom rombruk og reproduksjon av hierarkiske relasjoner i en japansk studentidrettsklubb

Jonas Kure Buer
Master, UiO

Sammendrag

Idrettsklubbene ved skoler og universiteter i Japan er viktige dannelses- og oppdragelsesinstitusjoner, og det er blitt argumentert for at de i enda tydeligere enn klasse-romundervisningen avslører japansk skoles fundamentale karakteristika. De utgjør et kroneksempel på den japanske smågruppens nitidige kamp for å opprettholde enheten. Medlemmene møttes så å si daglig, medlemskapet var svært forpliktende, og det ingen tvil om at idrettsklubbene spiller en viktig rolle i sosialiseringen for mange unge mennesker i dagens Japan. Spørsmålet er hva slags rolle de spiller. Jeg har gjort antropologisk feltarbeid i

studentaikidoklubber ved flere universiteter i Japan. Med utgangspunkt i dette etnografiske materialet vil jeg vise hvordan kropp og rom kan være subjekt, medium og objekt for produksjon, vedlikehold og endring av sosial organisasjon. Videre vil jeg søke å forklare hvordan maktrelasjoner skapes og skrives inn i kroppene gjennom samhandling i en aikidoklubb. Jeg begynner med å vise hvordan strukturering av både sosial gruppe og fysisk rom etter ett og samme prinsipp – det hierarkiske uttrykt i metaforen jøge – før jeg viser hvordan det er dette som tillater reproduksjon av sosiale relasjoner gjennom manipulering og bruk av rom.

Innledning

Jeg skal i denne artikkelen belyse kroppens rolle i produksjon og vedlikehold av sosial struktur. Videre søker jeg å forklare hvordan maktrelasjoner skapes og skrives inn i kroppene gjennom måten rom konstrueres og anvendes på. Analysen vil være basert på besøk i et titalls japanske studentidrettsklubber. Dog hovedtyngden vil være fra mitt drøye seks måneder lange feltarbeid i aikidoklubben ved et eliteuniversitet i Vest-Japan som jeg for anledningen har kalt Kokudai. For å angripe problemstillingen, vil jeg vise hvordan rommet struktureres, manipuleres og anvendes for å organisere det sosiale livet i klubben. I analysen vil jeg særlig støtte meg på Christopher Tilleys *A phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments* (Tilley 1994).

Aikido, sammen med blant annet karatedo, kyudo, kendo og judo, er en budo, dvs. en av mange japanske kampkunster som

fant sin nåværende form i løpet av 1800- og 1900-tallet. Som reformasjoner eller gjenoppfinnelser av de gamle krigertradisjonene, har de evnet å innta plassen som treningssystemer egnet for massene i et moderne Japan. Perioden de ble utviklet i, samsvarer grovt med den de moderne europeiske idrettene oppsto i. Selv om budo i stor grad har vært inspirert av vestlige kulturuttrykk og deler mange av de samme funksjoner og trekk med idretten, insisterer likevel mange på at budo ikke er en idrett, men en særegen japansk praksis og disiplin (Bennett 2005: 4). Dette gjelder ikke minst for aikido. Aikido ble utviklet og satt i system av Ueshiba Morihei på midten av 1900-tallet. Bevegelsene er myke, men effektive og ofte smertefulle. Ved siden av fysisk trening, har aikido, særlig slik den ble praktisert i grunnleggerens levetid, fremtredende filosofiske og religiøse komponenter. Aikido praktiseres i en *dôjô* – som direkte oversatt betyr ”et sted for veien” – det er et tradisjonelt utformet rom hvor utøverne under ledelse av en mester jobber med seg selv og perfektionerer kunsten. I tillegg praktiseres aikido i studentaikidoklubber eller aikido-*bu*. Idrettsklubbene ved skoler og universiteter i Japan er viktige dannelses- og oppdragelsesinstitusjoner. Oppmøte er obligatorisk og nesten daglig, og medlemskapet er svært forpliktende.

Alt før annen verdenskrig var idrettsklubber et utbredt fenomen; det var der ungdommen ble formet, styrket og disiplinert. Da Japan etter annen verdenskrig ble okkupert av de allierte, ble klubbaktivitet gjort obligatorisk for barn i den offentlige skole. Det ble antatt at klubb deltakelse ville fungere som en øvelse i demokrati, og dermed bidra til demokratiseringen av landet. Med tyngde er det blitt innvendt at klubbene ikke har hatt den demokratiserende funksjon de var tiltenkt, men isteden har

videreført en militaristisk kultur fra førkrigstiden. Det er ingen tvil om at idrettsklubbene spiller en viktig rolle i sosialiseringen av unge mennesker også i dag. Spørsmålet er *hva slags* rolle de spiller.

Et hierarkisk strukturert menneskelig miljø

Nakane Chie skrev i sin nå klassiske studie *Japanese Society* fra 1970 at rang er den sosiale normen som japanere bygger sine liv ut fra. Tar man ikke hensyn til denne normen skapes uunngåelig sosial friksjon og konflikt (Nakane 1970:31). Rang kan forstås som en eller flere vertikale relasjoner, på japansk uttrykt *jôge kankei*. Dette er en formulering mine informanter til stadighet tok i sin munn for å forklare sine forhold til andre. Én gutt, Kawauchi, uttrykte det enkelt ”*Jôge kankei* er japanernes manerer.” Det fremherskende prinsippet for rangering i Japan, er i følge Nakane senioritet (Nakane 1970: 26–27). Sugimoto hevder at *jôge kankei*, som han referer til som et ”system of quasi-military age-based hierarchy,” er på sitt mest intense i idrettsklubbene (Sugimoto 1997: 122–123). Også Nakane trekker fram sportsklubbene som et sted hvor senioritetsprinsippet blir tillagt stor vekt, og påpeker at måten det praktiseres på gjenspeiler tidligere japansk militær praksis (Nakane 1970: 32). Også i de klubbene jeg observerte, var rang etter senioritet det grunnleggende sosialt strukturende prinsipp.

Klubben ved Kokudai besto til enhver tid av aktive medlem-

mer fra første, andre og tredje klasse ved universitetet, og ble ledet av tredjeklassingene. Fjerdeklassingene, som var opptatt med avgangsavhandlinger og jobbsøking, var ikke lenger medlemmer av klubben. Hvert medlems viktigste status var bestemt av ens plass innenfor et årskull. Årskullene var navngitt med kronologiske nummer etter klubbens opprettelse og referertes til som generasjoner eller *dai*. De fire kullene som var aktive da jeg gjorde feltarbeidet mitt ved Kokudai, var 45-*dai*, 46-*dai*, 47-*dai* og 48-*dai*. Innefor dette systemet kunne ethvert medlem (heretter referert til som ego) dele inn de andre medlemmene i tre kategorier: De som var på egos eget kull, dvs. de som startet i klubben det samme året som ego, var *dōkyūsei* (samkullinger). Alle som kom inn i klubben før dette, ble referert til og tiltalt som *sempai* (seniorer), og sto over ego i hierarkiet. Kawauchi fortalte om *sempai* at det var viktig å høre etter hva de sa, å hilse på dem og å sette kommunikasjon med dem høyt, fordi *sempai* var sjenerøse som tok seg bryet med å lære en opp. Alle som var kommet inn i klubben etter ego var på den annen side *kōhai* (juniorer). Overfor *kōhai* var det i følge Kawauchi viktig at man – *sempai* – tok initiativ uten å ha blitt bedt om å gjøre noe, at en gikk for egen motor, og tok seg bryet med å snakke med folk og lære dem opp.

Videre var det en spesiell relasjon mellom hvert annet kull. En *sempai* som hadde vært tredjeklassing da ego var førsteklasing, referertes til som *oyabun*, mens en *kōhai* som hadde vært førsteklasing da en selv var tredjeklassing referertes til som *kobun*. Der *kōhai* refererte til ethvert medlem som kom med i klubben etter ego, refererte *kobun* med andre ord til medlemmene av ett konkret kull av *kōhai* som ego hadde en spesiell relasjon

til – en relasjon som innebar spesielle rettigheter og forpliktelser. Forholdet *oyabun-kobun* er, i følge Nakane kulturelt svært høyt verdsatt. Kjernen i forholdet er i dag at *kobun* mottar hjelp, råd og veiledning fra *oyabun*, og til gjengjeld stiller sine tjenester til rådighet for *oyabun* (Nakane 1970:42–34).

En forpliktelse *oyabun* hadde i klubben ved Kokudai var plikten til å spandere. I rekrutteringsfasen skulle tredjeklassingene ta med alle førsteklasinger som kom innom og vurderte å begynne i klubben ut og spandere mat på dem. Videre var det gjennom hele året tredjeklassingene som hadde ansvaret for å av egen lomme finansiere alle klubbens fester, inkludert leie av lokaler, mat og alkohol til alle, og nachspiel på karaoke eller pub for de som ville. Dette ansvaret bar tredjeklassingene kollektivt. De opprettet hvert år en egen kasse som alle på kullet betalte 60.000 yen til. Denne utgiften kom på toppen av 150.000 yen som selve klubbaktiviteten kostet, og i den grad det lot seg gjøre, skjultes det for *kôhai* hvor pengene kommer fra – ”så de ikke skal bli forlegne.”

Med statusen som *oyabun* fulgte også et omsorgsansvar overfor *kobun*. Dette er særlig synlig om vi sammenligner klubben ved Kokudai med en annen klubb jeg besøkte, nemlig klubben ved Mokudai i Tokyo. Ved Mokudai var nemlig disiplinen mye hardere og avstanden mellom *kobun* og *oyabun* mye større; likevel, eller nettopp derfor, var det der jeg kunne observere den største grad av omsorg overfor *kobun*. Selv om *oyabun-kobun* kan sees som en slags ideell modell som alle forhold mellom *sempai* og *kôhai* i en viss grad måltes opp mot, forvistes de øvrige *sempai* og *kôhai* til perifere posisjoner sammenlignet med *oyabun/kobun*. Kanbara, en tredjeklassing, ga uttrykk for dette

ved å fortelle at det å bli andreklassing og få *kôhai* ikke hadde vært så spesielt, fordi det uansett var tredjeklassingene som tok seg av de nye: ”Jeg bare registrerte at det var fire jenter der, og at jeg og de andre på kullet mitt nå slapp å bære sverdene, henge opp flaggene etc. Men jeg visste at jeg skulle henge med de nye i to år så jeg gjorde hva jeg kunne for å få et godt forhold til dem.”

Kategoriene som ble brukt for å beskrive en persons plass i hierarkiet (skoleklasse, kull, *sempai/kôhai*, *oyabun/kobun*) kan ikke forstås fullgodt som deskriptive etiketter som ble påført personen med utgangspunkt i en form for objektiv posisjon i gruppen. Bruken av kategoriene var vel så mye en maktutøvelse som skapte de sosiale aktørene. For meg ble dette først tydelig ved at jeg opplevde avstandene i hierarkiet som ekstremt strukket ut. Til tross for at aikido er en kunstart som man skal kunne bruke hele livet på å lære seg, fant jeg i klubbene at de som trente andreklassingene opp til det svarte beltet (første *dan*), var selv tredjeklassinger og hadde ikke trent i mer enn to og et halvt år selv.

Biologisk eller i forhold til livserfaring kunne forskjellene heller ikke forklares; kun ett år – noen ganger knapt nok det – skilte den eldste førsteklassing fra den yngste tredjeklassingen. Likevel var førsteklassingene som ”slaver” for tredjeklassingene, slik en aikidomester smilende uttrykte det. Og jeg kunne se deres rang av deres fysiske framtoning. Førsteklassingene så virkelig ynkelige, kjedelige og keitete ut, mens tredjeklassingene var flotte, selvsikre og dyktige. Hadde ikke tiden gått og klubben forblitt slik den var for alltid, ville det oppfattes som selvfølgelig at det var personene i tredjeklasse som styrte personene i førsteklasse.

Paradoksene oppsto først når jeg tok inn over meg at den stusslige førsteklasingen om to år kom til å være en høyt respektert tredjeklassing, og ikke bare det: Også året før hadde hun vært en flott og selvsikker tredjeklassing, den gang i klubben på videregående. Statusene kom med andre ord til uttrykk i hver enkelt bruk av kroppen.

For en norsk leser kan det være verdt å merke seg at et stramt hierarki med store forskjeller mellom *sempai* og *kôhai* (av mange) ble oppfattet som en verdi. Shimada, en jente i tredjeklasse, ba meg ved en anledning om ikke å skrive om hvordan en *kôhai* hadde unnlatt å bruke foreskrevet tiltaleform overfor sin *sempai*. Da jeg etterpå spurte en tredje person, Miyata, som hadde vært til stede, om hvorfor han trodde Simada ikke ønsket at jeg skulle beskrive dette, fikk jeg følgende (for meg) oppsiktsvekkende svar: "Jeg tror det er fordi det gir dårlig inntrykk av klubben når *jôge kankei* er så liten." Utover tyngden av tradisjon og kulturell identitet, var det klart at systemet også hadde mange konkrete fordeler. Én ting var at en rekke prosesser gikk langt raskere, enn om avgjørelser til enhver tid skulle ha blitt tatt kollektivt og enhver skulle ha hatt anledning til å bestride dem. Videre hadde tilstedeværelsen av viktige eller høyverdige (*erai*) personer en skjerpene effekt på treningsinnsatsen og den sosiale innsatsen til *kôhai*.

Et tredje interessant fenomen som slo meg da jeg var på leir med klubben fra Mokudai, hvor hierarkiet, som sagt, er svært stramt, var at systemet sikret klubben trenere. Dette gjennom at *sempai* for det første ønsket å bli i klubben etter å ha slitt seg gjennom tilværelsen som *kôhai*, og for det andre nøt en avslappet tilværelse med mange privilegier og få plikter

annet enn instruksjon og det overordnede administrative ansvaret. Det meste av det administrative *arbeidet* ble delegert nedover til andre-, og førsteklassingene. Ved Kokudai hvor avstanden mellom *kôhai* og *sempai* var mindre, nôt ikke tredjeklassingene den samme respekten, og mye av den respekten de likevel faktisk nôt, fikk de gjennom å selv utføre de arbeidsoppgavene som i Mokudai ble delegert nedover. Så var det da også ved Kokudai at jeg kunne observere at lederskapet hadde kollapset.

Et hierarkisk strukturert fysisk miljø

Eliteuniversitetet Kokudai hadde et hundretalls offisielle idrettsklubber som var lokalisert på tre områder på campus. Aikidoklubben holdt til på hovedområdet hvor også det koordinerende kontoret lå. Sentrum var en stor bygning i betong. Bak bygningen lå svømmebassenget til svømmeklubben og vannrugbyklubben. På terrasser og plattinger øvde mannlige cheerleadere og dansegrupper. Plattingene ledet over til nabobygget hvor en kantine var lokalisert sammen med en butikk. Selve idrettsbygget huset to store ballhaller, flere sett garderober, og i underetasjen to store flerbrukshaller, et styrketreningsrom og til slutt to *dôjôer*; én med tregulv og én med matter (*tatami*). *Dôjôen* med tregulv var eiet av kendoklubben, og den med *tatami*, av judoklubben.

Aikidoklubben trente hver ettermiddag i judoklubbens *dôjô* og hadde gjort det siden bygget ble anlagt. En gang i uken lånte den plass av fekteklubben i flerbrukshallen for våpentrening. I tillegg til å ha et sted å trene, hadde hver klubb et klubblokale, en box. Aikidoklubbens *box* lå på en rekke med ti *boxer* og

inneholdt et bord, noen stoler eller benker, en bokhylle og en rad med skap til å oppbevare klubbens utstyr og papirer. I tillegg fantes det en datamaskin, et kjøleskap og en vask.

Slik jeg har beskrevet anlegget framstår det som oversiktlig og man skulle ikke tro at det utgjorde noen utfordring for et nytt medlem. Men da glemmer vi at rom ikke kun er en beholder hvori sosialt liv finner sted, men en integrert del av og et medium for det sosiale liv (Tilley 1994: 10). Dette er naturligvis også sant for *dôjô* generelt og mer spesifikt for *dôjô*en og idrettsanlegget ved Kokudai. Det rom – den del av anlegget – som var nødvendig for utøvelse av klubbens aktiviteter var rom alle medlemmer gjennom sin aktivitet i klubben forholdt seg til. Og alle disse hallene, avlukkene, dybdene, og veiene mellom dem, opposisjonene og analogiene, var kontinuerlig i ferd med å bli konstruert sosialt. Hva et rom var, kom an på *hvem* som erfarte det og *hvordan* denne erfaringen fant sted. Bare for å kunne vite at det var de rommene jeg har ramset opp som er viktige, er nære relasjoner til medlemmene en forutsetning. Videre for å danne seg et bilde hva slags rom aktiviteten foregikk i, er det nødvendig å delta i de gjerninger som klubbens medlemmer tar del i. Poenget mitt er at tilgang til og forståelse av sosialt konstruert rom er kun mulig å tilegne seg sosialt. Det er dette jeg har gjort, og jeg skal nedenfor søke å gjøre rede for noen viktige aspekter ved det sosialt konstruerte rommet jeg fant.

Ursula Lytton (1989) undersøkte hvordan høyre og venstre var gjort til sosialt meningsfulle kategorier i kyudoklubben (japansk bueskyting) ved Waseda i Tokyo og la stor vekt på sammenhenger til kinesisk kosmologi og feng-shui i sin analyse av klubbens *dôjô* og romlige praksis. Selv om det godt kan tenkes at slike aspekter

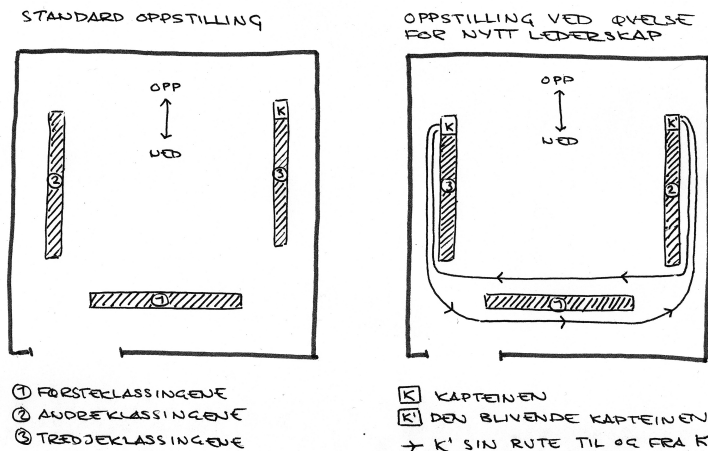
også fantes i aikidoklubbene jeg studerte, var det ikke høyre og venstre eller himmelretningene, men opp og ned – *jôge* – som var det rådende prinsipp i aikidoklubbens bruk, konstruksjon og forståelse av rom. Dette er en grunnleggende kulturell modell for forståelse av rom i Japan. Ethvert rom har i prinsippet en øvre og en nedre del, kalt henholdsvis *kamiza* (øvre sete) og *shimoza* (nedre sete). Selv om dette i praksis ofte ikke er tilfellet, faller ideelt rommets inngang i *shimoza* og rommets senter, hvor det gjerne er en alkove (*tokoma*) med en kalligrafi i *kamiza* (Nakane 1970:31). Spurte jeg mine informanter om hvorfor rommet var organisert slik, fikk jeg gjerne til svar at det er japansk tradisjon, og gravde jeg litt til fikk jeg vite at det stammet fra krigersamfunnets tid: Ved å organisere rommet på denne måten og la høvdingen sitte i *kamiza* og den laveste tjeneren i *shimoza* ville høvdingen uanstrengt kunne holde inngangen under oppsikt, og alle undersåttene kunne beskytte sin herre om noen med onde hensikter skulle forsøke å trenge inn i rommet. Forklaringen som ble gitt var altså historisk, og på sett og vis rasjonell, men den refererte til en for lengst forgangen tid. Og den fortalte meg ikke noe om hvilken rolle en slik konstruksjon av rommet faktisk spiller i dag.

Slik det allerede er blitt antydnet, var en konsekvens av at rommet var rangert at rangen til de folkene som befant seg i rommet skulle samsvare med deres plassering i rommet: *Sempai*, og mesteren om han var på besøk, satt høyt, og *kôhai* satt lavt. Dette gjaldt under oppstilling før og etter trening. Det gjaldt også i undervisningen: Da befant de som instruerte seg høyere enn de som ble instruert. I enkelte *dôjôer* praktisertes dette enda strengere slik at man på et hvilket som helst tidspunkt av

treningen eller samværet for øvrig, ikke måtte befinne seg høyere enn mesteren. Ved selskapligheter, enten de fant sted i *dôjôen*, eller i et festlokale, ville de samme prinsippene gjelde, skjønt det hadde en tendens til å løsne opp etter hvert som alkohol ble inntatt.

Prinsippet om at man helst, innen en viss og variabel rime- lighet, ikke skulle befinne seg overfor en *sempai* virket generativt på en mengde andre mønstre og regler for bevegelse i *dôjôen*. Akkurat hvordan mønstrene var varierte enormt fra *dôjô* til *dôjô* og fra klubb til klubb, men *jôge*-prinsippet gikk igjen hele tiden. La meg bruke klubben ved Mokudai, som har hadde spesielt elaborerte mønstre, som illustrasjon.

Eksempelet (figur 1) er hentet fra en trening hvor andreklas- singene (2), før de avanserte og ble tredjeklassinger (3), skulle få øve seg i rollen som tredjeklassinger. Andreklassingene hadde derfor inntatt tredjeklassingenes plass ved *seiretsu* (oppstilling). De satt rangert etter de vervene de skulle komme til å innta, fra øverst til nederst. (Alle vervene var rangert.) Rett overfor dem, i andre enden av *dôjôen*, satt tredjeklassingene, deres *sempai*, også disse innbyrdes rangert fra øverst til nederst. I bunn av rommet satt førsteklassingene (1) (*kôhai*). Før den kommende kapteinen (K') kunne sette i gang treningen, var det bestemt at han skulle gå bort til den nåværende kapteinen (K) og spørre denne om tillatelse. Dette måtte gjøres med lav stemme sittende på skrå bak kapteinen. Den raskeste veien ville være å gå rett fram de få meterne som skilte de to. Dette ville imidlertid medføre at han posisjonerte seg mellom *kamiza* og samtlige medlemmer, og var derfor utelukket. Isteden beveget han seg hurtig nedover bak samtlige andreklassinger til enden av raden, krysset



Figur 1:

så over gulvet foran førsteklasingene, og fortsatte opp bak alle tredjeklasingene til han nådde kapteinen.

Da hans ærend var utført tok han fatt på veien tilbake. Også denne gangen gikk han bak tredjeklasingene, men da han kom til rekken av førsteklasinger som han nettopp hadde passert foran, korrigerste han seg og passerte denne gangen bak førsteklasingene, og deretter bak andreklasingene, til han var tilbake på plassen sin og kunne starte treningen. Jeg fikk aldri spurt ham om hvorfor han justerte løpet sitt og ikke beholdt

formen, men jeg tror jeg er på trygg grunn når jeg sier at han første gang passerte foran (over) førsteklasingene i kraft av å være andreklassing (over), og ikke bare det, men en andreklassing som øvde seg på rollen som klubbens kaptein. Antakelig slo det ham allerede på veien til at dette ikke var bra nok, for treningen de gjennomgikk var en øvelse i ydmykhet. Men antakelig slo det ham også at han som klubbens kaptein skulle være høflig overfor alle, selv førsteklasingene, og derfor passere bak dem. Antagelig steg pulsen hans noen hakk da han skjønnte hva han hadde gjort – tredjeklassingene kunne når som helst stoppe det hele og be ham starte på nytt – men for å ikke ødelegge formen og for å ikke nøle, fortsatte han. På turen tilbake passet han imidlertid på å rette det opp, og passere bak og nedenfor alle. Nøyaktig dette mønsteret (måten gruppene satt på og den blivende kapteinens foreskrevne vei bak de andre medlemmene til den nåværende kapteinen) er noe jeg ikke har observert andre steder. På grunnlag av den store variasjonen jeg har sett i slike mønstre, har jeg god grunn til å anta at mønsteret kan være unikt for klubben ved Mokudai. Det som imidlertid ikke er unikt, men som jeg har sett igjen og igjen, er at det generative prinsippet som hele tiden ligger til grunn for hvordan mønsteret, og dermed det sosiale rommet, blir skapt er det hierarkiske: *jôge*.

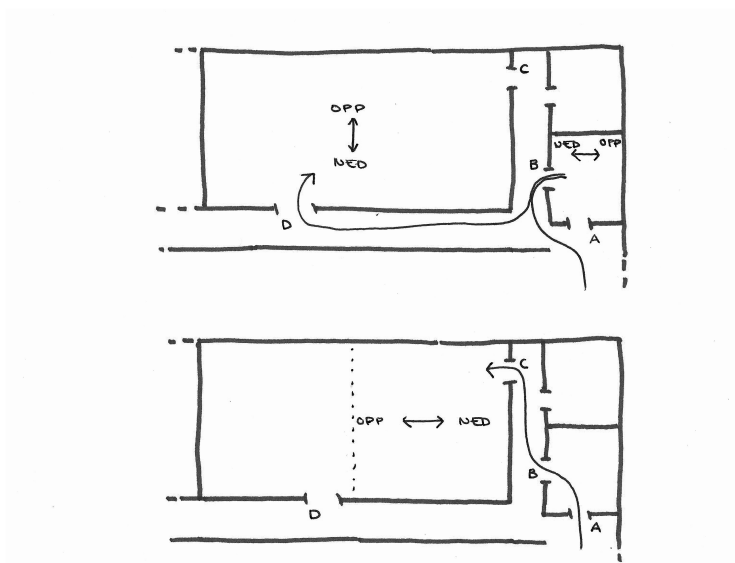
Et likeledes interessant mønster er ett jeg kom over i klubben ved Kyodai (figur 2). Guttegarderoben lå der i underetasjen rett utenfor *dôjôen*. Garderoben hadde to dører: Én (A) som vendte mot trappen opp, og én (B) som vendte mot korridoren som førte til *dôjôen*. *Dôjôen* hadde også to innganger: Én inngang (C) fra kortsiden rett utenfor garderoben, og én annen (D) fra langsiden ti meter lenger nede. Den desidert raskeste vei utenfra,

gjennom garderoben og inn i *dôjô*en ville være å entre garderoben gjennom dør A, forlate den gjennom dør B, for så å entre *dôjô*en gjennom dør C. Den foreskrevne vei var imidlertid å både entre og forlate garderoben gjennom dør B, og entre *dôjô*en gjennom dør D. Denne veien var over dobbelt så lang. Likevel var det ingen som lot seg friste til å ta snarveier.

En annen studentgruppe, aikidosirkelen, som jeg så trene i samme *dôjô* i lunsjpausene benyttet seg imidlertid av inngang C. Det finnes her ingen åpenbar praktisk forklaring. Forklaringen er sosial, og også her var det *jôge* som var det generative prinsipp. Som sagt skulle inngangen til et rom være dets *shimoza*. Motstående vegg skulle være *kamiza* og det er ut ifra *kamiza* at sosial aktivitet i rommet var orientert. Aikidoklubben hang opp flagget sitt ved siden av alkoven midt på den ene langveggen, så dette ble *kamiza*. De måtte derfor entre rommet gjennom døra på motstående langvegg, dør D.

Aikidosirkelen på sin side brukte bare den ene halvdelen av *dôjô*en, og kunne således ikke la alkoven være *kamiza*. Isteden dreide de rommet nitti grader og lot *kamiza* være den andre kortveggen i den enden av *dôjô*en de ikke brukte. Døren (C) nærmest garderoben ble således liggende i deres *shimoza* og det var derfor den, de kunne og skulle bruke. Det er med andre ord den sosialt konstruerte *dôjô*en som nødvendiggjorde konstruksjonene av visse veier til og fra garderoben, og ikke andre veier. Det var for å opprettholde en romkonstruksjon som den sosiale organisasjonen også hvilte på, at de måtte gå den lange veien. Å gå den korte ville ikke bare være å ta en snarvei. Det ville være å sette spørsmålstegn ved den sosiale orden.

Dette fører oss til spørsmålet om makt. Tilley skriver at “A



Figur 2:

spatial experience is not innocent and neutral, but invested with power relating to age, gender, social position and relationships with others” (Tilley 1994:1 1). I et rom som er sosialt konstruert er man avhengig av de andre for å kunne bevege seg. I det et nytt eller aspirerende medlem steg inn i *dôjô*en visste han derfor at han trengte at noen (*sempai*) lærte ham om stedet. Han kjente det ikke selv, og han kunne ikke engang erfare det og tilegne seg kunnskap om det på egenhånd. Han var prisgitt de andre. Inngående kunnskap om landskapet kan videre kontrolleres av de som besitter den, og gi dem makt: ”The ability to control access to and manipulate particular settings for action is a fundamental feature of the operation of power as domination” (Tilley 1994: 27). Dette skjedde i aller høyeste grad i aikidoklubbene. Fra første stund besto *sempais* såkalt sjenerøse veiledning av *kôhai* ikke bare i å instruere teknikker, men også i å dukke opp fra ingensteds, dulte borti og hviske raske skarpe kommandoer og korreksjoner av *kôhais* posisjon i forhold til linjer i rommet som bare *sempai* kunne se.

Konklusjon

Jeg har vist at det at *jôge*-metaforen strukturerte både det sosiale og det fysiske miljøet i en aikidoklubb gjorde det mulig å reprodusere vertikale sosiale relasjoner gjennom bruk av rom. Ved å sammenligne klubben ved Kokudai med klubbene ved Mokudai eller Ryodai opplevde jeg en klar sammenheng mellom den graden av elaborering av normer for rombruk og graden av hierarki. Ved Mokudai og Ryodai var regler for rombruk gjort

relevante i nesten enhver sammenheng, og i disse klubbene var det også enorm avstand mellom *sempai* og *kôhai*. Ved Kokudai var det på den annen side langt færre regler for rombruk, de ble gjort gjeldende i færre situasjoner og mindre strengt fulgt. Her var også avstanden mellom *sempai* og *kôhai* mye mindre, og omgangsformen langt mer avslappet. Ved enden av min analyse synes det således sannsynlig at det ikke er fraværet av autoritet som fører til at romlige normer følges mindre strengt, men tvert imot at det er romlig elaborering som skaper det hierarkiet som finnes i klubbene.

Referanser

- Bennett, A. (2005). *Budo Perspectives*, bind 1. Kendo World Publications Ltd., Auckland.
- Eriksen, T. H. & Nielsen, F. S. (2002). *Antropologiens historie: Til Verdens ende og tilbake*. Fagbokforlaget, Bergen.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Kerr, A. (2001). *Dogs and Demons: The fall of Modern Japan*. London.
- Lytton, U. (1989). 'Aspects of Dual Symbolic Classification: Right and left in a Japanese Kyu-Dôjô'. *Asian Folklore Studies*, 48(2), ss. 277–299.

- Nakane, C. (1970). *Japanese Society*. University of California Press, Berkeley.
- Rohlen, T. P. (1983). *Japan's High Schools*. University of California Press, Berkeley.
- Stevens, J. (1993). *The Essence of Aikido, Spiritual Teachings of Morihei Ueshiba*. Kodansha International, Tokyo.
- Sugimoto, Y. (1997). *An introduction to Japanese Society*. Cambridge.
- Tilley, C. (1994). *A Phenomenology of Landscape: Places Paths and Monuments*. Berg Publishers.
- Yoneyama (1999). *The Japanese High Schools: Silence and Resistance*. Routledge, London.

HVORDAN KALLE EN SPADE FOR EN SPADE?

Kristian Buer
Master, UiO

Sammendrag

Artikkelen er først og fremst et innspill til fagets metodebatt. En nytenkning om hvorfor postmoderne epistemologisk kritikk fikk en så betydelig innflytelse nettopp i antropologien munner ut i en kritikk av hvordan dette har destabilisert fagets vitenskapelige pretensjoner. Ser vi på kjernen i den postmoderne metodekritikken relativt til klassisk antropologisk metode synes den faktisk å fortjene mindre slagkraft enn det den har fått. Antropologiens problemer med å forsvare sin vitenskapelighet er først og fremst et metodisk problem, og det antydes derfor at det finnes et behov for en sterkere institusjonalisering av kjernemetoden “deltakende observasjon” som i dag bærer preg av vaghet og mystisisme. Dette synes paradoksalt nok å peke i motsatt retning av den postmoderne metodekritikken! Artikkelen staker ut en mulig retning videre ved fokuserer på hvordan antropologen kan forholde seg variabelt til sine begreper i spennet mellom teoretisk og

metodisk arbeid. Det utledes et argument for et alternativt epistemologisk perspektiv hvor begreper sees som prosessuelle og størrelser som kan anvendes instrumentelt i den antropologiske forskningsprosessen. Dette oppsummeres i en diskusjon om hvordan begrepsdefinering kan inngå som en eksplisitt komponent i den empiriske fasen. Et slikt perspektiv tar høyde for den postmoderne kritikken mot essensialistisk begrepsbruk samtidig som det forebygger den økende vegringen for å ta i bruk klassiske de antropologiske konseptene.

Kjernebegreper: Metode og teori, postmodernisme og vitenskapskritikk, begreper og begrepsdefinering, tvil og tillit.

Innledning

Anthropology is based on the irresolvable tension between 'the need to separate oneself from the world and render it up as an object of experience, and the desire to lose oneself within this object world and experience it directly' (Mitchell 1988: 29)

This tension is encapsulated in the method of participant observation. (Henrietta L. Moore 1999: 7)

Utgangspunktet for denne artikkelen er en uro over noen av de konsekvenser de sterke dekonstruksjonistiske tendensene det siste kvarte århundrets vitenskapsteoretiske diskurs har fått for antropologisk praksis. Således kan den sies å være en forlengelse

av diskusjonen om det Henrietta L. Moore kaller ”representasjonskrisen” (Moore 1999: 5–8). At antropologiske teorimanifester i vår tid (i likhet med våre feltkontekster) gjerne benevnes som kompositte, hybride, partiære, komplekse og lignende er i stor grad et resultat av samspillet mellom den dekonstruksjonistiske tendensen til å rive opp teoretiske og begrepsmessige repertoarer, og en utvidet interdisiplinær eklektisisme. Følgen av den intensiverte kritiske refleksiviteten er at faget i økende grad mangler tydelige og robuste teoretiske rammeverk. Det er særlig det første elementet, dekonstruksjonismens destruktive aspekt, som jeg vil problematisere her. Jeg vil også antyde mulige veier videre ved å søke ned på bakken til den antropologiske konstruktivismens arnested: Metoden. Nærmere bestemt sikter jeg til den deltakende observasjonen, den metodiske teknikken hvor Moore hevder en av antropologiens grunnleggende spenninger ligger innkapslet. Valget av å legge kursen hit springer til stor del ut av den noe blandede følelsen jeg sitter igjen med etter å ha gjennomgått mitt første feltarbeid utrustet med de metodeinnsiktene som Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo, presenterte meg med høsten 2005. Det synes som om antropologisk metode, slik den er nedlevert til oss gjennom fagets historie, utmerker seg ved sin utydelige og sprikende karakter. Mitt intensiv er at økt konkretisering og spesifisering av antropologisk feltmetodikk kan bidra til å demme opp for de utfordringer som senere vitenskapsteoretiske klimaveksler har stilt antropologien ovenfor.

Jeg vil i første del identifisere og diskutere to temaer som jeg anser som problematiske: Et dypt faghistorisk fundert (1) *gap mellom teori og metode i antropologien*, hvor metoden i stor grad synes å være en improviserende annenfiolin. Denne

rollefordeling synes å forsterkes av en voksende (2) *vegring for å definere begreper* i en vitenskapsteoretisk diskurs hvor de aller fleste begreper med pretensjon om en viss allmenn gyldighet, takket være dekonstruksjonistisk relativisering, med enkelhet kan rives i stykker. For å unnsnippe den teoretiske verdens begrepsovervåkning skisserer jeg i den avsluttende delen hvordan *begrepsdefinering*, når forstått som en *metodisk teknikk*, kan bli et hjelpemiddel som bidrar til å demystifisere og tydeliggjøre det antropologiske feltarbeidet.

Å reetablere et stabilt, altomfattende teoretisk rammeverk for derved å bringe antropologien tilbake til en svunnet urtilstand er ingen målsetning. Håpet er snarere å bidra til å utvikle en måte å tenke om, ta vare på og utvikle velkjente antropologiske begreper i vår samtid slik at de kan fortsette å tjene som fellesfaglige instrumenter for oversettelse heller enn som kilder til paralysering og faglig fragmentering.

En kjapp historie om tvilen og dens postmoderne posisjon

Grunnleggende sett er det postmodernistiske prosjekt nok en variant av vitenstvil, en ellers dypt fundert praksis i menneskehetens historie. Dens særegne gevinst er disiplinert fokus av vårt kritiske blikk på maktens sosiale og kulturelle manifestasjoner. Maktens ansikt synes nå å kunne avdekkes i nær sagt alle menneskelige representasjoner, inkludert våre egne. Grunnerkjennelsen som dette prosjektet bygger på om at enhver sannhet i bunn og grunn

kan betviles er altså imidlertid ikke noen nyhet. Allerede de greske sofistene anvendte tvilen systematisk som et retorisk grep for å undergrave logiske argumenter. Et kvanteklyv på tvilens stamtre bringer oss til René Descartes, opphavsmann til den metodologiske tvilen. En av hans fortjenester var å institusjonalisere epistemologisk kritikk som vitenskapens sikkerhetsnett mot stagnasjon. Senere har fornuftens grenseland blitt forhørt stadig mer innstendig, og ideen om at enhver sannhet i prinsippet kan (og i mange tilfeller bør) utsettes for tvil har blitt demokratisert.

Kritisk granskning er altså historisk sett en vital del av det vitenskapelige prosjekt, parallelt med troen på at erfaringen samtidig gjør det mulig å få adgang til mer allmenne sannheter. Det kan dermed se ut til at vitenskapen bærer på et innbyrdes paradoks. Med referanse til det postmoderne sannhetsproblem hevdet Espen Schaanning, professor i idéhistorie ved Universitetet i Oslo, på en forelesning våren 2004 at "vitenskapen fra sin begynnelse var svanger med sin egen undergang." Jeg vil imidlertid utvide denne påstanden og inkorporere den i en eksistensiell innsikt som overstiger den vitenskapelige disiplinen, slik den ble historisk etablert i Europa på slutten av 1600-tallet. I enhver kunnskapstradisjon, enten i tidligere tider eller i vår egen samtid, i Europa eller i fjernere himmelstrøk, vil det tas for gitt at den umiddelbare erfaringen må tillegges en viss tillit som utgangspunkt for en tilnærmelse til mer allmenne sannheter. Fordi vi som begrensede individer er intuitivt vare over erfaringsmomentets midlertidige natur vil imidlertid tvilen alltid være et evig tilbakevendende fenomen i enhver prosess hvor vi forsøker å tilskrive den umiddelbare erfaringen større mening. Vi kan derfor si at enhver generaliserende meningsdannelse alltid, fra

sin unnfangelse, er i potensiell livsfare, i det den springer ut av en spesifikk situasjon som er unik. Ettersom tvil som prosess dermed later til å være en ufravikelig del av et hvert meningsbært fellesskapsprosjekt er dermed ikke mitt manifest dermed et forsøk på å fortrenge tvilen i vitenskapen. Jeg ønsker imidlertid å vurdere noen av de konturene postmodernistisk tvil har påført nyere antropologiske landskap, og stille spørsmål ved hva som skjuler seg i deres skygger.

”Postmodernismen” er en opphopningskategori for mange av de høyst forskjellige tvilere og radikale kritikere som beveget seg i vestlige intellektuelle og kunstneriske forestillingskosmos i kjølvannet av neomarxismen. Innenfor antropologisk diskurs i denne tiden fikk mange slike vitenskapsfilosofiske eksentrikere mye oppmerksomhet, og ansporet en radikal refleksiv prosess hvor nær sagt alle overleverte teoretiske og metodiske innsikter ble dekonstruert og kritisert på en slik måte at det rystet vitenskapenes begrepsmessige grunnvoller. Antropologers frykt for å ta ordet «kultur» i sin munn den dag i dag er et eksempel på en av de mange sprekkene som oppstod som følge av den sterke epistemologiske vitenskritikken disse debattene innebar.

Flere viktige navn kan nevnes fra hopen av intellektuelle postmodernistister.¹ Man kunne nevne Jacques Derrida, som med referanse til strukturalismen forsøkte å de-sentrere strukturbegrepet og gav opphav til dekonstruksjonistisk metode. Eller man

¹Et betydelig antall viser seg å stamme fra franske vitenskapsmiljøer. Med henvisning til dette faktum kunne det være særlig interessant å tegne tvilens historie nettopp i det franske kulturområdet, da maktkritisk tenkning her historisk synes å ha hatt en særlig sterk og radikal posisjon i modernitetens tidsalder.

kunne ta fram hans disput-partner Michel Foucault, som ved sin genealogiske, diskursanalytiske behandling av historien forsøkte å vise hvordan systemer av viten som vi tar for gitt egentlig er uttrykk for ujevne maktstrukturer. Jeg vil her imidlertid fremheve østerrikeren Paul Feyerabend fordi hans angrep rettet seg særlig mot pretensjoner om en enhetlig vitenskapelig metode. I likhet med de overnevnte skribenter var hans kritikk basert på et vitenssyn hvor de eksisterende former for viten, manifestert i spesifikke systemer, handlet mindre om reell sannhet og mer om maktstrukturer som burde utfordres. Som selverklært vitensnarkist så han løsningen i å løsrive metode fullstendig fra teori, ikke bare for å arbeide rent induktivt, men også for eksplisitt å anvende den slik at den heller kunne bidra til å avkrefte enn å bekrefte bestående teori.² En generell oppmykning av forholdet mellom teori og metode som følge av Feyerabends kritikk var nok generelt sett nødvendig i tidens vitenskapelige miljøer. Men hvor relevant var den for antropologien spesielt?

Antropologien har en 80 år lang metodisk tradisjon som utpeker seg i å vektlegge empiristisk og induktivt arbeid, i tråd med manifestet om å ta utgangspunkt i emiske livsverdner. Det synes dermed som om antropologisk metode allerede forut for den postmoderne kritikken inkorporerte mye av det Feyerabend etterlyste. Fagets pionervirksomhet i å møte og forstå "den andre" på sine egne premisser hadde allerede innen midten av forrige århundre produsert en elaborert rasjonalitetsdebatt og kulturrelativisme, betydelige representasjoner for vitenskapelige forsøk på å utfordre de epistemologiske premissene for egne sannhet-

²Against Method, 1975.

spretensjoner. Kanskje er det nettopp derfor slike tanker fikk en så stor resonans nettopp innen antropologien? Feyerabend gav ryggdekning for og oppmuntret til et metodisk insentiv og en teoretisk tilnærming som antropologer allerede langt på vei praktiserte, hvilket innebar særlig en disposisjon for identifikasjon. Ny stringens i etterprøvingen av antropologiens teorikomplekser har utvilsomt vært fruktbart og har bidratt til banebrytende fagutvikling. Men samtidig har også den romansen som deler av fagmiljøet har inngått i med den radikale, postmoderne vitenskritikken en del problematiske sider. Jeg vil oppsummere disse som en *fetisering av en generalisert form for relativisme*. Når tvilens teknikk får uforholdsmessig mye plass i vitenskapelige diskurser virker den nemlig mot sin hensikt. I stedet for å ha en fornyende, disiplinierende og forbedrende virkning tenderer den til å virke destruerende og underminerende på kunnskapstradisjonen og alle dens praksiser som helhet.

Antropologisk metode – allemannsland

Når jeg ovenfor spesielt nevner Feyerabend er det fordi jeg ønsker å anvende hans betraktninger om metode som referansepunkt i en kritisk undersøkelse av antropologisk metode. Målsetningen er imidlertid snarere re-konstruksjon enn de-konstruksjon. Som antydnet er det ting som taler for at antropologisk metode allerede forut for postmodernismen langt på vei levde opp til dens etterlysninger og derfor ikke har hatt tilsvarende behov for teoretisk løsrivelse som andre vitenskapsdisipliner. Derav følger at en antropologi som aspirerer til å være en generaliserende

vitenskap faktisk kan tjene på en større samhandling mellom metode og teori.

La oss kort se på hovedtrekkene i vår tids antropologiske metode. Portvaktsbegrepet er som kjent "deltakende observasjon", og Malinowskis opphold blant Trobrianderne på 20-tallet er fremdeles det store forbildet.³ Det kan være verdt å nevne at utover Malinowskis manifest om den deltakende metode fantes det i faget før 70-tallet, relativt til andre samfunnsvitenskapelige disipliner, knapt noen metoddebatt. Når så metode ble et mer omdiskutert tema var det først innenfor et dekonstruksjonistiske akademisk klimaet. Dette kan se ut til å ha vært særlig uheldig for en spirende metoddebatt, da fagets særbehov synes å ha vært nettopp det motsatte, nemlig en sterkere oppstramning og konsolidering. Et eksempel på metodens underslåtte posisjon i norsk antropologi helt fram til vår samtid er at det først etter årtusenskiftet har kommet inn som et eget kurs for sosialantropologistudenter ved Universitetet i Oslo, og da først på masternivå. Denne kursingen er dessuten i stor omskiftning fra år til år, og pensum som presenteres framstår enda langt på vei som en serie usammenhengende og sprikende tekster hvor en betydelig andel ikke er annet en rene feltnarrativer.⁴ Dette bryter med praksis i de fleste andre samfunnsvitenskapelige disipliner, hvor metodiske betraktninger generelt er langt grundigere institusjonalisert og innbyrdes balansert opp mot andre faglige komponenter som teori og faghistorie. En uheldig bivirkning av denne provisoriske karakteren er at fagets interdisiplinære omdømme diskrediteres.

³Argonauts of the Western Pacific, 1922.

⁴<http://www.uio.no/studier/emner/sv/sai/SOSANT4010/h06/pensumliste.xml>

Forsøker vi å se nærmere på hvordan ”deltakende observasjon” utarter seg i samtidige feltarbeidspraksiser tegner det seg et mangefassert bilde. Den eneste fellesnevner er at feltarbeidene er varige, og i større eller mindre grad personlig engasjerte opphold innenfor de samfunnene som ønskes studert. Det er lite som tyder på at det finnes noen store teoretiske komplekser som legger føringer på arbeidet i felten utenom tanken om hvordan man enn ønsker å tolke og analysere, så skal man ta utgangspunkt i et mest mulig erfaringsnært grunnlag. I den grad antropologiske erfaringskategorier er faglig disiplinert synes kulturel relativisme og maktkritikk å være de viktigste rutiniserte praksismønstrene.

Å omsette ”deltakende observasjon” i praksis framføres ofte som en svært romslig affære, noe en utbredt ”veien blir til mens du går”-feltarbeidslogikken i innvidde antropologiske kretser illustrerer. Den faglitterære tendensen til å metaforisere feltarbeidet som et slags liminalt innvielsesritual (Gupta & Fergusson 1997: 18) essensialiserer et sett antropologiske teorimodeller som opprinnelsesmyter, og har en tendens til å hylle det inn i en aura av magi og esoterisme med implisitte assosiasjoner til kvinnekultus og hemmelige brorskap. Således bidrar den til å reproducere en forestilling om at feltpraksis er en slags mystisk og på forhånd utilgjengelig affære, og den ”deltakende observasjonen” som det manes til framstår aller mest som en type spontan, eksistensiell, uforutsigbar og transformerende prosessuell mellomfase på veien gjennom det ukjente. Typisk sett oppmuntres man til å samle en mest mulig omfangsrik skriftlig datamengde, men mottar sjelden noen videre allmenndisiplinært funderte anvisninger til hvordan slike kvanta kan eller bør klassifiseres, sorteres og struktureres i forhold til felt og tema. Samtidig hersker det en forkjærlighet

for humoristiske og eksotifiserende anekdoter om hvordan antropologer gjerne kommer tilbake fra feltarbeidet med en kaotisk haug hastig nedskriblede feltnotater samlet på gule post-it lapper eller på papirark som er krøllet og tilskitnet av vær, vind og jungelgjørme. Dette tyder på at feltnotatteknikk i seg selv er gjenstand for en fetisjering innenfor feltarbeidsmystikken.

Denne åpne, subjektive og dels mytiske forståelsen av antropologisk metode bidrar til at evaluering av kvaliteten på "deltakende observasjon" lett baseres på feltarbeiderens personlige karakter heller enn et sett fellesmetodiske kriterier. Den dyktige deltakende observatør er gjerne en som besitter individuelle egenskaper som overstiger antropologien i seg selv. Maksimering av datautbytte er knyttet til ideer om utholdenhet, tilpasningsdyktighet, omstillingsevne, evne til å improvisere og å ta kjappe beslutninger, og å midlertidig kunne slippe tak i subjektive preferanser og teoretiske forutantakelser som fungerer som sperrer på tilgang og blikk. En slik idealisering av den observerende og deltakende feltarbeider synes å korrespondere med den mye omtalte romantiske fortellingen hvor feltarbeideren framstår som et slags intuitivt geni, en kulturoversettelsens kunstner på helteferd ut under fremmede himmelstrøk i menneskehetens tjeneste.

Årsaker til mangelen på en sterkt integrert og enhetlig metode kan lokaliseres historisk. I likhet med formasjonen av det antropologiske heltepos, ser den ut til å henge sammen med den dypt integrerte ambisjonen om å se *menneskeheten i sin helhet* som empiriske felt og teoretisk mål ("antropologi" = "Læren om mennesket"). Denne ambisjonen har drevet antropologer til frontlinjene i kampen for å håndtere menneskehetens enorme variasjon, og har til en hver tid virket sterkt problematiserende

på forsøk på vitenskapelig syntese. Derfor er også den vitensrelativiserende tradisjonen så dypt integrert i faget. Uttrykt i vitenskapelig retorikk kan man si at antropologer søker sine empiriske erfaringer i et laboratorium som synes tilnærmet uendelig åpent og at feltarbeidserfaringen derfor framstår som korresponderende mangfoldig. Om det har vært problematisk å utvikle teorier som spenner over denne voldsomme variasjonen, har det blitt desto vanskeligere å bygge opp og institusjonalisere et sammenhengende og solid metodisk apparat som skal kunne favne det komplekse situasjonsmangfold vårt felt presenterer oss med.

Vår empiriske virkelighet har dermed disiplinert vår feltmetode på en fleksibiliserende måte; fleksibilitet i forhold til datainnsamlingsprosessen har blitt en nødvendighet for i det hele tatt å kunne håndtere det voldsomme mangfoldet. En styrke ved dette metodiske særtrekket er at det fungerer som en effektiv oppasser mot tilstivning i den typen hegemoniske teori paradigmer som postmoderne vitenskrittikk gjerne vil til livs. Våre forsøk på generalisering sanksjoneres stadig av det voldsomme variasjonsspennet vi forsøker å integrere i dem. Dermed kan det sies at antropologien langt på vei hadde sitt på det rene da Feyerabend lanserte sin metodekritikk. Problemet er snarere motsatt; kompleksiteten av det nær sagt uendelig store empiriske feltet faget har tatt mål av seg å inkorporere lett kan brukes til å underskrive antropologiens institusjonelle ansvar for en grundig veiledning av feltarbeideren i forhold til å opprettholde en metodisk seriøsitet som holder allmenn vitenskapelig standard. Her kan postmodernistisk vitenskrittikk ha fått en bekymringsverdig katalyserende virkning.

Sterkere metodisk stringens i faget utelukker ikke bevisst-

heten om subjektivitetens omfang og implikasjoner for enhver vitens – og – sannhetspretensjon. Når faget står i en særstilling i forhold til å fokusere nettopp på subjektivitet innebærer det et særlig ansvar også i forhold til å være bevisst over subjektivitetens innvirkning på egen forskningsprosess og vitensproduksjon. Dette fraskriver allikevel ikke antropologer ansvaret for å sørge for en pågående institusjonell utvikling og vedlikehold av tydelige og transparente arbeidsformer. Kun slik kan subjektivitetskritikken komme til sin fulle rett som ris bak speilet i forskningsprosessen. Som nevnt er metodisk klarhet dessuten prekært dersom faget vil forsvare sin posisjon i bredere akademiske kretser.

Teoretisk begrepsinkvisisjon: Paralyse og arroganse

Hvordan kan antropologiske metoder utvikles uten å miste sine særpreg og særlige styrker? La oss (med fare for å gjøre Feyerabend til skamme!) granske antropologisk teoridiskurs å se om situasjonen her kan bidra til ideer til et nytt metodisk engasjement. Som følge av den postmoderne kritikkens nedbrytende, fragmenterende og pluraliserende virkning på det teoretiske antropologiske begrepsapparatet hersker det i dag en betydelig varsomhet i forhold til bruken av mer generelle, klassiske begreper. Et eksempel på dette hørte jeg fra en medstudent som fortalte at hun i sin masteroppgave opprinnelig hadde villet anvende begrepet ”klasse”. Da hun dukket ned i litteraturen fant hun imidlertid så mange ulike forståelser av dette begrepet, og

så mye intern kritikk mot det, at hun gav det opp i frykt for at hun ikke skulle bruke det på riktig måte. En annen medstudent uttalte på et seminar at han gjerne ønsket å bruke begrepet "struktur", men opplevde ved skrivebordet at han i lys av den omfattende og divergente meta-debatten rundt begrepet ikke ante hvilke deler av hans empiriske materiale som hadde representativ holdbarhet. Andre sentrale antropologiske begreper, utover "klasse"-begrepet, "struktur"-begrepet og det tidligere nevnte "kultur"-begrepet, som på tilsvarende vis har blitt stadig mer uhåndgripelige i senere tid er for eksempel "identitet", "religion" og "etnisitet". Alle disse begrepene er så flokete innvevd inn i den faglige teoridebatten at det er lett å lese seg blind dersom man søker å gripe dem an på et mer generelt nivå. Den utvidede relativisering av begrepers begrensninger i forhold til mer generelle beskrivelser kan altså ha en paralyserende effekt.

En vel så problematisk bivirkning opplevde jeg gjennom en serie av besøk hos en gruppe doktorgradsstudenter ved Max Planck Institute for Social Anthropology i Halle i Tyskland, som var i gang med å klargjøre seg for et sett feltarbeid rettet mot problemstillinger rundt religion og moral i det tidligere Øst-Tyskland. Ved gjennomlesning av prosjektbeskrivelsene framkom hyppige referanser til begrepet "religion" uten at det ble antydnet noen definisjon av begrepet. Da jeg tok dette opp med en av stipendiatene fikk jeg til svar at de anså seg for å ha kommet til et punkt hvor de var ferdige med å forsøke å tillegge begrepet en avgrenset mening, men snarere ønsket å frigjøre seg fra pre-konseptualiserte meningsinnhold for å ha et mer åpent blikk på vei ut i felten. At "religion" i disse prosjektene allikevel hadde et a priori meningsinnhold ble klart for meg da jeg så at alle

feltarbeidene var rettet mot formelt registrerte trossamfunn, et empirisk utvalg med klare preteoretiske forutsetninger som igjen får konsekvenser for hva slags forståelse av religion som produseres. Denne ny-positivistiske relativiseringen av religionsbegrepet hadde her framprovosert en liberal og ukritisk måte å håndtere prosjektets nøkkelbegrep på. Selv om religionsbegrepet eksplisitt ble omtalt i en idealistisk "anything goes"-retorikk, avslørte dets operasjonalisering en relativt klassisk sosiologisk forståelse hvor religion først og fremst sees som et institusjonelt fenomen.

Paralyseringseffekten er nok særlig gjeldende for antropologer som ennå ikke har vært lenge nok i faget til å danne seg en oversikt over den stadig pluraliserende fagkorpussen. Eksplosjonen i vitenskapelige produksjon presenterer academia for et allment pedagogisk problem. Utvilsomt må det stilles større krav til at studentene på eget initiativ tar ansvar for sitt faglige engasjement i denne virkeligheten. Samtidig stiller den også krav til faglige formidlere om å stadig tilpasse nye og overkommelig klare rammeverk. Da er det et bekymringsverdig problem at enkelte rutinerne antropologer kommuniserer holdninger som underminerer forsøk på å etablere begrepsmessige ankerpunkter. David Martin, en anerkjent størrelse innenfor den internasjonale sekulariseringsdebatten som talte ved en workshop knyttet til det overnevnte prosjektet, erklærte på et tidspunkt med en mild sarkasme for plenum at han var gått lei av å se antropologiske produkter som begynte med setninger av typen "Med (x begrep) mener jeg (definisjon)". Martin pekte her på det viktige poenget at å instituere en standard hvor et hvert forskningsprosjekt skal tegne ned og spikre fast endelige definisjoner på sentrale begreper ikke er ønskelig, nettopp fordi poststrukturalistisk dekonstruksjon

gjennomførlig har vist at begrepers omskiftelighet har gyldighet for ethvert begrep. Fra et vitenskapsidealistisk eller pedagogisk perspektiv synes allikevel ikke en slik lett arrogant framføring av dette poenget videre hensiktsmessig i det den derved raskt fordrer handlingslammelse og/eller likegyldighet. Den avslører hvordan postmodernistiske retoriske vitensargumentasjon også kan bli et kraftfullt middel for opprettholdelsen av et sett faglige maktstrukturer hvor nettopp de postmodernistiske vitenskoplekser og deres representanter har kjemper for å opprettholde sin autoritet.

Mot en mer håndgripelig antropologisk metode: Kreativ begrepsdrilling

Et sentralt poeng med den teoretiske situeringen er å skissere den problematiske og utstrakte tendensen til begrepsdestabilisering som de-konstruksjonismen medfører. Kan det tenkes at man ved å utvikle begrepsdefinering til en eksplisitt faglig teknikk kan skape et fruktbart middel i en bredere faglig rekonsolideringsprosess? Mitt forslag er å i større grad trekke begrepsdefinering ut av sin hjemsoekte teoretiske kontekst og inn i den feltmetodikken. Dette vil si å formulere retningslinjer for en type kreativ "lek og triksing" med begreper og derved utlede en teknikk som antropologer kan påkalle aktivt både i sine feltforberedelser og under feltarbeid. Begreper sees da ikke som lukkede, statiske og meningsmettede størrelser, men som åpne semantiske enheter som kan smeltes om i forhold til det feltet de skal virke i. Ved å integrere dem

i et dynamisk samspill med antropologens erfaring av feltet vil begrepenes grenser kontinuerlig utfordres og rekonstrueres.

Dette betyr ikke at begrepene må utvannes. Ved å situere den brytningen mellom feltets og antropologens horisonter vil begrepsbrukeren hele tiden redefinere deres grenser. Snarere enn å bli vage, slik tilfellet med begreper som for eksempel "kultur" og "religion" er i dag, vil de tilegne *trippel presisjon* fordi de framstår som semiotiske produkter som inkluderer både (1) kontekst, (2) subjektivitet og (3) teoretisk fundament. Samtidig er det mulig å oppnå en høy grad av generalitet relativt til det feltet antropologen designer den for. Å innsette *begrepsdefinisjon* i seg selv som et *metodisk* snarere enn en teoretisk komponent bidrar til å åpne opp for en prosessuell forståelse av begreper hvor begrepene er omskiftelige referansepunkter for mening snarere enn låste, autoritære størrelser. En slik forståelse er lettere å opparbeide når man flytter selve begrepet "begrep" inn i den metodiske fasen av forskningen fordi begrepet "metode" har mer aktive og praktiske assosiasjoner der begrepet "teori", som er sterkt ladet av tinglighet og universalitet, lader begreper med et skinn av konstans.

Argumentet om at feltarbeideren skal kaste av seg sin teoretiske forforståelse slik at den ikke farger erfaringsprosessen i den deltakende observasjonen avslører en forestilling om at teoretiske begreper forurenser den deltakende observatørs evne til å tilnærme seg emiske livsverdner. Dermed oppstår en ambivalens i overgangen mellom det teoretiske og det metodiske nivå fordi feltarbeideren får signaler som at det er galt å orientere seg på sedvanlig vis i den semantiske virkeligheten man har smeltet inn i og lært seg å navigere gjennom læreperioden. Med et skal

feltets innbyrdes semantikk styre antropologens deltakelse, mens antropologisk tenkning plutselig representerer en trussel mot observasjonskvaliteten. Gupta & Fergusson påpeker at bruddet mellom skrivebord og felt er en faglig nedarvet dikotomi som er innvevd i faglig diskurs, og etterlyser et kritisk blikk på dette skarpe skillet (Gupta & Fergusson 1997: 12). En dimensjon ved dette bruddet er konstruksjonen av en skarp differensieringen mellom emisk/etiske begrepsverdener.

Et prosjekt som tar for seg å bryte ned slike skiller på en forsvarlig måte må akkompagneres av *kontinuerlig bevisst refleksjon* over måten man forholder seg til de begrepene man forsøker å fange det erfarte med. Selv om man på spesifikke punkter i en gitt forskningsprosess eksplisitt velger, definerer og avgrenser enkelte begreper som sees som sentrale i forhold til prosjektet, utelukker ikke det en parallell bevissthet om at disse begrepene kontinuerlig kan og bør være åpne for revisjon. Antropologen kan altså aktivt velge å gripe fenomener i sin feltkontekst med spesifikke ord, for så gjennom videre dialektisk samhandling med disse fenomenene over tid i den deltakende observasjonsprosessen å slippe tak i visse momenter og gripe fatt i nye, eventuelt bytte ord for å gripe det han/hun møter. Sagt med andre ord, begrepsdefinerings som metodisk prosess er et samspill mellom aktive valg for å be-gripe, de-gripe og re-gripe, alt ettersom den erfarte feltvirkeligheten tilsier det. Dermed behøver ikke pre-etablerte begreper ladet med teoretiske forforståelse nødvendigvis fungere som prekære hindre for bredde i antropologens blikk fordi forforståelsen kan motvirkes ved å trene en åpen, aktiv og omskiftelig holdning til dem.

Et godt eksempel på et metodisk arbeid som går i retning av

en slik begrepsforståelse er Cato Wadels utlegning om feltarbeid som "runddans mellom teori, metode og data", basert på hans feltarbeid blant arbeidsledige i New Foundland, Canada (1991). På vei inn i feltarbeidet utstyrte han seg med det teoretiske begrepet "ikke-rolle". Derved skapte han seg aktivt et analytisk og kritisk blikk mot relasjonen mellom feltens forskningssubjekter og offentlige byråkratiske institusjoner. Underveis forteller han om hvordan han gjennom observasjon av gjengående pratemaer utviklet og arbeidet med begrepet "reserve" for å gripe an et sett plattformer som han kunne se informanters grunnlag for å etablere selvaktelse. Disse plattformene speilet et tilsvarende sett sosiale rolle-typer. Da han etter varig deltakende observasjon etter hvert oppdaget at informantene brukte plattformene strategisk, og at de dermed ikke fungerte konstant og statisk men var avhengige av brukers sosiale og kulturelle kompetanse, finslipete han begrepet sitt til "reservoar". For ham fungerte dette som et bedre bilde på det at iverksettelse av roller skjer prosessuelt og situasjonelt.

I dette tilfellet jobber Wadel med begreper som kan sies å være mer forskånet for elaborert teoretisk ladning og dermed også dekonstruksjonistisk kritikk. Antropologer kan imidlertid med fordel tørre å arbeide slik også med fagets mer sensitive nøkkelbegreper. Et slikt insentiv går inn i det som Finn Sivert Nilsen i sin bok *Nærmere kommer du ikke* (1996) kaller *bastardisering av begreper*, hvor han diskuterer hvordan nettopp det å manipulere og reetablere klassiske begreper på innovative måter i forhold til felterfaring er en praksis som har en spesiell posisjon i antropologisk fagtradisjon. Fra mitt eget felt, det tidligere Øst-Tyskland, kan man som eksempel på dette nevne fordreiningen

av begrepet “nostalgi“ til “ostalgi“, en begrepsutvikling i den regionale kulturforskningen for å betegne den spesielle romantiserende nostalgien som er rettet mot ting, tanker og tilstander som assosieres med hverdagslivet i DDR. Under mitt eget feltarbeid kunne jeg spleise denne tenkningen med teoretisk forestilling om kulturelt komplekse samfunn som “heterogene“ og utvikle begrepet “retrogenese“ om et sett ellers divergente kulturelle praksiser som hadde til felles at de fragmentarisk romantiserte aspekter ved dagliglivet i tidligere generasjoner.

Et annet eksempel fra mitt eget feltarbeid kan illustrere en mer generell metodisk fleksibel bruk av kulturbegrepet. Den kulturelle selvforståelsen i lokaliteten, en bydel i byen Dresden, ble hyppig oppsummert i begrepet “alternativ“. Forsøket på å forstå dette begrepet rent emisk kompliserte mitt blikk på den kulturelle produksjonen i feltet fordi den var så mangfoldig og fordi mine informanter ikke kunne svare entydig på hva “alternativ kultur“ var. Ved å gå tilbake til en klassisk kulturanthropologisk forståelse hvor “kultur“ er åpent for å omfatte nær sagt alle sosiale uttrykksformer ble det straks lettere å kartlegge og gradvis opparbeide overblikk over de diverse kulturelle praksisene som verserte i nabolaget, fra musikalsk jamming til graffitikunst og nabolagsfester. Over tid fylte jeg således opp, tilpasset og utviklet det teoretiske kulturbegrepet i forhold min erfaring i lokaliteten. Koblet opp med den teoretiske innsikten om at kulturelle uttrykk har en kommunikatív dimensjon ble det etter hvert klart for meg at det samlende for brorparten av de lokale kulturuttrykkene var en formal tendens til å invertere kulturelle signaler som emisk ble oppfattet som massekulturelle. Først på

sikt, via en observasjon strukturert av møtet mellom mine tillærte antropologiske taksonomier og den akkumulerte erfaringen av feltet fra dag til dag ble det mulig for meg å gripe an begrepet "alternativ" på en samlende måte.

Slik jeg ser det vil slik aktiv og pågående begrepsdefinering kunne fostre en serie positive effekter i forskningsprosessen. Til å begynne med bidrar det til å styrke forskningens orientering, i det begrepene hjelper forskeren til å besvare spørsmål om hva slags type erfaringer som er relevante for han eller henne i det mylderet av erfaringer som feltet byr på. Det blir lettere å danne seg formeninger om hva man ser etter og hvor det kan tenkes man bør gå for å finne dette. De antropologiske begrepene kan fungere som en type plastiske kart som bidrar til å hjelpe antropologen i sitt posisjoneringsarbeide og til å strukturere den deltakende observasjonen ettersom den utfolder seg. Dette framstår kanskje som særlig nyttig i feltarbeid som foregår i komplekse samfunn, hvor erfaringen av felthverdagen gjerne framstår som utpreget kaotisk og mangfoldig, en stadig mer vanlig feltsituasjon for samtidens antropologiske forskere. Videre danner definerte begreper et sett av referansepunkter som forskeren kan måle sine daglige praktiske felterfaringer opp mot. Derved etableres en prosess hvor deres definisjonskvalitet til stadighet blir satt på prøve, viss konsekvens blir en pågående dialektisk forhandling mellom erfaringsvirkelighet og begrepets definisjon som stadig vil virke til å utdype dets representasjonskvalitet.

Mange antropologer går ofte gjennom en periode etter hjemkomst fra feltarbeid hvor de må bygge opp tillit til verdien av sitt feltmateriale fordi det framstår som sprikende, mangelfullt

og tilfeldig. En større profesjonalitet i datainnsamlingsarbeidet vil kunne motvirke denne datafragmenteringen fordi den gir avkastning i form av en mer målrettet og koherent datamengde. Å jobbe metodisk med begrepsutvikling fra starten utvikler et blikk for de mer analytiske aspektene ved forskningen tidlig i forskningsprosessen, og vil derfor kunne minsket spranget mellom feltvirkelighetens mer banale tilværelse og hverdagen med analysearbeidet etter hjemkomst. På et mer eksistensielt nivå gir et etablert og håndgripelig begrepsapparat dessuten en større trygghet i forhold til det å bevege seg i en type felt som relativt til antropologen ofte er preget av radikal annerledeshet. Begreper utgjør byggesteiner i en forforståelse som ikke nødvendigvis må utgjøre en hindring. De kan være gode å støtte seg på i noen av de vanskelige følelsesmessige utfordringene feltarbeidet kan innebære slik som fremmedhet, ensomhet, tvil i forhold til om prosjektet i det hele tatt har noe for seg og så videre.

Som ledd i en økt profesjonalisering av fagets metode er begrepsdefinering til slutt et bidrag til å rydde opp i det noe frynsete ryktet som antropologer har fått tilskrevet i visse andre samfunnsvitenskapelige miljøer, et rykte som på spissen artikulerer antropologen som en subjektiv, halvseriøs og livsglad synser. Et bredere (re-)konstruktivistisk forhold til begreper vil dessuten på sikt kunne bidra til å videreføre antropologien på en måte hvor dens klassiske begreper ikke knuses eller vannes ut av en verden preget av tiltakende kompleksitet og endring. Begreperne blir heller mer robuste ved at de stadig aktivt og refleksivt re-generaliseres med basis i situert feltarbeidsmetodikk. En slik konsoliderende kraft synes særlig nødvendig som en motvekt til

den pluraliserende tendensen i samtidens teoretiske klimaveksler.

Paradoksets fase: ”Det eneste jeg vet er at jeg intet vet” – hva så?

Sett i forhold til sin tids maktstrukturer var postmoderne kritikk generelt sett særs berettiget og nødvendig. Datidens opprør satt i gang bevegelser som til den dag i dag bidrar til å produsere allment viktige og nyttige innsikter om menneske og samfunn, og bidrar til å avdekke og disiplinere de politiske aspektene ved profesjonalisert vitensproduksjon. Feyerabend og andre av hans likesinnede tenkeres nedslag i den antropologiske verden fordret en umiddelbar strøm av empiristiske og kritiske forskningsstiler som stadig utfordrer og reviderer mange av de sakte forstivnende modeller og teorier som faget har fått nedlevert. Jeg velger å se postmodernismen som nok en bevegelse av det hjulet som dreier seg rundt dette menneskehetens urgamle og ufrakommelige eksistensielle spørsmål: Finnes det noen universell og evig sannhet?

En rekke psyko-narrative biografier fra modernitetens historie vil kunne illustrere at det å pirke i slike eksistensielle spørsmål kan være en forstyrrende opplevelse dersom man mister sideblikket. Fremmedgjøring, nihilisme, anomi, anarkisme og etisk likegyldighet er noen av de risikoer som følger i tvilens kjølvann. Tidlig i dette skriftet diskuterte jeg tvilen som en komponent i vitenskapelig metode, og problemer med dens utpreget ster-

ke posisjon i postmoderne vitenskapsteori. Som en epilog til det kan det være interessant kaste et blikk på "tvil"-begrepet i psykoanalytisk teori for å lete etter mulige akkompagnerende orienteringer. Her knyttes *tvil* sammen med *tillit*. De to kan ikke eksistere uavhengig av hverandre, og vil endre seg reflektivt og vekselvirkende, som gjensidig avhengige størrelser. En klinisk diagnose fordrer et noenlunde balansert forhold mellom tvil og tillit som det ideelle kriterium for sunnhet. Jeg tror dette har relevans også i vurderingen av den antropologiske fagkorporasjonens velvære, hvor jeg mener at tvilens har vokst seg urovekkende sterk. Kan det omtales som en nevrotisk tendens at faglig praksis i dag bærer i seg betydelig usikkerhet, uklarhet, slepphendthet og vegring for å generalisere? I så fall vil det være nødvendig å bli mer bevisste i å vurdere når det er meningsfylt å betvile vår viten og våre begreper opp mot når det er mer meningsfylt å gi disse tillit. Innenfor et slikt balanseprinsipp komplimenteres sunn skepsis av troens vågemot. Motivasjon for tillit bør være praktisk fundert; for å i det hele tatt kunne formulere antropologisk generaliserende kunnskap må man velge å gi antropologiske måter å betegne verden på tyngde, uavhengig av om disse betegnelsene alltid synes åpne for revidering.

Rent konkret innebærer dette større mot til å gi subsistansuell tillit, om enn forbigående, til de ord, begreper og metoder som formuleres på veien gjennom den antropologiske forskningsprosessen. Konklusjonen som følger er at arbeid for å *konkretisere antropologisk feltarbeidsmetodikk* i dag er langt mer oppbyggelig enn de tendenser til idealisering og mystifisering som råder i mye samtidig feltarbeidsretorikk. La meg her applaudere Sosialantropologisk Institutt, ved Universitetet i Oslo, samstemte

enighet ved slutten om 2006 om å samle krefter for å utarbeide et grunnleggende metodeverk som kan brukes i instituttets framtidige metodeundervisning. Mitt bidrag i retningen av en økt metodisk konkretisering er begrepsdefinerings teknikken som har blitt antydnet i denne teksten. Velger antropologen av og til bort dekonstruksjon mot et konstruksjonistisk forholdende til begreper, og deres definisjoner innenfor den praktiske forskningssituasjonen, vil dette kunne virke som en disiplinierende og korrigerende katalysator på en forskningsmetode som allerede har en utpreget empiristisk farse.

Referanser

Feyerabend, P. (1975). *Against Method*. Verso, London.

Gupta, A. & Fergusson, J. (1997). 'Chapter 1: Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method and Location in Anthropology'. I A. Gupta & J. Fergusson, red., *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, ss. 1–46. University of California Press, Berkeley.

Moore, H. L. (1999). 'Anthropological Theory at the Turn of the Century'. I H. L. Moore, red., *Anthropological Theory Today*, ss. 1–24. Polity Press, Cambridge.

Nilsen, F. S. (1996). *Nærmere kommer du ikke: Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Fagbokforlaget, Bergen.

DRAKT OG IDENTITET

Eva Marie Danielsen
Hovedfag, UiO

Sammendrag

Jeg vil i denne artikkelen ha følgende problemstilling; I malernes kunstproduksjon foregår det en transformasjon fra en virkelighet til en annen, noe som blant annet tydeliggjøres i malernes underkommunisering av moderne elementer og overkommunisering av etnisk drakt. Med dette som utgangspunkt, kan man si malerne gir et tradisjonelt bilde av bruk av drakt i Guatemala? Er de, gjennom måten de representerer maya, med på å stigmatisere maya som et draktbærende, tradisjonelt folk? Er bruken av drakt et bevisst grep for å tiltrekke seg utenlandske kjøpere? Jeg er videre interessert i å se hvordan kunst, særlig med tanke på representering av drakt, forholder seg til hverdagsliv og hvordan kunst (både bilder og drakt) kan uttrykke identitet. Har deltagelse i den lokale kunstverden endret malernes syn på drakt og etnisk identitet?

Innledning

I Guatemalas høyland ligger den vakre Atitlánsjøen omringet av fjell og tre majestetiske vulkaner. Et dusin landsbyer og bosettinger grenser til sjøen, og majoriteten av innbyggerne er maya, tilhørende en av de tre språkgruppene tz'utujil, kaqchikel og k'iche'. En av landsbyene i dette området, er San Pedro La Laguna. Her har en gruppe malere spesialisert seg på figurative oljemalerier, der temaet er *costumbres* (skikker). Skikkene som representeres er inspirert av dagligliv før og nå, samt det rituelle liv. Moderne elementer som buss, elektrisitet og tv-antennener er, med ytterst få unntak, totalt fraværende. I denne sammenheng understreker mange av kunstnerne at de maler temaer fra nær fortid; fra den tiden da deres besteforeldre og foreldre var unge. Andre malere understreker at temaene også er hentet fra nåtiden, og en måte å karakterisere bildene tematisk kan være eldre og nyere skikker malt i en ubestemt tidskontekst. Personene på bildene, som alltid er typer, males, nesten uten unntak, i *traje* (drakt). I Guatemala er *traje* en etnisk markør; hver kommune¹ har sin spesifikke drakt. Majoriteten av kvinnene i landsbyene rundt Atitlánsjøen bruker en form for drakt, mens det kun er et fåtall av mennene som gjør det. Blant menn er den daglige kleskoden bukse og (t-)skjorte.

I malernes kunstproduksjon foregår det en transformasjon fra en virkelighet til en annen, noe som blant annet tydeliggjøres i malernes underkommunisering av moderne elementer og over-

¹ Dette gjelder særlig for høylandsområdet, som ligger mellom lavlandsområdet Petén og Stillehavskysten.

kommunisering av etnisk drakt. Fokuset på drakt i bildene har endret seg fra de første malerne til dagens malere. Jeg mener en av årsakene til overkommunisering av drakt ligger i malernes ønske om å uttrykke etnisk identitet.

San Pedro La Laguna

I kommunen San Pedro La Laguna bor det cirka 10.000 mennesker. Innbyggerne identifiserer seg som pedranoer og snakker tz'tujil. San Pedro er både en tradisjonell og moderne landsby. Tradisjonelt er jordbruk den viktigste næringen, og i tillegg til kaffe for salg, dyrkes det mais for eget konsum. Innbyggerne møtes på markedet, ved brygga, samt i strandkanten der kvinner vasker tøy og der store deler av befolkningen vasker seg og bader. Det lokale sentrum ligger på en liten høyde; her er markedet og den katolske kirken sentralt plassert. Spanskskoler, internettcaféer, restauranter og hoteller myntet på turistene, er lokalisert i den lavereliggende delen som grenser til sjøen. Fra mitt første møte med San Pedro og dets innbyggere i 1996, har landsbyen gjennomgått store forandringer som er synlige i landsbybildet. De siste ti årene har det blitt bygget mange nye hus, og flere etasjer på allerede eksisterende bygninger. Antall bygninger som huser turistfasiliteter har blitt mangedoblet, og med tilgang til internett og mobiltelefoner har landsbyen tatt en stort steg inn i den trådløse og globale modernitet.

San Pedro har på mange måter vært, og er fremdeles, en progressiv landsby sammenlignet med flere av nabolandsbyene. Pedranoer var av de første i området som begynte å dyrke kaffe,

og penger tjent på salg av kaffe har blant annet blitt brukt til å kjøpe landområder i andre landsbyer. I utdanningsammenheng var pedranoer tidlig ute med å gripe de mulighetene som ble gitt dem. I dag innehar de stillinger som lærere både i egen og i nabolandsbyene. Det er vanlig at en familie får inntekt fra flere hold. I tillegg til at de fleste eier noe jord, driver mange familier en type butikk (*tienda*), som oftest lokalisert i første etasje i den delen av huset som vender mot gaten. Turistnæringen har gitt jobb til mange. Kvinner vever, broderer og syr for salg, og de siste 20 årene har antall lokale kunstnere innenfor sjangeren *primitivismo/arte tz'utujil*² økt til rundt 50.

Malerne

Rafael Gonzalez y Gonzalez (1907–1996) malte sitt første bilde i 1929, men begynte for alvor sin karriere på slutten av 40-tallet. Han regnes som grunnleggeren av malerkunsten i San Pedro, noe han i 1987 ble han hedret for med en utstilling i Guatemala By (Johnston & Paul 1994: 6–8). Gonzalez y Gonzalezs

²To termer brukt for å beskrive den malesjangeren der temaet er nye og eldre skikker. Primitivismo peker både på at kunstneren er selvlært, og at bildene karakteriseres av mangelen på perspektiv. Arte tz'utujil benyttes for å understreke lokal identitet og tilhørighet til hjemstedet og språket. Avhengig av størrelse, form og nedlagt arbeid klassifiseres bildene som arte (kunst – av noen referert til som originalbilder) og artesanía (egentlig kunsthåndverk, men her ment som små, raskt produserte turistbilder som selges som suvenirer i turistgallerier). Originalmalerier er rettet mot et høyere betalende publikum, institusjoner, kunstsamlere eller utstilling i museer og i mer seriøse gallerier.

kunstproduksjon foregikk i all hovedsak utenfor San Pedro. Hans barnebarn, Pedro Rafael Gonzalez Chavajay, og hans nevø, Mariano Gonzalez Chavajay er de første pedranomalerne som faktisk er bosatt i San Pedro. Sammen har de vært mæstroer for majoriteten av malerne både i San Pedro og nabolandsbyen, San Juan. Selv om de fleste malerne har vært og/eller er inspirert av sine medkunstnere, hevder flere de er selvlærte.

Visse temaer er veldig populære og males i flere variasjoner av majoriteten av malerne. De mest malte temaene i 2000 var "corte de café" (innhøsting av kaffe) og "mercado de noche" (nattmarked). Mange malere hevder denne masseproduksjonen har ført til konkurranse og et fall i bildenes pris hos lokale galleriere. Andre malere peker på at konkurranse er bra for personlig kunstnerisk utvikling. Likevel vil også flere av de hevde at disse temaene har mistet sin status på grunn av overproduksjon. De fleste bildene kan klassifiseres under temaer som omhandler scener fra dagliglivet (jordbruk, produksjon og salg og kvinners gjøremål) og rituelle skikker (danser, fester og prosesjoner, riter og rituelle yrker). Uansett om et tema ansees som hovedsakelig turistkunst eller ikke, faller samtlige temaer innunder kategorien *costumbres*.

Costumbres kan defineres som skikker og tradisjoner, "ofte brukt for å referere spesielt til maya rituelle skikker, men også i en videre forstand til slike aktiviteter som å bære urbefolkningsdrakt og å snakke et mayaspråk." (Hendrickson 1995: 222, min oversettelse) Begrepet benyttes også som en forklaringsmodell på hvorfor ting er som de er; "*es costumbre aqui*" (det er skikken her/det er slik vi gjør det her). Visse *costumbres* er stedsspesifikke og er med på å identifisere innbyggerne som for eksempel

pedranos, i motsetning til *atitecos* (innbyggere fra nabobyen Santiago Atitlán). Maleren Domingo Jonatán forklarer; ”Guatemala har sine forskjellige *costumbres*. I Atitlán er det *cofradía* og *Maximón*, her i San Pedro er det *corte de café* (innhøsting av kaffe)”.³

Malerne Antonio Chavajay Yojcom peker på at ved å se på kirkene og klesdraktene i bildet, kan man se hvor den aktuelle *costumbres* er situert. De ulike *costumbres* forankres dermed lokalt. Det finnes mange unntak, og malerne liker å male ulike drakter i et og samme bildet. Dette ”løses” ofte ved å lage en markedsscene. Som nevnt mener noen at bildenes tema er fra fortiden, andre at de er fra nåtiden. De fleste *costumbres* som males utøves den dag i dag, men noen har ”forsvunnet” fra San Pedro. Her ser malerne at de har en bevarende og oppdragende rolle; ved å fremstille ”tapte” *costumbres* er de med på å bevare deler av kultur som ellers ville gått tapt. I bildene fortelles historien til disse *costumbres* og slik belærer malerne sitt publikum.

I bildene fremstilles samtlige personer med drakt (traje). Dette er en bruk av drakt som skiller seg fra hvordan drakt ble malt av førstegenerasjonsmalerne. Rafael Gonzalez y Gonzalez malte scener fra dagliglivet, ofte religiøse prosesjoner. I tillegg til personer i traje, malte han figurer med *vestido* (ikke-traje) og personer som var hvite i huden (*ladinoer*). Med andre ord ga hans billedlige representasjon av drakt et mer korrekt bilde av hans

³Cofradía; religiøst ”brørskap” – tidligere hadde denne institusjonen både sivile og seremonielle oppgaver, nå er oppgavene kun tilknyttet den katolske kirke; blant annet organiserer de prosesjoner i tilknytning til *Semana Santa* (påskan). *Maximón*; påkledd trefigur; tilbes som en helgen; offergaver er særlig tobakk og alkohol; er også med i prosesjon i påskan.

samtids bruk av drakt enn dagens malere gjør. Malerne gir med andre ord ikke et tradisjonelt bilde av drakt i Guatemala; Selv for 50 år siden var det maya som ikke brukte drakt. Bakgrunnen for å male drakt er heller ikke å gi et tradisjonelt bilde av drakt. I stedet ønsker malerne å vise sin dyktighet; detaljerte utsmykninger på drakt; lokalisere *costumbres*; male rett drakt til rett *costumbres*; og understreke tilhørighet til Guatemala. Lokalisering av drakt er som nevnt noe som ikke alltid følges. Blant annet er den seremonielle mannsdrakten fra Chichicastenango populære å male, og den males inn i settinger der det ikke er naturlig at den hadde blitt brukt. Drakten ansees som fin både av kunstnerne, og, hevder de, av turistene. Med andre ord kan det ligge strategiske grep bak å male særlig fine, særlig kjente og/eller særlig fargerike drakter – for å tiltrekke kjøpere.

Drakt i et antropologisk perspektiv

I tillegg til den umiddelbare nytteverdien av klær – som beskyttende mot vær og vind, varme og kulde – bruker mennesker i ulike samfunn hverdagsdrakt og/eller rituell/festdrakt for å kommunisere identitet og mening. Ved å kle oss i bestemte klær, kan vi fortelle omverdenen noe om hvem vi er, eller hvem vi ønsker å være. Drakt kan i tillegg være et uttrykk for kunstnerisk utførelse. Innad i en gruppe kan drakt indikere en persons sosiale status, som kjønn, alder, rang og velstand, mens drakt utad kan være et tegn på en persons gruppetilhørighet. Som symbol er drakt dermed både inkluderende og ekskluderende.

Med utgangspunkt i produksjonsprosessen (for eksempel ve-

ving) – har drakt blitt studert som en kreativ prosess og fra et økonomisk perspektiv. Drakt har òg blitt studert fra et symbolsk perspektiv og fra kjønnsperspektiv. Jeg er her særlig opptatt av drakt og bruken av drakt som etnisk markør. I de fleste land finnes det drakt(er) som klassifiseres som folke-, regional-, nasjonal-, og/eller etnisk drakt. Etnisk drakt vil da være en drakt som ”fanger opp fortiden til medlemmer av en gruppe, de deler av tradisjonen som blir brukt og vist for å signalisere kulturell arv” (Eicher & Sumberg 1995: 299, min oversettelse) I Norge har vi ikke én nasjonaldrakt, men mange regionale bunader. Bunadene, som oppstod for ca. 100 år siden, er helt eller delvis bygget på tidligere folkedrakter – ”vanlige klær slik de ble brukt til hverdags, fest og høytid innenfor et bestemt område” (Fossnes 1993: 9–10) Bunader går i arv, velges etter estetiske hensyn eller etter (egen eller slektens) stedlige tilhørighet. I tillegg til å understreke regional tilhørighet, vil mange bunadbrukere også fremholde det nasjonale aspektet ved drakten som viktig. (Ulving 1998: 94–95) I Norge kan bunad være et uttrykk for stedstilhørighet, slik traje og by/kommune står i relasjon til hverandre i Guatemala. Både bunad og traje kan stå som et symbol for den større nasjonen.

Etnisk drakt kan ikke uten videre analyseres uten at man i tillegg godkjenner fenomenet ”world-fashion”. (Eicher & Sumberg) ”World-fashion” kan defineres som den type klær som ofte har blitt kalt vestlig, men som nå benyttes i de fleste land. Det vil si, jeans, bomullsbukse, skjørt og en kortermet eller langermet overdel. I Guatemala benyttes termen vestido og ropa americana om ”world-fashion” klær. Eicher og Sumberg påpeker at faktorer som støtter en endring i bruken av drakt (fra etnisk drakt til ikke-etnisk drakt) finner sted samtidig med faktorer som fremmer

en fortsatt bruk av etnisk drakt.(Eicher & Sumberg 1995: 296)
I Guatemala eksisterer vestido og traje side om side.

Etnisitet i Guatemala

Før jeg går nærmere inn på hvordan drakt brukes i Guatemala, i San Pedro og i bildene, vil jeg kort si noe om de ulike etniske gruppene. Guatemala er med sine 13 millioner innbyggere det mest folkerike landet i Mellom-Amerika. Guatemalanske mayaindianere, som igjen tilhører 21 språkgrupper, utgjør i dag over 50 % av befolkningen, noe som gjør Guatemala til det landet med høyest innslag av urbefolkning i denne regionen. Befolkningen består hovedsakelig av mayaindianere og ladinoer, men også av andre, mindre etniske grupper som garífuna (av afrikansk og indiansk avstamming, majoriteten bosatt på den karibiske kysten) og xinca (indianere, men ikke maya), samt folk av europeisk og asiatisk herkomst. Slik som begrepene ladino og maya vanligvis brukes, peker de på en inndeling av personer;

ifølge (1) visse synlige markører (drakt og språk); (2) handlinger som har etnisk betydning, med *costumbre* brukt for å referere til maya skikker; (3) blod, arv eller historiske røtter (som i bånd til maya forfedre eller europeisk hærkomst); og (4) en historie av relasjoner mellom erobrere og erobrede som fremdeles holder mål i dag.” (Hendrickson 1995: 30, min oversettelse)

Mens et par av mine informanter identifiserte seg som maya, var det ingen av mine ikke-maya venner som identifiserte seg som ladino. Dette samsvarer med gjeldende faglitteratur, som peker på at enkeltpersoner sjelden identifiserer seg som tilhørende en av de to gruppene. Maya vil oftere identifisere seg med referanse til lokalitet, men med panmaya-bevegelsen har det blitt mer vanlig å benytte termen maya i gruppe- og selvidentifisering for å skape en følelse av slektskap mellom de ulike kommunene og språkgruppene. Den gruppen som klassifiseres som ladinoer, identifiserer seg som guatemalanere eller chapines (se blant annet Fischer & Hendrickson 2003: 25; Garzon et al. 1998: 3). Også mayaer vil til en viss grad benytte seg av disse begrepene i selvidentifisering. San Pedros befolkning er hovedsakelig personer som vil komme innunder benevnelsen maya/indígena og de kaller seg og identifiserer seg som pedrano – en person fra San Pedro. I tillegg til at man som pedrano er født og oppvokst i San Pedro, deler man en kulturell arv – visse *costumbres* – man snakker *tz'utujil*, og San Pedro har sin egen *traje*.

Drakt i Guatemala

Drakt og det å bære drakt er en *costumbre* og drakt er et viktig element i pedranomalernes billedproduksjon. Hvilke kvaliteter ved drakt ønsker malerne å fremheve? I antropologisk litteratur og i turistinformasjonslitteratur blir *traje* anerkjent å være en markør for etnisk identitet. Hver kommune har sin egen drakt som er forskjellig fra andre kommuner i farge, stil, mønster og måte å bære den på. (Hendrickson 1995: 51) Det har vært spekulert i

om det var spanske embedsmenn og misjonærer eller de koloniale landeierne som påla mayaene å kle seg i stedsspesifikke drakter (Altman & West 1992: 21). Et annet syn beskriver de ulike draktene som et resultat av at kommunene over tid utviklet seg med fokus rettet innad i gruppen. (Pancake 1993 [1992]: 76)

Altman og West argumenterer for at mayaenes drakt både har røtter i den eldre mayakulturen og i møtet med europeiske trender. Mens de fleste delene av dagens kvinnedrakt har sin form fra drakt slik den var før den spanske erobringen, endret mannsdrakten seg raskt etter spanjolenes ankomst. Motiver fra den klassiske perioden viser at menn hovedsakelig gikk kledd i lendeleder, mens mayakvinner er avbildet med saronglignende skjørt, lik dagens corte og dekorerte hupiler (bluser). Mens sandaler, bånd/belter og tzutes ser ut til å være de plaggene i mannsdrakten som har overlevd møte med spanjolene, er de andre plaggene i mannsdrakten mer tydelig inspirert av europeisk stil. Plagg som skjorte og bukse har likevel fått sin egen stil ved at de veves på hoftevev og syes sammen på en særegen måte.

Traje dekorerer på ulike vis. Utsmykningens karakter kan være brokade (mønsteret veves inn med tilleggstråder mens tøyen er i veven), brodering eller applikasjon, som begge utføres på ferdigvevd materiale. I tillegg kan mønstre lages ved å benytte ikat (delvis fargede) tråder. Ikat-mønstre kan være enkle (små prikkete linjer), eller danne motiver som trær, urner og andre figurer på de ferdige stoffene. I dag er majoriteten av cortes vevd med ikattråder. De ulike designene (ikonografi) i traje spenner fra geometriske mønstre av abstrakt natur, som sikksakk, diamanter og triangler til figurative representasjoner av fugler, trær og blomster. Jeg skal ikke her gå nærmere inn på guatemalanske

traje motiver og deres symbolske mening. I stedet fokuserer jeg på hele drakten, eventuelt draktplagg som huipil, som et symbol på lokal tilhørighet og draktens ekskluderende samt inkluderende rolle.

Kvinnene er i dag de største representantene for bruk av traje. I tillegg til lokal drakt eksisterer det også det jeg vil kalle en generell traje, bestående av corte og en industrivevd bluse, som brukes de stedene der den lokale drakten mer eller mindre har forsvunnet. Status og etnisk bevissthet kan uttrykkes ved å kle seg for eksempel i den nyeste, eller "den eldste", huipil varianten; ved å bruke huipil fra en annen kommune; eller ved å bytte fra traje til vestido – eller omvendt. Sosial og økonomisk situasjon er òg med på å legge føringer for valg av drakt. Det eksisterer heller ikke et rent skille mellom de som bruker vestido og de som bruker traje. Blant vestido-kledde panmayanister er det blitt populært å bruke elementer av traje – for eksempel "bombejakker" laget av vevd/brodert materiale – for å vise etnisk tilhørighet. Kvinner som bruker traje vil dessuten ofte bruke elementer som defineres som vestido, som for eksempel en strikkejakke over huipilen. I mange kommuner eksisterer det derfor en stor variasjon i bruk av drakt; lokal traje, generell traje, bruk av huipil fra andre kommuner, vestido med eller uten ispedde aspekter hentet fra traje.

I San Pedro bruker de fleste kvinnene generell traje. Den lokale drakten benyttes av og til av et par eldre kvinner og ved spesielle anledninger. Tax (1937: 434–435) beskrivelse av pedranaenes drakt tyder på få forandringer i den lokale kvinne-drakten. Corte er av grønt eller sort ikatfarget materiale som blir holdt oppe med et vevd belte. Den hvite huipilen er mer

som en bluse og har en stor blondekrage satt på med farget bånd og rysjete ermer med applikerte, gjerne rødfargede, triangler. Blant mennene i San Pedro er kleskoden vestido, og kun et fåtall menn, og da gjerne eldre (tidligere) campesinos, bruker daglig den lokale mannsdrakten. Den består av hvite bukser med sorte eller indigofarvede ikatstreker og broderte elementer, skjorte og belte. Mens buksen før gikk til midt på leggen, er det nå også vanlig å se at den går helt ned til føttene. Skjorten og beltet (ofte rød i bunnen) veves med ikattråder som danner rutete og stripete mønstre. Pedro Rafael forteller om hvordan bruken av drakt har endret seg i San Pedro. Da han var liten var det mer vanlig å se menn i traje, og han ser prisøkningen som den åpenbare årsaken til at bruken av traje gikk ned.⁴ Selv bruker han ikke traje til daglig, men når han er med på utstillinger eller konferanser bruker han den. Her opptrer han i tråd av å være mayakunstner og kulturell representant – ofte, men ikke nødvendigvis, på fremmed grunn – og da er det for han viktig å understreke og vise frem en del av sin kultur; traje. Dette kan skje på ulike nivåer. På en utstilling i Panajachel var han og de andre der som representanter for San Pedro. Tilknytningen til hjemstedet, en by på den andre siden av sjøen, var på forhånd blitt understreket gjennom oppslag og artikler. Ved andre tilstelninger kan det bli lagt vekt på den større etniske gruppen, og malerne kan således sees som representanter for mayaene. I utlandet kan i tillegg tilknytningen til Guatemala som sted og det nasjonale aspektet vektlegges.

⁴En annen årsak til å bytte fra traje til vestido kan ha vært innflytelse utenfra og at menn fortsatte å bruke vestido etter å ha vært i militæret eller studert i Guatemala By. (Paul 1968: 109-110)

Ved utstillinger og lignende kler pedranomalerne seg i traje og understreker dermed tilknytningen til personene i deres bilder. Mange av malerne hadde aldri brukt traje før de begynte å bruke det på utstillinger. En lokal kunstpromotør stod visstnok bak ideen om å kle seg i traje, og mange ga uttrykk for at de nå var mer bevisste det etniske aspektet ved drakt. Diego Puzul forteller hvorfor personene i bildene alltid males med traje, og hvorfor han ikke selv bruker traje:

[Traje] er noe som er vårt, noe vi husker. Ofte er traje fra andre steder, mest fra Santiago, og ikke så mye herfra, fordi Santiago er mer kjent. Vår traje har ikke så mange farger. Traje fra andre steder har mer farger. Men vi ønsker også å gjøre kjent vår traje. Det er beklagelig at vi ikke kan bruke den, og derfor maler jeg den i bildende . . . Da jeg ble født, kledde ikke mine foreldre meg i traje. Hvis vår generasjon tar på seg traje, vil folk gjøre narr av oss. Dessuten er det dyrt, en pantalon (bukse) koster 200 quetzaler. Men man bruker drakten ved spesielle anledninger.

Drakten er viktig – den sier noe om hvem man er. Den symboliserer tilhørighet, og kan stå som et tegn på identitet. Samtidig er de sterke fargene en viktig ingrediens i bildenes uttrykk, og derfor velger mange av malerne å fremstille personer i mer fargerike drakter enn den fra San Pedro. Det blir lagt stor vekt på det estetiske. Videre sier Diego at unge menn vil bli gjort til latter hvis de kom i traje. Drakten er i dette tilfelle noe som tilhører fortiden og er umoderne, og sanksjonene som vil komme dersom man tar den på seg, er så ubehagelige at man vil unngå det.

Samtidig sier Diego at drakten blir brukt i spesielle anledninger. Da er det ingen fare for latterliggjøring, da er drakten snarere noe å være stolt av; ”Det er noe som er vårt.” Draktens karakter endres etter kontekst og bruk av drakt er situasjonell. Diego sier det er beklagelig at det har blitt slik, men gjennom å male personer i traje kan han bidra til gjøre kjent deler av sin kultur. Han maler noe som står nært han – det visuelt tydeligste tegnet på etnisk identitet – og slik er han med på, ikke bare å representere trekk ved egen kultur, men å produsere kultur.

Referanser

- Altman, P. B. & West, C. D. (1992). *Threads of Identity: Maya Costume of the 1960s in Highland Guatemala*. Fowler Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.
- Eicher, J. B. & Sumberg, B. (1995). ‘World Fashion, Ethnic, and National Dress’. I J. B. Eicher, red., *Dress and Ethnicity: Change Across Space and Time*. Berg, Oxford & Washington D.C.
- Fischer, E. F. & Hendrickson, C. (2003). *Tecpan, Guatemala: A Modern Maya Town in Global and Local Context*. Westview Press, Boulder, Colorado.
- Fossnes, H. (1993). *Norges bunader og samiske folkedrakter*. Cappelen i samarbeid med Norsk folkemuseum, Oslo.
- Garzon, S. (1998). ‘Introduction’. I Garzon et al., red., *The*

- Life of our Language: Kaqhikel Maya Maintenance, Shift, and Revitalization.* The University of Texas Press, Austin.
- Hendrickson, C. (1995). *Weaving Identities: Construction of Dress and Self in a Highland Guatemala Town.* University of Texas Press, Austin.
- Johnston, J. & Paul, B. D. (1994). *Abajo del Volcan: The Mayan Artists of San Pedro La Laguna.* Ed Kirwan Graphic Arts, Berkely, California.
- Pancake, C. M. (1993 [1992]). 'Gender Boundaries in the Production of Guatemala Textiles'. I R. Barnes & J. B. Eicher, red., *Dress and Gender: Making and Meaning in Cultural Contexts.* Berg, Providence & Oxford.
- Paul, B. D. (1968). 'San Pedro La Laguna'. *Los Pueblos de Lago Atitlán: Seminario de Integración Social Guatemalteca*, 23, ss. 93–158.
- Tax, S. (1937). 'The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala'. *American Anthropologist*, 39, ss. 423–444.
- Ulving, E. (1998). *Det har med hele min identitet å gjøre: Bunadbruk i Asker og Tinn.* Hovedoppgave i etnologi, Universitetet i Oslo.

MULTICULTURALISM IN EDUCATION

Simona Adriana Georgescu
Master, NTNU

Abstract

Mass-migration confronts contemporary societies. In massive rates nowadays, immigrants meet their new host cultures. The education of their children is an important consequent phenomenon. It comes as confusion to the immigrant that, in this matter, educational policies differ significantly from those in their home-countries. Day by day, parents and teachers must face these differences. It is in the children's best interests.

Introduction

The three cases presented in this paper illustrate such situations. In the first two instances, parents and teachers in the present-day Norwegian society negotiate traditional cultural values between home and host societies. Two mothers, one Italian and one Indonesian, face Norwegian educational policies at kindergarten

and school levels and then negotiate them. The last example brings out a case in which children were confronted with aggressive integrative policies in American schools.

In all the discussed cases the main players are the parents, the teachers and the governmental policies in dialogue. The children benefit from integrative, collaborative and cooperative negotiations between the former.

Introduction

Migration is one of the most expanding social phenomena in contemporary society. Searching for better economic and social conditions, more and more people have chosen to leave their native countries in order to improve their living standards. A major motive of this relocation is offering a better life for their children. The migration process produces many changes; it affects the daily routines and influences personality traits of adult and children of both first and second generation of immigrants. These changes have an impact on people's inner values, beliefs and thoughts.

Most of the changes which affect immigrants occur in the process of formal and informal learning. Education, the formal process of knowledge and technical information transmission, falls under the mandate of the official "educational" institutions. But it constitutes only one part of what is generally considered culture, according to Mekeel (1943). Immigrant children were considered the second generation of immigrants, and most of the researchers on migration focused on the first generation of

immigrants (i. e. their parents). Portes & MacLeod (1996) noted that these children, as a category, have been a neglected segment of the school population and their educational needs have been overlooked. The challenges of integration are faced equally by both children and their parents. The latter will undoubtedly influence the former, facilitating in various degrees their integration. In the everyday life, this second generation brought up by immigrant parents and socialized to act like natives, nevertheless manifest specific problems. The dilemmas of their “double” identity cannot be ignored by the educational institutions or by social science researchers.

Formal education within a given social-cultural setting consists of extensive and varied content. It might be age-sensitive (to young children in particular), and cognizant of appropriate methods for maximizing the learning of different peoples (Mekeel 1943). For example, the proper age for starting formal education varies from 3–4 years old in India to 6–7 years old in Western countries.

I arrived in Norway 16 months ago and ever since, I have come into contact with more immigrants than with local natives. In discussions with my new friends, topics surfaced regarding children and the educational system. The Scandinavian educational system manifests peculiar differences in comparison with their home-countries, and immigrant parents encounter and face these divergences. Lacking for them, however, are reference points from their own background and related life-experience that might connect them with the situations they meet locally. For parents, the structure of the school is of utmost importance, because it affects their children directly. Naturally, they are

concerned about their children's future well-being.

On one hand, I searched for materials, articles and documentation about the theme. On the other hand, I collected additional statements and stories from parents concerning it. My focus in this essay is to pinpoint the ways parents, teachers and formal policies cope with children's integration into educational system.

For parents and teachers with different cultural background, understanding each others' requests is not an easy task, but the educational policies constitute the binding factor between them. When parents are not content with a policy, then the teacher is the first one in the system to clarify it. Therefore, I will present in this essay the styles of articulation, function and cooperation that emerge between parents, teachers and policies, striving to reach agreement about what is in the best interest for children. Cultural impact is an over-arching matter to be dealt with. The active actors – parents and teachers – must strive for mutual accommodation and adjustment.

Regarding the educational system, children coming from immigrant or mixed families encounter peculiar challenges. They face at least two cultures, one in the family and another one at school. If the parents themselves came from different cultures, the child faces even more challenges. Their parents speak one language and their colleagues another. The values and the customs from home versus at school rarely are synchronized. Are the children confused or are they able to adjust and to act distinctly, according to the context? In such situations, not only the children are challenged. It is up to the teachers to adjust and to approach certain situations in particular ways. The management and decision factors in the educational system might

anticipate that teachers will continue to encounter more and more immigrant children that present divergent cultural backgrounds. As part of teachers' professional training, the curriculum should contain specific methods of solving various problems related to these diverse requirements. Are parents equally involved with their children in this developing process? Do teachers ask them for help to ease their children's adjustment to Norwegian educational programs? It is a fair assumption: parents who decided to migrate from their home country are conscious that meeting another culture is an impact that requires integration and developmental change. The collision of two worlds involves a different educational curriculum and a distinct set of rules both for them and their children. With these elements in mind, let us point out specific cases witnessing how the drama plays out for the actors implicated: teachers, parents and children.

Three particular cases put flesh on the above skeleton. Each portrays aspects of the cultural impact. The first two situations illustrate my friends' experiences in Norway; the instances are similar in the sense that both involve national educational policies opposing with individual traditional principles. The last case is more general; it presents an overall view upon the premises and results of a particular policy. Empirical data will explicitly represent some of the problems encountered both by immigrants and residents, parents and teachers.

Case 1: Childhood close to home

Silvia, an Italian friend of mine, who has a 2 years old son – Giuseppe, has discussed with me her experiences with the Nor-

wegian kindergarten her boy attends. There, the children spend half of the time outside in the garden. It matters not: summer or winter; rain or snow; wind or sunshine. Even the afternoon nap takes place outside, in children's strollers. Silvia, hailing from the sunny warm Mediterranean climate of Italy, considered Norway's climate too cold and consequently inappropriate for spending so much time outdoor. Giuseppe fell sick a lot. He had to stay home for a couple of days almost every month, because of high fever and coughing. Usually the parents got contaminated with the flu as well. Silvia tried to explain to the teachers at the kindergarten that she preferred her son to stay indoors, especially on cold days. But she was told that the general policy was that children should spend some hours each day out-doors, disregarding the weather conditions. She did not succeed in her attempt to keep Giuseppe indoors on cold days. The policy does not allow such a request for the obvious fact that a person, psychologically and physically is supposed to become acclimatized to various weather conditions.

Norwegian policy concerning children and childhood places a great emphasize on nature, as a vital element for a balanced development of individuals. The "Organisation for Economic Co-operation and Development Country Note" (1999) stipulates that: "Norwegian child should live an active and outdoor childhood" (p. 22). It is considered an issue of health and of Norwegian identity to spend time being active, outdoors. The document above mentioned also emphasizes the role of self-determination and self-organization for the children. They are supposed learn to decide for themselves; adults are not encouraged to direct or to plan too much on behalf of the children.

Certain theoretical standpoints shed light on this "discrep-

ancy". According to Barth (1969) an ecological perspective argues that it is useful, healthy and helpful for children to learn early in life how to adjust themselves and to deal with the environmental conditions. If one lives in Norway, one must learn to cope with harsher weather compared to the Mediterranean. One must deal with the cold, the dark and the relative silence. Life must find balance with the nature, as Barth said (1969). Natural conditions affect people and determine a cultural adaptation. Norwegians have learnt to survive in their Nordic milieu. They have achieved their mastery of climatic conditions by confronting and ignoring them at the same time. Regardless of the momentary weather, they follow through with their outdoor activities undisturbed. This is not the case for an Italian child. In Italy's gentler, warm weather, the population enjoys fine days outside, but stays in-doors while it's raining.

There is a cultural aspect of this situation, which requires analysis. The Norwegian Government recommends and implements such a policy to engrave a cultural identity marker for Norwegians. They regard themselves being and living "close to nature".

The two actors involved in the situation, the parent and the teacher, hold contrasting points of view. It is an issue for both to imaginatively set themselves in each others' shoes in terms of weather – or in this case, winter coats! Without a clear and concise orientation, Silvia has not a clue about the urge of adjusting to weather conditions in Norway. The Norwegian teacher is equally inexperienced with regard to the sensitivity to the colder weather of this Italian child. She knows Norwegian children and Norwegian ways; sunny warm weather for her is

holiday, not daily life. On the other hand, Silvia should think about the implications of the kindergartens' policy in the long run. Giuseppe might find the easiest way to the climacterically adaptation.

Giuseppe is not yet in the position of expressing himself. He is the innocent victim of his genetic and cultural background, and of the Norwegian policy. He became sick on regular basis. The cultural collation between Italian and Norwegian life styles comes into light. It is doubled by the environmental differentiation.

From a social point of view, one could regard that Silvia and the pre-school teacher are involved in the transactional process of negotiating cultural values (Barth 1969). The negotiation involves exchanging, comparing and evaluating each other's principles. It also comprises discussing and analyzing the feed-back received regarding each part's inner values. Barth (1966) describes interpersonal relations as having a transactional nature, a flow that is reciprocal and interactional. The roles and statuses adopted by each participant in the interaction influences the attitude and the response of the other participant. The flow of the interaction is not random over time. It depends upon the other's feedback (Barth 1966). In this particular case, Silvia advocates her own values and principles; the teacher pleads for a policy. The relation is unbalanced; one individual negotiates her inner principles against a policy. On the other side, the teacher's role is not only to support the policy, but also to communicate it, to explain it and to facilitate its implementation. The educator is in the position of explaining the values sheltered by the policy and its benefits for the child. If the teacher adopts a facilitating posture, the discussion becomes more balanced and

the transaction easier.

There is another important aspect. It would be difficult for the kindergarten to make one rule for the majority and another rule for the minority. If the teacher would accept that one or few children can stay inside, while the others are outside on vicious weather that would mean to adopt different rules for children. Such conduct would segregate rather than integrate the immigrant child. Porcher (quoted by Glenn & de Jong 1996) said that socializing individuals separately means to make them to be anything but separate. Therefore, different rules are against the integration, which represents the goal in this instance.

Case 2: Children's Evaluation

My friend, Maria, comes from Indonesia. She has two children: Helen (9 years old) and Mike (5 years old). Since they arrived in Norway (one and a half years ago) the children are attending an International kindergarten and school. The children there are both Norwegians and immigrants with diverse cultural background. The language of instruction is English. Helen and Mike integrated quite rapidly among the pupils.

Maria confessed to me about some strange and incomprehensible things regarding the education of her children. When she received from the kindergarten the annual report card of Mike's achievements, she found some questionable statements. The report noted that he was able to count from 1 to 20, and that he knew the few letters considered compulsory in the curriculum. My friend's experience contradicted the report. She knew that

Mike could count up to 50 and was able to read far beyond a few letters. At home, he used to read fairy-tales on his own. How was she supposed to interpret this evaluation of her son? Had he regressed? Or did he lack ability to express his capacities in public?

Maria tried to discuss these matters with the teacher. The educator told her that the evaluation is standardized, done according with the target established in the Frame Curriculum for children at this age. She argued it was not possible to declare, in writing, that Mike knew more than it is officially requested. Therefore, Maria considered that her son had been disadvantaged. The annual evaluation had not taken into consideration his actual capabilities and true abilities for. The Frame Curriculum dictated the teacher's report.

Regarding Helen, my friend Maria's oldest child, another major dissatisfaction surfaced. The mother was interested and concerned about ranking. Compared with the other children in her class, was Helen on top, medium or low ranged? When Maria put the question to the teacher, she was denied a satisfactory answer. The teacher refused to make any kind of hierarchy among the children. According to Norwegian regulations, all children are equal and there is no room for any demarcation or – even worse – discrimination between the top and the “tale” of the class.

Maria is quite demanding in regard to her children's education. She does not rely only on the compulsory educational system. In addition, she teaches her children at home to read, to speak properly, to play the piano, to behave with good manners and with respect for other people. Coming from the very

competitive climate of Asian developing countries (as she lived before in Malaysia and Indonesia), my friend Maria expected to find the same kind of competitive climate in the Norwegian educational system. She herself had been educated in a very demanding system; she is raising her children by the same rigorous standards. But here in Norway, contrary to her expectations, she encounters a very friendly, “peaceful” and equalitarian educational environment. The Norwegian educational system shares features with “Janteloven”, the law which stipulates that in this country no person is better than the other. The pupils are not ranged according to their school results. This law is another Norwegian identity marker.

Maria and the teacher have incongruent views regarding children’s education. Therefore it seemed difficult for them to communicate and fully understand each other. Wanting to preserve her cultural features, Maria found herself acting in an ideal-imaginary context, not in a real one. Norwegian schools prepare children to face up to and live with its particular cultural requirements of the Norwegian society. But Maria uses as a guide the standards she knows best, those she was exposed to in Asia. Is it legitimate to attempt transferring to the children her knowledge and her criteria? In the circumstances of living in Norway, she might seek to find a balance between upholding her cultural standards while simultaneously granting that her children will be infused with the mainstream Norwegian educational norms. Her identity cultural markers and those of her host society do not coincide. In the present structure of the school, children are confronted with social and political realities such as the ‘equality’ aspect. They should be ready to cope

with them. Like in the previous case, the teacher's role is very important. Instead of just legitimising their actions by policies, the teachers might try to explain their benefits and the reasoning behind them. No parent is convinced that the rules are efficient, if they not understand their rationale.

Case 3: Extreme integrative policy

The case below refers to the American Indians' integration into the modern society. It presents a completely different perspective towards educational integration. The examples presented before were ranged from the actor to the structural level, but this one presents a general image of an integrative policy from the 1940s.

Mekeel (1943) describes one experiment used with the purpose of integrating native Indians into modern American society. The policy of cultural integration used children as "mediators". Indian children were forced (almost kidnapped) to leave their families and placed in boarder-schools. The aim of the relocation was to educate them in the same manner as the American white children. It was to socialize, in fact, indoctrinate them to become fully American citizens. After finishing the educational process, Indians were sent back to their reservations. The idea behind this policy was to educate the Indian children into the "western" way, on the premises that they will pass their knowledge to the other family members. The program assumed that the educated children would act like Americans when returning to their villages, and thereby "civilize" the other Indians as well. But the program failed. This attempt represents an abnormal

manner of integration.

Two main factors were ignored by the authors of this experiment: one was that the Indian children were raised up to six years old into their own culture. Consequently, their lives were under the influence of their own family, traditions and habits during their most formative period. The other neglected factor was that any Indian returning to the reservation where he was born had no reason to behave like a white American. The contexts are totally different. The outcome of this “integration policy” was that the education that children received in the boarding-schools interfered with their prior lives. By no means did it cause a definitive or permanent change of their thinking and lifestyles.

This example supports a general remark made by Glenn & de Jong (1996), whenever governmental decisions force segregation, the people interpreted it as a message of exclusion; the impact of the segregation becomes greater. For the American Indian community, the forced attempt of integration of their children into American schools was nothing but another proof for their isolation from the western American society. Instead of promoting their integration in the modern world, it ran back like a boomerang.

The impact of family culture upon children begins a long time before they start the school. The parents and the family accomplish the education and primarily formation by exposing infants to their culture. Barth (1969) said that the children “inherit” parents’ values. Parental cultural traits are strongly embedded in children’s personalities. When they start school, children are already “equipped” with a set of cultural values from

their homes. In the case of immigrant children, the educational system meets them with a different system of values. Sometimes cultural values can be incompatible, and in such situations the children usually remain under the influence of the family, as Mekeel (1943) observed. This seems to be the case of the American Indian children.

On the other hand, value differences between parents and children appear when children are exposed to another dominant society (Portes & MacLeod 1996), even insofar as the families are struggling mightily to preserve their cultural identity (Wakil, Siddique & Wakil 1981). But this was not the case of the Indian children. In the 1940s, the American Indian population was a closed and unitary society, that successfully held on to their "cultural ways."

As opposed with the cases presented above, this experiment totally left out one important link: the parents. The parents went missing. They were not even considered in the educational project. But family influence is crucial; excluding it contributed to nothing but failure.

Lack of success might also be attributed to the violent and forced attempt of education. Integration cannot happen if there is no will to achieve it. Even the desire to integrate is not always successful. Mix in violence, and the slimmest chance withers.

Discussion

The first two cases presented in this essay refer to cultural crash between parents and teachers; the third portrays an inappropri-

ate integrative policy. Clarifications and explanations of these cases come only from the general understanding of each other's culture and background. That cruel existential reality is the *sine qua non* for establishing clear starting points for integration. The way one person respects the other's distinct identity make a difference in their relationship.

The joint goal of parents and teachers is the child's best interest. All parents want their children to succeed at school; all teachers want also their pupils to do well (Dwivedi & Varma 1996). Nobody contradicts that viewpoint. Mutual understanding of the common goal for the benefit of children is maximally important. Personal beliefs and traditions, however, complicate the situation. Culture (both immigrant's and the majority's culture) has to be considered an integrated collage of observable and unobservable pieces. If we consider culture only what we can observe, there is the risk of elaborating an incomplete puzzle (Mekeel 1943).

Parents with a well-established cultural background and a well-defined identity will try to adjust and to solve the problems of social daily life using their own ways. They bear on their previous experience. As immigrants, it is difficult to decide what to retain and what to let go of their basic cultural values. Some prefer to submerge themselves into the dominant society; others try to preserve their traditional identity, as Mekeel (1943) noted. Barth (1969) considered that some immigrants prefer to keep some traditional cultural elements in order to demonstrate their uniqueness among the residents. Usually, parents prefer to hold and cherish cultural values regarding language, religion and respect. These are regarded as "core values." Thus, only

“pragmatic values” might be change, in order to help them to better adapt in the host society, in Wakil, Siddique & Wakil’s opinion (1981).

The first two cases illustrated above present mothers who are immigrant. Most of the immigrant people have economically or personally-familial reasons for living in a country other than their own. The majority of these people think about eventually returning to their native countries. Hein (1993) noticed that, except refugees, for whom the exile is definitive due to political reasons, immigration seems only a transition period. From that perspective, it is easier to understand why immigrants try to preserve and maintain their values, and why they teach their children these values. If there is ever a homecoming, they will serve to prepare the children to adapt to their cultural roots.

Parents’ influence upon their children can be seen from two perspectives, according with Taylor, Clayton & Rowley’s view (2004). One is “what parents do” perspective. Children learn a lot from within the parent-child relationship by seeing and imitating behaviours (for instance, the American Indians children rejected capitalist American society seeing their parents that did this). The second is the “who parents are” perspective. This focuses on biological, individual characteristics which children inherit from their parents.

In the cases analysed, teachers mediate and implement the governmental politics. They put into practice the formal instructions they have received. They represent a “cultural medium” for the parents. Hence, parents and teachers might negotiate. As Barth (1966) mentioned, transactions could affect and modify the values each brings to the discussion. Thus the dialogue

between the parents and the teachers might be prioritised.

As for my private friendship with the two mothers, I assume that they told me more directly and completely than they told the teachers what they wish for their children and from the Norwegian school. This assumption relies on Victor Turners' (1969) concept of "communitas" – a place where people reflect and act as "whole persons", fully revealing their thoughts and feelings, and do not play a specific social role. I presume that my friends' statements faithfully communicate their reflections regarding the Norwegian educational system.

Regarding the American Indians, their exposure to both familial and host culture influences was supposed to transform them into agents of cultural change for their families. While in the previous cases the teachers were the "cultural mediators," in this situation the children were so placed. There was no negotiation between parents and teachers. The absence and the ignorance of this link was one of the major causes which conducted to the failure of the experiment.

Summarising, each culture uses various methods, trainings, degrees and depth for embedding its own traditions. The parents are the primary agents who shape children's attitudes, behaviours and beliefs. They form and nurture children to become members of their own society, according with Taylor, Clayton & Rowley (2004). The educational system of the host society might be interested to know what kind of personality configuration is "designed" for the immigrant child according to the family values. Only then can they authentically adjust the educational methods. Teachers, agents of cultural identity transition both for the parents and children, have responsibilities in this process and

hold a position that is priceless.

References

- Barth, F. (1966). *Models of Social Organization*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London.
- Barth, F. (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press, Prospect Heights, Illinois.
- Dwivedi, K. N. & Varma, V. P., eds. (1996). *Meeting the needs of ethnic minority children*. Jessica Kingsley Publishers, London.
- Glenn, C. & de Jong, J. (1996). *Educating immigrant children: Schools and language minorities in twelve nations*. Garland Publishing Inc., New York.
- Hein, J. (1993). 'Refugees, immigrants, and the state'. *Annual Review of Sociology*, (19), pp. 43–59.
- Mekeel, S. (1943). 'Education, child-training, and culture'. *The American Journal of Sociology*, (48), pp. 676–681.
- OECD (1999). 'Early childhood and care policy in Norway'. Organisation for Economic Co-operation and Development country note.
- Portes, A. & D., M. (1996). 'Educational progress of children of immigrants: The roles of class, ethnicity, and school context'. *Sociology of Education*, (69), pp. 255–275.

- Taylor, L. C., Clayton, J. D. & Rowley, S. J. (2004). 'Academic socialization: Understanding parental influences on children's school-related development in the early years'. *Review of General Psychology*, (8), pp. 163–178.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine de Gruyter, New York.
- Wakil, S. P., Siddique, C. M. & Wakil, F. A. (1981). 'Between two cultures: A study in socialization of children immigrants'. *Journal of Marriage and the Family*, (43), pp. 929–940.

MISUNNELSE BLANT MIGRANTER I BYDELEN JESÚS MARÍA I LIMA

Elin Renate Henne
Master, NTNU

Sammendrag

Denne artikkelen tar for seg migranter i en bydel i Lima og hvordan deres hverdag er preget av frykten for sosiale krefter som misunnelse og sladder. I bydelen Jesús María jobber og bor det migranter fra forskjellige deler av landet som er kommet til Lima i håp om å forbedre tilværelsen sin. Konkurransen på arbeidsmarkedet er hard som et resultat av stadig migrasjon og overurbanisering. Bydelen der jeg utførte mitt feltarbeid var et forholdsvis egalitært samfunn der alle levde av lave inntekter, men de var ikke fattige i følge deres egen målestokk. I det sosiale rommet i hverdagen ble det fort lagt merke til om noen skilte seg ut og hadde mer enn de andre på arbeidsplassen eller i nabolaget, og vedkommende ble utsatt for misunnelse og sladder. Dette var en svært ubehagelig posisjon og folk gjorde det de kunne for å unngå å fremprovosere misunnelse hos andre i frykt for at noen kunne kaste de onde øyet på dem; noe som har

vært skrevet mye om i antropologien i forbindelse med misunnelse. Jeg vil hevde at denne troen også eksisterte i Lima og var opphavet til mye av frykten for misunnelse selv om det ikke ble uttrykt eksplisitt.

Innledning

I 2005 dro jeg på feltarbeid til Lima i Peru i forbindelse med mastergraden min i sosialantropologi ved NTNU. Jeg bodde i en bydel som het Jesús María (heretter kalt JM) som hadde rykte på seg for å være forholdsvis trygg med hensyn til kriminalitet. Jeg hadde ingen etablerte kontakter på forhånd, og i begynnelsen konsentrerte jeg meg om å lære godt nok spansk til å kommunisere på egenhånd. Jeg avgrenset felten min til å gjelde bydelen jeg bodde i, og en del mennesker som jobbet der, for å kunne få et dypere innsyn i en mindre gruppe av befolkningen fremfor et overfladisk inntrykk av flere bydeler. Etter hvert som jeg utforsket JM ble jeg kjent med migranter fra forskjellige deler av landet. De fortalte meg at de hadde kommet til Lima i håp om å kunne forbedre tilværelsen for både seg selv og resten av familien. Etter en tid i felten og gjennom mange samtaler fikk jeg innblikk i en del av det sosiale systemet som preget bydelen. Denne artikkelen handler om et folk som lever i en hverdag preget av ustabilitet, både politisk og økonomisk.

I kampen for å få endene til å møtes oppstår det sosiale gnisninger som fører til en eksplisitt frykt for sladder og misunnelse mellom folk i nabolaget og på arbeidsplassene. Dette skjer når noen skiller seg ut fra den egalitære gruppen ved å tilegne seg

flere materielle goder enn de andre. Jeg skal gjennom empiri vise eksempler på dette og ved analyse vise hvordan og hvorfor dette oppstår og at det kan relateres til et sterkt konkurransesamfunn og troen på "det onde øyet" (*el mal de ojo*).

Lima er en by i stadig vekst og kjennetegnes av overbefolkning og plassmangel, noe som karakteriserer mange av verdens metropoler. I Lima bodde og jobbet folk tett, og de grupperte seg i forskjellige deler av byen etter hvilket inntektsnivå de hadde og hvor de jobbet. JM var et område der beboerne som jeg kom i kontakt med klassifiserte seg selv som middelklasse og lavere, i et meget fininddelt sosialt system. Det var et tilsynelatende egalitært samfunn der alle var i samme økonomiske situasjon som arbeidere med minimumslønner. Sosial klasse defineres som: "en oppdeling av samfunnet, definert i form av dets forhold til produksjonsmidler innen et slikt system, hierarkisk ordnet, og kjennetegnes av en bevissthet om deres kollektive identitet og interesser" (Keesing 1976). Migrantene i JM i 2005 kategoriserte seg selv og andre i form av klasser på en måte som stemmer i stor grad overens med Keesings definisjon. Det var en økonomisk inndeling som sa noe om hvor høy inntekt en hadde og hvor langt en var fra produksjonsmidlene. Det fortalte hvor mye makt en hadde, kapitalistisk og strukturelt sett.

De fleste migrantene jeg ble kjent med omtalte seg selv som lavmiddelklasse. I praksis betydde det at de var langt fra enhver maktposisjon, de hadde ikke kontrakter på arbeidsplassene, men var kun arbeidere som jobbet fra dag til dag med meget lav inntekt. En del teoretikere har påpekt at det ofte fører til en kollektiv bevissthet om samhold (se Durkheim 1961; Tönnies 1963) noe det ikke gjorde i JM, men dette kan ha mange årsaker

som jeg ikke skal komme nærmere inn på her. Jeg skal bare nevne at det kunne ha med å gjøre at konkurransen på arbeidsmarkedet var enorm. De fleste dedikerte seg til handel i Lima etter som det var lett å få seg jobb uten utdanning innenfor denne bransjen, men konkurransen var stor på alle områder innen servicenæringen. Jeg ble introdusert for et samfunn der frykten for misunnelse og sladder mellom naboer og kollegaer styrte adferden til informantene mine. Alle snakket om misunnelse som noe de ga uttrykk for at de foraktet, det var noe umoralsk som måtte unngås.

Hvordan misunnelse oppstår

Misunnelse var ikke lett å diskutere åpenlyst med migrantene i JM, det var et tilbakevendende tema, men det måtte drøftes på deres egne premisser. Det kom best til uttrykk ved små kommentarer, blikk, eller gjennom sladder, og da spesielt om andres velstand og hvordan de hadde oppnådd materielle goder. De begrunnet misunnelse med fattigdommen og alle begrensningene det medførte. I felten erfarte jeg at misunnelse var mye av opphavet til sladder, spesielt i form for ondsinnet baksnakking. Det å ha mer enn de andre i omkretsen var noe som ble gjenstand for misunnelse istedenfor glede på andres vegne. Hvis en nabo skaffet seg en ny tv, snakket de andre om det som noe negativt, og at han sikkert egentlig ikke hadde råd til det, men bare kjøpte det for prøve å heve sin sosiale status. Misunnelse eksisterer i alle samfunn, det er en menneskelig følelse. Det er en potensielt farlig emosjon som kan lede til destruksjon og derfor fryktes (Foster

1972: 165). Det har vært et urørbart tema blant folk fordi man skammer seg over å være i besittelse av denne følelsen, det har mange negative konnotasjoner, og det er et vanskelig tema å diskutere åpenlyst. ”Det vil være et nederlag for selvfølelsen å innrømme at man er misunnelig og derfor unngår man det i så stor grad” (ibid.). Det var ikke godtatt blant migrantene i JM å uttrykke misunnelse overfor andre, det var umoralsk og det skulle man ikke vise åpenlyst. Misunnelse er altså ikke en eksplisitt emosjon, men noe som siter inne i mennesket og som må skjules for omverden. Det å innrømme at man er misunnelig er det samme som å si at man identifiserer seg med noe andre tar avstand fra, og det vil gjøre en til sosial avviker som selvfølgelig ikke er ønskelig for de fleste.

Hvorfor misunnelse var fremtredende i Lima

Misunnelse oppstår fordi mennesker definerer en tilstand som mangelaktig på gode ting i livet (Foster 1972: 168). Dette fenomenet var meget fremtredende i Lima på grunn av store klasseforskjeller og mange nivåer av fattigdom. Menneskene jeg møtte i Lima hadde få materielle goder, og de hadde minimalt med muligheter til å forandre stort på livene sine på grunn av manglende økonomiske midler. De var ikke så opptatt av at de hadde få ting, men spesielt ungdommene uttrykte ønsker om en bedre fremtid og at de gjerne ville forandre situasjonen sin. Dette ville de gjøre ved å spare penger til å ta en utdanning, for

siden å få bedre betalte jobber som kunne gjøre dem i stand til å hjelpe resten av familien økonomisk sett.

Misunnelse stammer fra ønsket om å oppnå noe som andre personer eier. Det objektet som blir gjenstand for ønske om besittelse kan være materielt som penger, eller nødvendig for overlevelse, som mat. Det kan også være en kvalitet noen er i besittelse av, eller anerkjennelse (Foster 1972: 168). Et av mine næreste bekjentskaper, Gabriel Miranda, ble utsatt for misunnelse og baksnakking en periode han var ansatt på et pensjonat der han også bodde. Eierne var gudmoren Ana Rodrigues de Mendoza og gudfaren Alejandro Mendoza. Det gjorde at han ikke stilte på helt lik linje med de andre ansatte, og han opplevde at de andre til tider var misunnelige på ham. Han ble misunt fordi han alltid ville bli anerkjent for den posisjonen han hadde som gudsønn, og forholdet han hadde til sjefene. Gabriel hadde sitt eget rom på pensjonatet, og han hadde fått arbeid der, og i tillegg fikk han mulighet til å ta en utdanning som gudforeldrene betalte. En slik situasjon er meget uvanlig i blant de lavere klassene i Lima fordi det finnes få deltidsjobber som betaler godt nok til at man kan studere ved siden av.

Det kunne av og til være vanskelig for Gabriel å finne seg til rette på pensjonatet fordi han visste at han var i en spesiell situasjon. I følge de andre ansatte fikk han spesialbehandling, men samtidig skulle han være ansatt på pensjonatet og ha de samme vilkårene og oppgavene som dem. Ifølge han selv var det ingen forskjellsbehandling fra sjefenes side som gikk i hans favør, men de andre delte ikke hans oppfatning. Det førte til at de ansatte var lite behjelpelige hvis Gabriel ville bytte en vakt eller trengte noen til å jobbe for ham. Da fikk han kommentarer som: "Du trenger jo ikke spørre om det du som bor her, du kan jo bare

spørre gudmoren din”. Det var et allerede eksisterende samhold mellom de som jobbet der før Gabriel kom til pensjonatet. Carlos Albitrez Rojas jobbet i resepsjonen, Manuel Coronado Ríos var gift med Carlos søster, Casandra Rojas de Ríos, og hans oppgaver var vedlikehold mens Casandra utførte renhold. De benyttet seg av samholdet da Gabriel ble ansatt fordi de antok en stund at han utgjorde en trussel for dem. De trodde at han baksnakket dem til gudmoren sin Ana og var derfor alltid på vakt mot ham. De var også snare med å sladre på ham om de fikk sjansen til det.

Et eksempel på det var når Gabriel var ny på pensjonatet og ikke visste alt om reglene der, og han vasket klærne sine i en av vaskemaskinene som vanligvis ble brukt til å vaske sengetøy etter gjestene. Det vanligste i Lima er å vaske klær for hånd i kaldt vann i en vask på taket, og Carlos gikk rett til Ana da han så at Gabriel brukte maskinen. Han sa ingenting direkte til ham, men Ana irettesatte da Gabriel som siden vasket på taket.

Et annet eksempel var da Gabriel hadde fått tak i en liten vifteovn som han kunne ha på rommet sitt om vinteren da det kan bli ganske kjølig i Lima. Rommet hans ble brukt halvveis som lager for oppbevaring av hygieneartikler til rommene på pensjonatet og alle de ansatte hadde tilgang dit. En dag kom gudmoren hans og forlangte å få vifteovnen som han hadde på rommet. Det var en av de ansatte som hadde fortalt henne om den, og det kunne hun ikke godta siden det ville gi ham et privilegium som utløste misunnelse hos resten. Dette viste hvordan de andre på pensjonatet ikke godtok at Gabriel skulle ha goder som de ikke kunne få, og at det bygget seg opp negative emosjoner hos dem som følge av at han var i stand til å tilegne seg en litt bedre materiell standard. De kunne derimot sladre

til gudmoren hans og dermed frata ham disse godene og på den måten gjenopprette balansen mellom dem som egalitær gruppe.

Det var hard konkurranse for å ikke miste jobben og synke i status. Hver og en hadde sin plass og en nyansatt betydde omrokking som ikke alle satte like stor pris på. Spesielt ble det dårlig mottatt at Gabriel skulle få jobbe i resepsjonen som var den høyeste posisjonen på pensjonatet, mens de andre måtte ta seg av vaskingen og annet vedlikehold selv om de hadde jobbet der lengre. Dette var en nedgradering i status for Carlos spesielt, som allerede jobbet i resepsjon, men det eksisterte en frykt blant alle de andre for å minske status, og i verste fall miste arbeidet sitt. Både Manuél og Carlos hadde barn og familier å forsørge, i tillegg til husleie og andre faste utgifter som Gabriel fikk dekket ved å bo på pensjonatet. Dette satte dem i ulike økonomiske posisjoner selv om de hadde samme jobb, og det gjorde Gabriels situasjon attraktiv og misunnelsesverdige. Selv om Gabriel hadde mindre lønn enn de to andre måtte han ikke kjempe for å få endene til å møtes hver eneste måned som både Manuél og Carlos måtte.

Miljøet på pensjonatet kan sees som et "deprived society" (Foster 1972: 169); et ressursfattig samfunn der den enes vinning er den andres tap. Det kan knyttes til relativ deprivasjon, der spesielt Manuél og Carlos følte at de mistet noe de egentlig hadde rett på som konsekvens av at Gabriel ble ansatt. Pensjonatet kan ses som et lite, egalitært samfunn der alle har status som lavere klasse. Den personen som klarer å tilegne seg mer blir utsatt for misunnelse av de andre, og denne misunnelsen kan resultere i aggresjon fordi den enes suksess går på bekostningen av de andre. Dette kan vanligvis relateres til landsbysamfunn der folk

vil nøle med å forbigå naboene på grunn av sanksjoner de vet vil bli utøvet mot dem. I Lima er misunnelse en slik reaksjon på situasjoner der noen skiller seg bemerkelsesverdig ut fra resten. De andre mente at Gabriel ikke skulle ha noen flere rettigheter enn dem og satte ham hardt på plass for at de selv ikke skulle miste status på arbeidsplassen, og at han skulle ha respekt for dem. Det stemmer overens med annen teori og i forhold til min egen empiri at misunnelse oppstår i grupper eller samfunn der individene anser seg selv for å være likestilte økonomisk sett.

I Lima bosatte man seg etter hvor mye inntekt man hadde og de forskjellige bydelene representerte de ulike sosiale klassene. Det var interessant å legge merke til hvordan mennesker misun- te hverandre på en arbeidsplass, og de sammenlignet seg med naboene og sladret om dem som skilte seg ut. Derimot viste de ikke misunnelse mot de som bodde i bedre bydeler og ble omtalt som velstående eller rike. De levde mer isolert og hadde ikke omgang med grupper som ble ansett for å ha lavere sosial status. Dermed eksisterte det ikke et sammenligningsgrunnlag på tvers av de sosiale klassene, men misunnelsen oppsto innad i systemet, blant de som anså seg selv som likesinnede.

Frykten for misunnelse og hvordan å unngå det

Foster (1972) mener at mennesker frykter misunnelse og gjør det de kan for å unngå at andre skal bli misunnelige på dem. Det stemmer overens med min egen empiri fra Lima der det ble sett

på som umoralsk å misunne andre, og man ville helst ikke at andre skulle misunne en selv heller. Hadde man fått seg noe nytt skulle man aldri skryte av det eller påpeke det for andre, man skulle heller prøve å skjule det. Det var helt klart en frykt for misunnelse blant mine bekjenskaper i Lima, mye likt det Foster (1972) beskriver i "The Anatomy of Envy". For å redusere denne frykten for misunnelse eksisterer det forskjellige metoder som er kulturelt betinget, noe som kan bidra til stabilitet i den sosiale gruppen og individets velbehag (Foster 1972: 175).

Blant naskapi på Quebec-Labrador halvøyen eksisterte det en regel om at alle måtte dele det de hadde med resten av gruppen for å unngå misunnelse, det var en måte å holde folket samlet på. Hvis noen prøvde å gjemme unna mat eller brensel vekket det misunnelse hos andre, og det var nesten umulig å skjule noe for resten av gruppen, så moralen var å gi av det man hadde (Henriksen 1973: 34). En metode som var mye brukt for å unngå misunnelse i Lima var å ikke la andre tro at man var i besittelse av noe attraktivt. Ved å motta en kompliment lar man andre være misunnelige, men avviser man det med en kommentar som at det står nok ikke så bra til, eller en har andre problemer, så vil det man har slutte å virke attraktivt og man trenger ikke frykte andres misunnelse.

Jeg opplevde flere ganger at folk var opptatt av å ikke skryte av det de hadde. Sara Llanus Martinez jobbet i en klesbutikk og var ett av de menneskene jeg kom nærmest inn på under feltarbeidet mitt. Hun fortalte alltid at hun hadde det bra når hun snakket med noen i familien på telefonen, men hun sørget også for å klage over andre plager som vondt i ryggen, mye arbeid og et hardt liv i Lima. Hvis jeg kommenterte at hun hadde noe

fint, ville hun si takk, og deretter at hun hadde jobbet hardt for å få oppnå det, og at det nå var gammelt og ikke fullt så flott lenger. Jeg opplevde også mange ganger at Gabriel var forsiktig med å fortelle familien sin hva han opplevde på fritiden sammen med meg eller kamerater. Han kunne si at han hadde vært på kino én gang den siste måneden, men ikke tre. Ellers snakket han om at det var hard jobbing og mye slit i hverdagen. De fokuserte mer på det negative og holdt alltid fast ved at det var mest slit og strev, og at man egentlig ikke hadde det så bra. De unnlot i mye større grad å fortelle hyggelige ting som kunne vekke misunnelse hos andre i familien, som de visste ikke hadde samme økonomiske muligheter til å gjøre noe på fritiden. Det var helt klart en måte for dem å ikke skape misunnelse hos de som hadde mindre.

Misunnelse i Lima som resultat av frustrasjon

Jeg ble kjent med en jente som het Evelyn López gjennom Gabriel. Hun jobbet for å tjene penger til å kunne studere da jeg var i Lima, og hun bodde i et av slumstrøkene utenfor byen. Hun var på besøk hos meg en del ganger, og jeg fikk også komme hjem til henne og se hvor hun hadde vokst opp. Vi snakket mye om misunnelse og Evelyn hevdet at det var utbredt i Lima. Hun argumenterte for at det oppsto på grunn av fattigdommen og at de fleste hadde få muligheter til å skaffe seg materielle goder de ønsket seg. ”Det kan være ting man ser på tv eller ting som andre

har” sa hun, men disse godene blir gjenstand for misunnelse for de er synlige for store deler av befolkningen. For å illustrere hva hun mente kom hun med et eksempel. Om noen i nabolaget så at andre hadde klart å skaffe seg noe nytt, som en brukbar bil, vil de stille spørsmålstegn ved det og baksnakke denne personen. ”Naboene vil også anta at vedkommende mest sannsynlig lyver om hvordan han har klart å skaffe seg en ny bil. Det oppstår lett rykter om at folk har solgt dop for å skaffe seg fine materielle ting. Det er meget frustrerende for meg å se at andre har så fine ting og det gjelder for mange”. Det Evelyn uttrykker her er relativ deprivasjon (Walker & Smith 2002) som betyr at naboene mener at de også har rett til å få de samme godene som de ser andre har oppnådd. De synes det er urettferdig at naboen er i besittelse av noe de selv ikke har, og lurar på hvordan de kan oppnå det samme.

I stedet for å glede seg på hans vegne føler de ubehag og urett siden de lever på samme premisser, men ikke tilegner seg de samme godene. De føler seg berøvet for en rettighet og snakker derfor negativt om naboen bak hans rygg og spekulerer i om han har tilegnet seg bilen på ærlig vis. I teorien burde alle klare å skaffe en bil siden han fikk det til, og dermed oppstår det sladder om ulovlige foretak fordi det er den eneste forklaringen de kan finne på om noen som skiller seg vesentlig ut fra resten økonomisk sett. Det var ingen som snakket om at han kanskje hadde kjøpt bilen på avbetaling og ga avkall på andre materielle goder som resten av naboene unte seg. Det er uansett ikke poenget her, for folk ser de materielle godene, men de ser ikke prosessene som ligger bak.

Frustrasjonen oppstår når man ikke har penger til å kjøpe seg noe av det man ønsker seg, og det oppstår misunnelse istedenfor å kunne glede seg på andres vegne når de opplever suksess. Jeg vil hevde at man misunner mindre om man selv har det bra. Det er et uttrykk for ulykkelighet å misunne, og det gjenspeilte også mine bekjentskapers liv i stor grad. Alle strevde for å få budsjettet til å gå rundt hver måned og hadde meget lite fritid, og de uttrykte ønsker om en forandret livssituasjon med mindre jobbing og mer tid til familien og aktiviteter som ikke var jobbrelatert. Hver dag var en kamp for å få endene til å møtes. Informantene mine var mest fortvilet over regjeringen og alle skattene som måtte betales hver måned i tillegg til konkurransen om kunder i butikkene. Uten utdanning hadde de få muligheter til å kunne tjene mer og jobbingen tok så mye tid og krefter at de hadde nærmest ingen ting til overs som gledet dem. De påpekte at det var viktig å ta vare på små øyeblikk og prøve å være positive, men hver og en av dem ville gjerne ha forandret sin situasjon om de hadde hatt muligheter til det. Jeg vil hevde at det er vanskelig å kunne dele andres gleder om man selv har få.

Når man ikke lever et tilfredsstillende liv har man heller ikke overskudd til å være glad på andres vegne, men opplever man noe positiv er det lettere å gi av seg selv og unne andre glede. Det er vanskeligere å unne andre noe man selv ikke kan oppnå eller ikke har oppnådd. Det vil være aller vanskeligst i forhold til de man sammenligner seg selv med når man ser at de lykkes og man selv ikke gjør det. Spesielt i et konkurransesamfunn som Lima var det hardt å unne andre lykke fordi det kunne bety at

man ble dårligere stilt selv.

Det onde øyet

På engelsk stammer ordet *envy* (misunnelse) fra latin *invidia* og på spansk er det nesten uforandret, *envidia*. Det latinske ordet er relatert til *invidere*, som sammensatt betyr å se ondskapsfullt på noen, å se på noen med et ondt øye (Foster 1972: 167). Hvis vi deler ordet opp på norsk får vi *mis-unne*, det vil si det motsatt av å *unne* noen noe, og ikke ville at andre skal ha det bra, eller å være glad på andres vegne. Det onde øyet er misunnelse i praksis, det å se på noen med et ondt øye betyr at man er misunnelig og at det kommer til uttrykk. Det onde øyet er det mest utbredte av kulturelle definisjoner eller situasjoner der misunnelse er til stede, og hvor dets skadende effekter må beskyttes mot (Foster 1972: 174). Troen på det onde øyet stammer fra Middelhavsområdet, men det viser seg i antropologisk litteratur at det er mer utbredt enn som så (se Aspen 1994; Evans-Pritchard 1936; Lindh de Montoya 1996; Wikan 2004). Det er en gammel tro som har vedvart mer enn 4000 år og attribuerer magisk makt til det menneskelige øyet (Blum 1965: 131). Han beskriver det slik:

Denne makten kan sees som magnetisk eller som en konsekvens av misunnelse av noen for det den er i besittelse av. De skadende effektene av det onde øyet skjer uten intensjoner av den som er i besittelse av det, og det kan også skje uten at personene er klar over at den er i besittelse av denne spesielle kraften i øyet sitt. (Blum 1965: 131)

Tradisjonelt sett i antropologien har misunnelse vært et sosialt fenomen som eksiterer sterkest i landsbyer eller i små samfunn. Det oppstår i egalitære grupper som lever tett sammen og der folk har full oversikt over hva resten av innbyggerne bedriver tiden med, og det blir lagt merke til når noen skiller seg ut og oppnår flere goder enn andre. Dette kan igjen relateres til bydelen JM der arbeidsfordelingen stort sett var innen handel, folk var immobile og hadde et lite rollerepertoar.

Wikan (2004) skriver at hun ble advart av kvinner mot å ha noe med andre kvinner å gjøre i Kairo, for det ville bare føre ondt med seg. Jeg opplevd noe av det samme i Lima, der det ble hevdet at ingen var ute etter å være venner, folk utnyttet hverandre for det de kunne og var hyklere ble det påstått. Dette fungerte som en overlevelsesstrategi i storbyen; for å unngå å bli lurt skulle man ikke stole på noen. Det trengte nødvendigvis ikke være så svart-hvitt, men de fleste migrantene var mest knyttet til familiene sine og få venner. Dette kan forklares med det enkle faktum at hele dagen gikk med til jobbing (alle jobbet tolv timers dager, seks dager i uken), og det ble svært lite tid igjen til å sosialisere og pleie vennskap. "På grunn av misunnelsen finnes det ingen tillit mellom folk, og intet samarbeid. Folk skjeler bare til egeninteresser" (Wikan 2004: 121). Dette ble til en sannhet for Wikan også, ikke fordi hun selv trodde på det, men fordi informantene hennes trodde så sterkt på det at de innrettet seg etter det i alt de gjorde.

I Lima lønnet det seg ikke med samarbeid på grunn av den store konkurransen på arbeidsmarkedet, men i tillegg var det snakket og frykten for misunnelse som kontrollerte folks oppførsel og motvilje til å hjelpe hverandre, det var hver mann for seg.

Wikan påpeker også at sladder, misunnelse og det onde øyet hang sammen i Kairo, det var som en ond sirkel for de som bodde der (Wikan 2004: 121). Selv om det ikke ble nevnt direkte i samtaler vil jeg hevde at denne sirkelen med sladder, misunnelse og det onde øyet var relevant for miljøet i JM også fordi denne altomsluttende frykten og usikkerheten måtte henge sammen med noe mer enn konkurranse og nasjonal ustabilitet. Jeg mener også at frykten for misunnelse hang sammen med hvilke krefter andre mennesker kan være i besittelse av, bevisst eller ubevisst. Troen på det onde øyet i seg selv ble ikke eksplisitt nevnt annet enn at det var overtro som hørte landsbygda til, men likevel tror jeg det hadde en sammenheng med misunnelsen i byene, for de jeg ble kjent med var migranter fra provinsene og hadde vokst opp med denne troen. Jeg vil hevde at de videreførte mange av sine tradisjoner i Lima, men det var ikke alltid så lett for dem å snakke om det på grunn av at det eksisterte mange fordommer mot migranter fra provinsene, og deres skikker, i byen.

Det som angikk politikken i landet kunne ikke migrantene styre, men de kunne ta en viss kontroll over sitt eget liv ved å ikke fornærme andre, ikke utløse misunnelse og unngå at noen eventuelt skulle kaste trolldom på dem. Ut i fra annen litteratur på området er det mest nærliggende å argumentere for at troen på det onde øyet kontrollerte en del av adferden til migrantene i JM. Misunnelse er en emosjon som kan knyttes til det onde øyet og frykt for hvilke krefter andre individer kan være i besittelse av, og hvordan disse kan påvirke mennesker bevisst eller ubevisst. Det var et ømt tema fordi det var mange oppfatninger om hva misunnelse kunne føre til, og selv om folk fordømte det utad levde de også i et samfunn der misunnelse var vanskelig å unngå

fordi det var et konkurransesamfunn som ga næring til slike negative følelser. Å gi uttrykk for at man trodde på det onde øyet ville være det samme som å si at man kom fra landet og var "gammeldags", det var ikke et fenomen som migrantene ville identifisere seg med i Lima der mange forsøkte å få et nytt liv og en ny identitet som moderne mennesker. Likevel forklarer troen på det onde øyet mye av frykten for sladder og misunnelse fordi det kan relateres til ukontrollerbare krefter i andre mennesker som kan utføre skade, og derfor vil de unngå misunnelse i så stor grad. De frykter det fordi de befinner seg i en hverdag de ikke har kontroll over, og det å stole på andre kan koste dem dyrt, derfor blir det hver mann for seg og alle prøver å tiltrekke seg minst mulig oppmerksomhet sosialt sett.

Avslutning

I denne artikkelen har jeg fokusert på misunnelse og hvordan det er en sosial kraft som påvirker hverdagen til migrantene i bydelen JM i stor grad. Jeg hevder at misunnelsen oppstår som resultat av frustrasjon og usikkerhet i et konkurransesamfunn der alle kjemper for egen opprettholdelse. Det som er mest interessant i denne sammenhengen er ikke emosjonen i seg selv, men frykten som migrantene implisitt uttrykker. De gjør det de kan for å unngå å utløse misunnelse i nærmiljøet. De bruker metoder som underkommunikasjon hvis de vet at de brått befinner seg i en mer behagelig økonomisk situasjon enn sine kollegaer eller naboer for å unngå å bli sladret om og misunt. Det er en pågående kamp om å tilegne seg små goder som kan gjøre livet lettere.

Frustrasjon oppstår når noen får det til mens andre føler at det går bekostning av dem, og de ikke er i stand til å utrette det samme for seg selv. Jeg mener at frykten for å bli misunt av andre henger sammen med troen på det onde øyet. Denne troen på at andre kan skade en ubevisst gjør at folk vil unngå å provosere frem misunnelse fordi de kan befinne seg overfor krefter utenfor deres kontroll. Det hersket en usikkerhet blant folk som konsekvens av et nasjonalt, ustabilt politisk- og økonomisk system, og migrasjonen til Lima som førte til en konkurranse om ressurser, og prestisje var viktige momenter i migrantenes liv. De levde i et konstant stress der de måtte være påpasselig med å ikke skille seg ut, og hverdagens små hendelser var det viktigste; hva naboer og kollegaer gjorde og tenkte var grunnleggende fordi det var det deres verden dreide seg om.

Referanser

- Aspen, H. (1994). *Spirits, Mediums and Human Worlds: The Amhara Peasants of the North Ethiopian Highlands and their Traditions of Knowledge*. Dr. art. avhandling, Universitetet i Trondheim.
- Blum, R. & Blum, E. (1965). *Health and Healing in Rural Greece: A study of Three Communities*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Brøgger, J. (1969). *Montevarese: A Study of a Peasant Culture and Society in Southern Italy*. Universitetet i Bergen.

- Brøgger, J. (1978). *Shamanism and Social Structure among the Sidamo: An Anthropological Approach to the Sociology of Knowledge*. Universitetet i Trondheim.
- Durkheim, E. (1961). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Collier Books, New York.
- Evans-Pritchard, E. E. (1936). *Witchcraft and Oracles among the Azande*. Oxford University Press.
- Foster, G. M. (1972). 'The Anatomy of Envy: A study in Symbolic Behavior'. *Current Anthropology*, 13(2).
- Keesing, R. M. (1976). *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Holt, Rinehart & Winston, USA.
- Lindh de Montoya, M. (1996). *Progress, Hunger and Envy: Commercial Agriculture, Marketing and Social Transformation in The Venezuelan Andes*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Stockholm.
- Tönnies, F. (1963). *Community and Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. Harper&Row, New York. Oversatt og redigert av Charles P. Loomis.
- Walker, I. & Smith, H. J., red. (2002). *Relative Deprivation: Specification, Integration and Development*. Cambridge University Press.
- Wikan, U. (2004). *Medmennesker*. Pax Forlag A/S, Oslo.

DECEPTIVE CONSUMPTION

Anne Håskoll-Haugen
Master, UiO

Abstract

Consumer society and the great value we invest in the Things we surround ourselves with, is the reality in which we live, we, the chosen ones who can spend money if we are bored, buy ourselves a better life, a more beautiful life or whatever we believe will improve our existence. I recently received a catalogue in my mailbox where it said: January is a tough month; we sell the most important things in life that will make these dark days better. It was a commercial for expensive furniture. The consume of modern goods is often seen as a past time activity for the economically wealthy inhabitants of this world, but what I want to draw attention to here is how this culture of consumption has spread to poorer communities and places one would not think the primary concerns were connected to the consume of modern things. But is has become clear to me that these people desire the culture of consume as much, or maybe even more as the economically strong, they want the world that is presented to them through the television screen, the soap

operas and the colourful commercials. I invite you to a Maya community in the Guatemalan highlands to take a closer look at the importance of Things in their reality of economic and political struggle.

Introduction

Today's explosion of consumption makes more noise than all the wars that ever were and causes a greater uproar than all the Mardi Gras in the world happening at once. As the old Turkish proverb has it, he who drinks on credit gets twice as drunk. This fiesta, this global binge, makes our head spin and clouds our vision; it seems to have no limits in time or space. (Eduardo Galeano 1998)

I recently received a catalogue in the mail with the tag line: January is a tough month; we got the most important things in life, things that will make these dark days brighter. I flipped the page and it was a commercial for expensive furniture. Consumption is often seen as an activity for economically wealthy citizens of the world. By this I refer to the type of consumption as the luxury of buying items for no other reason than because they are desired. Fashionable shoes and clothes, jewellery, the latest electronic innovations and redecorating your house when you grow tired of the old wallpaper. The rich consume like there was no tomorrow and it may seem that shopping is the most widespread past time activity, a way of life even, for the selected few.

But what I want to draw attention to here is how this *culture of consumption* has spread to poorer communities as well. Places one would not think people could or would prioritise such shopping activities you will find that having the right clothes, a cool cell phone and an mp3 player has become as important as anywhere else. Driving through Mexico City the boy who wipes your window shield will be talking on his phone and a working class family in Colombia got more TV sets than they have rooms. Some of these people lack proper housing, education, nutritious food, security and health but still prioritise to spend their money on merchandise. Why are consumer goods prioritised and valued so highly and what is this type of consume an expression of? Why do they not save their money to satisfy more immediate needs, like the ones described above? I invite you to a small village in the Guatemalan highlands to illustrate.

An Afternoon in the Village

It is early afternoon and the children are pouring out of the school building; they are running, shouting, flirting, drinking coke and eating frozen fruit on sticks. A million little pathways run from the school towards all the small houses, and the cornfields suddenly come alive as the children make their way home to eat with their families. Four hours in school is plenty, and most of them have been up since dawn to finish house chores before being allowed to study. The dogs are going wild as Juana, José and Miguel enter the house, throwing their backpacks on the floor and storming into the living room, just in time for their

favourite soap opera “La Madrastra”. Juana is fighting with the antenna to get better reception, José is commanding “to the left!” and Miguel makes sure he gets the best spot in the bed. And from the room next door, the rhythmic sound of the fathers loom is penetrating the house as he makes another traditional fabric ready to sell.

“Do you want to see my clothes? Come!” Lourdes, an older sister, takes me by the hand and drags me into the living room where she opens a closet with an exited smile. Inside are two impressive stacks of traditional outfits, neatly folded and smelling of fresh detergent. In between each stack are bottles of nail polish and glittery hairclips, and on the bottom shelf lie several pairs of high-heeled shoes. She pulls out different skirts, “Here try it!” Her mother and younger sister nod from the bed where they sit wrapped up in a blanket. It is close to zero outside and there is no heating or insulation in the house. Like most houses in the area, it is constructed in a combination of concrete and adobe with rooms arranged around a patio. Adobe is a construction technique using mud and water, the traditional way of building houses here. Walls and floors are left unpainted. A few homemade stools, a bookshelf made out of loose brick and plank and two large beds shared by eight people is all that is in the room. The walls are decorated with old calendars picturing different cities of the world and happy, white children playing in the grass. In the corner sits a brand new computer. Twelve people live in the house, ranging from one month to seventy-three years old.

I make my choice from the grand selection of outfits, but to undress when the temperature is almost freezing is nothing to

be desired. My bear feet step directly on the concrete, there are no carpets covering the cold floor. “That is much better! The boys will steel you off the street!” They all laugh and Lourdes looks very satisfied with my make over. The eldest sister, Maria, is bustling through the door. She looks very smart in her outfit, high- heeled shoes and little glasses on her nose. Her cell phone rings and she jumps on the bed and starts chatting with a friend. I sit down next to her; there is no mattress, just hard plank covered with a blanket.

It is already late and time for supper: tortillas, a thin soup of vegetables and pasta, a boiled egg and a cup of weak coffee. The mother hands out plates in all shapes and colours, dusting them off with her apron. The portions are small and there is little variation from day to day. We sit around a small, crooked table, a few homemade stools, and some sit on plastic buckets. The kitchen has a dirt floor and a stove of concrete fed with wooden logs used for cooking. The room is dark and fills with smoke every time a meal is prepared. Outside the kitchen is a fenced area for chickens and a few rabbits, food prepared on special occasions. A small plot of land surrounds the house where corn is grown for the family’s consumption. Later that evening we are all gathered in the living room when the father announces they will arrange a big party for his parents who have been married for fifty years. “There will be more than 200 people, food, drinks, a marimba band and everything!” He smiles and waves with the booking receipt for the band. They all look very exited. The father turns to me “Look! 15,000¹ quetzales just for the band!

¹15 000 Quetzales is the equivalent of approximately 12 000 NOK.

It will be the best fiesta this village has ever seen!”

The Deprived Consumer

The family described above lives in an area populated by an indigenous population, which by most people are perceived as poor and undeveloped. Most villagers are involved in subsistence farming and the production of traditional handicraft. Alternatively they work in small, local textile factories, as shop assistants or maids. As the level of education increases, some get jobs as secretaries, teachers, in a garage or in construction. Nevertheless, unemployment is high and most women do not work outside their homes after marriage. The majority have a roof above their heads, but many houses lack proper heating, constant flow of electricity, water and sanitation facilities. The roads are in poor condition and during rain season they are often unfit for travelling and transportation. There are several schools in the area, but the conditions of the schools vary greatly. The majority lack utilities and sufficient amounts of teachers and the classes are oversized. Families struggle to pay for education, an expensive affair when six to twelve children per family are the norm. Many only get a few years in school, and the quality of education is questionable. There is no health care nearby, and depending on what part in the village you live it can be up to an hours journey to the nearest health service.

Complaining about the cold is part of everyday conversation.

Guatemalan minimum wage is 1300 quetzales, but many in the village earn much less.

In fact it is the only place I have been where people talk more about the weather than Norwegians do. I would sleep in all my clothes, a sleeping bag and a woollen hat and still be shivering. In spite of this I never heard any talk of making improvements to heating or the house in general. The sanitation facilities are limited to a simple latrine situated in some distance from the house. You are often exposed to the eyes of curious neighbours whenever nature calls. There are no proper washing facilities for maintaining personal hygiene; normally a bucket filled with water is used outside. In addition their diet is neither varied nor especially nutritious, and the cooking device used is causing respiratory deceases, the number one cause of child mortality in Guatemala.

Parallel with this reality they can afford to participate in consumer society. Their modestly furnished houses lacking basic facilities, the plain, unvaried food and overall impression of economic poverty, stand in sharp contrast to the flamboyant spending on social events, women's wardrobes, teeth decorations and electronic equipments. The minimum salary is 1300 quetzales. Few people have more than that, and far from all members of a household will have an income at all. A traditional outfit may cost anywhere from 500 to 3000 quetzales, depending on quality and style. A cell phone or a television will cost you about half a month salary. Young men wear branded shoes, t-shirts, cell phones and wristwatches, and although they are mostly fake copies, it is considered important to have the right brand. Another local fashion is decorating your front teeth with gold, little figures shaped as stars or triangles. At the same time dental care is virtually non-existent, and when cavities occur, the teeth are merely pulled out.

So why do they prioritise their limited money buying what many would consider luxury, items of secondary importance restricted for the wealthier social groups? One would surely think education came before television and dental care before teeth decorations. A few families even own a car, although the roads are closed for several months a year. Why do they not place any effort improving the roads first? And why do they not invest in better living conditions, considering the cold climate, respiratory deceases and poor sanitation facilities?

Broadcasted Dreams and Modern Illusions

To spend money on modern and fashionable items are highly valued and they show their pride talking about costs and showing off what they have. To go to the city and spend time in the modern shopping mall Hiper Paiz is considered a highlight. In fact, it was one of the first places the local girls wanted to take me when I first arrived in the village. A girl told me it was the *best* place to be because you could get anything in there. What she did not mention was that you could, if you had the money. In some shopping malls you even have to show a credit card to be allowed inside. In all families I spent time in people would be eager to show me their television, the computer or to give me a makeover in their best outfits. Sometimes we would sit all evening watching an English movie on the VCR, and the fact that they did not understand the story did not seem to bother them at all. Watching television in general is a cherished

activity, and everything from Mexican soap operas to the Oscar Awards is digested on a daily basis. It represents the modern world of luxury, a world they can only access to the television screen. Some families on the other hand, were very careful about warning me that they did not have a shower or television. They would take me aside and excuse themselves and say that they understood if I did not want to come to their house. An elderly woman said to me very concerned “How you must suffer here in these conditions!” And some suggested that I should find a hotel in the city where “I could live more comfortably”. The women in the village could not believe when I said I knew how to cook or the times I went down to the public washbasins to wash my clothes. They had never seen a white person do that before.

Many experiences from the villages tell me that the locals have adopted the perception of being a poor and backwards community. They would often express the feeling of inferiority to me. A good friend once told me “they would rather see us die than do anything for the indigenous”. By “they” he referred to the government and the Guatemalan society in general. To be poor and backwards are stigmas attached to indigenous communities ever since the arrival of the Spanish. To create an image of one’s family as well dressed, owning modern electronic devices, or to spend money on a grand party, signals economic wealth and modern values and is therefore a physical proof that things have changed. But what does this consummation really alter?

Gullestad writes that symbols are understood through commonly shared knowledge and that classification is central in all symbolic life (Gullestad 1989: 43–44). In every sense of the word, these consumer goods can be perceived as such shared symbols.

Certain things you can buy, like the ones I have described, have come to be a sign of modernity, prosperity, development and progress. When consuming the same goods as the economically more privileged a feeling of participating in the modern society and economic development is created. I believe their consumption is an attempt to be included in the greater Guatemalan society, one from which they normally are excluded due to their political- social and economic poverty. Through TV, commercials and heavy advertising the image of the modern world is made, and people in these villages are trying to be a part of what they see. But for most the dream ends there. Consuming modern or expensive goods are the materialisation of these desires. But at the same time they are deprived of proper health care, good education, infrastructure, sanitation facilities and social, democratic and economical participation. Nothing of which can be bought. Therefore it is an illusion of development that is created through their economic priorities. Development cannot be reduced to materialistic development. The materialistic development they to some extent participate in becomes little more than an empty shell. Or to use Galeanos words: consumer culture is like a drum; it resonates so loudly because it is empty.

Migration, Money and Living Miami Style

An important tendency in the area, and in the Central American region in general, is the illegal work migration to the USA. It

is mainly men who leave, hoping to find a job that will enable them to send money home to the remaining family. Nearly all families have close relatives who have crossed the boarder. This migration is the single most important source of income for many locals and the trend is changing social and economic life in the villages in many ways. What is interesting in this context is the way this newfound capital is spent. Successful migrants, or those who earn their money illegally transporting them over the boarder, invest in housing. They build modern, two storey houses, with roman pillars, terraces and mirror reflecting windows, constructed like little palaces compared to the normally much more modest houses in the villages. Equipped with all imaginable facilities such as soft beds, large sofas, shower, big screen TV, and modern kitchens with gas stoves and fridges, they are the image of a modern lifestyle. True miniature copies of Miami beach houses.

For an outsider like me, it may look like the village is going through a stage of great progress. These new modern houses pops up everywhere, superseding the old and new money flows into the local economy creating new possibilities. Thomas Hylland Eriksen writes that poor peoples desire for a western lifestyle is connected to the process of globalisation (2006). But the question is: can it be considered a development if they manage to obtain it? It is not only the local people who consider materialistic improvement as signs of progress and development. Lately there has been increased focus in the media on how these money transfers constitute more than twice of the international development aid yearly. Many public debaters consider it an important way to create development for local communities and

argue for the importance of facilitating such transfers. And it is not only Guatemalan migrants who build grand homes. In much the same fashion the Pakistani emigrants living in Norway send money home to their villages, building houses which by the media are named “taxi palaces”. Impressive constructions more fit for sultans and kings than a common taxi driver. The same phenomenon is found among the fishermen and newly rich in Norway where there is an increasing trend to build enormous vacation houses. The most famous one has eighteen bedrooms, the same amount of bathrooms and sixteen fireplaces. What they all have in common is that they all invest massively in housing, exaggerating the visual effects to the comical. Much like the stars in Hollywood, which are maybe the ones they try to imitate?

But when taking a closer look at the Miami styled houses in the Guatemalan village, one will discover something quite surprising; the commodities within the houses are not in use. There is no running water to fill the shower and toilets, no gas for the stove, and maybe only two or three rooms are in use. The rest are covered in dust, the furniture still in their plastic cover. The television channels are not set and the computer is left unused. One woman who lived in such a house even went over to her mother’s house to prepare food on the wood fuelled stove there, instead of using the gas stove she had installed in her modern house. Most such houses are not even inhabited and their owners are still in the USA. Houses are left in the care of their relatives, who continue to live in small adobe houses next door. They only go inside the new houses to water plants on the balconies to make it look like somebody is actually living there. In much the

same way, the “taxi palaces” in Pakistan have come to symbolise their great economic success in the North. Built by emigrants who earn their money driving taxis, they do not reveal the little social and political influence they enjoy in Norway where they are perceived as nothing but a cultural and economical underclass. The Guatemalan emigrants are normally not even legal residents and many work under questionable conditions.

Nevertheless, the desire for a royal lifestyle seems to have reached all parts of the globe. Marianne Gullestad writes that the home is central to understand people’s perception of reality, and that the home reflects cultural values within a society (1989). A home, she says, is a compact symbol of what is important to us. So what can these examples tell us about perceptions of development and values? What sort of development does the building of such houses really create?

The Development of Clouded Visions

The dollar-a day measure is a well-known indicator used to define who is poor and who is not. But as Johan Galtung and Anders Helge Wirak wrote thirty years ago; indicators can never be neutral tools as indicators have built in perceptions on how development is perceived and therefore at the same time indicate the answers (1979). This is as true now as it was then. But as Galeano writes, twenty or thirty years ago, poverty was seen as the fruits of injustice. Now poverty is a fair reward for inefficiency. Jeffrey Sachs, the special adviser to the former UN Secretary General Kofi Annan dedicates a whole chapter in his

book “The End of Poverty” to explain how poor peoples culture and non-productivity are the main barriers to eliminate poverty. And also within the development discourse in general I argue there is an exaggerated tendency to judge human welfare from the quantitative rise in commodities.

Galtung and Wirak write that an economic system needs to satisfy non-materialistic needs. They claim it is incorrect to perceive development as the development of things, systems and structures, as these processes can even counteract development. They call for the development of the human being to return as the focal point for the entire project of development. To own a great house (or the image of a great house), a cell phone or Nike shoes will do little in the course of creating a more democratic, a more just and a more including society for those who are deprived of these vital aspect of human existence. Not spending money on real improvement of housing facilities, infrastructure, education, sanitation, health etc is a result of being left out of the processes where they have the possibility to influence development in these areas. They have the freedom to consume whatever little they can afford, but are deprived of more immediate needs such as those mentioned above.

On one hand they are proud of their cultural heritage and women continue to wear traditional clothes, they cook in the traditional way, produce traditional handicraft with intricate symbolic patterns and speak their traditional language in the confinement of the village. At the same time they want to present an image of themselves as modern people and through consuming distance themselves from the stigma of being backwards and left out. They want to be accepted in the Guatemala society as

participators and contributors, something they are not leading their current lifestyle. Galeano writes:

Today, Indians are considered deadwood in the economies that live off their hard labour, and a millstone for the plastic culture to which these countries aspire. In Guatemal. . . mestizos and whites (or those who call themselves white) dress and live (or wish they could dress and live) Miami - style so that they wont look like Indians, while thousands of foreigners make the pilgrimage to the market at Chichicasteango, a pillar of world beauty, to buy the marvels woven by indigenous artists. (Galeano 2000: 47)

He points to the irony in that although the country is dependent on their labour, it is devalued as an unimportant contribution and their culture and lifestyle along with it. In consuming modern goods they find a freedom that they do not otherwise encounter. They find the freedom to define themselves, they experience a choice and a sphere they can control in a life where the social and economic circumstances may seem difficult to escape. But as Daniel Miller points out: to consume something is to use it up (Miller 2001) and therefore consuming per se cannot create development. It is not consumers who increase their life quality, but producers who progress in the process. Nevertheless, there seem to be a lack of understanding (or a want to admit) that possessing consumer goods is only a consequence of the dominant groups economical and political power, not a way to achieve a place within their sphere. Herein lies the deceit in their consummation.

Quite opposite to Jeffrey Sachs, Hylland Eriksen dedicates a whole chapter in his newest book “Kosmopolitikk” arguing for a shift of focus from living standard to life quality. He advocates that we need to accept that there are many ways to lead a good life. Not everyone needs to crave the western desire for the consummation of materialistic goods. But that the poor and rich alike prioritise consumer goods and perceives the good life as a materialistically good life shows that the economic indicator of development holds precedence. And while everyone is discussing the underdevelopment in the South, not so many are talking about the overdevelopment in richer countries. Hylland Eriksen writes about the Norwegian vacation houses that they will be left as silent tombs over a disoriented time. The wealthy heroes in Hollywood or the royal families we try to imitate have become icons of something they do not themselves understand or admit; a total lack of perspective. By focusing on materialistic development, attention is taken away from social and political poverty, which should be seen as a more immediate form of poverty. And even if it is said by some that access to consumer goods is a process of democratisation, I say like Galeano that it is only clouding our vision.

References

Eriksen, T. H. & Tretvold, H. F. (2006). *Kosmopolitikk*. Cappelen.

Galeano, E. (2000). *Upside Down: A Primer for the Looking-*

Glass World. Picador. Translated by Mark Fried.

Gullestad, M. (1989). *Kultur og Hverdagsliv*. Universitetsforlaget.

Holm, E. D. & Meyer, S., eds. (2001). *Varene tar makten. Makt- og Demokratiutredningen 1998–2003*. Gyldendal Akademisk.

Håkaas, E. & Sæter, K. (2007). 'Bygger store luksushus i Pakistan'. *Aftenposten*. Onsdag 14. februar, morgenutgaven.

Sachs, J. (2005). *The End of Poverty: How we can make it happen in our lifetime*. Penguin Books.

Wirak, A. H., ed. (1979). *Behov, utvikling og verdier*. Pax Forlag.

KROPPSTEKNIKKER BLANT NORSKE FOTBALLSUPPORTERE

En fenomenologisk studie av kropp

Elisabeth Skoglund Johnsen
Master, UiO

Sammendrag

Denne artikkelen tar utgangspunkt i et ti måneders feltarbeid blant fotballsupportere i Klanen, Vålerengas uavhengige supporterklubb. Gjennom deltagende observasjon diskuterer jeg hvordan supporterne bruker kroppen på tribunen. Ved å bruke Bourdieus begrep habitus og Mauss' teorier omkring kroppsteknikker argumenterer jeg for at en aktiv bruk av kroppen og mestring av kroppsteknikkene som utøves på tribunen er essensielle elementer for supporterenes tribunekultur og oppbygningen av et felleskap. Et viktig poeng i artikkelen er at kroppen blir et sted der erfaring og kunnskap lagres. Å være supporter handler om å tilegne seg og bruke de sosiale kroppspraksisene som utøves på tribunen.

Innledning

Det er umulig å få kontakt med blikket hans. Øynene fokuserer kun på en ting. Han står i utgangsposisjon, en stilling han alltid står i når det er rolig på banen, godt plassert med begge føttene i bakken og med armene i kryss over magen. Forsiktig hever han armene fra kroppen, de stopper et øyeblikk foran brystet. Begge nevene hans er knyttet. Han presser overkroppen fremover, føttene finner balansen på tåballene. Han har funnet stillingen, han er klar. Armene hans begynner å bevege seg igjen, og i det hendene når hodet faller han tilbake på begge føttene. Han gnir hendene gjennom håret og bøyer knærne. Armene faller tungt ned langs siden i det han bryter ut i et høyt og langt skrik; "Faaaeen." Ballen treffer tverrlegger og blir klarert ut av forsvaret. Han avslutter seansen med et lite "Hælvete!" for seg selv som bare vi nærmeste rundt han hører. Han sparker i setet foran seg, før han snur hodet rundt og spytter i betongen under oss. "Det var nære, ass." Han tenner en røyk, legger hodet bakover og blåser røyk ut av munnen. Han stumper sigaretten før den er ferdig røykt og stiller seg i utgangsposisjonen igjen, godt plassert på føttene og med armene i kryss over magen. Han er klar for neste sjanse.

Denne artikkelen bygger på deltagende observasjon blant fotballsupportere og skal drøfte deres bruk av kroppen på tribunen. Jeg ønsker å vise at en aktiv bruk av kroppen og mestring av

kroppsteknikkene som utøves på tribunen, er essensielle elementer for supporterernes fellesskap og tribunekultur. Gjennom et ti måneders feltarbeid i 2006 har jeg samlet inn data¹ om hverdagen til fotballsupportere i Klanen. Klanen er en uavhengig² og selvstyrt supporterklubb som støtter fotballaget Vålerenga. De er en av Norges største supportergrupperinger og hadde i sesongen 2006 en medlemsmasse på 13 657 betalende medlemmer. Medlemmene er bosatt rundt om i hele Norge. Klanen er en nomadisk stamme som har base på Oslos østkant, men mye av tiden er de ute på reise, både rundt om i Norge og Europa. De supporterne jeg har fulgt investerer betydelig emosjonelle og økonomiske ressurser i å følge Vålerenga. For dem har fotball blitt noe mer enn en fritidssyssele. Fotball er en livsstil og en del av deres personlighet og identitet.

En av mine viktigste arenaer for datainnsamling har vært tribunen. Tribunen er fotballsupporternes hovedarena for aktivitet, og under kamper er tribunen et viktig felt der det kulturelle fellesskapet supporterne seg i mellom utspilles. Archetti påpeker at det er under de nitti minuttene en fotballkamp varer, at man kan observere hovedpersonene i dramaet; spillerne, dommerne, trenere og ikke minst publikum (1984: 143).

Kroppen i et antropologisk perspektiv

Mange antropologer jobber i dag med emner som dreier seg om kropp. Kroppen får stadig større analytisk gjennomslagskraft

¹Totalt har jeg vært på trettifem fotballkamper med Vålerenga.

²At Klanen er en uavhengig supporterklubb vil si at de organiserer seg selv uten noen forpliktelser til Vålerenga som klubb.

fordi den gir oss ny og supplerende kunnskap om mennesker i kulturer. Ved å studere kropp kan man få en innfallsvinkel til å forstå hvordan andre mennesker lever både i vår egen og i andres kulturer. Gjennom ulike empiriske studier på kropp har det vist seg at kroppen har blitt et viktig felt hvor sosiale og kulturelle forskjeller innskrives. Gunn Engelsrud beskriver kropp slik,

Livet leves gjennom kroppen. Kroppen er avhengig av forholdet til andre; kroppen er relasjonell og individuell på samme tid. Kroppen kan verken reduseres til et fysisk objekt eller til en sosial konstruksjon. Vi både er og har en kropp. I tillegg virker kroppene på hverandre, og de blir preget av det samfunnet de lever i. Ja, kroppen kan til og med uttrykke mer enn ord (Engelsrud 2006: 9).

Marcel Mauss var tidlig opptatt av kroppen som forskningsfelt. Allerede i 1935 publiserte han artikkelen "Body Techniques" på fransk, men den fikk liten oppmerksomhet da den kom, og artikkelen ble ikke publisert på engelsk før i 1973. Verkene til Mauss anses som sentrale for utviklingen av teorier omkring kropp i samfunnsvitenskapelig historie. Gjennom empiriske studier av folks ulike kroppsteknikker oppdaget Mauss at verken fysisk tilgang, fysiologisk teori eller psykologisk og sosiologisk teori alene kunne forklare hvorfor mennesker beveger seg som de gjør i ulike samfunn. I stedet hevdet Mauss at det er i skjæringspunktet mellom disse innfallsvinklene at man kan studere kroppsteknikker og se "det totale menneske" (2004: 71). Som eksempel viser Mauss hvordan muslimer kun bruker høyre hånd til å spise med. For å forstå hvorfor muslimer gjør den ene håndbevegelsen og ikke den andre, så er det ikke nok å se på fysiologiens eller psykologiens innsikter, man må også kjenne en kulturs tradisjoner som ligger bak praksisene (2004: 81). Med slike eksempler viser Mauss at

kroppsteknikker ikke kan forklares ut fra et universelt system av kroppsteknikker, men at de må studeres i hvert enkelt samfunn. Med en slik tilnærming banet han vei for studier av kropp i et antropologisk perspektiv. Slike studier gjorde at man gikk bort fra kroppen som noe passivt som tar i mot samfunnets koder, til å forstå den som en agent som tar til seg verden gjennom en prosess av intersubjektivt engasjement.

Det store skille i kroppens utvikling ble introdusert gjennom blant annet Pierre Bourdieus (1977) og Maurice Merleau-Pontys (1994) nye måter å forstå kroppen på. Merleau-Ponty og fenomenologien bidro til å underbygge interessen for å forstå kroppen som erfart og levd. Han hevdet at ethvert menneskets erfaring er kroppslig. Det vil si at vi som mennesker griper verden via våre sanser. Merleau-Pontys sentrale begrep er *den levde kroppen* og han hevdet at den skulle brukes som et metodisk utgangspunkt, heller enn å se på kroppen som et objekt for studie (1994). Begrepet "levd" viser til at livet leves *i* og uttrykkes gjennom kroppen. Han hevder at det er med kroppen vi er til stede i verden og det er som kropp vi snakker, erkjenner og blir til. Erfaring og mening kroppsliggjøres fordi vi opplever og lærer ved hjelp av, og i kroppen. Kropp er ikke bare noe vi *har*, men også noe vi *er*, og det er bare ved hjelp av kroppen vi kan handle. *De levde erfaringene* skapes i kommunikasjon med andre.

Kroppen som et arbeidsverktøy

"Å støtte laget er vår jobb." Mens vi stod i kø på vei ut av stadion forklarte Finn³ meg hvorfor de alltid står igjen etter endt kamp for å hylle spillerne. Vålerenga hadde akkurat tapt 1-0 mot

³Etter krav fra Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD) er alle egennavn på personer i denne oppgaven anonymisert.

Lillestrøm på hjemmebane. Supporterne var misfornøyde, men flertallet stod igjen etter kampen for å vise spillerne sin støtte. Alle holdt armene ut foran brystet og vibrerte med hendene, mens de ropte "åhhhhhh" helt til spillerne hevet armene over hodet. Supporterne og spillerne hyllet hverandre med å løfte armene opp og ned. Det kunne se ut som en slags tilbedelse til hverandre. De uttrykte en *gjensidighet*. Det er viktig for supporterne at spillerne også takker dem for støtten.

Det er en forpliktelse, jeg har på mange måter bundet meg til dette. Jeg står i et slags avhengighetsforhold til klubben. Vålerenga gir meg mange gode øyeblikk, og da er det viktig at jeg gir tilbake, spesielt når laget har det tøft.

Finn beskrev sitt forhold til klubben som en jobb, en jobb han var forpliktet til å utføre. Kroppen blir et middel som brukes for at Finn og de andre supporterne kan få utført arbeidet sitt på tribunen. Mauss definerer kroppen som et verktøy. Han påpeker at kroppen er menneskets første og mest naturlige tekniske objekt, og samtidig dets tekniske middel (2004: 76). Også flere av de andre fotballsupporterne definerte aktivitetene på tribunen som en jobb, og ser kroppen og dens arbeid som avgjørende for et godt tribuneliv.

Merete påpekte dette en gang hun oppdaget noen gutter på raden bak oss som ikke deltok i syngingen. Vålerenga hadde denne dagen en viktig kamp foran seg, de tok i mot Rosenborg på hjemmebane. Merete hadde egentlig sesongkortplass på Vestbredden, men hadde lyst til at vi sammen stod på Cola fordi det alltid var så bra trøkk der. Merete har fulgt Vålerenga siden

hun var sytten år, det vil si at hun er på sitt ellevte år nå. Jeg husker at minuttene før avspark var nervepirrende for Merete. "Jeg blir så jævla nervøs hver gang vi møter Rosenborg. Jeg husker vi møtte dem i 2004 og banka dem 4-1, det var rått det. Da skulle'ru vært der. Vil du ha?" Hun strakk frem en liten rosa boks foran nesen min. Jeg husker fortsatt lukten, den var søt, men også kvalmende. I boksen lå det små poser, en slags miniutgave av teposer. "De er gode assa, jentesnus." Jeg ristet på hodet, "ellers takk." Hun satte lokket på, løftet overleppa og dyttet en pose under. Leppa ble stående ut.

Merete kler seg som oftest i en Enga-strikkegenser på kampdager. Hun uttrykte flere ganger at det var favorittgenseren og det førte ofte til seier når hun hadde den på. Denne dagen hadde hun på seg en sort boblejakke med logoen påsydd på høyre bryst. Jeg gikk ut i fra at det var på grunn av været. Det kom hele tiden kalde vindkast inn på tribunen. Det var da Klanen begynte på en ny sang at Merete lente seg mot øret mitt og visket; "De bak oss bare står der, gidder faen meg ikke synge eller bevege seg. De hakke rørt seg sia kampen starta." Bak oss stod det fire gutter i midten av tjuåra. De hadde alle et vålerengaskjerf hengende rundt halsen og hendene i bukselommene. Jeg svarte Merete med at de kanskje ikke orket synge og skyldte på at det var surt og kaldt i lufta. "Åhh, ta den." Øynene hennes var fokusert på spillet på banen. "Faen, Freddy rekker'n aldri ass. Få'n ut." Hun snudde seg mot meg igjen for å fortsette samtalen rundt guttene bak oss. "Nei, men da har'em ikke noe her å gjørra." Jeg prøvde meg litt forsiktig; "Kanskje de liker stemningen?" Hun fnyste mot meg. "Enten så bidrar du eller så kan du ha deg vekk." Jeg kjente at hun faktisk ble irritert og lot det være med det. Men

i etterkant av hendelsen spurte jeg henne hvorfor hun hadde reagert som hun gjorde,

Det er jo viktig at alle deltar. Jo bedre vi synger, desto bedre spiller gutta, ikke sant. Det er jobben vår det, vi er der for å bidra til seier. Og hvis du ikke ønsker å delta med synging og sånt, da får'u flytte deg, ja da har du ikke noe på klantribunen å gjørra. Så greit er det. Vi er tilstede for å støtte laget.

Hennes reaksjon gjorde meg klar over at kroppslig passivitet ikke er akseptert på klantribunen. Merete så på guttenes passive fremtreden som et brudd på normene som gjelder på tribunen. Hun peker på to normbrudd; for det første så synger ikke guttene, og for det andre så beveger de seg ikke. Å være fotballsupporter handler om å følge de sosiale reglene som ligger nedfelt i tradisjonene for kroppsteknikker, og bidra til at disse sedvanene videreføres. Når du er supporter skal du yte på vegne av gruppen. Flere av supporterne uttrykte at hvis man står rolig på tribunen er man individualist som ikke bidrar med noe som helst. At man skal være aktiv på tribunen er en så innarbeidet følelse hos de supporterne som har vært med lenge, at de raskt forstyrres av annen oppførsel enn det de er vant med. Det var også tydelig at Meretes individuelle opplevelse ble forstyrret av at de ikke deltok på lik linje med henne og flertallet rundt oss. Dette viser hvordan Meretes kropp er en del av en større sosial enhet på tribunen. Som Scheper-Huges og Lock påpeker, har alle individuelle kroppar en oppfattelse av at de eksisterer i forhold til andre (1987). Mye av opplevelsen som oppnås på tribunen ligger i det å ta del i det kulturelle fellesskapet. Ved å stå på

klantribunen inngår du i en *sosial kontrakt* supporterne har seg i mellom, du er forpliktet til å delta og støtte laget. Kroppen er relasjonell og handler i samsvar med hva de rundt gjør. Supporterne er med på å sette en ramme rundt kampen gjennom bruken av sine kropper. Gjennom observasjon av rytmer, bevegelser og kroppsspråk blant supporterne så jeg at hele kroppen er involvert i arbeidsprosessen. Supporterne bruker alt av kroppsdel, fra å finne balansen på tærne til å rive seg i håret. Hele kroppen tar del i arbeidet.

Kroppsteknikker

”Det er jo bevegelse med kroppen og stemmen vi kan bruke for å påvirke,” forklarte Roar, ”man kunne og brukt trommer sånn som kanarifugla, men det ikke sjans i havet til at vi kommer til å innføre det hos oss. Nei fy faen da synker’u lavt. Vi er mange og må bruke bevegelse for å skape effekter på tribunen.”

Det var som regel når jeg begynte å spørre om kroppen som en del av tribunelivet at supporterne brukte begrepet kroppen. Ellers snakket de om bevegelser og synging. I følge Mauss er kroppsteknikker ulike måter mennesker bruker kroppene på i hverdagslige aktiviteter (2004: 65). Jeg observerte raskt at det var noen måter å bruke kroppen på som gikk igjen blant supporterne. Det var under min andre tippeligakamp på Ullevål, da Vålerenga møtte Lyn på bortebane, at jeg forstod at det var et tydelig mønster i hvordan supporterne brukte kroppen. Jeg kjente igjen

mye av det jeg hadde sett på tidligere kamper. Stemningen denne dagen var til å ta og føle på. De to klantribunene⁴ var i full aktivitet fra første minutt, fargene rødt og blått beveget seg i et mylder av mennesker. Syngingen tok aldri slutt, så fort en sang ble avsluttet, begynte en ny.

Supportererne hadde på forhånd beskrevet følelsene sine med en blanding av glede og nervøsitet. Dette var viktig, det var et lokaloppgjør mellom Oslo vest og Oslo øst. Det hadde ikke gått mer enn tre minutter før Vålerenga presset mot mål og man skjønnte at det kom til å bli en stor sjanse. Morten, Henning og Finn stod med armene i kryss over magen. Forsiktig hevet de alle tre armene ut fra kroppen, armene stoppet et øyeblikk foran magen. De hadde alle tre nevene knyttet. De presset overkroppen fremover, føttene fant balansen på tåballene. De hadde funnet stillingen, det var akkurat som om de var klare for det som skulle komme. Henning og Morten bøyde knærne, presset overkroppen frem og knyttet nevene i det de av full hals skrek, ”Jaaaaaaa”. Ballen traff nettet i mål og tribunen eksploderte i brøl og viltre bevegelser. Jeg ble dyttet frem og tilbake mellom supporterne ved siden av meg. En albue traff meg midt i høyre ribben. Supportererne hoppet, skrek og ga hverandre klemmer. Alle tok skjerfene sine rundt hodet og veivet dem rundt i helikopterbevegelser. Etter et halvt minutt roet de seg ned igjen og begynte å synge;

Vål’enga, Vål’enga, vi er Vål’enga. Vi er best i
by’n og vi hater Lyn. Vi er Vål’enga.

⁴Den ene kort siden og den ene langsiden av Ullevål Stadion er reservert Klanens medlemmer.

Gleden varte kort. Det tok ikke lang tid før Lyn utlignet og stemningen ble mer tilspisset. Kampen utviklet seg til å bli jevn og begge lag presset hverandre. Vålerenga kom til enda en stor mulighet, men dommeren blåste frispark for Lyn. Umiddelbart kom reaksjonene rundt meg. Supporterne stod med en arm opp i været og pekte ned på banen. I et mylder av utbrudd hørte jeg noen si; "Jævla dommerfaen", "Veit du hvorfor du er kledd i sort, fordi du er sorgen sjæl", "Se å kom deg av" og "Hælvete". Det som slo meg var at så å si alle stod med munnen åpen og ropte. Noen få stod rolig, men hadde da et irritert uttrykk i ansiktet. Øyenbrynene var presset sammen og øynene lyste fortvilelse og uenighet. Ikke èn stod passivt uten å engasjere seg. Kroppene rundt meg var i konstant bevegelse.

Ved noen anledninger stilte jeg meg på første rad med ryggen til banen slik at jeg bare kunne se supporterne, og ikke spillet. Det var fascinerende hvordan reaksjonene inntraff på nøyaktig samme tid. Flertallet reagerte likt med ansiktsuttrykk og verbale utsagn.

Dette fikk meg til å forstå at supporterne deler en felles virkelighet. Scheper-Huges og Lock påpeker nettopp dette med den individuelle kroppen som et analytisk utgangspunkt (1987). Alle mennesker deler en oppfattelse om at de eksisterer i forhold til andre. Som menneske er vi ikke isolerte subjekter fanget i kroppene våre, men vi deler et intersubjektivt miljø med andre. Csordas påpeker at dette inkluderer at vi ikke bare er oppmerksomme på vår egen kropp, men også inkluderer oppmerksomhet mot andres kropper (1993: 193). Supporternes kropp kan ikke bare sees som et isolert fenomen, vi må også inkludere de omgivelsene som kroppen lever i. Csordas poengterer noe viktig når han påpeker



at selv om kroppen alltid er tilstede, så betyr ikke det at vi som mennesker alltid er til stede med den (1993: 139). Mauss konkretiserer dette ved å peke på at kroppen ikke er til stede før teknikkene er mestret. Med andre ord så er man ikke en del av fellesskapet før kroppsteknikkene eventuelt er mestret.

Kollektive bevegelser

Opplevelsene supporterne får på tribunen oppnås gjennom å ta del i det kulturelle fellesskapet. Den individuelle kroppen har en funksjon i fellesskapet, en kropp som står alene har ingen effekt. Unisone bevegelser gjør inntrykk på supporterne, og slike kollektive bevegelser gjør at den individuelle supporter går opp i en tilstand der en glemmer seg selv og blir minnet på fellesskapet som en inngår i.

Det er helt fantastisk, jeg går i ekstase når stemningen blir enorm. Når trøkket bli sterkt, det er da jeg skjønner hva jeg gjør der, det er så bra, det er da jeg blir minna på hvor mange vi er og hvor gode vi blir sammen. Det er bedre enn sex. Sex varer i toppen tjue minutter. Følelsen av en god fotballkamp husker du lenge.

Roar blir minnet på at han er en del av en større gruppe, samtidig blir han minnet på at hans deltakelse er viktig for å få til slike øyeblikk som han beskriver som fantastiske. Hver enkelt supporter er en viktig del av en større organisme. Mange av supporterne liker følelsen av at de er en i massen, verken bedre eller dårlige enn de andre. Syngingen og de kollektive bevegelsene er med på å skape en følelse av tilhørighet blant supporterne. Den enkelte supporters identitet oppstår i relasjon til andre. Som Mauss påpekte blir det synlig gjennom kroppsteknikkene at man hører til en sosial gruppe. Implisitt tar kroppen til seg de kulturelt etablerte vanene som eksisterer i en kultur. De ulike reaksjonene og kroppsteknikkene er sosialisert inn i kroppen til supporterne, de blir tillærte handlingsmønstre som inntreffer når supporterne "trenger" dem. Det eksisterer visse koder for hvordan en supporter skal oppføre seg under en fotballkamp, og ofte ligger disse kodene latent i kroppen uten at man reflekter og tenker over det.

For eksempel hever flesteparten av supporterne armene ved en målsjanse eller scoring. Bli det bom, tar de hendene på hodet og gnir fingrene gjennom håret, dette er ofte hvis målsjansen er stor og de ellers er fornøyde med spillet. Hvis fortvilelsen

over spillet er kolossal legger de ofte ansiktet i hendene i stedet for hendene på hodet. Skulle det derimot bli scoring er det vanlig at supporterne løfter armene i været, gir sidemannen eller kvinnen en klem, eller hopper samtidig som de jubler. At supporterne løfter armene i været, begynner å hoppe og juble etter en målscoring, er vanemessige bevegelser for dem. Slike reaksjoner er innarbeidet i kroppen og kommer som en naturlig reaksjon.

Henning klarte ikke svare på hvorfor han hoppet etter en målscoring da jeg spurte han under en kamp; "Du Henning, hvorfor hopper du nå?" Han så på meg som om jeg hadde falt ned fra månen. Det var tydelig at han oppfattet spørsmålet som rart og vanskelig å svare på, for det tok tid før han svarte. "Hvorfor jeg hopper? Hva slags spørsmål er det? Nå er antropologen i gang dere." Han var usikker på spørsmålet og prøvde å få respons fra de andre rundt oss, men alle var opptatt med å feire målet. Han hoppet fortsatt mens vi snakket. "Det er klart at jeg hopper, jeg er glad." At Henning syntes det var vanskelig å svare på spørsmålet, tolker jeg som et tegn på at hoppingen er en del av glede og er innarbeidet i kroppen som en side ved kulturen som det ikke reflekteres over. Det eksisterer mange slike bestemte mønstre i handlinger på tribunen. Det er en felles forståelse rundt hvilke bevegelser som skal gjøres når. Disse mønstrene kan sees som rutiner og er internaliserte i kroppen.

Mauss presenterte begrepet *habitus* for å favne aspekter på bruken av kroppen (2004: 71). Dette er et begrep som ble viktig i Pierre Bourdieus teoriutvikling. I følge Bourdieu er habitus er en ubevisst kroppslig disposisjon som erverves gjennom sosialisering (1977). Bourdieu påpeker at habitus viser til hvordan man ofte

kan se bestemte mønstre i menneskers handlinger. Habitus er risset inn i aktørens kropp og sinn som internaliserte, implisitte program for handling. Habitus omtales også som *kroppsliggjort kultur*. Når Bourdieu snakker om inkorporering eller kroppsliggjøring, er det for å understreke at handlingene ikke er bevisste, men snarere er innarbeidet automatikk. At Henning automatisk begynte å hoppe etter scoringen var en refleks som lå innarbeidet i kroppen hans. Habitus kan sees som et uttrykk for hvordan kulturell kunnskap er internalisert i individet. Denne felles kunnskapen definerer et kulturelt fellesskap. Disse handlingsmønstrene kan sees som rutiner og er viktige i reproduksjon av praksis. Slike handlinger er mer eller mindre vanemessige og mer eller mindre innarbeidet i et individs liv eller et samfunns historie.

Kroppsliggjort læring

Connerton understreker at kultur og tradisjoner overføres gjennom "levende" modeller, det vil si modeller som blir til gjennom kroppslig praksis (1989). Aktiviteter og bevegelser som er genuint kollektive, inkorporeres i kroppen erfaringsmessig. Det å lære seg å være supporter er et resultat av flere læringsprosesser; det kan være å følge en mester (som i mange tilfeller er far), læring i team (flere nye supportere) og læring i samspill med de andre supporterne. Supporterne viderefører det de har kroppsliggjort. Dette underbygger Merleau-Pontys poeng om at kroppen er et kulturelt erfaringsfelt, det er kroppen vi erfarer verden gjennom. Jeg opplevde at jeg fikk tilbakemeldinger på at mine bevegelser

av og til var gale i forhold til sanger eller at jeg sang for lavt, men jeg ble aldri opplært i hvordan jeg skulle oppføre meg i forhold til reaksjoner på spillet på banen. Det tok jeg til meg gjennom tilstedeværelse og observasjon. Mauss forklarer at kroppsteknikker læres gjennom *imitasjon* (2004: 72). Yngre og nye medlemmer imiterer eldre. Slik erfarte også jeg det som ny på tribunen. Jeg hermet etter mine informanter, og i noen tilfeller der jeg gjorde noe galt fikk jeg tilbakemeldinger slik at jeg kunne endre mine bevegelser. Eksempler på dette er utsagn som; ”Elisabeth, du må bare ta i mer på ropene og gjerne synge i en dypere tone” og ”På denne sangen skal du ikke klappe hele tiden, man bytter på å klappe og være rolig annenhver gang.”

Dette illustrerer hvordan individene skapes av sine kulturelle omgivelser. Gjennom etterligning og kroppslig memorering kan nye supportere tilegne seg kunnskap om fellesskapet. Kroppsteknikker kan sees som en form for *taus kunnskap*. De føres videre gjennom kroppen og viser seg i handling. Denne læringsprosessen ble viktig i min datainnsamling. Nettopp fordi det var gjennom tilbakemeldinger og sansing på tribunen at jeg tok til meg de sosiale praksisene for hvordan jeg skulle oppføre meg.

Avslutning: Kroppens hukommelse

Et av Mauss poeng er at kroppen blir preget av de teknikkene den praktiserer (2004). Dette er også et at hovedpoengene til antropologen Paul Connerton (1989). Han trekker inn kroppen i sine analyser for å forstå hvordan et samfunn klarer å beholde sine tradisjoner og opprettholde en felles hukommelse. Han

hevder at hukommelse er basert på inkorporerte praksiser og at samfunn husker gjennom kunnskap som er kroppsliggjort i individuelle medlemmer. Tradisjoner opprettholdes ved å utøve kroppslige ritualiserte handlinger (1989: 4). Gjennom tilstedeværelse og erfaring på tribunen tilegner supporterne seg kunnskap om hvordan kulturen uttrykker seg gjennom kroppen. Supporterne erverver hvordan de skal bevege seg gjennom det å være tilstede i praksis. Kunnskapstilegnelsens startpunkt er lokalisert i kroppen, ikke i noe utenfor mennesket.

På lik linje med Merleau-Ponty og Bourdieu mener jeg at vi er nødt til å ha en bevissthet omkring kroppen som *senter* for kulturell og sosial praksis. Kroppens hukommelse er til stede i enhver handling, noe som medfører at kroppen allerede vet hvordan den skal oppføre seg i det handlinger inntreffer. Mye av det supporterne uttrykker kan ikke alene reduseres til språklige ytringer, det er viktig å se på ikke-verbal kommunikasjon og hvordan kroppen uttrykker følelsene hos supporterne.

Kroppen er viktig for utformingen av supporterens fellesskap. Tenkning sitter i kroppen og viser seg gjennom det armene, overkroppen, bena og ansiktet til supporterne gjør. Å være fotballsupporter i Klanen må forstås som et meningsfullt samspill mellom mennesker og deres kropp som et verktøy. Kroppene beveger seg, uttrykker seg og kommuniserer med hverandre.

Referanser

- Archetti, E. (1984). 'Fotball og nasjonal etos'. I E. Olsen, red., *Fotball – mer enn et spill*. Cappelen, Oslo.

- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Engelsrud, G. (2006). *Hva er kropp*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Mauss, M. (2004). *Kropp og person: To essays*. Cappelen forlag AS, Oslo.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Kroppens fenomenologi*. Pax Forlag AS, Oslo.
- Scheper-Huges, N. & Lock, M. (1987). 'The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology'. *Medical Anthropology Quarterly, New Series*, 1(1).

TRANSCULTURAL
IDENTIFICATION PROCESSES
Long-distance nationalism and the
search for home*

Nanna Natalia Karpińska Jørgensen
Master, NTNU

Abstract

Six Polish women came to Norway in the 1970's and 1980's. Cultural differences made them take on a transcultural identity – trying to find their place in Norway, at the same time sticking to their Polish values, keeping their Polish culture alive while adapting to the Norwegian. On the basis of years of observation and the answers they gave to a recent questionnaire about their own identity and thoughts around transculturalism, this article portrays what transcultural identity is, how it is lived,

*This article is dedicated my transcultural women, Ellen Ersfjord and Malisa for her exceptional support.

maintained and experienced in the flesh, soul, mind and eyes of these women.

Introduction

“The body is firm, the soul is aching but the mind is still migrating” (Jørgensen 2006)

This article seeks to portray what it is like, and what it means to have a transcultural identity in our time of globalization and migration – in the case of four Polish immigrant women, who came to Norway in the 1970’s and 1980’s. One would not think their identification processes could run into problems with only a sea-line between the two countries. However, it appears to be an ocean of cultural differences that have caused these women to take on a transcultural identity – trying to find their place in Norway, at the same time sticking to their Polish values. 15 years of observation of these women– being the daughter to one of them – and their answers to a recent questionnaire about their identity and thoughts around transculturalism, has given the motivation and methodological foundations for this article as to answer what transcultural identity is, how it is lived, maintained and experienced by these women. This article is not an attempt to give an ultimate solution on how to cope with transculturalism as everyone will experience this differently. However, the ‘nowhere-land’ of a limbo in-between two cultural realities is very often source to many soul-aches, feelings of no-belonging, and identity diffusion – sometimes even transcending to the next so-called second generation immigrants or transculturals. That is

why it is crucial to acknowledge the complexity of transcultural identification processes.

Transcultural identity

To be rooted is perhaps the most important and least recognized need of the human soul” (Simone Weil 1987; cited in Malkki 1997: 52).

Transborder, transnational, or transcultural identity – as I prefer to call it – all implement the same: an identity categorized in reference to deterritorialized homelands, cultures, or origins. Transcultural persons are displaced individuals who are up-rooted from their culture, often being long-distance nationalists and suffering home-sickness (Luciuk 2000). They try to keep their culture alive in their hearts, minds and actions through the cultivation of their roots, history, memories, places, ties, customs, manners, traditions, language, beliefs, values and morals – but at the same time trying to adapt to the new realities of the adopted culture. Transculturals will often, in the context of the adopted culture and through their strong cultural sentiments or nostalgias, tend to glorify, over-heroize or -romanticize their home culture with the desire to return to it some day. But the emotional ties of a loyalty towards their culture can make adaptation, assimilation, identification and integration difficult in the new culture – affecting a transcultural’s private and public life (Malkki 1997: Luciuk 2000) as we will see from the life history narratives and statements of the Polish women under study.

Transcultural history

The first Polish settlers, or transculturals, came to Norway as German war prisoners. The second wave of Polish immigration came with the turbulent political situation in Poland during the 1980's. Since the fall of Socialism in 1989 and Poland's EU-entry in 2004, a wave of Polish workers has swept over Norway, seeking to upgrade their life in Poland or finding a better life here. The Polish women in question, however, came to Norway out of love. The ways in which they keep their culture and identity alive in Norway, is by gathering privately or in occasion of Norwegian or Polish festivities. As the daughter to one of them, I have observed them in their private gatherings; listened to their ups and downs of life; their stories from and memories of Poland; how they experience Norway, but most importantly their transcultural situation.

Transcultural life narratives

In the following, the life narratives and impressions of the four Polish women have been made upon my observation of them, and presented in the descending order of their arrival to Norway. My observations will also be compared to their later questionnaire statements to see whether the observed concords with the experienced – or rather what they are willing to reveal in public, which is sometimes less than in private. As Turner (1969) stresses: we do not always portray ourselves the same in the 'structure' dimension of our public society as in our private community or

‘communitas’. Thus structure is the Norwegian society the Polish women live in and relate to, while communitas their private Polish sphere.

Balladyna (54, in Norway since 32 years, divorced, two children, mathematician, works as an economy accountant) is of an old Polish Cracow aristocracy, has quite an ironic attitude towards her life in Norway – as if just passing by, living in kind of an ‘airport transit hall’ existence, always travelling. She married a Norwegian being only 17, and was thus one of the first Polish settlers in the women’s town. Due to differences of character, she also divorced very young, being left with a house and daughter – having to learn how to live alone. She remarried, and got two sons with another Norwegian. However, the marriage did not work out for him, feeling inferior to her – she being the accountant Director at their place of work – so they divorced. The youngest of their sons died due to a malign brain tumour, which left her in a great depression for several years. Now, being with her current boyfriend of 4 years, who she met on the internet, she has finally revived – they are to be married this year.

Saskia (52, in Norway since 29 years, divorced, has me as her only child, Polish philologist, works as an economy accountant) is a very goal-headed and strong woman: while being pregnant with me, she took her drivers licence, wrote and defended her master degree, married and followed my father to Norway, and not to mention miraculously survived the birth complications. She started working for the local gardener with her high school friend Telimena. But after a while, she became quite unhappy in the little city of Sandefjord after having lived in the metropolis of a capital as Warsaw. Due to their differences and my mother’s

home-longing, my parents separated, and mother and I tried to live in Poland for a while before mother decided that we had to go back to Norway as she saw no life perspectives in at that time socialist Poland. It was a hard way back, in a way restarting life from scratch – but she made it; she is making it bit by bit every day. When I went to primary, mother got her first stable job as a local PR-culture responsible. Lasting in it for 14 years, she finally resigned due to the stressful working environment, and is now working in the local library – which is perhaps the only place in a Norwegian town of only 41.000 inhabitants where she can make use of her education. She likes her work as an accountant there a lot as she finds a great deal of freedom for self-fulfilment and cultivation of her interests while working there. Simultaneously with her working career, she has also pursued several academic careers. From the beginning of her stay in Norway, she has been aware of the fact that she has to be at least half as good, or better, than any other Norwegian, and in addition woman. Almost half her life, Saskia has lived in the conviction that she will return to Poland as soon as the situation improves there. But having realized her country is no longer and will never be the same as she left – her family and friends having changed along with it as well – she has now, in the second part of her life, settled down with the fact that Norway is where she will live and work until she retires. On the other hand, it is here she has her like-minded Polish girlfriends that are in the same shoes and who could not better understand her feelings, joys and sorrows.

Telimena (52, in Norway since 26 years, married, no children, English philologist, works as a gardener) romantically married

the flower gardener she and my mother first worked for upon their arrival in Norway. There is a difference of 22 years between them, which does not seem to matter as her husband maintains himself very well. However, they do not have children and when asking why, Telimena says it just did not turn out that way – maybe because she somewhat unwillingly and quite early became the ‘mother’ of the local farmers’ cats and has her hands full with them. She is known as the best cook and listener; all the Polish girlfriends turn to her for a good advice and to let their hearts out. She seems to be the most settled of all the Polish women in this study. Although her work is demanding, it seems she has accepted her life situation and finds joy in the small everyday things, taking life as it comes. What keeps her going throughout the whole year is perhaps the perspective of going back to Warsaw – her highlight of the year, and well-sacrificed for as she travels there by train being afraid of flying.

Stefania (47, in Norway since 19 years, married, one child, educated and works as a psychologist) from a middle class Cracow family is leading a very high class life as a successful psychologist – seemingly happy, but unhappy underneath due to her near-to-mentally-abusive Norwegian husband. But she laughs about it and manages to stand it by her good sense of irony. She knows her husband would never allow her to go back to Poland with their son, who she could not live without – so she sticks around for him. The fact that her husband periodically works away from home is maybe what keeps the situation just bearable. She is very observant, and often laughs about the cultural differences between Norway and Poland, which is often ground for a good laugh or discussion about the Polish women’s feelings concerning

integration difficulties – one lamenting higher about her problems than the other.

What these life narratives tell us, is that the women have not always been lucky in love due to differences of character, culture and status. They have dealt with loss, hardships and loneliness. Some have had to restart anew and have managed thanks to their adjustment, determination; broad education; self-development; life philosophy; humour, empathy, loyalty and support between them. They have rarely received the work they have been over- or qualified for, thus continuously having to improve their competence. Having experienced years of home-longing, being ambivalent about where to live, they now seem to have accepted their transit-like life in Norway with the possibility and perspective of going back to Poland. But what do they personally say?

Transcultural realia

The questionnaire about transcultural identification processes was given the Polish women in three languages: Polish, Norwegian, and English – their respective native, adopted, and ‘transit’ language – to see what language of instruction they would prefer to operate in. Surprisingly, most of the women responded in Norwegian, while it was expected they would use Polish as in private. The reason could be that most of the questions concerned their more social, or public, being – their structure, as Turner (1969) calls it a dimension outside their homes. In the structure dimension, an individual’s obligations and rights are

clearly structured and defined, and it is expected one acts a certain way according to the norms and ethical standards of a society (*ibid.*). The structured questionnaire, being very formal, might thus have been why the women answered in Norwegian. This might have slightly coloured their answers as to not be too revealing about their private thoughts, which they express more freely in their *communitas* or 'face-to-face'-relations. For example, they will not be that criticizing of the Norwegian culture in the structure as in their *communitas*. In their *communitas*, where they can be themselves, they act more freely from undefined roles and reflect upon their experiences in the structure. It is these reflections that can lead to changes (*ibid.*) as seen in the women's questionnaire statements.

From their questionnaire answers, similar ways in which the Polish women feel they have changed by coming to Norway, is that they have become more independent and materialistic, more easily adjustable to changes – which their current and seemingly content life situation and observation of them confirms. But they say they have become less spontaneous and impulsive, and thus more closed – which is not my impression of them in *communitas*, all of them being very out-going and having an outstanding sense of humour. Maybe this is because there is more room for spontaneity in *communitas* as Turner (1969) states. It might also be that these changes, they personally describe, have happened as a result of family dynamics and public social life interactions – making them have to modify their way of being according to the existing surrounding structure or mentality, whether as seen of the Norwegian husband, society, or work environment. They write they miss a sense of belonging:

common points of references, background and memories with the Norwegians. Spontaneity, a common understanding, mentality and cultural codes is also lacking for Polish emigrant women living in France, USA, Belgium and Germany (Litorowicz-Siegert 2006). This has, indeed, very often been discussed in my Polish women's *communitas*, and has for many of them been reasons enough for divorce and consideration of leaving Norway in the past. Some say their life goals have changed, that they have become less patriotic; more open to other foreigners; more calm, patient, tolerant and humble. They do not know whether these personal changes is a natural consequence of experience, learning and development, or aging, adjustment, 'ripening process', and Norwegian cultural and social factors. But from what I have observed, and we later will see, it is a result of a dialectic between both.

By now, mostly none of them have problems with tolerating the Norwegian culture. They have come to accept the Norwegian customs – like having to take off one's shoes when visiting someone's home, and that it is acceptable to greet someone without cheek-kissing or hand-shaking. On the other hand, it is difficult for them to pin-point typically Norwegian values. They have accepted the Norwegians' eccentric way of being – but this eccentricity makes it also difficult to live among them. However, they value the Norwegians' sense of tolerance. But according to them, this tolerance often borders to ignorance and indifference for rules, elders, nature and solid work – something they worry about in *communitas* as it contradicts with their values.

What the women will not accept of Norwegian beliefs and values, and not let go of their own, is somewhat varied – maybe due

to their upbringing, internalized beliefs and current surrounding values. They criticize the intolerance many Norwegians have for religiousness, that it is only the freedom of speech that is 'holy' – which the Mohammed-caricatures are the most recent example of. They will not let go of the expectation that others will be there for, think of, and help them – without them needing to ask for it – as confirmed by observation, the women being there for each other, and a Polish emigrant woman living in France (Litorowicz-Siegert 2006). This coincides with the general ignorance most of my Polish women feel exist in the Norwegian society. Norwegians' self-centredness or ignorance of others is clearly the main value they are all unable to accept – both in writing and *communitas*. It is clear that the women emphasize the Polish moral and system of values they feel are deteriorating or missing in the Norwegian culture.

According to the women, both from questionnaire and *communitas*, the most important Polish values to pass on to the next generation are: respect and responsibility for the elders; strong and supporting family ties; openness; pride in and Polish culture, customs, manners, traditions, history and language – which all help bonding, as they say. Likewise for other Polish emigrant women, it is a necessity to cultivate one's traditions (Litorowicz-Siegert 2006). Further, the Polish women emphasize, as well as often talk of, the importance of solid knowledge, personal development, and the continuity of one's identity – as taking pride in it can inspire to efforts and strengthen self-image, as also observed. They also stress the importance of showing care and having tolerance and respect for people of different opinions and cultures – as do other Polish emigrant women (Litorowicz-

Siegert 2006) – to be one-self and have a challenging curiosity, giving the ability to state opinions more freely and be open for discussion despite of disagreements. This is also in line with how they act publicly, which might be a reflection of their Polish politically revolting spirit of the 1980's – although they at times in *communitas* question their 'structure-rights'.

How these women's identities have affected their social, partner, and family life come down to their different and often greater expectations to different parts of life, partner and children. As observed and answered, different expectations, cultures, and identities have often caused misunderstandings, marital conflicts and divorce. Several of them have stated before, that it is difficult to find a partner in Norway due to the isolated society – which makes the women keep to themselves, having little contact with Norwegians socially. Communication is often limited with the Norwegian extended family, which makes them often think of the closer family ties back home.

Some wish they would be closer to their children in Norway and families and friends in Poland due to the geographical distance. Some wish they would live in a bigger city, while others wish their relations with their Norwegian friends were more inspiring, developing, and characterized by interest for culture. Some would not want to change anything, having achieved a certain age and peace, while others wish they had the knowledge they have today in order to adjust to their life at an earlier stage. Here one clearly senses the appreciation of family, friends, closeness, life knowledge, and culture – which they emphasize in *communitas* when being emotional charged.

The ways they are able to maintain their identity and integrity

in Norway, is often by frequenting other Poles, holding onto to their culture, interests, and values – but also Catholic faith. Religion's integrative effect is very well-known in human history just to take the *Solidarność* movement as an example – led by Wałęsa and the Polish people that Pope John II and the Catholic Church unified during the inflamed political situation in Poland during the 1980's. They add that Norway is a country at peace, where one does not have to be afraid of reprisals – it is room for own opinions without being necessarily resented or judged by others. Besides, acceptance, or rather tolerance of the existing differences; communication; honesty and openness about themselves and their identity towards the Norwegians, trying to make them familiar with the Polish culture, helps a lot. They stress the importance of feeling integrated in their job – giving them the opportunity of self-fulfilment, which has not always been the case for some due to temporary unemployment or financial barriers. But again, we see that contact with other Poles and them in-between; Polish culture and values, as well as faith, helps these women maintain their identity and integrity – not necessarily interacting so much with Norwegians in private. This gives them a sense of stability, persistence and vitality, but also reinforcement of their stereotyped values. According to Barth's (1969) transactional theory of how ethnic groups develop, he talks about 'boundaries' and 'values', that individuals are rational and maximizing human beings, 'transacting' values according to their needs. This can be compared to the way these women are constantly maximizing and transferring values in and out of their *communitas* and structure, extracting the best out of both cultures, although the Polish values clearly

constitute their 'rationale'. These values define their boundaries and defines them as a group: what can be 'channelled through', or not, to its content. It is a kind of negotiation process that eventually leads to the institutionalization of a new value system. Dilemmas around adaptation and construction of new values give further feedback upon their already shared values. This adaptation, maintenance and negotiation of values – as seen in their *communitas* – give them common 'survival strategies' as how to handle their everyday structure.

The majority of the women thinks it is difficult at times, but possible to maintain a transcultural identity through frequenting one's people, holding on to one's roots, culture and values – while adjusting to new and current circumstances by simply being oneself. As also observed, they emphasize understanding, knowledge, good-will and the ability to give and take in the maintenance of a transcultural identity: receiving experiences from the environment, and in return contributing with own and acquired experiences to the society. To them, transcultural identity centres on belonging to and being accepted by one's social environments. The need for continuity in self-experience is thus big, and their identity is strongly affected by Polish elements as most of them emigrated as mature women. Maintaining a transcultural identity lies once again in holding on to one's people, roots, culture and values – as seen in the women's private gatherings, feasts and traditions – which covers the transcultural's need of acceptance and belonging, as Malkki (1997) states.

To all of them, as well as other Polish emigrant women abroad (Litorowicz-Siegert 2006), the greatest advantage of being transcultural is to have a wide horizon – mentally, culturally and

traditionally; the possibility to see life from several perspectives. Further, to make and find better and more conscious decisions and solutions in a given situation due to past and current life experiences and knowledge – a consciousness they have certainly transmitted the second generation. However, the disadvantages seem to be far more. Maybe because Poles, in general, by nature are said to be ‘born pessimists’ – that everything is better and greener on the other side.

As observed and heard, the largest disadvantages of being transcultural are feelings of loneliness; being a little on the side from ‘the others’ and not belonging anywhere; difficulties to become part of new groups; being looked upon as a ‘stranger’, ‘foreigner’, ‘outsider’; and starting all over again, getting to know a new language, society, culture, mentality, attitudes, procedures – adjusting to them for several years. Getting a job with a foreign name is therefore naturally also difficult, often losing career possibilities and having to repeat or pursue old or new academic careers – only to confirm one’s competence. Misunderstandings and disappointments in social situations can often be strong if one does not manage to read and understand the nuances in the communication with Norwegians, they say. It is also difficult to know, as they state both in writing and private, how to raise their children when the two cultural realities clash. Finally they raise world citizens with mixed roots (Litorowicz-Siebert 2006). Another important point they make, but which they have not discussed much in *communitas*, is that a transcultural runs the risk of disclaiming a sense of responsibility as avoiding taking a stand on what concerns the current society – like moral or ethical dilemmas – whenever it feels uncomfortable.

This might create feelings of ‘un-involvement’, ‘irresponsibility’ and ‘un-touchableness’ or being ‘above the law’ among certain transculturals in society. This phenomenon is commented by Malkki (1997) in terms of ‘purity’, meaning not being a member of, or not feeling one belongs to either culture and thus owes none of them nothing.

From both observation and answers, the Polish women seem to be happy and satisfied with their current life situation, feeling adjusted, settled and stabilized. But from their answers concerning values and transcultural disadvantages, their satisfaction may be questioned against what they express in *communitas*, sometimes not being able to identify with or feel part of the Norwegian society. What the answers and the current impression of them show, however, is that they have come to terms with their past, which is a luggage that will at times be lighter and at other heavier. They have found their place and rhythm; they feel free, safe and in control of their life – even if it means standing a little outside the Norwegian society. But that probably works best for most transculturals, thus being able to live peacefully in ‘their own world’. They believe that whatever creates discontent in their life, they are able to influence themselves – which is a very good life philosophy that obviously helps them exist in their transcultural life, and that also I have learned from.

To the question what is mainly missing in their life, they all answered their Polish families and friends – the people that know them, and with whom they have a common background. To the question where they would like to be buried when they leave the face of this earth, is where their children will live or with their family members back home – also because there is a place ready

for them there (Polish families normally ‘buy out’ grave-places in advance to create a family grave as to be for ever united).

Upon asking where they would like to spend their retirement or old age, they said it depends on their health and family, but that they most probably will ‘circulate’ between Norway and Poland – some having Norwegian men and children here. One can thus deduce that to these transcultural women ‘home’ is where their children or men are – as for me, and other transcultural children, ‘home’ is often where our mother or birth country is. Or as another Polish emigrant woman in England says: “Home is where we are together” (Litorowicz-Siegert 2006: 70). This once more underlines the important Polish value of family ties – from life until the grave.

The women’s responses sometimes contradict with the presented narratives or impressions of them. But that is part of the general problem with narrative theory – data sometimes being outdated, mal-interpreted, not analyzed deeply enough, or simply changed over the course of time. However, such contradictions are the social anthropologists’ most important tool – what case studies choose not to share, or not be too revealing about their private self (Agar 1980). It is here the transitions or the dialectic between their *communitas* and structure, respectively their private in-group versus their public out-group occur, as Turner (1969) stresses. In the questionnaire, however formal, the women seem to have responded as in our conversations in *communitas* (maybe due to our close relations) – that has over the years modified how they live in the Norwegian structure, but clearly not their Polish values.

Like Turner operates with a ‘*communitas* and structure dialectic

tic', Van Gennep (1909; cited in Turner 1969) deals with liminal and reintegration phases. In the liminal phase, an individual's or group's characteristics are ambiguous and undergo a cultural transition that has no or only a few attributes according to the individual's or group's past or coming condition – as taking place in the Polish women's transcultural processes. In the reintegration phase, the individual or group integrates in a relatively stable condition, in which it or they will achieve rights and get obligations in relation to others in an already clearly defined structure – which can be compared to the women's adaptation to structure, renegotiating their values in *communitas*.

Turner (1970) states that this 'liminality' is not all about the cultural manifestation of *communitas*, it is also about the cultural elements being added – which can be understood in the light of his dialectic theory. One has to look at liminality as an 'interstructural' situation: one is in a transition between conditions – one is 'betwixt and between'. This transition can lead to transformation into something else – a new understanding. The going into and out of the liminal and reintegration conditions may explain some of the women's 'transit'-like existence. Turner underlines the importance of this dialectic between *communitas* and structure, as no society can function without it as it is in *this dialectic* change processes occur within the individual. This is similar to Barth's actor-oriented transactional theory, only Turner is also society-orientated.

Following Turner, then, there is a constant dialectic between the Polish women's *communitas* (in which they reflect upon their values as a whole and interpret the adopted culture's messages and structure dimensions, re-evaluating their own values) and

their structure (in which their thinking and behaviour takes on somewhat more modified patterns on the basis of having renegotiated both the new and their own cultural values). The reflections made in *communitas* thus serve as a processual tool as how to function in a structure. This means that *communitas* has change potential in itself, making the Polish women able to adjust and live in the Norwegian society.

I would say that in the case of transcultural groups, a hybridization is at work – as transculturals will constantly interpret, reflect, and evaluate the meaning of different cultural messages of the adapted culture, as to later create their own cognitive and behavioural patterns out of them. Thus hybridization – which is the most common phenomenon among transculturals – is exactly the maximization of values in dialectic between *communitas* and structure, and where Turner's, Barth's and van Gennep's theories meet.

Conclusion

This article has served to shed light on these Polish women's *communitas* and structure dimension of a transcultural existence in Norway: what it implies, how it is lived and maintained in their case. From their responses, it is obvious that they live on a borderline 'betwixt and between' the Norwegian and Polish culture, which has at times been and is a difficult task. From observation and questionnaire, it can be said that the women are Norwegian-Polish in their structure and Polish-Norwegian in their *communitas* – serving them to reflect upon their two cultures

and create 'survival strategies' in the structure. The continuity and changes within their transcultural identity construct seem to be based on Polish morals and values and some of the adapted currents of the Norwegian culture, which makes up their 'core identity' and makes transcultural existence possible for them. This underlines also the flexibility, transformation or hybridity of the transcultural identity due to the constant value negotiation and cultural exchange process at work within the individuals it touches.

References

- Agar, M. (1980). 'Stories, background knowledge and themes: problems in the analysis of life history narrative'. *American Ethnologist*, 7(2), p. 223—239.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture differences*. Waveland Inc., Prospect Heights, Illinois.
- Ersfjord, E. (2006). Lecture series on Transactional theory given at the Norwegian University of Science and Technology (NTNU), Trondheim.
- Litorowicz-Siegert, A. (2006). 'Daleko coraz bliżej (Far the more near)'. *Twój Styl*, 12(197), pp. 66–72.
- Luciuk, L. (2000). *Searching for a place: Ukrainian Displaced Persons, Canada, and the migration of memory*. University of Toronto Press, Toronto, Buffalo & London.

- Malkki, L. (1997). 'National Geographic: The rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees'. In J. Akhil, G. & Ferguson, ed., *Culture, power, place: Explorations in Critical Anthropology*. Duke University Press, London.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine de Gruyter, New York.
- Turner, V. (1970). 'Betwixt and Between: The liminal Period in Rites de Passage'. In T. H. Eriksen, ed., *Sosialantropologiske grunntekster*. Ad Notam Gyldendal.

EKTESKAP UNDER SKIFTENDE OMSTENDIGHETER

Kontinuitet og endring i en urban polygyn kontekst i Gambia

Mona Anita Kiil
Master, UiTø

Sammendrag

Artikkelen tar på den ene siden for seg hvordan polygyni som sosial praksis synes å være inkorporert i det gambiske samfunnet, og på den annen side forsøker den å vise hvordan kulturell reproduksjon av polygyni er mulig sett i lys av et stadig økende modernitetsfokus. Polygyni, som praksisen arter seg i Gambia, er kompleks og mangefasettert, og må langt på vei kunne sies å være et totalt sosialt fenomen. Gjennom å se på endring eller transformasjon av ekteskap i spesielt, gir jeg et bilde av hvordan gambiere forholder seg til "tradisjon og modernitet" generelt. Fra utsiden kan gambiske ekteskap virke statiske, men endringene i polygynipraksisen er et uttrykk for at ekteskap også kan være dynamiske- og at enkeltindivider

kan tillegge mening i hvordan man velger å utøve praksis, slik at ekteskapet og den polygyne praksisen kan tolkes og forstås i en moderne kontekst. På denne måten fungerer ekteskap og polygyni som et parameter for modernitet og sosiokulturell endring.

Bakgrunn

Under feltarbeid i urbane områder av Gambia, ble jeg oppmerksom på hvordan praksisen med polygyni, som fortsatt er meget utbredt i landet,¹ kom til uttrykk i møtet med folks økende bevissthet rundt modernitet.² Forut for feltarbeidet hadde jeg to opphold i Gambia bak meg, henholdvis i 1995-1996 og 2001, hvor tematikk knyttet til polygyni hadde fanget min interesse. Jeg var riktignok ikke i Gambia som feltarbeider på disse tidspunktene,

¹Populasjonsdata viser at polygyni er mer vanlig i Gambia enn hva som er tilfellet i muslimske samfunn generelt. Tidlig på 1990-tallet var mindre enn 5% av muslimske ekteskap på verdensbasis polygyne (Oman 1992), mens nesten 50% av kvinner i Gambia inngikk i polygyne ekteskap i samme periode (Republic of the Gambia Population Data Bank 1993). Disse tallene er omtrent uendrede jfr. Brown (2001) og 2003 census.

²Begrepsparet tradisjon og modernitet, som ofte fremstilles i dikotomisert form, er etter min oppfatning ikke uproblematiske å benytte seg av; ofte kommer distinksjonen mellom dem til uttrykk når vi refererer til Vesten (modernitet) og Resten (tradisjon) og de reduseres derfor til en type super-vestlige kategorier som fremstår som etnosentriske så vel som eurosentriske. Uten å gå inn på en videre diskusjon omkring dette, har jeg likevel valgt å benytte meg av begrepene, eller dikotomien om man vil – argumentet for å gjøre dette er at informantene mine benyttet seg av disse eller lignende begreper og at tradisjon og modernitet således må kunne sies å være emiske begreper i denne sammenhengen.

men som ”svigerdatter” hadde jeg tilgang til mye av det samme feltet jeg benyttet meg av som feltarbeider i 2006.

Polygyni var angivelig og tilsynelatende en arkaisk ekteskapsform som bare enkelte eldre mennesker fortsatt praktiserte; jeg hadde derfor en antagelse om at andelen polygyne ekteskap var i tilbakegang som følge av økende modernisering, herunder høyere grad av utdanning og migrasjon. Dette viste seg bare delvis å stemme; *polygyni is*, som Binta, en av mine informanter sa, *not old – fashioned – It is the new fashion!*

Polygyni som ekteskapsform syntes ikke å være i nevneverdig tilbakegang, og derfor så jeg heller ikke den endringen jeg forventet. Endringen besto således ikke i at antallet polygyne ekteskap ble redusert og derfor tapte terreng i forhold til monogame ekteskap, men snarere i *hvordan man praktisere polygyni på*. Det kunne derfor se ut som om praksisen var inne i en slags transformasjons- eller rekodifiseringsprosess. Mine hovedfunn pekte i retning av at den type praksis man fant i ”den tradisjonelle polygyne compounden”³ hvor konene levde sammen var synkende, og at det i økende grad var vanligere for menn å ha koner i separate hushold eller compound, på ulike steder eller til og med i utlandet. Vi har da å gjøre med en helt annen form for polygyn praksis, spesielt siden konene som inngår i slike perifere-polygyne ekteskap ikke er i interaksjon med hverandre gjennom husholdsaktiviteter og ikke er involvert i oppdragelsen

³En compound er et utvidet hushold med flere enheter. Polygyne compound i Gambia består som regel av flere hushold knyttet til hver av konene. I Gambia brukes begrepet compound ofte som betegnelse for alle typer hushold, uavhengig om de består av et eller flere hus; en eller flere koner.

av hverandres barn etc.

Polygyni – et totalt sosialt fenomen

Polygynitradisjonen, slik den kommer til uttrykk gjennom praksis i Gambia, består nærmest av et konglomerat av sosiale og kulturelle kategorier og verdier som har signifikans og som gir konnotasjoner langt utover dens opprinnelig betydning. I et Maussiansk (1995) perspektiv er kanskje polygyni til og med å anse for et *totalt sosialt fenomen* fordi praksisen er mere kompleks og vidtgående enn selve interaksjonen med andre aktører. Polygynipraksisen griper inn i hverdagslivet, og er med på å etablere og endre sosiale relasjoner. I dette legger jeg at polygyni er mer enn bare forbindelsen eller kontrakten mellom ektefellene. Det vil si i enhver form for samhandling, følger implisitt en slags teori om sosiale kontrakter, som i dette tilfellet gjøres gyldig overfor hele samfunnet. Ekteskapet fungerer derfor som et sosialt rom. Betegnelsen sosialt rom er mer spesifikk enn å betegne ekteskapet som kun en del av det private rom. Det sosiale rom tilhører den private sfære, men har mange fellesstrekk med det offentlige fordi det fordrer og forutsetter en type kunnskap som er kroppsliggjort og befinner seg i skjæringspunktet mellom det sosiale og det psykologiske: En form for taus kunnskap, som er hovedtyngden av den type kunnskap mennesket besitter. Bourdieus habitusbegrep (1977) er sentralt i så måte, fordi det eksisterer mange uskrevne regler knyttet til ekteskap.

Denne artikkelen vil på den ene siden ta for seg hvordan polygyni som sosial praksis synes å være inkorporert i det gam-

biske samfunnet, og på den annen side forsøke å vise hvordan reproduksjon av polygyni er mulig i lys av modernitet.

Scener fra et polygynt ekteskap

Omar, en mann i trettiårene, hadde vært gift i syv år og fått tre barn, da han møtte Fatou, som var noen år yngre enn han. De hadde giftet seg etter kort tid og fått et barn sammen, og i påvente av at huset han bygde "for Fatou" skulle bli ferdigstilt, bodde hun hos sin familie. Omars første kone delte compound med hans familie, og han tilbrakte annen hver uke med henne og Fatou. Omar var relativt velutdannet, og han arbeidet som rådgiver for en organisasjon som fungerte som et konfliktråd i området; de tilbydde veiledning i forhold til en rekke problemstillinger, men Omar fortalte at anslagsvis 90% av alle henvendelsene de mottok var relatert til ekteskapskonflikter, ofte knyttet til polygyne hushold. Fra tid til annen diskuterte vi det omfattende problemet med husholdskonflikter og utfordringene med polygynipraksisen; Omar virket interessert i kvinners rettigheter, og uttrykte blant annet oppgitthet over det store antall menn som utøvde vold i hjemmet. Når det gjaldt polygyne hushold, var han kritisk:

Det er ikke bra for noen å leve sånn, det er altfor gammeldags. Pa(Fatous far) og menn på hans alder de visste ikke bedre, de trodde det var riktig å gjøre det på denne måten. Men tidene har forandret seg, og vi vet hvor vanskelig det er å leve slik, så om ti år er kanskje alle polygyne hushold borte.

Omar hadde ikke selv vokst opp på en polygyn compound; faren hans døde da han var liten.

Fatou hadde jeg blitt kjent med under mitt opphold i 2001; da var hun preget av sykdom, noe som hadde fulgt henne i hele oppveksten, og ekteskap var derfor ikke tema for henne på denne tiden; hvilken mann ville finne henne attraktiv, syk som hun var og kanskje ute av stand til å få barn? Hun var derfor lykkelig over at hun hadde møtt Omar, som hadde alle egenskapene hun mente en ektemann burde ha. På omtrent samme tid som hun traff Omar, hadde en enslig mann på samme alder vært interessert i å gifte seg med henne, men hun var ikke interessert fordi han ikke kunne tilby den samme grad av økonomisk kapital som Omar, og hun så det som sannsynlig at hun ville måtte dele compound med svigerfamilien.

Fatou hadde vokst opp på en polygyn compound, moren hennes var den første av farens tre koner. Konfliktnivået på compounden hadde til tider vært svært høyt, og det var ingen hemmelighet at hennes far ikke var i stand til å behandle konene sine likt, men favoriserte den tredje kona. Da jeg i 2001 forsøkte å fange Fatous holdninger overfor polygyni, kom det klart frem at hun så på dette som en antikvert tradisjon som hun ikke ønsket å ta del i. Det interessante var derfor at Fatou nå i 2006 befant seg i et polygynt ekteskap, slik som moren hennes, og at hun fortsatt uttrykte motstand til polygyni. Gjennom deltagende observasjon og feltsamtaler ble det etterhvert klart for meg hva denne bristen i forholdet mellom Fatous polygyne ideologi og praksis sprang ut fra: Hun regnet seg ikke som en andrekone i ordets opprinnelige betydning fordi Omar ikke praktiserte tradisjonell polygyni. Hun definerte sitt polygame ekteskap med

Omar innenfor en modernitetskontekst. Fatou behøvde ikke å forholde seg ikke til Omars førstekone siden de ikke bodde sammen. Fatou sa: "Jeg er for (ut)dannet til å leve på den tradisjonelle måten." I dette utsagnet ligger et annet aspekt, nemlig at Fatou gjennom å være andrekone også tilkjenner at hun anser seg for å være en dynamisk aktør på ekteskapsarenaen fordi hun, i motsetning til førstekona, faktisk har "valgt" å bli andrekone. Mens førstekona blir definert til å handle innenfor nokså rigide grenser når det gjelder håndtering av identitet i kjønns- og slektskapsfærer hun må forholde seg til – det som oppleves som tradisjonaltitet – kan Fatou i større grad forhandle sin identitet i en modernitetskontekst.

Fatou og Omars historie illustrerer flere aspekter ved polygyni i Gambia av i dag. På den ene siden hvorledes praksisen med polygyni ser ut til å tilhøre det doksiske felt (Bourdieu 1977), med andre ord de sidene av det sosiale liv man ikke reflekterer over. På den annen side kan den kulturelle tradisjonen med polygyni reproduseres fordi man endrer eller tilpasser den sosiale praksisen slik at den defineres og oppleves innenfor en modernitetskontekst. Jeg vil i det følgende diskutere disse to "aspektene" videre.

Kulturell reproduksjon gjennom habitus: Valg og verdier

Bourdieu tar for seg forholdet mellom refleksivitet, handling og samfunn, og benytter seg av begrepet habitus for å beskrive vedvarende, innlærte disposisjoner for handling. Habitus er risset inn

i aktørenes kropp og sinn som internaliserte, implisitte programmer for handling. Habitus kan også omtales som kroppsliggjort kultur; ettersom den ikke selv er underlagt selvbevisst refleksjon, setter den visse grenser for tenkning og valg. Den sosialt skapte verden fremstår gjennom habitus som naturlig, og selvsagt. Den har av den grunn sterke ideologiske implikasjoner, foruten de kulturelle. Habitusbegrepet viser altså til et nivå av den sosiale virkelighet som ikke er underlagt forhandlinger og valg, slik at polygyni i lys av habitus er innvevd aktørene på en sådan måte at det vil kunne være "naturlig" for gambiere å se polygyni på linje med ekteskap generelt.

I følge Riviere (1971) må vi betrakte ekteskap som en del av det samfunnet hvor ekteskapet finner sted. Vi må se hvordan ekteskapet som enhet passer inn i et bredere system som inkluderer eksempelvis bytte og allianser, først da kan vi forstå hvilken rolle ekteskapet spiller i hvert enkelt tilfelle. Barths (1994) verdiperspektiv innehar noe av de samme betingelsene, selv om han i større grad knytter verdi til valg og således retter fokus mot omstendigheter for valg. Sett i forhold til hvilke omstendigheter for valg av ekteskapsform man har i Gambia kan derfor verdier evalueres på vidt forskjellige måter, og handlinger må derfor i følge Barth sees innenfor den sosiale og kulturelle konstruksjon de er en del av. Verdier kan ut fra en slik vinkling ikke betraktes som isolerte enheter eller fenomener i samfunn, men må til enhver tid sees i relasjon til de parametre som eksisterer i det gitte samfunn. Hvis man i Gambia ser ekteskapet som den eneste riktige rammen for samliv mellom kjønne, kan man kanskje tenke seg at problemstillingen monogame versus polygyne ekteskap blir underordnet i så måte; så lenge man har anledning til å velge

begge ekteskapsformene, er det således verdien "ekteskap" som rangeres øverst.

Blir likevel Bourdieus habitusbegrep for snevert i forhold til den virkeligheten de fleste forholder seg til? I utgangspunktet skisserer han habitus som et knippe disposisjoner, en slags struktur, eller en måte å være på. Bourdieu er således noe utydelig på hvor han fysisk sett plasserer habitus og retter i mindre grad fokus mot hvordan habitus former menneskenes indre kart. Problemet synes videre å være at overgangen fra habitus til handlingsmodus svikter noe hos Bourdieu. Han nøyer seg med å slå fast at vi handler i verden utfra våre måter å se ting på; altså at handlingsmønstre er noe kulturelt betinget. Dette kan i beste fall kunne sies å være et postulat eller at det bygger på en hypotese.

Flere har da også kritisert Bourdieu for dette, blant dem Strauss (1992) som mener man må se på hvilken erfaringsbakgrunn ulike grupper er i besittelse av. Strauss fokuserer på hvordan kulturelle modeller tar plass i menneskers bevissthet. Dette taler for en koneksjonisme hvor enkeltindividenes erfaringer blir til et slags "kollektivt ubevisste." Innenfor amerikansk antropologi synes det som om habitusbegrepet spesielt kobles til en kognitiv forståelse hvor enkeltindividets plass i verden trer frem som det sentrale. Det er en klar distinksjon mellom samfunn og individ som er viktig å gripe her, og det kan synes som om det er denne Strauss mener Bourdieu mangler i sin hypotese.

I mange samfunn er den offentlige arena kompleks og har mange fasetter i forhold til sosialisering- og internaliseringsprosessen, etter mitt syn er dette også tilfelle i Gambia. Bourdieus tilnærming kan derfor synes å være noe forenklet i forhold til

hvordan sosialt liv egentlig fungerer; han stipulerer nærmest en slags metaverdi eller et ideal som en type mal man enten godtar eller forkaster. Like fullt synes det å være på det rene at polygyni fremstår som inkorporert i det gambiske hverdagslivet fordi tradisjonen ikke inngår i en diskurs, hverken i det offentlige rom eller i privatsfæren.

I løpet av feltarbeidet kunne jeg daglig lese om kvinnespørsmål i avisene. Disse var hovedsaklig av politisk art, og fokus var rettet mot ulike kampanjer initiert av den kvinnelige visepresidenten og forskjellige organisasjoner. En av disse organisasjonene, Gamcotrap (The Gambia committee on traditional practices affecting the health of women and children) arbeidet for større bevissthet rundt kvinnelig omskjæring, konearv og vold mot kvinner. Dette er temaer som, i motsetning til polygyni, inngår i en offentlig diskurs i Gambia. Det var derfor interessant når lederen for organisasjonen, en høyt profilert gambisk kvinne, under et intervju med meg hadde en rekke klare argumenter for hvorfor polygyni burde forbys ved lov i Gambia. Under intervjuet gav hun en lengre utredning om hvorfor polygyni ikke var akseptabelt hverken i henhold til kultur eller religion. Hun omtalte prosjektet mitt som et etterlyst engasjement, men ga meg ingen klare svar på hvorfor ikke polygyni var en "sak" Gamcotrap frontet utad og arbeidet med. Ifølge henne, "slik var det bare". Med henblikk til øvrig data, konkluderte jeg ut fra dette med at det i Gambia er et økende fokus rettet mot kvinners rettigheter, men at polygyni ikke defineres innenfor dette feltet. Dette kan være fordi polygyni ikke ansees å være en del av offentlig diskurs. Riktignok er det nok å si at polygyni inngår i et metanarrativ om ekteskap og kulturelle verdier.

Polygyni og kulturell kapital

Spørsmålet er hvorvidt denne endringen i hvordan polygyni uttrykker-seg-praksisen-er noe vi kan se relasjon til kulturell kapital (Bourdieu 1995). Kulturell kapital er en ervervet status som er knyttet til sin bærer, men samtidig avhengig av flere subjektive felt for å kunne definere hva som er ”finkultur” og ikke. Kulturell kapital er et sammensatt fenomen som kan være utfordrende både å gripe og begripe, men det kan synes som om det er tre forhold som konstituerer den: Det som er knyttet til formelle utdanningsstitler er ofte småborgerskapets viktigste strategi, dernest følger kultur i fysisk form; det være seg i form av bøker, kunst etc. Det siste, som også er det mest kompliserte, er den kroppsliggjorte dysosialiserte kulturelle kapitalen, selve *dømmekraften*; evnen til å skille godt fra dårlig, og det å være ubesværet i forhold til den legitime kulturen. Fordi dømmekraft vanskelig kan produseres utelukkende gjennom skolegang, må kulturell kapital sies å være et knapphetsgode.

Selv om Bourdieus franske utgangspunkt avviker en del fra det gambiske samfunnet, er det etter min oppfattning flere likhetstrekk som taler for at begrepet kulturell kapital er anvendelig i en (polygyn) gambisk kontekst. På den ene siden er den sterke sosiale stratifiseringen av det gambiske samfunnet, ikke nødvendigvis så synlig for det vestlige blikket. Denne tenderer kanskje mot å generalisere ut fra et kollektivt fattigdomsbilde, men like fullt retningsgivende for hvorledes aktørene forvalter sine sosiale disposisjoner (habitus). På den annen side kan kulturell kapital bli syneliggjort gjennom den enkeltes valg av tradisjonell eller moderne polygyn praksisform. Dette er på lik linje med ”vestlige-

moderne” praksiser, som tilkjennegir enkeltindividets estetiske preferanser ut fra klassetilhørighet og sosial plassering. Det er på dette grunnlaget mulig å besitte kulturell kapital, også i en polygyn kontekst.

Den ”nye” praksisen kan med vestlige øyne fortone seg som en variant av en klassisk ektemann-kone-elskerinne-relasjon, men hvor det ”vestlige utroskapsaspektet” offisielt er eliminert gjennom samfunnets legitimitet og aksept for slike ekteskap. Det var ikke aktuelt hverken for Fatou eller Omar at han skulle bo sammen med begge konene, og overfor både Fatous familie og meg var aldri hans første kone et tema; ”alle” så på Omar som Fatous mann, og Fatou som kona hans. Når Omar var hos sin første kone, var det aldri noen som spurte etter han eller snakket om han, ei heller Fatou. Gjennom å underkommunisere Omars første ekteskap, kommuniserte Omar og Fatou at de hadde tilpasset det tradisjonelle med det moderne.

Kontinuitet og endring

Alhagie, en eldre mann i nabolaget til Fatous familie, hadde tre koner og rykte på seg for å være rettferdig med hensyn til hvordan han foretok økonomiske disposisjoner overfor konene sine (økonomisk skjevdeling er noe som meg bekjent, gjerne er ”ankepunktet” i polygyne ekteskap i Gambia). Jeg opplevde det at han faktisk hadde tre koner som en underordnet status hos han; når Alhagie beviselig var i stand til å ”håndtere” tre koner, var ikke lengre hans status som polygyn mann det mest signifikante trekk ved hans person. Denne holdningen til hvordan polygyni

avspeilet seg i hverdagslivet så jeg gjentatte ganger – alle visste om problematiske polygyne compound, men man diskuterte aldri polygynitradisjonen med utgangspunkt i at det var der problemet lå, men snarere at man stilte spørsmål ved menns kvaliteter og hvilke individuelle føringer de la i praksisen.

De sosiale strukturenes betydning for menneskelig interaksjon, men også den enkeltes mulighet for å handle, understrekes av Bourdieu (1995). Disse er retningsgivende med hesyn til hvordan de enkelte agerende i vidt omfang inkorporerer og reproducerer de komplekse sosiale strukturer og koder de er formet av. Et vesentlig poeng er likevel, at den enkeltes praksis ofte viser seg å ikke samsvare med de normer, han eller hun presenterer å følge eller de representasjoner de selv gir av sin personlige praksis.

Forutsetningen for at en ny kone skal kunne sees i en modernitetskontekst er i all hovedsak at man ikke praktiserer den tradisjonelle formen for polygyni hvor mannen bor sammen med alle konene på samme compound. Det er med andre ord ikke om å gjøre å ta avstand fra polygyni som en kulturell tradisjon som er avgjørende for hvorvidt man oppleves som moderne av andre. Snarere vektlegges det at man evner å tilpasse det tradisjonelle som praksisen representerer slik at det fremstår i en moderne kontekst.

Hodgson (2001) forsøker å se modernitet i relasjon til kjønn, og jeg er av den oppfatning at Hodgson ser modernitet som noe prosessuelt og mangefasettert. Videre synes hun å mene at modernitet formes kulturelt og er et resultat av ulike menneskers strukturelle posisjoneringer i forhold til eksempelvis makt og identitet. Dette taler for at man ikke forholder seg til *en* modernitet, men mange moderniteter. Videre at modernitet springer

ut fra individers interaksjon både lokalt og globalt, derved *produserer* man *hele tiden nye måter å være moderne på*. Man kan derfor spørre: er slik at man faktisk kan skape sin egen modernitet? Hvis moderniseringsprosesser i Gambia medfører at man i større grad tar *bevisste* valg i forhold til ekteskapsform, kan da et valg av polygynt ekteskap sees innenfor en modernitetskontekst – eller som et utslag av modernitet? Den kulturelle tradisjonen med polygyni har en kontinuitet, samtidig som den reproduseres, men selve praksisens form endres på grunnlag av ”modernisering” som skaper en ”ny” type modernitet. Denne nye typen modernitet, til tross for at denne befinner seg langt unna en typisk vestlig ide om ekteskap, kan like fullt sees som moderne i denne konteksten. Selv om svært få kvinner i Gambia omfavner tanken på å være en del av et polygynt ekteskap, er de like fullt mer tilbøyelige til å godta polygyni hvis de kan styre sitt eget hushold og ikke behøver leve sammen med de andre konene. At man tilpasser tradisjonelle verdier knyttet til kjønn og ekteskap i en mere moderne kontekst kan derfor sies å bidra til at kjønn både genererer, og fungerer som en katalysator for kulturell reproduksjon.

Selv om modernisering skaper endring på ytre strukturer skapes ikke nødvendigvis de samme endringene i den indre strukturen – selve dypstrukturen – der hvor vi ut fra habitusbegrepet kan anta at våre sosiale disposisjoner har sitt opphav. Konstruksjonen av kjønn og ideen om ekteskap kan vi tenke oss er eksempler på de mekanismer som befinner seg inne i dypstrukturen.

Det rådet en nokså utbredt oppfatning på 1960-tallet om at hva man anså for å være det særegne (tradisjon) ved kulturer

i såkalte utviklingsland, ville endres som følge av påvirkning gjennom økende modernisering. Spesielt overfor afrikanske samfunn kunne dette synes å være holdningen. Det var ikke så mye et spørsmål om hvorvidt kulturelle praksiser ville endres eller utvikle seg i nye retninger, og tilføres nye dimensjoner, men heller en overbevisning om at disse før eller siden ville forsvinne, for muligens å bli erstattet med noe annet. Dette tankegodset sprang i stor grad ut fra en forestilling om modernitet som et utelukkende vestlig fenomen, representert gjennom pengeøkonomi, teknologi, demokratiske prosesser etc. Det ble således et uttrykk for at man tenker seg modernitet som en katalysator for endring, eller brudd, uavhengig av modernitetens geografiske nedslagsfelt. Det er denne forventningen om en moderne endring Ferguson (1999) skriver om fra kobberindustrien i Zambia, hvor man i stedet for endring i tråd med "vestlige verdier" opplevde at folk i større grad begynte å tillegge sine kulturelle og etniske forskjeller signifikans. Det er likevel ikke til å komme bort fra at vi i Gambia, som andre steder, har (det vi velger å omtale som) modernitet som utgangspunkt for endringsprosesser; distinksjonen ligger i å skjelne mellom de ulike moderniteter, og ikke tenke seg vestlig modernitet som en metamodernitet, men som en modernitet blant mange flere.

Foster (2002) presenterer en teoretisk metode for hvordan man skal gå frem dersom man ønsker å forklare hvordan endringsprosesser skapt av modernitet kan føre med seg noe annet enn en fullstendig endring. Han benytter seg blant annet av Giddens dialektiske forståelse av dis- og re-embedding. Disse sier implisitt at endring ikke nødvendigvis vil bryte opp det tradisjonelle, men i stedet kan skape kulturell transformasjon og reproduksjon, og på denne måten bidra til stabilitet og kontinuitet. Dette betyr

at endring ikke kan ses på som en binær opposisjon til kontinuitet fordi at hvis noe skal kunne defineres som endring må det nødvendigvis finnes noe kontinuerlig man kan sammenligne med. På dette grunnlaget kan vi si at endring i større grad omhandler prosesser av kulturell transformasjon som videre baserer seg på kulturell reproduksjon. Således kan vi si at vi har å gjøre med et dialektisk samspill der en samtidig med å si at noe endres, også sier at noe er kontinuerlig. I en gambisk kontekst kommer dette til uttrykk gjennom at polygyni som fenomen og institusjon består, men selve praksisens *form* endres eller tilpasses en moderne livsstil hvor blant annet kjernefamilien i større grad trer frem som "ønsket" familieform. Det å ha færre barn er, meg bekjent, en slags modernitetsindikator blant gambiere selv; at man beveger seg bort fra storfamilien (implisitt også den polygyne familien) med store barnekull, oppfattes både som "bevis" for at man har kunnskap om familieplanlegging og at man økonomisk sett forvalter verdiene sine på en mer konstruktiv måte.

Konklusjon

Polygyni, som praksisen, arter seg i Gambia som en kompleks praksis og impliserer ulike grader av strukturelle og prosessuelle aspekter ved samfunnet; praksisen er langt på vei et totalt sosialt faktum. Ekteskap i Gambia er i utgangspunktet sett på som en statisk og "fastlåst" institusjon, men endringene i polygynipraksisen er et uttrykk for at ekteskap kan være dynamiske, og at enkeltindivider kan tillegge mening i hvordan man velger å utøve praksis, slik at ekteskapet og den polygyne praksisen kan tolkes og forstås i en moderne kontekst. På denne måten

fungerer ekteskap og polygyni som et parameter for modernitet og sosiokulturell endring. Det er likevel viktig å merke seg at ideen om at det nødvendigvis skjer et brudd i møtet mellom tradisjon og modernitet – endring i seg selv er modernistisk, og at vi må åpne opp for en større forståelse av modernitet som et mangefasettert begrep som også inkluderer tradisjon og kontinuitet.

Tradisjonen kan sies å være modernitetens speil, og ekteskap, herunder polygyni, representerer tradisjonen. Ideen om tradisjon er i utgangspunktet det moderne antiprojekt; selv om det ”tradisjonelt” sett har vært, og er klare distinksjoner mellom tradisjon og modernitet i antropologien, taler empirien min for en sammenveving og i større grad vekslende effekt av disse to. Ser vi dette i sammenheng med ekteskapet til Omar og Fatou, forstår vi at polygyni meget vel kan overleve under skiftende omstendigheter. Polygyni kan på denne måten forstås som den tradisjonelle bærebjelken i ”modernitetens hus”.

Referanser

- Barth, F. (1994). ‘Er Verdier Virkelige? Naturalisme som Utfordring i Antropologisk Verdtilskrivelse’. I F. Barth, red., *Manifestasjon og Prosess*. Universitetsforlaget AS, Oslo.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1995). *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Pax Forlag A/S, Oslo.

- Brown, B. (2001). 'In Rural Gambia Men's Marital and Reproductive Patterns Differ Sharply from Those of Women'. *International Family Planning Perspectives*, 27(2).
- Ferguson, J. (1999). *"Expectations of Modernity": Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. University of California Press.
- Foster, R. J. (2002). 'Bargains with Modernity in Papua New Guinea and elsewhere'. *Anthropological Theory*, 2(2), ss. 233–251.
- Hodgson, D. L. (2001). *Gendered Modernities: Ethnographic Perspectives*. Palgrave, New York.
- Mauss, M. (1995). *Gaven – utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Cappelen, Oslo.
- Oman, A. R. (1992). *Family Planning in the Legacy of Islam*. United Nations Population Fund, New York.
- Republic of The Gambia Population Data Bank (1993).
- Republic of The Gambia Population Data Bank (2003).
- Riviere, P. (1971). 'Marriage: A Reassessment'. I R. Needham, red., *Rethinking Kinship and Anthropology*. Tavistock, London.
- Strauss, C. (1992). 'Models and Motives'. I R. D'andrade & C. Strauss, red., *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge University Press.

SPRÅK OG ETNISK BAKGRUNN

En diskusjon om tolking i retten

Liv-Kari Kirkerud
Master, UiO

Sammendrag

På bakgrunn av tre av strafferettssakene jeg har fulgt i mitt feltarbeid i Oslo tingrett, vil jeg ta opp to temaer som har vært gjenstand for diskusjon innen antropologien. Det ene er etniske forklaringsmodeller og antropologen som sakkyndig i rettssaker. En diskusjon som har satt spørsmålstegn ved om antropologens sakkyndige uttalelser fører til mildere straff. Jeg tar her utgangspunkt i diskusjonen mellom Borchgrevink og Grønhaug i 1997.

Den andre diskusjonen dreier seg om tolkens rolle i rettssaken. Her vil jeg se på hvor grensen mellom det å tolke språket og det å vitne går. Jeg vil bruke egne og andres empiriske funn til å drøfte dette. Det er flere eksempler på at tolken går ut over sin normative rolle og svarer på spørsmål som gjør at de også får en rolle som vitner i saken.

Jeg vil argumentere for at den sakkyndige antropologen og tolken bør og skal være to forskjellige roller.

Innledning

Jeg har utført feltarbeidet mitt i Oslo tingrett. Der har jeg fulgt saker hvor menn har vært tiltalt for vold i nære relasjoner, ofte kalt familievold. Statistikken for slike saker når det gjelder Oslo forteller at 75 % av anmeldelsene av slike forhold er mot menn av utenlandsk opprinnelse. Mennesker av utenlandsk opprinnelse utgjør ca 23 % av Oslos befolkning (www.ssb.no). Jeg har fulgt saker hvor kun etniske nordmenn har vært involvert og saker der menn av utenlandsk opprinnelse har stått tiltalt. Utvalget mitt har vært tilfeldig, men fordelingen er som anmeldelsesstatistikken sier: i 15 av 20 saker er den tiltalte innvandrер. I denne artikkelen begrenser jeg meg til å se på menn med bakgrunn fra Midtøsten.

Jeg vil ta opp to emner som det er viktig å se i sammenheng. I strafferettssaker er det viktig å fremstå som troverdig når man avgir forklaring. Tiltalte vil søke å gi en forklaring som bygger opp under at han er uskyldig, eller bare delvis skyldig i det han er tiltalt for.

I de fleste av sakene jeg har fulgt har det vært nødvendig å bruke tolk, da tiltalte eller noen av vitnene ikke har tilstrekkelige norskkunnskaper. Jeg vil vise hvordan retten benytter seg av tolken, ikke bare som oversetter av språk, men også av kultur. Dette vil jeg relatere til diskusjonen om antropologen som sakkyndig i rettssalen. Det har vært diskutert blant norske antropologer om det å se på tiltaltes fremmedkulturelle bakgrunn, gjerne gjennom en sakkyndig oppnevnt antropologs blikk er riktig. Ankepunktet har vært at tiltalte dermed kan få sin straff redusert "fordi det ligger i hans kultur". Dette vil da kunne føre til dårligere rettssikkerhet for fornærmede i saken. I 1997

kom denne diskusjonen opp gjennom Tordis Borchgrevinks artikkel "Et ubehag i antropologien" (Borchgrevink 1997) og Reidar Grønhaugs svar "Rettsstaten, det flerkulturelle og antropologien" (Grønhaug 1997). Artikkelen ble publisert i Norsk Antropologisk Tidsskrift, og er blitt stående som "den store diskusjonen" om rettsantropologi i Norge. Det er tydelig at dette er en debatt som de fleste innenfor antropologifaget har hørt om, selv om de ikke har lest artikkelen. Jeg vil komme tilbake til denne diskusjonen mot slutten av artikkelen.

Det å fremføre en troverdig forklaring er viktig for tiltalte. En forklaring gitt av en som ikke behersker norsk må derfor oversettes og vi er avhengige av at oversettelsen er riktig. Forhold i tiltaltes etniske bakgrunn kan føre til at en tolks oversettelse likevel ikke blir god dersom tolken ikke har den nødvendige bakgrunnskunnskap. Et eksempel kan belyse dette:

A while into the interview of a Nigerian woman suspected of giving a false identity, she found herself in the following situation: Police: Hvordan kom du deg fra Nigeria til Norge? Jane: So, how did you get from Nigeria to Norway? Witness: I came with a trolley. Jane: Jeg kom med handlevogn Police: Hmm... [types on the computer].

Her oversetter tolken direkte det som blir sagt og politimannen stiller ingen spørsmål. "Handlevognen" det her er snakk om er en menneskesmugler (Fiva 2006). Dersom dette hadde vært avklart er det sannsynlig at forklaringen hadde fremstått som mer troverdig.

Men først vil jeg se på mitt eget feltarbeid i tingretten, hvor jeg gang på gang fikk høre forklaringer fra fremmedkulturelle tiltalte. I alle saker jeg har fulgt har tiltalte vært en mann, tiltalt for vold og/eller trusler om vold mot en kvinne han har eller har hatt nære relasjoner til. Jeg vil gi noen utdrag fra rettssaker jeg har fulgt for å gi et innblikk i hva som skjer og hvordan tiltalte forklarer seg. Det er viktig å huske at tiltalte ikke har plikt til å forklare seg, og at han heller ikke må gi noen forsikring om at han vil snakke sant.

Jeg har valgt å presentere tre forklaringer fra tiltalte her. To av dem har kommet som arbeidsinnvandrere og én kom som barn sammen med sine foreldre.¹

Tiltaltes forklaringer

Komplottet

Ismael er fra Pakistan. Grunnlaget for tiltalen er at han skal ha truet kona med at han ”skal fikse deg, jeg skal drepe deg, du slipper ikke unna” eller lignende. Han er også tiltalt for å ha satt seg oppå kona, presset henne ned mot senga og slått henne flere ganger i hodet med knyttet hånd.

Ismael er femti år og kom til Norge for 10 til 12 år siden. Han giftet seg i 1996 og bodde da i Pakistan sammen med kona inntil de begge flyttet til Norge i 1998.

Han forklarer at det ikke var han som slo den aktuelle natten, det var han som ble slått. Hans bror, kona og konas bror hadde

¹De aktuelle sakene er anonymisert.

lagt en plan. Han skulle skilles fra kona for at hun skulle gifte seg med hans bror. De skulle så ha iscenesatt et slagsmål og anmeldt ham for å ha utøvet vold mot kona.

Etter å ha forklart hvordan han ble angrepet av broren og svogeren, forteller han at han har vært i Pakistan og blitt skilt. Han forteller videre at hans bror nå bor sammen med hans fraskilte kone.

Dommeren går så "skrittvis" gjennom hva Ismael sier skjedde denne natten. Ismael hadde drukket litt, men var ikke beruset. Han slo ikke de andre (selv om legen senere kunne bekrefte både blåmerker og nesebrudd hos dem).

Han, kona og hans bror hadde reist til Pakistan og vært der i tre uker i forbindelse med at hans far var syk, og han ble da presset til skilsmisse. Han og kona reiste i forskjellige biler fra flyplassen, de bodde i samme hus, men var ikke sammen.

Om trusselen han skal ha fremsatt sier Ismael: "Jeg har ikke sagt det. Jeg har fire barn og noe sånt har jeg ikke sagt. Jeg sa det var dårlig gjort, ikke drapstrusler". På spørsmål fra dommeren begynner tolken å forklare at trusselen kan bety mye: Fra å slå til å drepe. Tolken mener det er en trussel, selv om innholdet er uklart, han sier at trusselen ikke kan presiseres nærmere.

Den tiltalte vil forsøke å fremstå så troverdig som mulig. Om tiltalte oppnår å bli ansett troverdig vurderes av dommerne. Vi kan lese følgende i dommen mot Ismael:

Tiltalte har det siste året beskyldt sin kone for å være utro med tiltaltes bror, og han forklarer at anmeldelsen og beskyldningene mot ham er et komplott for at hans kone skal kunne skille seg fra ham

og bli sammen med broren. Retten finner ikke noen holdepunkter for å legge en slik forståelse til grunn. (Dom av 25.01.06)

Her ser vi at retten ikke tror på tiltaltes forklaring. Det er trolig at Ismaels forklaring kan virke logisk hvis vi ser den ut i fra et pakistansk synspunkt. Den danske statsviteren og folketingsrepresentanten Naser Khader skriver: ”Men i Mellemøsten er skyld og samvittighetskvaler ikke noget, man går og skilter med, og man vil for alt i verden hellere utadtil forsøge at benægte sin egen skyld i stedet for at stå frem, tilstå og give en unnskyldning” (2004: 144).

Dommeren er selvsagt interessert i å få vite hva trusselen som er grunnlaget for det ene punktet i taltalen betyr. Han ber derfor tolken forklare hva uttrykket kan bety og i tillegg ber han to vitner om å forklare uttrykket.

Muslimske verdier?

Hassan er født og oppvokst i Somalia, men er statsborger av et EU-land. Han er tiltalt for to episoder; for ved en anledning å ha slått sin ekskone gjentatte ganger i hodet og slått hodet hennes inn i en vegg. Den andre episoden fant sted dagen etter, da skal han ha slått henne gjentatte ganger i armen og skulderen. Han erkjenner ikke straffeskyld etter taltalen, men innrømmer å ha slått henne en gang med flat hånd.

Når dommeren tar opp personalia fra ham sier han at han er skilt fra fornærmede, men at de fortsatt er gift på islamsk vis. I sin forklaring sier han at det bare er snakk om en episode, og at

han ble provosert når fornærmede ville ringe politiet på grunn av krangling, og at han da slo henne en gang med flat hånd.

Han fortsetter med å forklare at han ikke liker at kona bruker sminke, muslimske kvinner skal ikke det. Han sier også at det provoserer ham at hun tar barna med til sentrum. Han er klar over at det er likestilling i Norge, men sier også at i Somalia er det mannen som bestemmer. Han har en tidligere dom for trusler mot kona, han mener at han ikke var ”normal” den gangen.

I fornærmedes vitnemål kommer det fram at han har truet med å drepe henne, men han protesterer mot dette og sier at han mente at han ville slå henne. Dommeren ber tolken om å avklare hva uttrykket betyr. Tolken sier da at det er på grensen til å vitne, men bekrefter likevel at uttrykket kan bety begge deler.

I dommen uttaler retten: ”Retten la ved bevisvurderingen vesentlig vekt på forklaringen fra fornærmede, som den ikke fant grunn til å betvile” (Dom av 22.03.06). Jeg forstår dette som at de fant grunn til å betvile tiltaltes forklaring og at han derfor ikke avga en troverdig forklaring slik retten så det.

Kulturforskjeller

Karim kom fra Tyrkia når han var 9–10 år gammel. Han er tiltalt for ved flere anledninger å ha slått og sparket kona og for å ha truet med å drepe henne.

Han svarer benektende på at ekteskapet var arrangert, men forteller at de ble kjent gjennom familie og venner. Han sier at de var litt forelsket, men at det var familiens forventninger til at han skulle gifte seg tyrkisk som var den utløsende årsaken til

ekteskapsinngåelsen.

Etter at kona kom til Norge innså han at de var veldig forskjellige, hun ville at han skulle ta religionen mer alvorlig og ikke ha norske kvinnelige venner. Han forklarer at han hindret kona fra å skrike en gang ved å holde henne for munnen. Han ville ikke at barna skulle våkne. De skadene hun fikk kom av at hun bet seg i leppa, i tillegg måtte han holde henne ganske hardt til hun lovt å ikke skrike mer.

Han avviser at han skal ha brukt en kjøkkenkniv til å true eller slå med. Når han pusset opp har han ikke brukt kjøkkenkniv, men tapetkniv. Denne har han brukt til det den skal brukes til.

I en tredje episode som kommer frem skal han ha knust et bord. Han innrømmer å ha knust det, men sier at det var et dårlig bord fordi det var laget av furu. Han sier at han også ødela en pinnestol ved samme anledning.

Ekteparet ble etter noen år enige om å separeres, og dommeren spør da om de ble separert etter norsk lov og om de fortsatt er gift etter religiøse ritualer i Tyrkia. Karim svarer at ekteskapet ikke var religiøst, men at det var et vanlig giftemål.

Dommeren spør så om ekteskapet er godkjent av gud eller lignende. Tolken som sitter og venter på å oversette fornærmedes forklaring, og har derfor ikke formelt startet sin tjeneste, tar ordet og sier: "Mange her gifter seg i kirken, i det tyrkiske miljøet gifter ingen seg i moskeen". Dommeren sier deretter: "Det blir skrevet at de kan skille seg etter norsk lov, men at de ikke er skilt etter hjemlandets skikker. Noen kommentarer til det?" Tolken svarer at de tyrkiske reglene er mildere enn de pakistanske. Dommeren: "Men de er ikke skilt etter egen kultur?" Tolken retter seg opp i stolen og forklarer ivrig: "Tyrkia har vært et

sekulært land fra 1927, det finnes offisielt ingen statsreligion. Du kan ikke skille deg religiøst, du må til retten. Religionen står sterkt, men den regulerer ikke dette". Dommeren: "Noen praktiserer både og, noen bare i offentlige kontorer?" Tiltalte avslutter diskusjonen med å si: "Det er miljøet rundt som tvinger deg. Det er kulturforskjeller".

Karim forteller videre at han har pusset opp leiligheten til ekskona og at han bruker egne midler til det. Som tyrker har han fortsatt et ansvar for kona selv om de ikke lenger er gift.

I dommen står det: Retten finner etter en helhetlig bevisvurdering ikke grunn til å feste lit til tiltaltes forklaring. Etter en samlet bevisvurdering har retten festet fullt ut tiltro til fornærmedes forklaring om tiltalepostene (Dom av 24.04.06).

Karim blir ikke trodd på det han sier. Han har forsøkt å fraskrive seg ansvar for det han er tiltalt for, men retten oppfatter ikke forklaringen hans som troverdig. Vi ser her at Karim legger til grunn at det var kulturforskjeller mellom han og kona som var en utløsende årsak til volden. Hva disse kulturforskjellene er blir ikke videre utdypet med spørsmål fra dommerne eller de andre juristene.

Hvordan skal vi forstå forklaringene?

I alle disse forklaringene ser vi at tiltalte trekker på sin etniske bakgrunn. Det vil si at deres bakgrunn er en del av den forklaringen de gir i retten. Denne forklaringen skal gi retten forståelsen av hva som skjedde. Ismael erklærer seg uskyldig, de to andre erkjenner delvis straffeskyld.

Hvis vi først forholder oss til forklaringene slik vi har fått dem presentert ser vi at de har klare kulturelle elementer. I Ismaels fremstilling benytter han en forklaring som er kjent og akseptert i hans etniske miljø. Det er sannsynlig at han forventer å bli trodd og at han ikke ser at en slik forklaringsmodell er fremmed for dommerne.

Hassan forklarer seg på en annen måte. Han benekter ikke at han har slått, men bagatelliserer det. Han viser til at han som mann er vant til å bestemme, slik det er i hjemlandet. Han har klare grenser for hva slags oppførsel han aksepterer hos kona si. Han understreker at de ikke er skilt etter muslimsk skikk, men bekrefter at de ikke bor sammen til daglig. Han sier at han "ikke var normal" da han fremsatte trusselen han er bøtelagt for. Dette kan tyde på at han bruker en forklaring han mener er akseptert i Norge. Slike forklaringer kan vi se i saker med psykiatrisk sakkyndige hvor gjerningsmannen blir erklært sinnssyk eller bevisstløs i gjerningsøyeblikket (Hydle 2001).

Karim sier helt klart at det er kulturforskjeller som fører til misforståelser mellom han og kona. Han forklarer at bakgrunnen til ektefellene er forskjellig. Han vektlegger sin oppdragelse i Norge. Likevel har han følt seg presset til ekteskapsinngåelse med en tyrkisk kvinne, og opprettholder de forpliktelser han sier han som tyrker har overfor sin ekskone. Jeg ser det derfor slik at han legger sin tyrkiske etnisitet til grunn for forklaringen.

I rettssaker har tiltalte, fornærmede eller andre vitner sagt, "Dere vet hvordan det er i det tyrkiske eller det pakistanske eller det somaliske miljøet her i Oslo." Vet vi det? Det finnes antropologer med inngående kjennskap til slike miljøer. Jeg tror ikke at en antropolog som sakkyndig i disse sakene ville ført

til at dommen ble endret. Det som kunne ha blitt avklart er en forståelse av hvilken logikk som fører til handlingen, belyst gjennom gjerningsmannens handlingsalternativer i sitt miljø, sin livsverden.

Det er sannsynlig at handlingsalternativene her er annerledes enn i hjemlandet. Vi har sett eksempler på dette, blant annet i forbindelse med Fadimesaken (Wikan 2003) og Pelasaken (Swanberg 2003) i Sverige. Der har det kommet frem at slike miljøer kan bli mer reaksjonære enn hva som er vanlig i hjemlandet.

Et kulturelt forsvar

I USA brukes begrepet "cultural defence". Det vil si at den tiltalte hevder at det ligger i deres egen kultur å handle slik de har gjort. I noen saker får de medhold for dette, i andre saker ikke. Om et slikt forsvar skal brukes blir avklart før rettssaken begynner, og dersom dommeren tillater det kan det bli oppnevnt en sakkyndig (Renteln 2004).

I Norge har vi ikke etablert begrepet "kulturelt forsvar", men antropologer har vært oppnevnt som sakkyndige i et antall straffesaker. En av disse var Reidar Grønhaug. I 1983 var det en straffesak i Drammen hvor en mann og hans to sønner som alle var tyrkiske innvandrere sto tiltalt for mord på en annen tyrkisk innvandrer. Bakgrunnen var at den drepte skulle ha hatt seksuell omgang med den tiltaltes datter og søster. Dette var et såkalt æresdrap. Grønhaug avga en sakkyndig uttalelse. Denne ble tolket av tingretten som en forklaring på hva som kunne være de bakenforliggende omstendighetene for det som hadde skjedd. Saken ble anket til lagmannsretten. Her ble de tiltaltes bakgrunn lagt til grunn slik at straffen ble betydelig redusert.

I 1997 skriver Borchgrevink en artikkel hvor hun spør om dette er et generøst forræderi da hun ser at en antropologs sakkyndige uttalelse danner grunnlag for å redusere tiltaltes straff. Hun setter spørsmålsteget ved fornærmedes rettssikkerhet dersom dette blir en utbredt praksis (Borchgrevink 1997).

Samme år svarer Grønhaug på denne kritikken, han sier at hans oppgave ikke er å være advokat for noen av sidene i en retts sak, men å bevare en nøytralitet og en distanse i disse sakene. Videre sier han: "Som rettsantropolog kan jeg bidra med redegjørelse for handling ut fra personers valgdilemma i organiserende kontekst, og ikke bare handling som utslag av (personers) kultur." Og han fortsetter: "Mitt mål ligger i det at retten kan få med seg det spesifikt antropologiske momentet innenfor den helhet av momenter som retten skal vurdere skyldsspørsmål og straffeutmåling ut fra" (Grønhaug 1997).

En antropolog skal "formidle innsikt i rasjonalitet og tanke-sett" skriver Sommerfeldt (2006). Hun hevder at antropologen som har tankesett og handlingsmønstre som primære studiefelt, er egnet til å kunne gi retten innsikt i dette. Hun viser til en sak hun selv har vært sakkyndig vitne i og påpeker at hun kunne komme med utfyllende informasjon, men at denne ikke førte til verken mildere eller strengere straff i forhold til dom i lavere rettsinstans. Sommerfeldt peker også på et viktig moment, det at antropologer uttaler seg på et generelt grunnlag om sitt kjennskap til tiltaltes erfaringsbakgrunn, det vil si at man redegjør for generelle forhold. Det er ingen klinisk utredning som ligger til grunn slik som fra psykiatere og psykologer. Hun kommer også med et argument som er underkommunisert i Borchgrevinks artikkel; "Selv om antropologen bidrar til premissene for rettens beslutning, er det uansett rettens, og ikke antropologens,

oppgave å vurdere troverdighet” (Sommerfelt 2006).

Jeg ser at dersom vi ikke vektlegger at det er retten som skal ta stilling til det som kommer fram i rettssaken, fratar vi retten ansvaret for dommen. På lik linje som fagdommere og meddommere i de rettssakene jeg har vært i har tatt stilling til om de opplysningene som kommer frem i retten er troverdige, har de også gjort dette i andre rettssaker. Det er dommerne som har i oppgave å dømme en tiltalt. De trekker på sin livserfaring og sine juridiske kunnskaper. Dersom en antropolog virker i retten som sakkyndig eller sakkyndig vitne og tilfører innsikt i tiltaltes eller fornærmedes fremmedkulturelle bakgrunn er dette saklige opplysninger som retten velger å ta hensyn til eller se bort i fra.

I mange av de sakene jeg har fulgt har jeg sett tendenser til at tiltalte eller noen av vitnene bruker sin fremmedkulturelle bakgrunn til å oppnå forståelse for handlingen eller sin situasjon. Jeg har gitt noen eksempler på dette ovenfor. I tillegg kommer det frem noen konkrete eksempler på at det virkelig er uklarheter knyttet til spørsmål som er knyttet til en fremmedkulturell forklaring. I to av sakene er det ett uttrykk som det ikke er mulig å komme frem til full klarhet i hva betyr. I den første av disse forsøker dommeren å få en forklaring fra tolken, som etter beste evne gir sin forklaring. Det er sannsynligvis viktig for dommeren å få klarhet i dette da han også spør fornærmede og to vitner om betydningen.

Tolkens rolle

Ser vi på tolkens rolle i disse sakene ser vi at de gir forklaringer på til tider sentrale temaer i sakene. I to saker kommer det frem

en spesiell trussel som kan ha flere betydninger. Her avgir den ene tolken en forklaring uten å ta forbehold, den andre tolken bemerker at det å avgi en slik forklaring er på grensen til å vitne. Hun velger likevel å forklare uttrykket. I det tredje tilfellet har tolken ennå ikke startet arbeidet sitt og er å betrakte som en hvilken som helst tilhører. Han velger likevel å ta ordet og forklare om Tyrkia og ekteskapsinngåelse der. Her blir han ikke bedt om å vitne, men dommeren har likevel en samtale med ham.

Det er to ting jeg ved hjelp av ovennevnte eksempler vil argumentere for her. For det første stilles spørsmålet til tolken. Innehar tolken den kompetanse som skal til for å kunne gi et grundig svar? Ut fra hva tolken svarer ser det ut til at han eller hun ikke har det. På den annen side kommer spørsmålet uforberedt, det er ikke alltid lett å svare på vanskelige spørsmål uten å få tid til å tenke igjennom saken.

Det andre spørsmålet er om tolken skal gå inn i en slik utredning?

Tolkens nøytrale stilling gjør at han/hun ikke kan utføre andre oppgaver under tolkeoppdraget enn å tolke. Tolken skal ikke svare på spørsmål om noen av partenes forhold, eller tale noen parts sak, ikke heller opptre som fullmektig. Tolken skal ikke gjøre oppmerksom på forhold han/hun mener bør utdypes av hensyn til sakens opplysning, eller om saksforholdet for øvrig. (www.imdi.no)

Tolken i saken mot Hassan er klar over at hun beveger seg utenfor disse retningslinjene, men velger likevel å si noen få ord. Hun

viser ikke at hun har kunnskaper som kan sette trusselen inn i en generell kontekst.

I saken mot Karim er det generelle spørsmål vedrørende tyrkiske ekteskapsskikker som tas opp. Her tar tolken uoppfordret ordet og gir en grei redegjørelse om emnet. For dommeren virker det som om dette er viktig. Han spør flere ganger og later ikke til å få et tilfredsstillende svar på det han spør om.

Konklusjon

Jeg har her pekt på tre eksempler på at dommerne etterspør opplysninger om tiltaltes etniske bakgrunn. I de to første sakene gjelder det et punkt i tiltalen. Det er derfor viktig å få utredet det, slik at dommerne får et så riktig bilde som mulig av den situasjonen de skal dømme. I den tredje saken er dommerens spørsmål relatert til generelle spørsmål om en tiltaltes etniske bakgrunn.

Vi ser at det er behov for å få uavhengige forklaringer som har med etnisk bakgrunn å gjøre. Dersom det er riktig å bruke tolker til å gjøre rede for slike spørsmål bør de etiske retningslinjene for tolker endres, og også kravet til deres kompetanse. Det ser ut til at det da kan bli vanskeligere å skaffe kompetente tolker.

På den andre siden har vi antropologer som har god kjennskap til generelle handlingsmønstre i forskjellige områder. Slik jeg ser det er det antropologene som har den rette kompetansen til å avklare disse spørsmålene for retten. Jeg mener videre, med bakgrunn i Grønhaugs og Sommerfeldts artikler, at vi ikke skal være redde for at antropologer ikke er objektive og saklige når

de opptrer som sakkyndige.

Jeg vil ikke hevde at en antropolog skal stille som vitne eller sakkyndig i alle rettssaker som involverer fremmedkulturelle spørsmål, men der tiltalen avdekker et spørsmål som kan belyses av antropologisk kunnskap bør retten benytte seg av det.

Referanser

- Borchgrevink, T. (1997). 'Et ubehag i antropologien'. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1997(1).
- Fiva, H. (2006). *In Other Words: A study of interpreting and power in Oslo*. Sosialantropologisk institutt, Oslo.
- Grønhaug, R. (1997). 'Rettsstaten, det flerkulturelle og antropologien'. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1997(3-4).
- Hydle, I. (2001). *Murder without motive: An anthropological study of a criminal case*. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Khader, N. (2004). *Ære og skam – Det islamske familie- og livsmønster i Danmark og Mellemøsten*. Borgens forlag, København, 3. utgave.
- Oslo tingrett (2006a). Dom 05-15116, 25.01.06.
- Oslo tingrett (2006b). Dom 06-010921, 22.03.06.
- Oslo tingrett (2006c). Dom 06-012027, 24.04.06.

- Renteln, A. D. (2004). *The Cultural Defence*. Oxford University Press, New York.
- Retningslinjer for god tolkeskikk (2007). Lesedato 23.01.07, URL http://www.imdi.no/upload/tolking/god_tolkeskikk.doc/.
- Sommerfelt, T. (2006). 'Antropologer som sakkyndige i norske straffesaker'. *Kritisk Juss*, 32(3).
- Statistisk sentralbyrå (2007). Lesedato 05.01.07, URL <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/>.
- Swanberg, L. K. (2003). *Hedersmordet på Pela*. Månpocket/Bokförlaget Forum AB/Bokförlaget DN, Stockholm.
- Wikan, U. (2003). *For ærens skyld: Fadime til ettertanke*. Universitetsforlaget, Oslo.

DOMMEDAG PÅ PILEGRIMSKONTORET

Om pilegrimer, turister og katedralens byråkrati i Santiago de Compostela

Hege Høyer Leivstad
Master, UiO

Sammendrag

Gjennom mitt feltarbeid var pilegrimskontoret i Santiago (Oficina de Acogida de peregrinos) en viktig arena for informasjon og samhandling med pilegrimer og ansatte. Kontoret er et mottakskontor for pilegrimer som har kommet til fots, med sykkel eller til hest, og er for mange det første møtet med Santiago de Compostela som pilegrimsmål. Her deles det religiøse dokumentet La Compostela ut til de pilegrimer som tilfredsstillers spesifikke krav stilt til dem. Jeg vil i dette innlegget argumentere for at pilegrimskontoret som en aktiv, kirkelig agent, opererer som en form for 'vokter' av en kristen pilegrimstradisjon (Giddens 1994). Jeg vil diskutere hvordan pilegrimskontoret setter konkrete krav til pilegrimens

reise og motivasjon, som kulminerer i en ”Dommedag” ved ankomst til Santiago. Artikkelen vil vise hvordan disse kravene er basert på en tradisjon knyttet til: 1) Bevegelse og fysisk lidelse og 2) Religiøs tro.

Pilegrimsreiser til Santiago de Compostela

Siden 800-tallet har det foregått katolske pilegrimsreiser til Santiago de Compostela. Til Santiago reiste man for å be og vise sin tro til Jakob (Santiago); Jesu Apostel, som ifølge legenden har sitt hvilested i den vakre byen i det grønne og regnvåte nordvestre hjørnet av Spania. I middelalderen var Santiago de Compostela det viktigste kristne pilegrimsmål sammen med Jerusalem og Roma. På 1980-tallet startet en revitalisering av pilegrimsreisene langs *Caminoene*¹ til Santiago; i hovedsak drevet fram av frivillige organisasjoner og lokale ildsjeler. Veiene ble merka med gule piler, det ble bygd pilegrimsherberger og informasjonskontorer. I 1987 ble den mest kjente pilegrimsveien, *Camino Francés*, kalt *Camino de Santiago*, oppnevnt til Europas Kulturvei nr. 1 av Europarådet. En fornyet interesse for Caminoene brakte stadig flere mennesker til Santiago de Compostela. I 2005 var antallet besøkende turister i Santiago oppe i over 3 millioner årlig. I 1997 var det 2900 registrerte pilegrimer ved pilegrimskontoret i byen.

¹Camino betyr vei på spansk og er ordet som brukes om pilegrimsveiene til Santiago. Den franske ruten, Camino Francés, som samler pilegrimsveiene fra mellom- og nord-Europa, går ofte under navnet Camino de Santiago, veien til Santiago.

Flytter vi oss fram til 2005 ble over 93.000 pilegrimer registrert ved det samme kontoret. En formidabel økning på en kort tidsperiode, men også en økning som har fått konsekvenser både for pilegrimsveienes funksjon og katedralen i Santiagos mottakelse av pilegrimene når de når sitt endemål.

I dette innlegget vil jeg diskutere møtet mellom pilegrimer og katedralens byråkrati i Santiago de Compostela.² Gjennom mitt feltarbeid var pilegrimskontoret i Santiago (*Oficina de Acogida de peregrinos*) en viktig arena for informasjon og samhandling med pilegrimer og ansatte.³ Kontoret er et mottakskontor for pilegrimer som har kommet til fots, med sykkel eller til hest. For mange pilegrimer er kontoret det første møtet med Santiago de Compostela som pilegrimsmål. Her deles det religiøse dokumentet *La Compostela* ut til de pilegrimer som tilfredsstillter spesifikke krav stilt til dem. Dokumentet har en lang historie og sees av mange pilegrimer på som et viktig bevis for reisen de har gjennomført. Slik jeg ser det er pilegrimskontoret en aktiv, kirkelig agent som opererer som en form for *vokter* av pilegrimsreisen (Giddens 1994). Jeg vil diskutere hvordan pilegrimskontoret setter konkrete krav til pilegrimens reise og motivasjon, som kulminerer i en "Dommedag" ved ankomst til Santiago. Artikkelen vil vise hvordan disse kravene er basert på

²Jeg vil takke Julia Boasson, Kristian Buer, Sofia Spjuth og Ingvild Moen for kommentarer til tidligere utkast av denne artikkelen.

³Artikkelen er basert på feltarbeid i Santiago de Compostela fra januar til august 2006. Jeg hadde i denne perioden base i byens historiske sentrum, men gjennomførte blant annet også vandringer på pilegrimsveiene til Santiago. På pilegrimskontoret gjorde jeg observasjoner, intervjuer, samt tok del i det daglige arbeidet med mottakelsen av pilegrimene.

en pilegrimstradisjon forankret i det jeg vil kategorisere som: 1) *Bevegelse* og 2) *Religiøs motivasjon*. Jeg vil argumentere for at pilegrimskontoret opprettholder et skille mellom pilegrimer og turister, men vise at kravene kontoret stiller ikke alltid samsvarer med pilegrimenes egne tanker om hva pilegrimsreisen er.

Pilegrimsreise og turisme

Dagens pilegrimsreiser til Santiago de Compostela må sees i sammenheng med turisme og andre former for reiseliv. Pilegrimer anno 2006 er en blandet gruppe med ulike motivasjoner og ønsker for reisen, som langt overskrider det religiøse. Det er trolig at også middelalderens pilegrimer hadde blandede motivasjoner. Mens noen reiste til Santiago for syndsforlatelse eller for å takke, var reisen for andre en flukt fra hverdagsliv og mulighet til å oppdage nye områder (Coffey et al. 1996). Caminoen samler katolikker, protestanter, ateister og muslimer; her er mennesker med og uten religiøs bakgrunn og tro. Noen går alene, andre i følge. Samtidig deltar mange på organiserte turer på Caminoen, i buss eller med følgebil.⁴

Ellen Badone og Sharon Roseman behandler forholdet mellom pilegrimsreiser og turisme. De skriver: "Rigid dichotomies between pilgrimage and tourism, or pilgrims and tourists, no longer seems tenable in the shifting world of postmodern travel" (2004: 2). Forfatterne understreker at dikotomiske skiller mellom

⁴De siste årene har man også sett tendenser til at organiserte grupper turer med buss utnytter Caminoens infrastruktur og billig overnatting på herbergene ved bruk av pilegrimspassene.

det religiøse og det sekulære skjuler mer enn det belyser og at man bør studere likheten mellom reisemåter som tidligere har vært sett på som opposisjonelle (ibid.). Et viktig utgangspunkt i arbeidet med min masteroppgave har vært informantenes egen bruk av begreper som "turist" og "pilegrim". Mine egne, samt Nancy Freys (1998) studier fra Caminoen til Santiago viser at et skille mellom pilegrimer og turister i høyeste grad blir holdt ved like gjennom diskurs og i praksis. Blant dem som går eller sykler langt til Santiago oppleves turistene som en uautentisk reisende som går glipp av de ekte opplevelsene på veien. Også de pilegrimer som tar buss en etappe eller får transportert bagasje oppleves som "juksende" og en trussel mot pilegrimsreisen (Frey 1998: Selvik 2001).

I denne artikkelen ser vi at også pilegrimskontoret i Santiago, og de ansatte der, opererer med et slikt skille mellom turist og pilegrim. Skillet opprettholdes gjennom normene kontoret praktiserer, og må sees i sammenheng med kontorets vokterrolle. Badone og Roseman kommer til nytte da de skriver: "Perhaps it is always necessary to pose the question, Pilgrims or tourists for whom, from whos perspective, in what context and why?" (2004: 3).

Pilegrimsreise og bevegelse

I middelalderen kom pilegrimer til Santiago ofte langveisfra og reisen, til fots eller på hest, var hard og farlig. Moderne transportmidler gjør i dag det mulig for pilegrimen å starte der han eller hun vil. Noen går en måned i strekk, andre tar noen

etapper hvert år, mens andre igjen bruker 5 dager på sin reise. Returen hjem igjen foregår vanligvis i buss, tog eller fly.

Sosiologen Luigi Tomasi har sett på linjene mellom pilegrimsreiser og religiøs turisme og hevder at mens pilegrimsreisen har beholdt sitt innhold og mening, som en reise på jakt etter det ”hellige”, har formen i stor grad endret seg.

However, in contrast to past ages, the concept of penitence has faded, and so too the hardship of the journey – the physical pain, that is, actually walking on the road. As Ferrarotti puts it: ‘The journey has been abolished. Now there is only the point of departure and that of arrival.’ (Tomasi 2006: 20)

Tomasis generelle betraktninger om pilegrimsreisens utvikling stemmer dårlig i forhold til Santiago de Compostela. Pilegrimsreisene til det spanske pilegrimsstedet har et annerledes uttrykk enn pilegrimsreiser til steder som Roma og Jerusalem. Der reisen til andre pilegrimsmaal vanligvis gjennomføres i bil eller andre former for motoriserte framkomstmidler, innebærer den moderne pilegrimsreisen til Santiago bruk av kroppen gjennom vandring eller på sykkel. Simon Coleman og John Eade ser bevegelse som en essensiell faktor for å forstå pilegrimsreiser. De introduserer ulike måter å forstå bevegelse på i pilegrimsstudier der en av dem er ”bevegelse som en del av et semantisk felt” (Coleman & Eade 2004: 16). Med dette viser de til behovet for å kontekstualisere pilegrimsreiser innenfor lokale kulturelle forståelser av mobilitet. De skriver videre ”In addition, a given style of mobility may take on particularly charged meaning as a marker of difference” (ibid.: 16). I konteksten av pilegrimsreisene til Santiago de Compostela

har begrepene ”pilegrim” og ”turist” fått en slik ladet mening. Opprettholdelsen av et ideal om en lang og hard reise blir styrende for om man kan kalles pilegrim eller ikke, i mindre grad enn religiøs tro og motivasjon for reisen. Gjennom pilegrimskontorets kontroll over utdelingen av det religiøse dokumentet *La Compostela* har også katedralen i Santiago bidratt til en vektlegging av pilegrimens reise og bevegelse mot pilegrimsmålet.

La Compostela

Siden pilegrimsvandringen startet på 800- og 900-tallet har det vært viktig for pilegrimene å bevise fullføringen av den. Dette ledet til at man ved ankomst i katedralen ga ankommende pilegrimer et kamskjell⁵ som bevis på reisen. Denne typen av bevis var likevel lette å forfalske,⁶ noe som ledet til at man fra 1200-tallet av begynte å dele ut såkalte *evidential letters*, bevisbrev, som var vanskeligere å lage forfalskninger av. Disse brevene er den direkte forløperen til dokumentet *La Compostela* som i dag deles ut til pilegrimene. Etnografi fra blant annet Frey (1998) viser at også i den moderne pilegrimsvandringen til Santiago spiller *La Compostela* en viktig rolle. Gjennom mitt feltarbeid opplevde jeg at mange pilegrimer, også de som manglet en kristen motivasjon, anså *La Compostela* som en viktig bekreftelse på den reisen de

⁵Kamskjellene er vanlig på kysten av Galicia og brukes som et symbol på pilegrimsvandringen til Santiago. Kamskjellene er av mange brukt som en måte å selv – merke seg som pilegrimer (Frey 1998).

⁶Forfalskingen ledet til at både St. Jakobs prelater og Paven beordret straffer for dem som bedrev slik forfalsking (www.archicompostela.org/peregrinos).

hadde utført. Diplomet vises stolt fram til andre og får gjerne plass på veggen hjemme bak glass og ramme.

La Compostela, slik vi finner dokumentet i dag, er trykt på et gyllent tjukt papir, skrevet på latin og teksten lyder som følger.

The Chapter of this Holy Apostolic Metropolitan Cathedral of St. James, custodian of the seal of St. James' Altar, to all faithful and pilgrims who come from everywhere over the worlds an act of devotion, under vow or promise to the Apostle's Tomb, our Patron and Protector of Spain, witnesses in the sight of all who read this document, that: – has visited devoutly thos Sacred Church in a religious sense (pietatis causa). (Pilegrimskontorets oversettelse)

Teksten på beviset bekrefter at pilegrimen har kommet til Santiago i tro på apostelen Jakob. Dokumentet stedfestes med katedralens offisielle stempel, samt et stempel med underskriften til biskopens pilegrimsdelegat og sjef for pilegrimskontoret i Santiago de Compostela. Siden 2004, er mannen som innehar denne stillingen, Don Jenaro Cébrian Franco. Don Jenaro er prest i katedralen i Santiago og spesielt ansvarlig for pilegrimsreisene. Før han overtok stillingen ble kontoret ledet av den mangeårige sjefen Don Jaime Rodriguez García. På 1990-tallet økte pilegrimsvandringen til Santiago rakst, samtidig kom stadig flere motoriserte pilegrimer til Santiago (Frey 1998). Med et behov for å kontrollere antallet pilegrimer ble visse normer innført under Don Jaimes styre. Disse normene er nå innarbeidet på pilegrimskontoret og videreføres av den nåværende sjefen Don Jenaro og

hans ansatte.⁷ De øvrige ansatte er alle unge mennesker, ansatt med bevilgninger fra lokale myndigheter som en del av et arbeidserfaringsprosjekt. Noen av dem er kristne, andre ikke, dette var ikke et krav for å bli ansatt på kontoret.

Normene kontoret opererer med setter to krav til pilegrimene for at de skal få utdelt La Compostela. Det første kravet er knyttet til *bevegelse* eller lengde på reise. For å kunne oppnå La Compostela må pilegrimen bevise at han eller hun har gjennomført de siste hundre kilometerne til Santiago til fots (eller til hest), eventuelt de siste to hundre på sykkel. Pilegrimene bærer et pilegrimspass, *Credencial*, som må stemples minst en gang om dagen å herberger, kirker eller lokale puber langs Caminoen. Passet gir tilgang til pilegrimsherbergene på Caminoen, og stemplene fungerer som bevis for å få utdelt La Compostela. Det andre kravet kontoret har satt er knyttet til *motivasjon* for reisen. Pilegrimen må ved ankomst på pilegrimskontoret oppgi en religiøs motivasjon for å være kvalifisert for La Compostela. Dette skjer gjennom et skjema som pilegrimen må fylle ut, og opplysningene pilegrimene oppgir gir basis for statistikker som pilegrimskontoret publiserer. Statistikkene viser antallet pilegrimer ankommet Santiago, hvor de kommer fra og hvor de begynte reisen, om de gikk eller sykla, og til slutt om deres motivasjoner var; 1) religiøse 2) religiøse og andre eller 3) ikke-religiøse. Gjennom å stille krav til utdelingen av La Compostela, behandler pilegrimskontoret i Santiago dokumentet som et knapt gode. En slik tilbakeholdning og regulering av utdelingen, er med på å

⁷Under arbeidet mitt på pilegrimskontoret, var de strenge normene stadig oppe til diskusjon. Flere av de ansatte var uenige i normenes innhold og fant det vanskelig å rettferdiggjøre dem overfor pilegrimene.

tillegge dokumentet verdi og gjøre det attråverdig for de reisende, også blant dem som ikke har utført reisen på "riktig måte." Jeg mener at kontrollen av dokumentet gir pilegrimskontoret og katedralen i Santiago en vedvarende innflytelse i pilegrimsreisene, der deres funksjon kan sees på som den av en vokter.

Pilegrimskontoret som vokter

I en artikkel om tradisjon og modernitet benytter Giddens (1994) begrepet "guardian", eller "vokter" av tradisjonen. Giddens skriver "In general we can make a distinction between rulers or officials (who gives commands) and guardians (who supply interpretations), although the two categories are quite often merged in the same person" (ibid.: 82). I denne artikkelen tar jeg utgangspunktet i at oppgavene som *official* og *guardian* uttrykker seg i samme, ikke person, men *institusjon*. Pilegrimskontoret i Santiago fungerer både som en *official* som gir kommandoer, men også som en vokter av pilegrimsreisen, som tillegger den meningsinterpretasjoner.

Ved å bruke vokter-begrepet slik, beveger jeg meg bort fra Giddens opprinnelige benyttelse av betegnelsen der han knytter vokter-begrepet direkte til såkalte "vise" personer i "tradisjonelle kulturer" (ibid.: 83). Jeg vil på min side bruke betegnelsen på pilegrimskontoret slik det framstår som et "moderne" byråkrati. Pilegrimskontoret fungerer som en *official* gjennom kravene de stiller til pilegrimens reise. Samtidig forsøker pilegrimskontoret, gjennom de samme kravene, å tillegge pilegrimsreisen meningsinterpretasjoner. Noe av innholdet i disse kravene kan sies å tilhøre

en kristen pilegrimstradisjon. Middelalderens pilegrimsreisereiser til Santiago de Compostela var for mange harde, lange og farlige ferder til fots eller med hest. Bildet av den middelaldrende pilegrim er knyttet til et menneske med en religiøs motivasjon og kirken framhever at til Santiago dro man for å be og vise sin tro til apostelen. Disse historiske forestillingene om pilegrimsferden bringes i dag videre blant annet gjennom kravene knyttet til utdelingen av La Compostela. På tross av linjene til en fortid som kravene avspeiler, er kravene på mange måter laget på nåtidens premisser (Shils 1981; Giddens 1994). I det følgende ser vi hvordan kravene blir gjenstand for diskusjon og uenighet, men at de på flere punkter er tilpasset en blandet pilegrimsgruppe med ulike motivasjoner og muligheter for gjennomføring av reisen.

Dommedag

Oficina de Acogida del Peregrino ligger i en hjørnebygning i en av Santiagos hovedgater. Fra brosteinsgata utenfor porten ser man til høyre katedralkompleksets sørvendte side. Plassene rundt katedralen er fulle av pilegrimer med store sekker på ryggen og skitne klær, turister med fotokameraer, grupper ledet av guider med gule paraplyer og speidergrupper i like shortser. Også på pilegrimskontoret har det fylt seg opp, klokken er elleve og mange vil rekke innom kontoret før de skal delta i pilegrimsgudstjenesten klokka 12.00 i katedralen.⁸ Køen av pilegrimer har nådd porten

⁸Misa del peregrino, pilegrimsgudstjenesten, arrangeres hver dag klokken 12.00 i Santiagos katedral. Gudstjenesten er åpen for alle, men pilegrimene er tiltenkt en spesiell plass. I sin velkomsthilsen ønsker presten alle pilegrimer

ved inngangen og snirkler seg opp steintrappa med det forfalne tregelenderet. En eim av sur svette har spredt seg i lokalet, enda det er høyt under taket i den en gang så majestetiske presteboligen. Noen sukker, andre har satt seg ned, de er slitne og snart kan de få slappe av og hvile ut. Varmen har gjort det mulig å pakke allværsjakkene i sekken og ta fram shortsene. Brune bein stikker fram i trappegangen og glade ansikter smiler fornøyd. Nå er de endelig framme ved målet! Andre feller en tåre; å komme fram er en blandet følelse. Nå er dagene med vandring brått over og man må ta avskjed med venner man har fått på veien.

Der køen begynner, i et stort åpent rom innenfor to glassdører, sitter Carmen. Hennes fem kollegaer som har samme vakt på pilegrimskontoret sitter ved hver sin pc bak en høy skranke som dekker hele langsiden av rommet. Pilegrimene ropes inn med et høyt og aggressivt "Siguiente!", "Neste!". Når det er kø må det gå fort, arbeidsoppgavene skal gjøres og pilegrimene må få sine beviser og registreres i systemet. Carmen stiller de vante spørsmålene til hver pilegrim. "Kan jeg få se pilegrimspasset ditt?", "Har du tatt buss, bil eller brukt transport på veien?" Pilegrimspasset må sjekkes og kontrolleres. Er det stempel som ikke stemmer og etapper som virker for lange må hun finne ut av det, er det en logisk grunn eller lyver pilegrimen? Pilegrimen får et skjema. "Fyll ut dette er du snill" sier Carmen. Hun spør etter alder, bosted, startsted for reisen og hvilken Camino pilegrimen har fulgt. Alt registreres fortløpende i statistikkskjemaer på pcen. Så kommer spørsmålet om motiver for pilegrimsreisen. Kontorets skjema gir tre alternativ:

velkommen med opphavsland og startsted for reisen. Pilegrimene som ønskes velkommen er de som er registrert på pilegrimskontoret før halv tolv samme dag og som ønsker å delta i gudstjenesten.

1. Religiøse
2. Religiøse og andre
3. Ikke-religiøse

Har pilegrimen krysset av på 1 eller 2 er det greit. Carmen tar opp La Compostela. På en åpen linje skal pilegrimens navn fylles ut for hånd; også dette på latin. Pilegrimene tar takknemmelig i mot La Compostela, noen jubler, andre får tårer i øynene. Carmen er fornøyd, hun smiler selv. Hun blir rørt når de gråter, når enkelskjebner kommer fram i samtalen over skranken. "Har du sett sånn en mann?" sier Carmen. "Han har gått 800 kilometer, han hadde kreft og nå har han blitt frisk og har gått til Santiago for å takke!" Carmen er rørt. "Dette er de ordentlige pilegrimene" sier hun. "Han fortjenter La Compostela."

I køen utenfor glassdørene står jeg sammen med ekteparet Juan (50) og María (48). De er fra den spanske byen Valladolid og har denne sommeren gått til Santiago for andre gang. Juan og María er begge glade i å gå i fjellet og på tur, nesten hver helg drar de på fotturer i de nordlige delene av Spania. Slik hadde det seg også at de for et år siden startet med helgeturer for å gå deler av *Camino de Santiago*. Når sommeren 2005 kom, tok de to uker av sommerferien for å gå de siste 250 kilometerne til Santiago. Juan forteller at han ikke er kristen og María sier at det ikke er noen religiøs motivasjon som ligger bak hennes pilegrimsvandring:

Vi har ikke kommet som en del andre med et religiøst motiv med tro på apostelen eller et løfte. Vi kjente mange som hadde gått Caminoen og som anbefalte oss den. Så reiste vi helger og gikk etapper

fra Roncesvalles og senere gikk fra Astorga og videre i et strekk. Vi hadde hørt om solidariteten mellom folk her, vi ønsket å oppleve det og akkurat slik var det!

På veien hadde de blant annet møtt et fransk par, en mann fra Malaga og en amerikansk jente. Sammen hadde de fulgt hverandre hele veien til Santiago og fått minner for livet. I år har noen av dem møttes igjen for å gå den portugisiske ruten fra Oporto til Santiago. Jeg møter dem første gang i en landsby i Sør Galicia og blir en del av gruppen i vandringen mot Santiago. Nå er vi alle framme på pilegrimskontoret og venter for å få vårt Compostela. Arbeidet går tregt og alle lurar på hvorfor det ikke kan gå litt fortere. Vennene er slitne i beina og vil ha La Compostela før de går for å slappe av på pensjonatet. Juan har han gått til kontoret som en avslutning på turen, han vil gjerne ha La Compostela som et bevis på sin andre pilegrimsreise. Juan har flere ganger på veien snakket om det han mener er urettferdig dømming fra pilegrimskontorets side. I fjor opplevde han hvordan den amerikanske jenta som gikk sammen med dem ble nektet La Compostela fordi hun manglet et stempel i passet sitt. Juan er sint og oppgitt; ”Jeg tror ikke dette gagnar noen ... disse normene gir ingen mening. Hvordan skal du kunne dømme hva noen andre har gjort?”

Krav til bevegelse

Juan opplever pilegrimskontorets normer som urettferdige og har liten forståelse for det han mener er rigide regler fra kirkens

side. Som eksempelet viser kan man nektes La Compostela hvis stemplene på pilegrimspasset ikke dokumenterer de siste hundre (eller tohundre) kilometerne. Pilegrimskontorets normer og praksis for utdelingen av La Compostela er i mange tilfeller årsaken til konflikter mellom pilegrimer og de ansatte. I de travle periodene om sommeren oppstår slike konflikter nærmest daglig. Mens ansatte som Carmen er satt til å forvalte normene sjefene på kontoret har etablert, er mange pilegrimer uenige i hvordan og hvorfor dette gjøres. Pilegrimen Juan uttrykker sinne over det han mener er dømming av andres reise og motivasjon. Etter endt pilegrimsreise opplever mange pilegrimer det urettferdig å bli stilt overfor en byråkratisk instans som krever bevis for hvordan reisen er gjennomført. Flere pilegrimer opplever møtet med pilegrimskontoret som en dom over deres egen reise, der de vurderes om de er gode nok pilegrimer for å kunne motta dokumentet La Compostela. Pilegrimer som har gjennomført en lang og hard reise føler det fornærmende å få stilt spørsmålet om man har tatt offentlig transport eller kjørt bil. Noen stiller også spørsmål ved det historiske grunnlaget for reglene kontoret har satt. Manuel (40) har vært pilegrim til Santiago en rekke ganger og han er provosert av kontorets håndheving av krav til lengden på reisen:

Jeg er ikke enig med disse normene til kontoret
... Camino de Santiago er ikke de siste hundre kilo-
meterne, el Camino de Santiago er veien fra huset
ditt til Santiago. Hvis jeg bor i Coruña er Camino
de Santiago fra huset mitt til Santiago ... om det så
er 90 km. Jeg skal ikke en gang dra for å hente La

Compostela. Jeg trenger ikke forklare noe for noen.

For pilegrimskontoret på sin side oppleves normene som en måte å kontrollere antallet reisende som oppsøker kontoret. Sjefen Don Jenaro forklarer normene ut i fra revitaliseringen av Caminoen og problemet med nye transportmidler:

Når Caquotationminoen begynte å revitalisere seg, massifisere seg . . . hvem skulle man gi La Compostela til? Man måtte bevise at de hadde kommet til fots. Tidligere var ikke dette nødvendig . . . pilegrimene kom gjennom århundrer med et bevis fra sin kirkelyd og dette var deres pilegrimspass . . . Man trengte ikke sjekke om de hadde kommet til fots fordi det blant annet ikke fantes de samme transportmidler som i dag . . . i dag blir vi møtt med tusener av mennesker og meget utviklede kommunikasjonsmidler . . . derfor må man bevise at den som skal få La Compostela har fullført veien som pilegrim til fots eller med sykkel.

Selv om flere av de ansatte finner normene rigide og vanskelige og håndheve er flere enige at det er nødvendig å sette visse krav til utdelingen av La Compostela. Stadig flere reisende til Santiago har kjennskap til La Compostela og dens knapphet har gjort den til et yndet objekt også blant dem som ikke har gjennomført reisen på "riktig måte". Carmen er rasende på reisende som prøver å jukse til seg La Compostela med å lyve om gjennomføringen av reisen: "Pilegrimsreisen er et offer, det betyr å gå og ikke tillate deg luksus. Og du skal ikke ta bussen fordi du har vondt i føttene." Maria (27), en annen av de ansatte på kontoret har

selv gått de siste hundre kilometerne til Santiago og betrakter normene slik:

Det er en måte å velge pilegrimene på ... forsøke å tvinge folk til å leve ut en erfaring av å lide for å gjennomføre ... man krever et minimum ... å leve ut en minimumserfaring ... du lever ikke likedan hvis ikke du lider ... jeg husker når jeg gjorde Caminoen fra Sarria ... det var øyeblikk hvor jeg hadde det forferdelig ... men det å komme fram ... å komme fram er som et personlig mål ... og hvis du ikke tvinger deg selv til å ha det fælt så kjenner du deg ikke bedre. Jeg synes det er bra at de [kontoret] har gjort det slik. Men ikke alle forstår det.

Normene pilegrimskontoret håndhever er i stor grad basert på et dikotomisk skille mellom "turister" og pilegrimer. Det å være pilegrim betyr for de ansatte å ha gjennomført en lang og hard reise. I tilfeller der det oppstår uenighet og krangel mellom de tilreisende og de ansatte, betegnes den tilreisende i etterkant ofte som turist og ikke ekte pilegrim. Pilegrimer skal, i de kontoransattes øyne, i tillegg til å være sliten og bære bevis på reisen, være høflig og ydmyk. Blanca (25) er ansatt på kontoret og forteller dette om pilegrimene:

De fleste er veldig hyggelige. Særlig dem som har kommet med en religiøs motivasjon ... de er veldig fredelige ... de bryr seg ikke om La Compostela. Så har man dem som kommer for turisme og som synes papiret er veldig viktig ... Det finnes folk, spesielt spanjoler, som har kommet som turister og tenker

at de skal lure oss ... og hvis du spør dem ”har du kommet i bil?” Så sier de, ”Nei, jeg?”

Odd Are Berkaak skriver at ”skillet mellom det høyverdige og det uverdige, det vulgære og det dannede, er en grunnleggende ideologisk relasjon i ethvert kulturelt system” (Berkaak 1992: 256). Et skille mellom ”ordentlige pilegrimer” og ”juksende turister” reproduseres i retorikken til pilegrimdelegat og sjef Don Jenaro. Han opererer i tillegg med et skille mellom pilegrimer av ”høy og lav kvalitet.” Høykvalitetspilegrimene har gått til Santiago, helst langt og uttrykker en kristen motivasjon. Lavkvaliteten mener Don Jenaro å finne om sommeren, når Caminoen inntas av spanjoler på ferie. Samtidig er kravene pilegrimskontoret har etablert i stor grad tilpasset ”moderne” ferievener. Don Jenaro sier selv at en grense på hundre kilometer tillater folk å gå Caminoen i en langhelg eller ferie. Slik tillater normene også en aktivitet som sjefen karakteriserer som lavkvalitet og fører til mengder av reisende i sommermånedene.

Krav til motivasjon

Mens uenighetene på kontoret ofte har grunnlag i pilegrimens manglende stempel på pilegrimspasset, oppstår det også diskusjoner i kjølvannet av kontorets andre krav til pilegrimen: det til religiøs motivasjon. Don Jenaro forsvaret minimumskravet som stilles til pilegrimens reiselengde, men enda viktigere for han er reisen som religiøst motivert. Han fnyser av påstander om at pilegrimsreisen har blitt en ny form for turisme: ”Nå opplever vi en slags revitalisering av Caminoen ... Men at det nå bare er

en turistvei? Nei, nei... det er fortsatt en *kristen* pilegrimsvei. Og det er det som gir den sin identitet. Caminoen har sitt mål. Apostelen!”

I det empiriske eksempelet fra pilegrimskontoret forteller pilegrimene Juan og María at deres pilegrimsreise ikke var religiøst motivert. De er langt fra alene. Mange pilegrimer oppgir en blandet motivasjon, der de sosiale og kulturelle aspektene ved reisen er de viktigste. Likevel viser pilegrimskontorets offisielle statistikker at av de nesten 94.000 pilegrimene som registrerte seg ved kontoret i 2005 var det en overvekt av pilegrimer med religiøs motivasjon. Mens 53 % oppgav at deres motiver var ”religiøse og andre”, oppgav ca. 37,5% ”religiøse” motiver for reisen. Kun ca. 9 % oppgav deres motiver til å være ”ikke-religiøse.”⁹ Hvordan kan det ha seg?

Det er all grunn til å stille spørsmål ved statistikkene kontoret fører. Pilegrimenes ønske om å motta La Compostela en avgjørende faktor for hvordan disse statistikkene framstår. Når jeg selv jobbet med å ta i mot pilegrimene på kontoret ble det tydelig for meg hvordan ryktene gikk mellom de reisende om kravene som ble stilt til La Compostela. Mange kom derfor godt foreberedt til spørsmålet om motivasjonen for reisen, vel vitende om hva som ville gi dem La Compostela. Også de ansatte på kontoret reagerer på det de mener produserer usanne statistikker. En av dem forteller dette: ”Det er mange som lyver. Når det er kø, går folk og sier ’hvis du ikke krysser på religiøst får du ikke La Compostela’ og så kommer alle og krysser av på religiøst.”

I det empiriske eksempelet ser vi hvordan pilegrimene uttryk-

⁹Tallene er hentet fra www.archicompostela.org/peregrinos.

ker motivasjon gjennom å krysse av i en kolonne på skjemaet. De tre kategoriene er vide og udefinerte og gjør det åpent for pilegrimen selv å plassere seg enten innenfor det religiøse eller ikke-religiøse. Krysser noen av på ikke-religiøst følges dette opp med et spørsmål fra de ansatte om motivasjonen virkelig ikke er religiøs på noen måte. I samtaler mellom de ansatte og pilegrimene belyses kontorets vide definisjon av religiøs motivasjon. Kontoret godtar alt fra uttrykk om spirituelle opplevelser til religiøse *prómesas* (lovnader) som religiøst motivert og kvalifisert for å få La Compostela. Denne noe uklare definisjonen kan tale til pilegrimskontoret og katedralens fordel. Ved å operere med en vid definisjon av det religiøse framstår kirken som åpen og inkluderende, i tråd med fellesskapsideene som Caminoen assosieres med (Frey 1996; Roseman 2004). Den uklare defineringen av det religiøse er, ironisk nok, med på å forsterke et inntrykk av pilegrimsreisen til Santiago de Compostela som en religiøs reise.

Avsluttende bemerkninger

Blant reisende til Santiago er bevegelse og lengde på reise avgjørende for hvorvidt man kan kalle seg pilegrim eller ikke. Pilegrimskontoret i Santiago er med på å opprettholde pilegrimsreisen som en fysisk hard reise, men kravene de setter til pilegrimen er i stor grad tilpasset moderne ferievaner. Pilegrimskontorets krav til religiøs motivasjon bryter på sin side med mange av de reisendes egne meninger om skillet mellom turist og pilegrim, der religiøs tro ikke er avgjørende for hvorvidt man kan kalle seg for pilegrim. Pilegrimskontorets sjef holder fast ved at pile-

grimsreisen er en religiøs reise. Samtidig er ”religiøs motivasjon” en vid og udefinert kategori på kontorets skjemaer. De reisendes ønsker om å motta La Compostela gjør at mange oppgir religiøs motivasjon, da dette er kravet som stilles til dokumentet. Resultatet er en offentliggjøring av statistikker hvor pilegrimsreisen fremstår som en religiøs reise, på tross av de mangfoldige motivasjoner pilegrimene måtte ha. Gjennom kontrollen over La Compostela ser vi at pilegrimskontoret som en vokter, både styrer pilegrimsreisene gjennom kravene de stiller og samtidig tillegger meningsinterpretasjoner gjennom de samme kravene.

Referanser

- Badone, E. & Roseman, S. R. (2004). ‘Approaches to the Anthropology of pilgrimage and tourism’. I E. Badone & S. R. Roseman, red., *Intersecting journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*. University of Illinois Press, Urbana & Chicago.
- Berkaak, O. A. (1992). ‘«Intensitet» og «besinnelse» – legitimering av uttrykksformer og kulturell dominans’. I O. A. Berkaak & E. Ruud, red., *Den påbegynte virkelighet. Studier i Samtidskultur*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Coffey, T. F., Davidson, L. K. & Dunn, M. (1996). *The Miracles of Saint James*. Italica Press, New York.
- Coleman, S. & Eade, J. (2004). ‘Introduction: Reframing Pil-

- grimage'. I S. Coleman & J. Eade, red., *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*. Routledge, London & New York.
- Frey, N. L. (1998). *Pilgrim Stories: On and off the road to Santiago – Journeys along an ancient way in modern Spain*. University of California Press, Berkeley.
- Giddens, A. (1994). 'Living in a Post-Traditional Society'. I Beck, Giddens & Lash, red., *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Cambridge.
- Peregrinos a Santiago (2007). URL <http://www.archicompostela.org/peregrinos/>.
- Roseman, S. R. (2004). 'Santiago de Compostela in the Year 2000: From religious Center to European City of Culture'. I E. Badone & S. R. Roseman, red., *Intersecting journeys: The anthropology of Pilgrimage and Tourism*. University of Illinois Press, Urbana & Chicago.
- Selvik, V. (2001). *En pilgrim er en hospitalero. Rollekonstruksjon og bytte i møte mellom pilegrimer og deres vertskap på Camino de Santiago, Spania*. Hovedoppgave, Universitetet i Bergen.
- Shils, E. (1981). *Tradition*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Tomasi, L. (2006). 'Homo Viator: From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey'. I W. H. Swatos, red., *On the road to being there: Studies in pilgrimage and tourism in late modernity*. Brill, Leiden.

TRANSNATIONAL LIFE AS FOUND
AT THE CHUNG-KING MANSIONS
An account of survival strategies and
transnational life among Ghanaian
dwellers in Hong Kong

Christian Lo
Master, UiO

Abstract

The purposes of this paper is to give an account of how such transnational entrepreneurship takes form among young Ghanaian and Indian migrants situated at the Chung-King Mansions in Hong Kong. With empirical data collected at the Chung-King Mansions during my six month fieldwork in the building in 2005, I will show how the imagination of the possibilities transnational life entailed played a crucial role in my informant's strategies for creating themselves a livelihood in Hong Kong. The paper will also draw attention to the possible unique role of The Chung-King Mansions in facilitating for transna-

tional life, thus making it a centre for globalization on the grassroots level.

Introduction

In the fields of migration research, transnationalism has become and increasingly dominate topic during the recent decades. In “Nations Unbound”, the writers define transnationalism as “the process by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement” (Basch et al. 1994: 6). This grassroots level of globalization is made possible by and benefit from the same set of innovations in telecommunication and transport technologies, which underlie larger-scale industrial and economic globalization, and have allowed immigrants across the world to forge and sustain social fields that cross cultural and political borders, allowing them to sustain a multiplicity of involvements over large geographical distances (see Basch et al. 1994: 6; Portes 1997; Sørensen & Olwig 2002; Smith 2006).

Through a wide number of case studies, researchers have shown how transnational migration does often not imply any clean brake from former society and social relations, but rather how social relations are often stretched across cultural and state borders, forming what has been labeled as transnational communities. Further, it has been shown how migrants across the world have put these geographically extended networks, consisting primarily of migrants and their friends and family, into use for a wide range of political and economic initiatives across the

world. Examples of such activities include import and export of goods between “host” and “home” societies, and the relocation of capital for investments within the transnational networks into whatever location it is needed and assumed most profitable.

The main purpose of this paper is to explore how such transnational practices and entrepreneurship took form among young Ghanaian migrants situated at the Chung-King Mansions in Hong Kong, during my 2005 fieldwork in the building. The paper will show how transnational trade played a vital role in the survival strategies of the people in question, and attempt to explain the possible unique role of The Chung-King Mansions in facilitating for such transnational life, thus making it a centre for globalization on the grassroots level.

The Chung-King Mansions

The Chung-King Mansions is an infamous old and worn down building complex located in the Tsim Sha Tsui district of Hong Kong, in an area known as a communication center on the Kowloon side of the territories. Among the local population of Hong Kong, frequent police raids, dark portrays in the local media, and pop cultural reference such as Wong Kar Wai’s internationally acclaimed movie “Chungking Express” (1994) has led to a widespread stigmatization of the building and its inhabitants. However, the Chung-King Mansions has also earned itself an even more widespread reputation as a center for “low-end” globalization in the city, especially among migrants, travelers and traders from developing countries across the world.

Built in the early 1960's; the Chung-King Mansions consist of five seventeen-story blocks, connected together in two ground floors. According to older descriptions, the building soon after its finishing degenerated itself into a center for gambling, drugs and prostitution in the city, thereby earning itself a somewhat "shady" image among the local population. In the 1970's, the building became a focal gathering point for the city's Indian population, and has since then served as a center and gathering point for a large variation of newcomers to the city with limited budgets. In the recent years, the building has also attracted large groups of entrepreneurs and aspiring low budget traders from developing countries in South-Asia and the Sub-Saharan African continent.

The appearance of the Chung-King Mansions today largely reflects both its history and newer role as a center for third world businessmen. The old and worn down building has virtually become a city of its own, where a large number of businesses are being run to cater every need of the visiting traders and travelers. These businesses include a large number of wholesale shops, specializing in providing visiting traders with inexpensive and ready-to-export clothing and electronics brought in from the Chinese mainland only a short train trip away. Shipping companies, money exchangers, transferees, restaurants and food stalls are also a part of the wide range of businesses targeted at the visiting traders and travelers. However, it is the building's over one hundred cramped but affordable guesthouses, considered the cheapest place to stay in an otherwise expensive city, that have contributed the most to shape today's picture of the Chung-King Mansions. The building's businesses and guesthouses also serve a dual role in the facilitation of transnational life, as they in addition to offering their services, also provide temporary jobs

for cash-strapped attempting traders and other foreign workers in need of wage work in the city.

The building's inhabitants today constitute a diverse mingle of people from all over the world, and of all ethnic variations, who have somehow found their way into this possible unique location, that is perhaps the most international location in a city that claims to be "Asia's world city". Besides the large masses of visiting transnational traders, the building also houses a wide variety of other categories and living situations, ranging from tourists, temporary workers, refugees and illegal immigrants, and on to relatively settled immigrants and local Hong Kongese business owners and inhabitants. The line between such categories is however extremely blurry, as many of the buildings communities and inhabitants live in a state of flux, coming and going to the building for longer and shorter stays. This blurry line, between visiting the building and actually living in it, was especially apparent among the group of young Ghanaians that is the focus of this paper.

In what follows, I will first give a typical account of the journey bringing these young travelers into Chung-King Mansions, before discussing the survival strategies leading them into long periods of dwelling at the Chung-King Mansions.

Finding the Chung-King Mansions

Tutu had grown up in the central region Agona Swedru in Ghana, as the youngest of four children his father had with his first wife.¹ Among his siblings, he had not been the first to travel abroad.

¹Personal names, and the names of some specific locations have been altered in an effort to ensure the anonymity of my informants.

One of his brothers had earlier lived in Italy, but was now living and working in the US. Another of his brothers was living in Germany, while his older sister was married at home in Ghana. With his elder brothers already abroad, Tutu soon set his mind on traveling after finishing secondary school. On his first trip abroad, Tutu had traveled to Dubai, with money provided to him by his older brother in Germany. In Dubai, he soon found a job in a laundry on the outskirts of the city where he worked illegally for 7 months, under less than ideal conditions, before immigration caught him and he was deported back to Ghana.

Although his trip to Dubai left Tutu with some bad experiences of travel, concerning illegal work and his meeting with the immigration authorities, the experiences of returning home seems to be of a decisive manner in his decision to again travel a few years later.

I came back home, and the people are respecting me, because I also travel. When I come back home I went to a wedding, they get up and give me their chair to sit down, and everybody's trying to talk to me! . . . When you are travel, you are getting more experience in your life, and they are respecting you in the society and family. They say that: "Hey! You have traveled so you have more experience and more ideas . . . In our place, that is our, what do you call it; culture." (Tutu Field notes 17/3 2005)

According to Tutu, it was as if he had left as a young boy, and returned as an adult man. Other adults would offer their chair when he entered a room, a gesture that signified a feeling of

being equal. Some even stated that he physically looked older. He would often be a center of attention among his friends, and he even spoke of a girl that had priory rejected his proposals, now suddenly providing him with new attention. Traveling had obviously had an effect on his image at home, and on his self-image.

Tutu therefore soon set his mind on traveling abroad again, and only two years later an opportunity offered itself, when he found a job opening, teaching English in Mainland China through the Internet. After being promised the job through email, he borrowed money for air tickets from his older sister, and traveled to China. Unfortunately, because of delays in obtaining the necessary visa, the vacant position had already been filled when he finally reached China and visited the school. After a month of unsuccessfully searching for another job in China, Tutu, in his bad situation with little money and no return ticket, called home to his sister in Ghana. His sister informed him that she had recently received word that their cousin, also traveling, was now working in Hong Kong. He therefore contacted his cousin, who was working in a guesthouse at the Chung-King Mansions, and was told that he could come there and stay until something turned up.

When I first met Tutu, he had been staying at the Chung-King mansions, sleeping on the floor of the guesthouse alongside his cousin and the other workers, for around two months. Soon after arriving in Hong Kong, and meeting the other Ghanaian dwellers, Tutu had become interested in doing trade. He had therefore contacted his brother in the US, who had agreed to send him 200 USD to get started buying cell-phones and shipping

them to another brother at home who would sell them in Ghana. The trade had however not turned out as well as he had hoped, and he was now surviving by doing small jobs for the guesthouses and a small Ghanaian owned shipping company nearby. His plan was now to stay until he could somehow find the money to buy a larger amount of goods to send home, and then earn enough for an air ticket back home. If he profited enough from this, he even hoped to later return to Hong Kong and do trade again, this time with the necessary money already at hand.

I promise myself to get some little money. When I get US dollar 4000, 5000, I'll just go and buy things and send it home, and buy ticket [home] . . . there is money in this country [Hong Kong], believe me . . . [if] I can stay in this country only one year, I can rule my life. It's a strategy . . . Better to fight here and get a little money and take it to your country. Establish you business and rule your life. (Tutu, field notes 19/4 2005)

Although certainly unique, Tutus story was not at all untypical for the community of Ghanaian dwellers at the Chung-King Mansions. The community of Ghanaian travelers dwelling in Hong Kong primarily consisted of young men in their 20's and 30's who typically had long experience of traveling and working both in Asia and elsewhere. While the number of Ghanaian dwellers would seldom exceed more than fifty to sixty Ghanaians present in the territories at any time (my estimate), the community was extremely flux, and encompassed a much larger number of people who would occasionally stay for longer and shorter periods in

the city. As in the case of Tutu, surprisingly many of them told stories of ending up dwelling at the Chung-King Mansions almost “accidentally”, after traveling around Asia for long periods of time searching for jobs. After exhausting both their money and visa entries in other countries, the otherwise deemed too expensive city of Hong Kong would often be a last resort, due to special visa conditions allowing up to several months of stay to Ghanaian nationals, and the possibilities of prolonging these stays through shorter round trips to the Chinese mainland.

Most of the Ghanaian dwellers had originally left their homes in pursuit of creating themselves a better livelihood through work and transnational trade from abroad. The decision of migrating was often motivated by stories heard from other travelers and seeing the fruits of migrants abroad being returned home in the form of remittances and foreign goods received by the remaining families at home. Many of the Ghanaian dwellers I encountered would also have other close relatives traveling abroad. This was also the case with Fifi, another Ghanaian migrant that almost accidentally ended up at the Chung-King Mansions during the time of my stay. After several months of traveling around South-East Asia, exhausting both stay permits and money, Fifi had finally arrived in Hong Kong together with a fellow Ghanaian friend he had met while traveling in Singapore. Arriving in the middle of the winter, and with no more than 125USD left between them, they were first forced to spend three cold weeks sleeping on a ferry pier close to the building. However, “by the grace of God” as Fifi put it, he was then lucky enough to accidentally run into a Ghanaian woman, that he actually knew from his home village in Ghana, on the sidewalk nearby the

Chung-King Mansions.

The fellow Ghanaian woman, whom Fifi actually did not know was in Hong Kong at the time, was able to introduce them both to a group of fellow Ghanaian travelers living in a small Ghanaian owned warehouse not far from the Chung-King Mansions, where they were given a place to sleep. With the help of the woman, Fifi was then able to find a temporary job working at a Chung-King Mansion guesthouse, covering for another fellow Ghanaian that was forced to leave the territories for a few days due in order to extend his visa. Upon returning, the fellow Ghanaian originally holding the job also agreed to temporarily share the job and salary with Fifi, until something more permanently turned up. A month or so later, Fifi was finally able to find a job for himself at an Indian managed guesthouse. Like Tutu, and most of the other Ghanaian dwellers at the Chung-King Mansions, his plan was now to stay with the job until he could save up enough money to engage in trade, and hopefully earn enough for an air ticket back home together with a load of goods.

Survival and solidarity

The situation of Tutu and Fifi was widespread around the Chung-King Mansions, with a large number of people, of different origins, being forced to dwell in the city without any return tickets home and little available cash. In these circumstances competition was fierce for even the lowest paid, illegal, and undesirable jobs in the area. For many of the newcomers, the rescue would usually come from the help offered from old and new friends they found

in the building. Solidarity between fellow countrymen dwelling in the area was extensive, and I often witnessed how the more experienced dwellers would do what they could to make sure that their less fortunate friends had something to eat, a place to sleep, and if possible some sort of employment.

A few of the Ghanaian dwellers, like Fifi, were able to find work in the building's guesthouses, usually so low paid and solitary that most of the other illegal foreign workers in the building found them undesirable.² Although these jobs provided them with a place to sleep, on the guesthouse floors, the small salaries offered would seldom be more than barely enough to keep them on their feet while in the city. For most of the Ghanaian dwellers however, finding any steady work in the city was unachievable, and most were only able to find occasional work in the area. In addition, finding any permanent work in the city would seldom be the end of the dwellers worries, as most of them were only holding time limited tourist or business visa as stay permits, not allowing any wage work in the territories. Most of the Ghanaian workers holding somewhat stable jobs in the building would therefore have to live in constant fear of police and immigration raids, often carried out in large scale during the early morning hours with the building still at sleep.

²Most of the other illegal guesthouse workers at the Chung-King Mansions were of Indian origin. As the Indian community in the building was much larger, and many of the businesses in the building were owned or managed by Indian immigrants in the city, the Indian workers had an advantage in finding jobs as they would usually have some connection to other workers and managers in the building, leaving only the most undesirable and low paid jobs left for the desperate Ghanaian dwellers.

Working in the city was therefore largely conceived only as a mean of surviving in the city, and not as any possibility for achieving any sort of economic advancement. Rather, the Ghanaian dwellers would focus their efforts on conducting small scale transnational trade whenever possible, and remained confident that getting into the transnational trade they witnessed every day in the building, was indeed the most achievable way of creating themselves a solid livelihood out of their transnational lives.

My finding here does to a certain extent coincide with Portes (1997) who writes that immigrant workers activate their transnational networks for economic us, as they soon become aware that poor pay and labor conditions will not go far in promoting their own economic goals (*ibid.*: 7). Further, my findings also to a certain extent correlates to the suggestion that migrants transnational ties can be understood as a resistance, or response to the conditions of social and economic marginalization they face in their foreign host societies (see Olwig 2003: 67–69; Basch et al. 1994: 234–236). I do, however, believe that in the case of the dwellers and workers I encountered, it would be wrong to perceive their maintenance of transnational ties to their home solely as a consequence of the difficulties of working, settling, and surviving in the city. Such an assumption would, in this case, wrongly grasp their transnational state as a temporary stage in a process of attempting permanent settlement in the city. Among my informants many left their homes without any plans of migrating permanently, and many did not even plan for the destination of Hong Kong. Although some of the workers had come to Hong Kong planning to engage in temporary work,

the real hope was to benefit not from work and migrating to Hong Kong in it self, but from the transnational life that they temporarily engaged in, that would enable them to engage in transnational trade.

Traders and trade

While the exact type of goods varied greatly, GSM-phones along with small electronics and clothing manufactured on the Chinese Mainland were the most popular goods among the low-budget traders at the Chung-King Mansions. Cell-phones were especially preferred as they were easy to transport, and could be sold with relatively large profits on the African continent.

Ideally these goods would be sent back home, where relatives of the dwellers would receive the goods and sell them, and return the profits back to Hong Kong. If necessary, the goods would be sent between Hong Kong and the African continent through shipping agencies operating in the area, and the profits would be retrieved through money transfer agencies, such as Western Union. The low-budget traders would however usually try to avoid the fees charged by shipping and transfer agencies, by having other traders and travelers carry their goods back home, as favors or for small commissions of the profits. As many of the established traders frequently traveled between their home country and Hong Kong, the profits from the sales could also often be carried back to the dwellers in Hong Kong in the same manner.

Among the Ghanaians at the Chung-King Mansions, the

line between these more fortunate traders and their dwelling countrymen was often unclear, it is however possible to draw a general distinction between those who came directly to Hong Kong with the necessary money at hand to engage in such trade, and the dwellers who often ended up dwelling in Hong Kong after arriving empty handed. The Ghanaian community in the building included both categories, and the Ghanaian traders and dwellers would often mingle in the same guesthouses and other areas in and nearby the building at all times of the day. As I soon came to realize, the presence of the traders was essential for the dwellers in a number of ways. Equally many of the traders were also dependant on the dwellers if they were to succeed in their attempts of engaging in transnational trade.

The Ghanaian traders would often be inexperienced in conducting transnational trade, and also new to the city. Ellies and Macgaffey (1996) has noticed that many of the people engaging in the unrecorded intercontinental trade in and out of the Sub-Saharan African continent, are actually occasional traders, who make a small number of trips to obtain money, either for some specific purpose, or with the intention of breaking into fulltime trade (*ibid.*: 35–36). This certainly seemed to be the case among many of the Ghanaian traders coming into the Chung-King Mansions, and I was often astonished of how little experience and knowledge of transnational trade some of the traders displayed, considering the large efforts and resources they put into it. Similarly to so many of the other traders at the Chung-King Mansions, they would often have heard rumors, or stories from friends about the possibilities of transnational trade. Convinced by stories of the easy profits to be made, many would

then have converted their entire life savings to USD, and set off to Hong Kong with little or no planning. Many of the traders would therefore arrive into the building with little knowledge of how to conduct the trade, vague ideas of what goods to buy, and where to buy them. The dwellers however, although not having the necessary capital to buy larger quantities of goods and travel back home themselves, were far more experienced in both the trade and the city, after often spending months or even years at the Chung-King Mansions observing other traders and attempting small scale trade themselves.

Many of the dwellers had therefore specialized themselves in acting as “guides” for their less experienced but more resourceful countrymen. For small commissions, the dwellers would guide the inexperienced traders they met at the Chung-King Mansions through the entire process of buying goods and shipping them back home to Ghana. They would accompany them to distant parts of the city where the desired goods could be bought, and later introduce them to trusted shipping companies and other necessities for sending the goods back home.

Although acting as guides for the traders would barely earn the dwellers enough to keep themselves on their feet while in the city, it was an important way to make use of the knowledge and contacts they had acquired themselves in the city, while also learning more about the trade they wished to engage in for themselves without risking large investments. Further, the contacts gained with traders, that would often become frequent travelers between Hong Kong and Ghana, was essential for the dwellers in order to carry out their own small scale trade as they needed trusted travelers to carry goods and money between the

Chung-King Mansions and home. As the more resourceful traders would often be shipping large quantities of goods, including large bulky items such as household appliances and even used cars, carrying a small quantity of cell-phones or other goods belonging to the dwellers together with their own goods would seldom be a problem or expense.

The transnational family

For most of the Ghanaian dwellers I encountered, family members at home or already abroad would usually be the source of the money necessary for migrating to Asia and Hong Kong, and also often the source of money needed for investment in goods. Many of the dwellers would have family members at home running shops, or in other ways handling the sales of the goods sent home. The dwellers would also often receive specific orders of goods to be sent back home, such as a specific cell-phone model or type of clothing. These observations soon led me to an understanding of how their migration efforts and survival strategies had to be understood in relation to the larger economic strategies of their transnational families. This observation coincides with an observation made by the writers of "Nations Unbound", who note that the migration of individual family members are often made possible through the collective efforts of family networks, that by pulling together their capital and resources are able to send individual members abroad (Basch et al. 1994: 239–242).

The story of Tutu, showed both how his original trip to China

was made possible by money from family member at home, and how he also utilized his transnational family network in finding a place to stay with his cousin already in Hong Kong. Further, he again utilized his transnational family network when he contacted his brother in the US, who sent him the money necessary for investing in transnational trade, which again was carried out with another family member retrieving and selling the goods in Ghana. Fifi, the other young Ghanaian dweller previously mentioned, provides another example of the relationship between the dwellers transnational lives and the economic strategies of the transnational family network.

According to Fifi, his journey was a part of a larger plan his older brother had proposed, which involved him and his three other brothers pulling together their money, enabling each of them to travel abroad in turns. The plan was that each of them was to travel abroad, trying their luck at gathering money through work and trade. The money would then be brought back home, in order to support their family, and to let the next brother in line try his luck abroad. The hope was that together they could manage to bring home enough money to create a better livelihood for their entire family. The oldest brother, who proposed the plan, had after an unsuccessful attempt in crossing over to Spain from Morocco, decided to head for Asia instead. He therefore traveled to Senegal where he boarded a ship that he was told was heading to Japan, as a stow-away. The ship however, turned out to be heading to South Africa, where he was fortunate enough to find work with a shipping company. After a few years of working on ships sailing in Asia, he was discharged and sent back to Ghana where he proposed his plans. With

money that his elder brother had earned abroad, Fifi then set off to Asia, and eventually Hong Kong, hoping to earn enough money both to contribute to the sustaining of his entire family, and to send off his younger brother next in line for travel.

Understanding the Ghanaian dwellers migration and survival strategies as parts of the economic strategies of the entire transnational family also shed light on some other observations I made at the Chung-King Mansions.

During my fieldwork, I witnessed very few signs of any upward economic mobility among the workers and dwellers I studied. Instead I often saw people having to return back home with even less than they had brought to the city. Retrieving the money from goods sent back home to family members would often proved difficult, and the dwellers would more often than not receive only small parts of the profits from goods sent home, if any. This was in many incidents disastrous for the dwellers, who had often invested all their available money in these goods, and were now forced to further prolong their stay in the city, under harsh conditions. The dwellers often seemed to be stuck in a deadlock circle, where the established traders, as well as families back home receiving goods, seemed to be the ones profiting from the dwellers exhausting transnational life. Despite this, the dwellers remained determent in attempting trade, and in sustaining their transnational lives in Hong Kong.

The motivation for remaining in the city attempting trade might therefore seem difficult to understand, as there seemed to be little individual economic gain in line for the dwellers, compared to the difficulties life at the Chung-King Mansions entailed. However, if we acknowledge them as parts of a wider economic entity, in this case the transnational family, it is pos-

sible to reach the conclusion that any economic motives must be understood, not in individual profits, but in relation to the transnational family as a whole. It could thus be argued that the transnational family as a whole benefited from the dwellers' efforts in Hong Kong, by being able to retrieve and relocate the goods and capital from their members abroad. By commonly strategizing the family's mobile resources, they could then be relocated within the transnational network onto whatever location where their members could put them to profitable use; at home, in Hong Kong or in other locations abroad.

The sustaining of their families at home and elsewhere was also frequently stated by the dwellers, when they were asked directly about their decision to remain dwelling in the city. The feeling of not being correctly prioritized within the family network, by not retrieving money from other family members was however often a cause of frustration. Tutu, again, provides an example:

During my fieldwork, Tutu and his cousin Mohammed combined their money at hand to buy a large sending of cell-phones that was sent back to a brother in Ghana. However, weeks went by, and despite several phone calls back home explaining the severity of their situation in Hong Kong, the profits from the sale never came back to Hong Kong. At the time Mohammed's visa was about to expire, and without money to either travel out of the territories for a longer period of time, or to buy a ticket back home to Ghana, he was forced to remain in Hong Kong without a valid visa. A few weeks after the visa expired, he was arrested in a random passport check outside the building, and spent several months in Hong Kong prisons before finally being deported back to Ghana. In the beginning, they were both

furious with their families back home, who without any reason had kept the money from the phones sent back. However, when I asked Tutu about the incident several months later, he was much more pleased as he had finally been given an explanation of how the money had been spent, and learned that that the money had been used to finance a younger cousins pursuit of migrating to Europe. As he explained:

It is much better for him, so I am not angry, he travels to Spain, that is good use of the money. Much better than if he stay in Ghana and spend it on women and things, then I would get angry. (Tutu, Field notes November 2005)

In light of what I have shown, it seems that Tutu was pleased that the money had been relocated correctly to investing in another family members migration, much as his own journey had at one point been financed.

Conclusions

The unique character of the Chung-King Mansions and its amazing drawing power for such an variation of people and backgrounds beg the question of why so many people have found their way into this unique location, and why so many choose to stay for long periods of time. Concerning the Ghanaian dwellers I met, I believe the answer lies in Hong Kong, and also specifically the Chung-King Mansions' possible unique way of facilitating the transnational livelihood strategies of the people in question. These strategies, as I have shown, must however be understood

not only as individual survival strategies of the dwellers in Hong Kong, but in relation to the wider economic strategies of the entire transnational families.

The easiest factor to point out in this enquiry is of course the special economic conditions of Hong Kong, which make transnational trade both possible and potentially profitable. The Chung-King Mansions clearly played an important role here by facilitating for such trade by housing a large number of shops and businesses specializing in the wholesale of goods marketed to these international traders.

Most importantly however, I have shown how the Ghanaian dwellers were depended on the community of fellow countrymen they found at the Chung-King Mansions. I believe that the key to understand the unique factor pulling my informants into the Chung-King Mansions lies here. As I have shown through their own stories of surviving in the city, maintaining transnational lives in Hong Kong would be near impossible for the dwellers without the special conditions and community found at the Chung-King Mansions, which made it possible to earn some income, and send goods back home. In this way, the Chung-King Mansions offered a unique way of facilitating the transnational strategies for creating a better livelihood, which were at play among the people in question.

References

- Basch, L. G., Schiller, N. G. & Blanc-Szaton, C. (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments,*

and De-territorialized Nation-States. Gordon and Breach, Langhorn, PA.

- Ellis, S. & MacGaffey, J. (1996). 'Research on Sub-Saharan Africa's Unrecorded International Trade: Some Methodological and Conceptual Problems'. *African Studies Review*, 39(2), pp. 19–41.
- Olwig, K. F. (2003). 'Global Places and Place-Identities – Lessons From Caribbean Research'. In T. H. Eriksen, ed., *Globalization: Studies in Anthropology*, pp. 58–77. Pluto Press, London.
- Portes, A. (1996). 'Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities'. In W. P. Smith & R. P. Korczewicz, eds., *Latin America in the World Economy*, pp. 151–168. Greenwood press, Westport, CN.
- Smith, R. C. (2006). *Mexican New York: Transnational lives of new immigrants.* California University Press.
- Sørensen, N. N. & Olwig, K. F., eds. (2002). *Work and Migration: Life and livelihoods in a globalizing world.* Routledge, London & New York.

DIVISION IN THE PARAGUAYAN CAPITAL, ASUNCIÓN

Elise Olsvik
Master, NTNU

Abstract

In this article I investigate how people from the same society can comprehend the past very differently in a difficult situation as the one Asunción was facing at the time of my fieldwork in 2005. My main concern in this article is to investigate how people have come to see their past so differently in Asunción and how the division between people may stagnate further improvement of the security and safety situation in the Paraguayan capital. My argument is that as long as people are not able to unite in finding solutions for the future, but defending opinions basing them on past events, there will be little movement forward in amending problems common to everyone.

Division in the Paraguayan Capital, Asunción

All the abductions changed everything. This is what limits living in Asunción. Many people do it because it brings them at least some money. When they kidnap someone and can get a million or more for it [guaraníes: about NOK 1000 in 2005] ... It serves for much when you don't have anything. Andrea (Asu1: 88)

The introduction of the extortionist abductions in Paraguay, and especially in the capital Asunción, made a pronounced border to many people living in there. In 2001, the number of people getting abducted increased rapidly and through the following years the brutality involved in these abductions became more severe. Instead of releasing people after ransom had been paid, the victims were found brutally murdered or in some cases not found at all. It was not only the act of abduction itself that was people's main concern, but what followed alongside them. Many seemed to believe that the abductions were a direct consequence of the economic recession beginning in 1995, a sort of response to an untenable situation where increasing poverty, rising unemployment, and high inflation expanded. Additional to the abductions, other kinds of crime followed, new to the Paraguayan people, but also general crime that increased in both frequency and violence. People began to perceive their surroundings as more unsafe and uncertain, and because of this many started asking themselves what could be done to mend

this situation.

What I found was that history came to play an important role in this discussion. Even though Paraguay for the last 16 years had functioned as an acting democracy, the old and brutal dictatorship was brought up and held as an important factor in the battle between people over the present situation. In this article I investigate how people from the same society can comprehend the past very differently in a difficult situation as the one Asunción was facing at the time of my fieldwork in 2005. My main concern in this article is to investigate how people have come to see their past so differently in Asunción and how the division between people may stagnate further improvement of the security and safety situation in the Paraguayan capital. My argument is that as long as people are not able to unite in finding solutions for the future, but defending opinions basing them on past events, there will be little movement forward in amending problems common to everyone.

A Change Takes Place

The increase of delinquency that lately has scourged our [Paraguayan] society, where the victims are innocent hard-working citizens who in some cases have been savagely assassinated, does not seem to have an end in the closest future. This is generating in people both anguish and fear to become victims of all types of delinquency and crime, from the simplest theft to assaults, heavy robbery, and murder. This

could happen everywhere from the public roads to in people's own homes, and here we also find the theft of vehicles of every type and brand . . . In the last period of time, these types of crimes and delinquencies have leaped into the public light, characterized by its extreme violence, which has tragically caused that some of the victims, today, are in the cemeteries waiting for justice and the punishment for the ones responsible. These aberrant crimes have been committed against persons of all stratum and social levels, in every condition, age, and sex. (Fernández 2004: 11).

According to my informants, there had been two events after the fall of the dictatorship that had changed the society; the economic recession initiated by a major banking crisis from 1995–1998, resulting in a negative growth of the GDP and inflation up to 14.5 percent, and the introduction of the extortionist abductions. In year 2000, there was a remarkable increase in both abductions and the brutality involved in these crimes. This came to work as a milestone for the changes people had seen in their society, because it was not only the abductions but also all the other crimes that followed in the wake of this that outlined the new situation in Asunción. Julia, a schoolteacher at one of the private Christian schools in the area where I lived, told me about what she called the 'violent aspect' in the new Asunceño society.

I think the different types of crime that have appeared during the last years are what have made people more frightful. It's like a new brutality or rawness has come into the picture. The Paraguayan

people, to me, have always been quite peaceful people that are neither especially violent nor aggressive. This is why I see this as a great change. (Julia, Asu1: 100)

Julia saw the largest change in the violence that had occurred in Asunción. She told me that this had begun with the abductions that had passed the threshold and made way for new crimes that up until then had been almost absent in Asunción. Julia was not the only one I met who held the abductions as the turning point of the present situation. Andrea, a lawyer I talked much with, saw the abductions and violent crime stemming from the economic recession: “The result of the recession is what we see around us now” (Asu1: 84). She then told me that what she meant by saying this was that she believed the violence to be a result of the economic recession where people grew poorer and more desperate. Both Julia and Andrea expressed a view that I found to be quite common for people I met in Asunción. Whether they focused directly upon the abductions or the violent crime in general, the perception was that a change had taken place. A barrier had been crossed, and in passing it people had to reconsider their own society and personal security within it, that the new situation created fear was visible in how both walls and security systems had been constructed in an amazing speed over the past 3–4 years. The increase in the constructions of ‘safe neighbourhoods’ (*barrios seguros*) was also an indicator of this.

Nevertheless, by constructing walls, there is not only the effect of protecting people and assets; it also involves shutting out other people. This appears to result in an increasing segregation between citizens and a similar development has been reported

in many other cities by, among others, Dammert.

The violence and fear are interrelated with processes of social change that generate new socio-spatial forms in cities of Latin America ... Throughout the last decades, the high classes have used this fear as a justification for new forms of spatial segregation in the city ... The bars, walls, and private security present a clear message of fear, insecurity, distrust, and segregation that should not be ignored. This way, the urban life is moving towards a general redefinition of itself. (Dammert 2001: 13–14)

The enclosing of both houses and areas have become, according to people living there, more evident during the last years. The city centre has become more abandoned, and the large shopping centres with abundant security have taken over much of this market, together with private clubs and recreational facilities. Nevertheless, it may seem like the increase in the use of security in Asunción has been following what has been reported for many cities, and if it continues to follow these trends observed in other Latin American cities, it is likely that there will be even more enclosure in the future.

A Divided Society

“Would you be willing to go back to a dictatorship now?” Rosa stopped sweeping the floor and considered my question for some seconds. “Yes, I think so”,

she answered and started sweeping again. “What about loosing the freedom of speech, or voting?” I asked. She paused once more. “I would make that sacrifice. There are more important things than free speech. You know, earlier we were afraid of the police, now we are afraid of everyone” (Rosa, *Asul*: 130)

In the excerpt above, Rosa outlines a view that seemed to be quite common among many Asunceños. It contrasted severely to another direction of views I also found to be quite common in Asunción that were completely against the return of a dictatorship. It was tempting to see history divided into two different directions. One fraction who looked back at the dictatorship with what Huntington (1991) has called ‘authoritarian nostalgia,’ which I call: ‘the pro-group’ (referring to the group in favour of a new totalitarian regime), and another fraction, which I call the ‘contra-group’ (referring to the group contra any totalitarianism). The division I describe here is based upon my own observations, informants’ accounts, and public debate through media and political campaigning. I do not claim that there can only be found two fractions, or that all citizens in Asunción choose sides in this. However, grounded in the information I have gathered, there seems to be a quite declared partition between many people in Asunción, and with the reservation made above, I suggest that the fractions described in this article reflect a tendency in the Asunceño society. To explore how this division came to be, it is necessary to take a look at the country’s history. In 1989, democracy was for the first time introduced in Paraguay. Through a military coup, General Rodriguez managed to end the almost

35-year-old dictatorship Alfredo Stroessner had ruled on behalf of the Colorado Party. It had been a regime of much violence and brutality and there had been a great cost of lives. For people who had been oppressed and persecuted, the democracy brought hope and also expectations of change. However, in the absence of great transformations, many seemed to be left with the feeling that the old dictatorship had resurrected in a new wrapping called democracy. The end of the long-lasting regime did not work much as a barrier between the old and the new. Baggage from the past was carried through the transition and manifested anew in the Paraguayan democracy.

A misguided economy, ravaged by institutionalized corruption and embezzlement, malfunctioning institutions, and poverty weakened what could have been a new start. Even though people could now let their shoulders down, as torture and oppression were to end with the regime that had conducted these, survival once again became a primary concern. As the economy did not improve with democracy, poverty rose alongside with inflation, and crime and violence became real threats to everyone. However, even though these threats affected the society as a whole, the reactions to them appeared to divide the Asunceños. There seemed to be two major responses to the situation where the first wanted the dictatorship back, relating the regime to a time of security, control, and a certain degree of prosperity or what I above called 'authoritarian nostalgia' (Huntington 1991). The second direction worked in the opposite direction in wanting to get rid of all baggage related to the old regime, and to start over. This did not only cause a difference in opinion, politically speaking, because the emotional aspect of this disagreement was

based upon the credibility of the sufferings of the con-group. The people who suffered during the dictatorship felt this way as if their pain was not recognized, and as the pro-group therefore wanted the regime back, it was taken as disrespect towards the people who had endured those hardships.

I talked with Juan Carlos about how he perceived Paraguay's past to be, and he was one of the persons I met who expressed the division between people quite strongly. "As long as there is one side that suffered greatly, and another side that doesn't recognize this pain, division is inevitable." (Zepto: Juan Carlos). He was convinced that this was the reason for the dividedness in the Asunceño society, and he felt that it affected social life in general because the feelings on both sides were so strong that they were irreconcilable. He had very clear opinions about how the dictatorship had been, but then again, his family had experienced many of the 'darker sides' of the dictatorship. Family members had been tortured, and he told me that some of his first memories from childhood (he was born in 1981) were from when he had to walk to the police station to pick up family members after they had been in interrogations by the regime police. Many people from the pro-fraction seemed to believe that much of the stories from the dictatorship were exaggerated. At one occasion I attended a social gathering where the theme of the dictatorship was brought up, and I took the opportunity to ask why some people wanted the regime back. One of the women there said that much of the horrible rumours were plain lies and that the regime in many cases had kept everything more in order, as opposed to the present situation that she perceived to be 'out of control' (Zepto: 15.06.05).

The different opinions about history thus seemed to create an abyss between the two groups, and accordingly they explained the present situation in different ways. The con-group explained the increase of crime and violence mainly as a result of the economic recession, while the pro-group seemed to blame the democracy itself for the problems the society was faced with now. Many expressed feelings of how the country had not been ready for a democracy, and that the freedom given through democracy became an opportunity for people to do whatever they wanted; almost going wild. The lack of control and punishment made this possible, because it was harder to keep control with people in an open democratic system, and the law now lacked the respect and obedience it had had in the past. Andrea also elaborated this. “After the fall of the dictatorship, people could oppose to the system. Crime rose because nobody respected the police anymore. People received an unbounded liberty, or *libertinaje* [*libertinaje*], and many went almost crazy” (Andrea, *Asu1*: 59). The two fractions I had found to exist in Asunción seemed, in other words, to be quite irreconcilable both concerning past and present events.

The Division in Practice

I came to know two men in Asunción who had been friends for many years where the different views they had on both the past and the present sometimes made it hard to continue their friendship. One of the men, Luís, had a father who had been a police officer during the dictatorship. The other man, Oscar,

had been against the regime, although not openly, as this would have been dangerous at that time. As his family had been involved in politics during the dictatorship (not on behalf of the Colorado party that was the party of Dictator Stroessner), they had several times experienced direct threats. One time, Oscar told me, the regime police had threatened to kill the entire family because they held an unapproved birthday party (unapproved social gatherings were illegal at that time). They had been lucky as one of the guests knew one of the police officers, and they were left only with a serious warning. Episodes like this were frequent during the dictatorship, and many times, it did not end as fortunate as the occasion described here. Objecting to the regime represented danger, and the brutality and inhumanity many Paraguayans experienced, made people respect and fear the regime's rules.

At a barbeque party at Luís' house, I overheard him telling someone about a quite recent episode of an assault that had occurred near Asunción. After finishing his story, he rather murmured that 'this would never have happened before'. I took the opportunity to ask him what he meant by this. He told me that this would never have happened during the dictatorship, because the responsible ones would have been found (as these ones had not), and it would have been made sure that the person(s) never would do anything like it afterwards. He outlined a system of order and punishment, which submitted people to respect and obedience, as opposed to the situation now, where everybody could do exactly what they wanted and get away with it (Zepto: 26/27.02.05). I noticed that Oscar remained quiet, and when he gave me a lift home, I decided to ask him what he

thought about the story Luís had told.

I do not agree with Luís at all. You must understand that these people [meaning the group we had been with] didn't know much about what was going on. For me it was different. I was in a quite different situation. Any day someone could come and take me with them and no one would ever hear from me again. It was different for Luís because his father was a police officer. Nothing could ever have happened to anyone of them with that kind of protection. (Oscar, Zepto: 26/27.02.05)

During this conversation in the car, the mood had been quite tense. Oscar, who were usually a very relaxed man and almost always in a good mood, became quite agitated and what to me appeared like somewhat angry. Due to the fact that Luís was one of his best friends, it seemed like the difference of opinion between them was harder to swallow, and Oscar later told me that they never discussed topics like these. He knew that they would never agree on this subject, and discussing this could jeopardize their friendship.

It seemed like people in general were friends with other people with about the same backgrounds as themselves. Mateo elaborated this.

[Me: do you have any friends who belong to the pro-group?] No, I don't. I have acquaintances, but none of them are friends. And if we meet we don't talk about things like that. [Is it hard to be friends

with someone who has such a different opinion than your own?'] Yes, it is hard. That's why they're not my friends but merely acquaintances. (Mateo, Asu1: 37-38)

For the group that suffered during the regime, it appeared as if the hardest part to swallow was the fact that the pro-group, that managed quite well, must have known what was going on. Objecting and contesting this now, made it almost impossible to get over the past, because they had to fight to be believed and at the same time trying to heal. The opposition between these two groups stranded on the fact that the con-group had to live through many hardships that were never really brought up in the public light with the new democratic regime. This group's hopes to have their version of the history recognized were not fulfilled through the new democracy. Time went by, and few measures were made to bring this past into the open and examine it. Connerton asserts the importance in confronting the past in order to be able to create a border between the old and the new. "To construct a barrier between the new beginning and the old tyranny is to recollect the old tyranny" (Connerton 1989: 10). In the 1990s there was a wave of democratization all over the world that has later been called 'The Third Wave' of democratization. In these countries, Huntington (1991) writes, there hardly occurred any effective prosecution and punishment of the ones responsible for everything from torture and badgering to murder. In the ensuing debates, there were strong arguments that maintained the importance of a confrontation with the past. Huntington, with reference to Neier (1990), outlines that

Even if most authoritarian crimes are not prosecuted, at a very minimum it is necessary to bring into the open the extent of the crimes and the identity of those responsible and thus establish a full and unchallengeable public record. The principle of accountability is essential to democracy, and accountability requires ‘exposing the truth’ and insisting “that people not be sacrificed for the greater good; that their suffering should be disclosed and the responsibility of the state and its agents for causing that suffering be made clear” (Neier, 1990 in Huntington 1991: 213–214)

The ‘exposure of the truth’ described above did not occur in the Paraguayan democracy, and even though some of the history had been recognized, there was still overwhelmingly much of it that had been left out. The impression I was left with, was that many experienced this as an injustice no better than the lack of prosecutions. I talked with Juan Carlos about this, and asked him how he perceived the processes of prosecutions after the dictatorship’s fall. He told me that if anyone at all had been placed in front of a jury, they were probably sentenced to jail in Tacumbú (a prison in Asunción) where they all have cells with air condition and television. It is like a hotel, he said, it was not a proper punishment.

[Me: how do you feel about the lack of punishment? Is this important now, so many years after?] I consider it very important. First of all because of all

the families that were destroyed and who will never recuperate [recuperar] their lost family members. I think that the death-sentence should be applied [to punish the guilty persons] . . . I think that people who suffered during the dictatorship feel deceived, because after more than 16 years of democracy not even a quarter of the involved persons have been prosecuted. I think people will search for justice until the day they die. (Juan Carlos, Zepto: Juan Carlos)

Social Memory

I suggest that in the case of Asunción, it is appropriate to talk of two different sets of history. Most of the people I have talked with seemingly shared certain facts, as dates and years for special happenings, but they did not all seem to agree to what had actually taken place. I was told many stories from the period of the dictatorship, which succeeded each other in brutality and tragedy, and most of the people I talked with told personal stories directly concerning themselves or family members. Even so, the pro-dictatorship group seemed to refuse to recognize this version of the history (or at least parts of it), and often seemed to claim that this was largely based on rumours, and that it was hard to separate exaggerations, lies, and facts. How can it be that people perceive history so differently within the same country? In the book *How Societies Remember*, Connerton (1989) elaborates this.

It is possible to imagine that the members of two quite different groups may participate in the same event, even so catastrophic and all-engulfing an event as a great war but still these two groups may be to such a degree incommensurable that their subsequent memories of that event, the memories they pass onto their children, can scarcely be said to refer to the 'same' event. (Connerton 1989: 20)

Connerton shows in this way that it is possible to experience the same past differently, and it is evident that the two groups I have outlined did experience the dictatorship in different ways. This may also explain why they now see their present differently. Connerton continues writing that:

Concerning memory as such, we may note that our experience of the present very largely depends upon our knowledge of the past ... And we will experience our present differently in accordance with the different pasts to which we are able to connect that present. (Connerton 1989: 2)

I believe that what Connerton outlines here can explain the different opinions about history in Asunción. Because of the hard and painful past people from the contra-dictatorship group had lived through, they did not express any melancholic yearning towards the past. To them, there was no return, and even though the situation was hard now, it was not an option to go back to a dictatorship. The pro-group seemed to blame the present situation on the lack of control that had occurred during the

democracy, and they were longing for the safety they felt they possessed during the dictatorship. There are of course alternative views to these two, but the main point is that in spite of the two groups experiencing the same problems of fear, danger, and crime, they gave different reasons for how this had come to happen, and what they could do about it.

As I have tried to show, discussions of current societal problems were complicated as they were not only rooted in the problems themselves, but also mixed with different comprehensions of past events. As we have seen described by Connerton (1989), this can quite possibly happen in a society where different groups are so incommensurable that their memories of the past scarcely seem to refer to the same happening. In what extent this influences for example democratization in a society largely depends upon the society itself. As I have attempted to show, in Asunción this has had great influence and it has affected the society in a large degree, as it has vindicated a division between people that has made it difficult to unite against shared problems and challenges. The sudden incidence of the economic recession struck Paraguay hard, and as poverty was rising, other phenomena followed. Not only did people's financial security decrease, but as crime and violence accompanied, the security situation became the most salient issue in the Asunceño society. That this has been reported in other contemporary cities in Latin America is of little comfort, but at the same time, insofar as other countries to some degree improve their situation, it may give hope to a future improvement in Asunción also.

I believe that as people searched for a solution to the current problems they felt surrounded by, some sought back to what

they were already familiar with, a totalitarian regime that had power, and therefore might still have this power to control crime and violence in a larger degree than the democracy hitherto had shown able to. I do not believe that this necessarily means that it was Dictator Stroessner, or the dictatorship itself they searched, but in lack of other alternatives this is what they saw as their option. Huntington (1991) expresses that political leadership makes democracy real. I find it tempting to suggest that what may be needed is leadership that does not anchor its legitimacy based on past events, but rather someone who search to assemble the fractions and move forward, dealing with the problems that seem to be common for almost all people in Asunción. By moving the focus from what divides, it may be possible to unify.

References

- Asu1 (2005). Field notes collected from book 'Asunción 1'. Period 07.01.2005–01.09.2005.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dammert, L. (2001). 'Construyendo Ciudades Inseguras: Temor y Violencia en Argentina'. *EURE (Santiago)*, 27(82), pp. 5–20.
URL http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-71612001008200001&lng=es&nrm=iso&tlng=es.

Fernandez, R. (2004). *Secuestro en Paraguay*. Atlas Representaciones, Asunción.

Huntington, S. P. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. University of Oklahoma Press, Norman.

Zepto (2007). Computer documents from Zepto\Mine dokumenter\Originale dokumenter.

SPREAD FACTS – NOT FEAR HIV/AIDS i møte med kultur og tradisjon i det nordøstlige Namibia

Ingvild Sahl
Master, HiO

Kjersti Olsen
Master, UiO

Sammendrag

Artikkelen “spread facts – not fear” er skrevet på bakgrunn av feltarbeid i Namibia. Den handler om hvordan utbredelsen heksetro fører til spredning av hiv og aids, fordi mange oppsøker tradisjonelle healere fremfor leger. Noen av teknikkene de bruker mot sykdommen er barberblader som sprer sykdommen og svettebehandling som kan føre til dehydrering. Fordi tradisjonelle healere har en viktig posisjon i samfunnet, argumenterer forfatterne for at de er viktige brikker i kampen mot hiv og aids. Hekser brukes som en rasjonell forklaring på hvorfor akkurat jeg ble smittet, mens andre delen av artikkelen peker på kvinners mangel på rettigheter og bruk av tørr sex som viktige årsaker til at sykdommen spres.

Innledning

Kan hekseri påføre mennesker HIV/AIDS? Og kan en tradisjonell healer kurere sykdommen? Ja, mener mange av våre informanter. I Caprivi i Namibia har den tradisjonelle healeren fortsatt stor autoritet i landsbyen. Denne artikkelen vil belyse hvorfor man også må ta hensyn til de kulturelle aspektene i kampen mot HIV/AIDS.

Caprivi: HIV, tradisjonell medisin og heksetro¹

HIV/AIDS er en av de største globale utfordringene verden noensinne har stått ovenfor. Siden det første tilfellet ble oppdaget i 1981 har sykdommen spredt seg over alle kontinenter, og i dag er Afrika sør for Sahara særlig rammet. HIV smitter hovedsakelig gjennom seksuelt samkvem, derfor er mennesker mellom 20 og 30 år mest utsatt. Dette har fått alvorlige konsekvenser for befolkningsstrukturen i de hardest rammete landene, hvor HIV/AIDS kan komme til å drepe minst 1/3 av unge menn og kvinner (Barnett 2002: 392). En konsekvens av dette er at store deler av landenes arbeidsstyrker går tapt, noe som gir enorme

¹Dette er en revidert utgave av en rapport fra vårt feltarbeid i Namibia under Utviklingsstudiet, levert til Høgskolen i Oslo våren 2005. Rapporten ble skrevet av Kjersti Fodnes Olsen, Ingvild Sahl og Randi Nøkleby Østvedt. Vi vil gjerne takke Rune Flikke, Liv-Kari Kirkerud og Cecilie Bagge for verdifull tilbakemelding under arbeidet med denne artikkelen.

økonomiske konsekvenser man i dag knapt er i stand til å beregne omfanget av.

I Namibia lever 21 prosent av befolkningen i dag med HIV eller AIDS (World Fact Book 2007). Vår studie ble gjennomført i den hardest rammede regionen Caprivi, som danner grensen mot Zambia, Zimbabwe og Botswana. Av regionens 79.826 innbyggere lever svimlende 43 prosent med HIV/AIDS (MTP3 2004). I tillegg er Caprivi den regionen i Namibia hvor troen på hekser og bruken av tradisjonell medisin er mest utbredt. Dette trigget vår nysgjerrighet. Kunne det være en sammenheng mellom de enorme forekomstene av HIV/AIDS og caprivanernes forhold til hekseri og tradisjonell medisin? Under vår tid i Caprivi fant vi også at kvinners manglende seksuelle rettigheter var et stort problem, som også viste seg å ha en sammenheng med utbredelsen av viruset. Dette kommer vi tilbake til mot slutten av artikkelen.

Våre hovedinformanter er en gruppe frivillige helsearbeidere i Swangali,² noen "vanlige" kvinner, en tradisjonell healer og Dr. Venegas. Sistnevnte er lege tilknyttet den tyske hjelpeorganisasjonen German Development Service og ledet i Caprivi et samarbeidsprosjekt mellom helsemyndighetene og tradisjonelle healere, som hadde som hensikt å spre informasjon om HIV/AIDS. I tillegg intervjuet vi flere interesseorganisasjoner som arbeidet med HIV/AIDS, både organisasjoner som ivaretok smittedes rettigheter, kvinneorganisasjoner og grupperinger som informerte om sykdommen.

Vi har valgt å fokusere på kultur i denne artikkelen. Sam-

²Landsby en times kjøring utenfor Katima Mulilo, provinshovedstaden i Caprivi.

tidig vet vi at HIV/AIDS epidemiens utbredelse i Afrika sør for Sahara har mange interne og eksterne årsaker. Blant disse er koloniarven, ufordelaktige handelsavtaler med vesten, WTOs patentavtale på intellektuelle rettigheter,³ fattigdom, dårlig infrastruktur, klasseskiller og mangelfull matvaresikkerhet. Disse store strukturelle årsakene danner bakteppet når vi nå skal se på de kulturelle aspektene.⁴

Vårt mål er at artikkelen skal gi en utvidet innsikt i hvorfor HIV/AIDS er så utbredt i Caprivi. Vi begynner med å se på hvilket forhold folk vi intervjuet hadde til hekseri og magi.

”Ingen død er en naturlig død”

I Caprivi-regionen trodde de fleste vi snakket med på hekseri og magi. Dette kom blant annet tydelig fram under et gruppeintervju med frivillige helsearbeidere. Her oppsto det store diskusjoner om hva slags krefter hekser egentlig hadde, hvordan de skilte seg

³Helene Bank skriver: ”WTOs patentavtale gir monopol på medisiner i minimum 20 år ... et selskap kan selv bestemme hvilken pris en gitt medisin skal ha i hvert land ... denne prisen settes etter hva som gir maksimal profitt til enhver tid” (Bank 2003: 20). Med andre ord blir det svært vanskelig for fattige å få tak i livsnødvendige HIV/AIDS-medisiner, de har rett og slett ikke råd. Bunnskrapte statskasser klarer heller ikke bidra med medisiner tilpasset behovet. Denne situasjonen skaper en frustrasjon vi selv var vitne til under vårt opphold i Namibia.

⁴For et fullstendig bilde av den komplekse situasjonen som HIV/AIDS utgjør i de fattige delene av verden, kan vi foreslå ”Infections and Inequalities: The Modern Plagues” og ”Pathologies of Power: Health, Human Rights and the New War on the Poor”. Begge skrevet av Paul Farmer. Takk til Rune Flikke for tips om disse bøkene.

fra trollmenn, om hekser kunne drepe og om de kun var i stand til onde handlinger.

Rent epistemologisk har det i antropologien vært et skille mellom hekser og trollmenn (Barnard & Spencer 1996: 562). Sistnevnte gjør bruk av urter og remedier for å bevisst skade andre mennesker, mens hekser har en iboende substans som gjør at man underbevisst utsetter folk for ulykker. Denne oppfatningen stemmer ikke helt med det informantene våre fortalte. Alt i alt var de svært usikre på forskjellene på tradisjonelle healere, hekser og trollmenn. Den generelle oppfatningen var at alle de tre grupperingene har iboende krefter og kontakt med det overnaturlige, men det varierte hvordan disse kreftene utarter seg og hvor mektige de er. Informantene mente at både hekser og tradisjonelle healere kan gjøre bruk av planter og lage medikamenter som har til hensikt å skade andre, og hadde en sterk forestilling om at både hekser og tradisjonelle healere er i stand til å gjøre både gode og dårlige handlinger. Noen mente imidlertid at hekser bare er i kontakt med det onde, mens tradisjonelle healere kan gjøre både godt og ondt. Vi tolker usikkerheten til våre informanter dit hen at det antropologiske skillet mellom hekser og trollmenn ikke passet i den virkeligheten vi studerte.

Innvendig substans

To av våre kvinnelige informanter kunne fortelle at hekser er som vanlige folk, de kan være både menn og kvinner. Man vet ikke hvem som er hekser, men ryktene florerer. Hekser er kun virksomme om natten siden det er da "vanlige mennesker" er

mest sårbar for forhekkselser. De frivillige helsearbeiderne uttalte det samme. Evans-Pritchard skriver i sin bok om Azandene⁵ fra 1937 (Evans-Pritchard 1976) om et lignende fenomen. Folk visste ikke hvem som var hekser, men hvis man oppførte seg underlig eller mange ulykker inntraff i det samme område over rimelig kort tid, begynte ryktene å svirre. Også hos azandene mente man at hekseri kun forekommer om natten. Siden det der ble ansett at hekseri er noe man er født med, en substans som finnes innvendig og er ubevisst, forlater kraften kun kroppen til heksen når den sover og selv ikke er klar over hva som skjer (Evans-Pritchard 1976: 1). Denne substansen fikk vi også høre om. En kvinne fortalte at det å være heks er ”noe man har i hjertet sitt”. En annen uttalte at ”det er noe som finnes inne i dem”, man arver denne kraften fra sine forfedre. Felles for heksene er deres evne til å forhekse og drepe mennesker. Slik som informanten i Sister Namibia⁶ fortalte oss: ”Ingen død er en naturlig død, alles død er ønsket av noen.”

Gruppen med de frivillige helsearbeiderne fortalte oss at hvis man blir forhekset, vil man komme utfor en dødelig ulykke før eller senere. Man kan for eksempel bli truffet av lynet eller trampet ned av en elefant. Hvis man derimot har behov for å reversere eller bli kvitt denne forhekkselsen før den tar livet av

⁵For et fullstendig bilde av den komplekse situasjonen som HIV/AIDS utgjør i de fattige delene av verden, kan vi foreslå ”Infections and Inequalities: The Modern Plagues” og ”Pathologies of Power: Health, Human Rights and the New War on the Poor”. Begge skrevet av Paul Farmer. Takk til Rune Flikke for tips om disse bøkene

⁶Namibisk feministisk organisasjon lokalisert i Windhoek, hovedstaden i Namibia.

en, er man nødt til å oppsøke en mektig, tradisjonell healer.

Rasjonaliteten i troen på hekser

Hekser anses som den direkte årsaken til at ulykker forekommer. Troen på hekser gir slik en logisk forklaring på hvorfor akkurat en bestemt person blir rammet av en ulykke på akkurat det bestemte tidspunktet. Den forteller hvorfor noe skjedde, ikke hvordan. For bak det som for oss i vesten ved første øyekast kan virke som "overtro", skjuler det seg som oftest en konsekvent og klar logikk. Evans-Pritchard viste at azandene var fullkomment rasjonelle i deres tro på hekser, fordi de brukte heksetroen til å forklare uheldige hendelser. Azandene benektet for eksempel ikke at bygningene av og til kollapset på grunn av termitter. Spørsmålet ble heller hvem som sendte disse termittene, og hvorfor akkurat "mitt" hus kollapset. Svaret kunne da være at noen hadde forhekset dem (Evans-Pritchard 1976: 18). På denne måten er hekseri nok et uttrykk for en kulturell forklaringsmodell; en måte å tenke på.⁷ Det er både rasjonelt, og fungerer sosialt integrerende.

I "moderne" tid har nye sykdommer ført til at troen på hekser fremdeles er relevant og meningsskapende. I Caprivi fant vi at hekseri ofte ble brukt som en årsaksforklaring på hvorfor akkurat "jeg" ble smittet av HIV/AIDS. Det var ikke det ubeskyttete

⁷Som Evans-Pritchard forklarer: "[T]he concept of witchcraft provides them with a natural philosophy by which the relations between men and unfortunate events are explained . . . witchcraft beliefs also embrace a system of values which regulate human conduct" (Evans-Pritchard 1976: 18).

samleiet i seg selv som førte til smitten, men noe ondt iverksatt av en heks eller en trollmann. Og dermed fortsetter den potensielt livsfarlige atferden. Slik kunne hekseri fungere som en flukt fra stigma knyttet til det å være HIV-positiv. Det skal vi nå gå nærmere inn på.

”Folk dør av for lite informasjon”

Interesseorganisasjonene for HIV-positive vi snakket med fortalte at kunnskapen om HIV/AIDS i Caprivi er lav. Folk flest vet lite om hvordan viruset smitter og hvordan sykdommen forløper. Som en av våre kvinnelige informanter i Lironga Eparu⁸ uttalte: ”Folk dør av for lite informasjon.” Mangel på kunnskap skaper et behov for å forklare hvorfor man blir syk og dør, og da blir hekseri en naturlig forklaringsmodell. Kunnskapsmangelen fører også til at sykdommen forsetter å spre seg, fordi folk ikke tar de nødvendige forholdsreglene.

I Namibia er det i tillegg knyttet sterke stigma til det å være smittet av HIV. Det bekreftet samtlige av våre informanter. Fremdeles eksisterer det myter som sier at det å oppholde seg i samme rom som en HIV-positiv kan føre til smitte. Susan Sontag skriver om dette i sin bok AIDS og dens metaforer: ”Smittsomme sykdommer som har sammenheng med seksuell aktivitet gir alltid opphav til redsler for smitte og bisarre fantasier om overføringer gjennom ikke-seksuell kontakt, gjerne på offentlige steder” (Sontag 1989: 111, egen oversettelse). For selv om Sontag generelt

⁸Organisasjon i Namibia som jobber med rådgivning og oppfølging av HIV positive.

skriver i en vestlig sammenheng kan elementer av hennes teori også overføres til en namibisk kontekst.

Det er blant annet knyttet sterke tabu i de ulike kulturene i Namibia rundt det meste som har med seksualitet å gjøre. Å snakke om kjønns sykdommer og seksuelle praksiser regnes som tabu, og det finnes mange som hardnakket hevder av kondombruk ikke er en del av den namibiske kultur. På grunn av landets kristne forankring eksisterer det utad et bilde av en kristen seksualmoral, til tross for at polygyni⁹ i enkelte områder har vært utbredt. Slik blir det av mange mennesker ansett som Guds straff om man blir smittet. Som en informant uttalte: "Folk tror at man kun får HIV hvis man har syndet og at sykdommen slik er en forberedelse på helvete." Noen tror heller ikke på informasjonen som sier at sykdommen har en dødelig utgang. Å oppsøke tradisjonelle healere, ha sex med jomfruer og blodoverføringer blir fremstilt som kurer mot viruset (Life Science Project 1998). Slike forestillinger og myter, gjør det vanskelig å spre informasjon om sykdommens forløp og spredning, om kondombruk og skadelige seksuelle vaner.

Et spørsmål om ære

Susan Sontag skriver videre om hvordan AIDS ikke gir rom for romantisering (1989), og redselen for at folk skal få vite at ens positive HIV-status er gjennomsyrende. Vår informant i Lironga Eparu fortalte at mange mennesker som blir smittet ofte blir

⁹Polygyni: "A form of plural marriage allowing a man to have more than one wife at one time" (Barfield 1997: 366).

behandlet som dødssyke. Organisasjoner arbeider derfor med å informere om at det faktisk er mulig å leve et fullverdig liv med viruset gjennom medisiner og riktig kosthold. Likevel velger mange stadig å skjule sykdommen for naboer, slektninger og venner. Sontag sier: ”AIDS oppfattes som en sykdom som har sammenhenger ikke bare med et seksuelt utsvevende liv, men også med perversitet” (Sontag 1989: 119, egen oversettelse). Gjennom dens sammenfatning med tabuemner som sex og død blir mennesker smittet av HIV utsatt for stigma og diskriminering.

På bakgrunn av problemer som dette, kjører mange organisasjoner kampanjer for å hindre at folk glemmer vekk de smittede for resten av landsbyen. Noen familier pleier ikke sine dødssyke slektninger i frykt for at hele slekten skal bli stemplet som umoralske. En mannlig informant uttalte: ”Man mister sin families ære¹⁰ hvis en blir smittet, derfor later man som ingenting og hvis noen konfronterer deg med at noen i familien er syke, så nekter man.” Dette kan være en viktig årsak til at HIV-positive velger å forklare sykdommen med forhekselse, slik at de slipper å stå fram som positive og møte diskrimineringen dette fører med seg.

Derfor blir det prekært å følge ordene til kvinnen som arbeidet med informasjon rundt HIV/AIDS: ”Spread facts, not fear”. For som blant annet Barth gjør oss oppmerksom på, konstruerer mennesker gjennom sin kulturskapende evner den virkelighet de lever i (Barth 1994: 10). Med andre ord: kultur er kunnskap og på denne måten foranderlig. Ved å utdanne folk i Namibia,

¹⁰Innebærer tap av sosial anseelse og kan føre til utstøtelse fra lokalsamfunnet.

spesielt rundt temaet HIV/AIDS, vil stigmaet rundt sykdommen med tiden forsvinne. Flere av våre informanter fortalte oss at den tradisjonelle healeren er en viktig agent i så måte. Vi skal nå se på hans/hennes rolle når det kommer til folks holdninger til HIV/AIDS, behandling av symptomer og bekjempelse av viruset.

Tradisjonelle healeres kunnskap om sykdom og hekseri

Samtlige organisasjonene vi var i kontakt med kunne bekrefte at det er vanlig å oppsøke tradisjonelle healere ved sykdom. Under feltarbeidet fikk vi i et intervju med helseministeriet i Caprivi-regionen og de kunne opplyse at 75 prosent av befolkningen i regionen oppsøker en tradisjonell healer før sykehus eller lege ved sykdom. De pekte på at den store legemangelen i distriktet kunne være en av grunnene til at sedvanen med tradisjonelle healere ble holdt i hevd. En sykepleier som arbeidet ved en lokal helseklinikk kunne bekrefte at svært mange av hennes pasienter viste synlige tegn på at de hadde besøkt en tradisjonell healer. Selv om de sjelden ville innrømme det, hadde mange arr i huden etter barberblad som tradisjonelle healere ofte bruker i behandlingen av pasientene sine.

Vi fikk også inntrykk av at folk mente at de tradisjonelle healerne hadde mye kunnskap om ulike typer sykdom, og at de kunne tilby effektiv behandling for mange av dem. En av kvinnene som arbeidet for Lironga Eparu hadde selv oppsøkt tradisjonelle healere ved flere anledninger. Hun fortalte at de

hadde helbredet henne for både migrene og epilepsi. Begge gangene hadde det offentlige helsevesen ikke vært i stand til å hjelpe. De frivillige helsearbeiderne pekte på at healeren bruker god tid med pasientene for å finne ut hva som feiler dem og hvorfor. De mente også at de tradisjonelle healerne kunne tilby behandling for flere av de opportunistiske infeksjonene¹¹ som kommer som følge av HIV/AIDS smitte. Kvinnen i Lironga Eparu mente at tradisjonelle healere har mye kunnskap om urtemedisiner som kan hjelpe ved mange ulike helseplager. Det var derfor, ifølge henne, viktig å ikke avfeie deres kunnskap, men å samarbeide med dem i kampen mot HIV/AIDS i Namibia.

Fryktet og elsket

En tradisjonell healer var for de fleste ensbetydende med en person som var i stand til å kommunisere med åndeverdenen. "Vi respekterer heksedoktoren fordi han er i stand til å kaste forbannelser over oss eller drepe oss" uttalte en av helsearbeiderne. En annen sa: "Man vil ikke bli uvenner med en heksedoktor for hvis man da diskuterer med denne kan man med ett bli stum og ikke være i stand til å snakke mer." I følge Hylland Eriksen har mange slike spesialister en tvetydig rolle i samfunnet hvor

¹¹HIV-viruset angriper kroppens hvite blodlegemer og bryter derfor ned kroppens immunforsvar. Slik blir kroppen mindre motstandsdyktig ovenfor ulike infeksjoner, på fagspråket kalt opportunistiske sykdommer. Når det gjelder Afrika sør for Sahara er det spesielt tuberkulose som tar livet av mange HIV-smittede. Folk dør altså i mange tilfeller som en direkte årsak av tuberkulose, men sykdommen ble gjort mulig da personene allerede var smittet av HIV (www.unaids.org).

de er både fryktet og elsket av folket. De står både innenfor og utenfor samfunnet, og blir sett på som både truende og mektige (Hylland Eriksen 2001: 293–294).

Vårt inntrykk var at healerne fikk respekt ut fra hva mennesker mente de var i stand til å gjøre. Dersom det viste seg at de kunne helbrede sykdom og kaste og oppheve forbannelse ble de respektert. I møte med våre informanter var det tydelig at folk oppsøkte tradisjonelle healere når de fryktet at noen hadde forhekset dem. Den tradisjonelle healere kunne påvise forhekselse, og utføre ritualer som skulle oppheve forhekselsen og gjøre pasienten frisk igjen. Dette ble bekreftet av den tradisjonelle healeren Dr. Rombo. Han var herbalist,¹² men hevdet også at han var i kontakt med den åndelige verdenen, kunne tyde drømmer, oppheve forbannelser og utføre religiøse ritualer. Han fortalte at når folk oppsøkte han kunne han behandle flere problemer på en gang, også opportunistiske sykdommer forårsaket av HIV/AIDS.

Farene ved å oppsøke healer

Men; det viser seg også at situasjonen til en HIV-positiv person kan forverres ved at man oppsøker alternativ behandling. Hope for Life¹³ fortalte oss i et intervju om en type svettebehandling som noen tradisjonelle healere utfører. Den bygger på en teori om at all sykdom kan svettes ut av kroppen. Dersom personen som mottar denne behandlingen er HIV-positiv kan dette imidlertid

¹²Arbeider primært med urter i behandling av pasienter.

¹³Organisasjon som arbeider for å spre bevissthet rundt HIV/AIDS i regionen.

føre til dehydrering. En annen potensiell fare ved tradisjonelle healeres behandling av pasienter, er barberbladene som blir brukt. Tidligere har det ikke vært uvanlig å bruke samme barberblad på flere pasienter, men denne organisasjonen og andre arbeider nå for å spre informasjon om at dette ikke må skje, da det kan spre HIV viruset fra pasient til pasient.

Helseministeriet pekte på at enkelte av urtemedisinene som de tradisjonelle healerne gir sine pasienter, kan ha en dårlig innvirkning på HIV-medisinen ARV slik at de ikke oppnår ønsket effekt. Kvinnen som arbeidet for Lironga Eparu påpekte at selv om hun trodde enkelte tradisjonelle healere kunne tilby effektiv behandling, anbefalte hun sine klienter å oppsøke en tradisjonell healer før smitten hadde kommet for langt, og mens pasienten fortsatt var fysisk sterk. Hvis ikke kunne alternativ behandling gjøre vondt verre. Helseministeriet fryktet at folk brukte svært mye av pengene sine på tradisjonelle healere som heller skulle gått til ARV-medisiner¹⁴ og et sunt kosthold.

“I can not cure AIDS, but I can fight against it”

Vi spurte samtlige intervjuobjekter om de visste om tradisjonelle healere som påsto at de var i stand til å kurere HIV/AIDS. De fleste svarte at det tidligere hadde vært mye snakk om dette,

¹⁴Anti-retrovirorale medisiner. Brukes i behandling av HIV-positive for å styrke immunforsvaret og hindre at de utvikler AIDS (www.pluss-lma.no/hivog aids/hva_er_aids.asp).

men at det nå ikke var noen som påsto at de hadde en kur for sykdommen. Helsearbeiderne derimot mente at det fortsatt var tradisjonelle healere som hevdet at de var i stand til å helbrede HIV/AIDS, blant annet ved hjelp av en urt som heter Devils Claw. Men de fleste i gruppa var enige om at dette bare var tull fordi folk fortsatte å dø av sykdommen. Det bør likevel påpekes at disse informantene hadde fått mye opplæring om HIV/AIDS gjennom deres samarbeid med den lokale helseklinikken, og at deres svar sannsynligvis var preget av dette.

Selv om det hersket uenighet om de tradisjonelle healerens troverdighet og kunnskap, mente samtlige av våre informanter at det var viktig å samarbeide med dem i kampen mot HIV/AIDS. De er respekterte autoriteter i samfunnet, og en inngangsport for kommunikasjon med landsbyen. Catholic Aids Action¹⁵ påpekte at siden det offentlige helsevesenet ikke har nok ressurser til å favne alle som er smittet og rammet av sykdommen, kan tradisjonelle healere ivareta viktige behov i landsbyen. Også andre organisasjoner nevnte at de tradisjonelle healerne kunne være viktige samarbeidspartnere for helsevesenet. Dersom de tradisjonelle healerne fikk undervisning om sykdommen, hvordan den smitter og hvilke symptomer HIV-smittede utvikler, kan de henvise pasienter videre til det offentlige helsevesenet for en HIV-test. Senere kan helsevesenet anbefale pasienten å gå tilbake til healeren, som kan stå for oppfølgingen i landsbyen ved å sørge for at pasienten tar medisinerne sine og spiser riktig mat.

Vi fikk eksempel på et slikt samarbeid da vi ble med den tradisjonelle healeren Dr. Rombo og Dr. Veneguas fra sykehuset

¹⁵En av de største interesseorganisasjonene for HIV/AIDS i Namibia.

i Katima Mulilo¹⁶ på sykebesøk til en landsby. Der introduserte Dr. Rombo en av sine pasienter til Dr. Veneguas for første gang. Pasienten hadde utviklet AIDS, gikk ikke på medisiner og var veldig syk. Resultatet av besøket var at pasienten ble innlagt på sykehus for å motta behandling. Dr. Rombo er dermed et meget godt eksempel på hvordan tradisjonelle healere kan trenes til å virke som lokale helsearbeidere. Organisasjonen som Dr. Rombo er medlem av har følgende slagord: "I can not cure AIDS, but I can fight against it!"

Kvinneres seksuelle rettigheter

Da vi ankom Namibia var det først og fremst troen på hekseri og bruken av tradisjonell medisin som opptok oss. Men etter hvert ble det veldig klart for oss at den hyppige forekomsten av HIV også hadde en annen viktig årsak; kvinners manglende seksuelle rettigheter. Som nevnt i innledningen var kvinners seksuelle rettigheter, sett i sammenheng med kulturell praksis og tro i regionen, et gjentakende tema gjennom intervjuene våre. Sister Namibia pekte på mange ulike aspekter ved kvinnesynet som spiller inn på HIV/AIDS-situasjonen. Liz Frank, organisasjonen leder, fortalte oss om ulike kulturelle sedvaner i Capriviregionen som hun mente fungerte undertrykkende på kvinner. Gjennom et studium organisasjonen har gjennomført om seksuelle normer i tre ulike regioner i Namibia, har de søkt å vise at seksualitet er noe kontekstuell.

¹⁶Katima Mulilo er regionshovedstaden i Caprivi.

Studiet mener å avdekke at det i Caprivi-området legges et særlig sterkt press på at jenter skal tilfredsstille menn seksuelt. Eksempler på en slik tradisjon er at ved første menstruasjon blir mange jentene opplært av en kvinnelig slektning i hvordan hun best kan tilfredsstille sin mann, og at menn kan "teste" jenter seksuelt før en eventuell inngåelse av ekteskap. Det er med andre ord mannen som setter normen, mens kvinnene er lite klar over sine seksuelle rettigheter. Dette er holdninger som bekreftes av flere av våre informanter.

Bruken av "tørr sex"

En annen praksis som ble nevnt av flere av våre informanter er fenomenet tørr sex, som anses å være utbredt i regionen. Dette vil si at man foretrekker at vagina skal være tørr og trang under samleie, for å bedre tilfredsstille mannen. Som vår informant i Catholic Aids Action uttalte: "Men prefer women to be dry during intercourse. To accomplish this women have to lower their temperature in the vaginal area, usually done with herbs. This is a fairly common practise in our region." For å oppnå denne effekten brukes tørrende midler, som man legger inn i vagina før samleie. Dette kan være steiner, blader, pulver, urter, vann, tørre kleder, antibakterielle midler, dopapir eller lignende (Kun 1998). Denne praksisen ble nevnt av flere av våre informanter, blant annet en gynekolog som over flere år hadde arbeidet med AIDS problematikken i landet.

Karen Kun mener det er flere grunner til at denne praksisen blir foretrukket. Kvinner har uttalt at bruken av tørrende

midler har gjort dem lik jomfruer og at dette har økt partnerens seksuelle nytelse (ibid.: 1). I Sør-Afrika har menn rapportert at en våt vagina er en indikator på kvinnens ufruktbarhet, og at vaginal væske har blitt koblet sammen med seksuelt overførbare sykdommer.

Dr. Venegas fortalte oss at tørr sex fører til at risikoen for å overføre HIV-smitte øker betraktelig. Tørrende midler skaper lett rifter og sår på vagina og penis, og dette øker sjansen for blodoverføring og dermed smitte. Unge jenter er mest utsatt, fordi kroppene deres ikke er fullstendig utviklet. Dermed tar slimhinnene lettere skade, og er ikke like motstandsdyktige i møte med viruset. Dr. Venegas pekte også på at sjansen for å overføre smitte gjennom et "vanlig" samleie er liten, fordi sæden og annen kroppsvæske inneholder svært små mengder virus. Gjennom blodkontakt øker imidlertid smittefaren betraktelig.

Kuns konklusjon er den samme angående kvinners særlige utsatte posisjon: "[V]aginal drying practices are part of a complex web of biological, economic and cultural factors that may affect women's risk of HIV infection and other STDs" (ibid.: 4). Dr. Venegas understreker dette med at si at kvinners mangel på generelle og seksuelle rettigheter er en av grunnene til at HIV-viruset har spredt seg så dramatisk i Caprivi i forhold til de andre regionene i landet, både blant voksne og unge kvinner.

Kvinnene får skylden

Flere av våre informanter påpekte at det er i all hovedsak er menn som bestemmer om denne typen sex skal praktiseres eller

ikke. Men det er kvinnene som blir anklaget for å ha brakt HIV/AIDS inn i familien. Dette til tross for at smitte lettere overføres fra mann til kvinne, enn omvendt (Life Science Project 1997). Catholic Aids Action pekte på at det har floreret rykter om at menn kan få en sykdom som har de samme symptomene som HIV dersom de kommer i kontakt med menstruasjonsblod eller en kvinne som nettopp har født eller abortert. Flere vi snakket med nevnte også dette, blant annet en gutt som pleide å være på gjestehuset der vi bodde. Han fortalte at han personlig trodde HIV kom av at unge jenter ikke var trofaste, ble gravide og tok abort.

At menstruasjonsblod blir ansett for å være skittent er imidlertid ingen ny tradisjon. Mary Douglas skriver i sin bok om hvordan Mae Engaene på Ny-Guinea har lignende forestillinger: "De tror kontakt med menstruasjonsblod eller en menstruerende kvinne vil gjøre en mann syk slik at han kaster opp i ett sett, at det dreper blodet hans slik at det blir svart og ødelegger livsvæsken hans" (Douglas 1977: 149). Slik blir blodet fra menstruerende kvinner "polluted" (ibid.: 25), med dette menes elementer som ikke blir akseptert eller godtatt.

Liz Frank i Sister Namibia pekte også på at de store forekomstene av HIV/AIDS i landet tydelig viser de patriarkalske strukturene i samfunnet. Kvinner blir oftere testet for HIV i forbindelse med graviditet og fødsel og slik blir de også overrepresentert i statistikker. Kvinner blir på denne måten beskyldt for å bringe sykdommen inn i familien.

Denne trusselen kan medvirke til at mange nybakte HIV-positive mødre ammer sine barn selv om de vet at de ikke burde. For dersom de ikke ammer vil hele landsbyen skjønne at de er

HIV-positive. Slik spres viruset videre til den nyfødte. Gifte kvinner er den gruppen som øker mest i prosentandel smittede, men Frank mente at dette sannsynligvis skyldtes at mennene hadde flere seksualpartnere. Kjønsrollene tillater nemlig ikke kvinner å leve et "utsvevende" liv. Kvinners underordnede sosiale status samvirker ofte med de normer, trosforestillinger og samfunnsinstitusjoner som opprettholder patriarkalske strukturer.

Avslutning: "Do you both know your HIV status?"¹⁷

Vi begynte artikkelen med å vise at HIV/AIDS er en av de største globale utfordringer verden noensinne har stått ovenfor. I lys av de ulike problemene epidemien fører med seg, er det ingen tvil om at viruset er en trussel for vekst og utvikling i mange land. Som nevnt i innledningen er det en rekke politiske, økonomiske og strukturelle forhold som har bidratt til sykdommens enorme spredning. Fattigdom øker faren for smitte, og smitte fører mange ut i fattigdom. Det er derfor ingen tilfeldighet at Afrika sør for Sahara er særlig rammet. Problemene og utfordringene er mange. Derfor er det også nødvendig å se på de kulturelle aspektene ved sykdommens spredning og utbredelse for å finne ut hvordan man i hver enkelt nasjon kan få bukt med epidemien.

Når det gjelder Caprivi har vi grunn til å tro at enkelte kulturelle og tradisjonelle aspekter ved samfunnet, har vanskeliggjort

¹⁷Tekst på reklameplakat som oppfordrer folk til å teste seg. Plakaten viser et smilende par som holder rundt hverandre. Resten av teksten lyder som følger: "Go on. Make a new start today. Life is about knowing."

arbeidet mot HIV/AIDS. Det vedvarende stigma rundt sykdommen, som blant annet skyldes faktorer som tabu rundt seksualitet og fastlåste kjønnsrollemønstre, gjør det lettere å forklare sykdommen med hekseri enn å stå åpent fram som HIV-positiv. Selv om mange i dag er kjent med sykdommen og hvordan den smitter, kan hekseri fortsatt brukes som en forklaring på hvorfor akkurat "jeg" ble smittet. Slik fratar det "meg" skammen det innebærer å være åpen rundt min egen status. Skammen fører også til at mange unnlater å la seg teste, eller fortsetter å leve som før, selv etter de har testet positivt. En naturlig konsekvens av dette er at HIV-viruset fortsetter å spre seg. Man kan også koble heksetroen med eksisterende forestillinger om kjønn og hvordan det er vekselvirkning mellom disse. For mens troen på hekseri forklarer hvorfor akkurat jeg ble rammet, er det kvinnene som får skylden for at sykdommen rent praktisk spres.

Vi har også vist at kvinnes manglende seksuelle rettigheter, og praktiseringen av tørr sex kan øke faren for smitte. Flere av våre informanter nevnte uvitenhet om egen seksualitet og anatomi, samt gjeldende patriarkalske strukturer, blant årsakene til at denne praksisen fortsetter.

Den tradisjonelle healerens sentrale rolle i samfunnet kan også være en medvirkende årsak til at viruset fortsetter å spre seg. Men i arbeidet mot sykdommen kan healerne være viktige ressurser. Vi har vist hvordan samarbeidet mellom helsevesenet og de tradisjonelle healerne kan gi resultater. Tradisjonelle healere kan behandle enkelte opportunistiske sykdommer som følge av HIV-smitte, og tilby tid og psykososial støtte til pasienter der det offentlige helsevesenet ikke strekker til. Som forbilde og rollemodell har den tradisjonelle healeren mulighet til å spre

informasjon som i større grad relaterer til folk i landsbyen enn det offentlige helsevesenet har. Vår informant Dr. Rombo, sier at dersom han og andre tradisjonelle healere snakker åpent om sykdommen, vil det sterke sosiale stigmaet minske.

Referanser

- Amathila, Dr Libertina, Minister of Health and Social Services, Namibia, red. (2004). *The National Strategic Plan on HIV/AIDS, Third Medium Term Plan (MTP3) 2004–2009*. Capital Press, Windhoek.
- Bank, H., red. (2003). *Når alt blir handel. En bok om WTO og makt*. Attac, Oslo.
- Barfield, T., red. (2001). *The Dictionary of Anthropology*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Barnard, A. & Spencer, J., red. (1996). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, London.
- Barnett, T. (2002). 'The Social and Economic Impact of HIV/AIDS on Development'. I V. Desai & R. B. Potter, red., *The Companion to Development Studies*. Arnold, London.
- Barth, F. (1994). *Manifestasjon og Prosess*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Douglas, M. (1997). *Rent og Urent*. Pax Forlag, Oslo.

- Evans-Pritchard, E. E. (1976 [1937]). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Paperbacks, Oxford.
- Hylland-Eriksen, T. (2001). *Små Steder, Store Spørsmål*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Kun, K. E. (1998). 'Vaginal Drying Agents and HIV Transmission'. *AGU, Family Planning Perspectives, Viewpoint*. URL www.agi-usa.org/pubs/journals/2409398.html.
- Life Science Project (1998). *Let's Talk about Sex*. Ministry of Basic Education and Culture, Namibia.
- PLUSS: Landsforeningen mot AIDS (2007). URL www.pluss-lma.no/hivogaid/hva_er_aids.asp.
- Sontag, S. (2001). *AIDS och dess Metaforer*. Bokforlaget Natur och Kultur, Stockholm.
- UNAIDS (2007a). URL www.unaids.org/EN/Geographical+Area/By/Region/sub-saharan+africa.asp.
- UNAIDS (2007b). URL www.unaids.org/en/geographical+area+by+country/namibia.asp.
- World Fact Book (2006). URL www.cia.gov/cia/publications/factbook/.

UTDANNING I JAVANESISKE BARNEHJEM

Irene L. Skavelden
Master, UiO

Sammendrag

Forholdet mellom barn som bor på javanesiske barnehjem og deres foreldre er ofte preget av en mental distanse, i tillegg til den fysiske distansen. Med utgangspunkt i Clifford Geertz' teori om det javanesiske selv, argumenterer jeg for at den mentale distansen er et resultat av at barnas selv utdannes bort i fra foreldrenes selv. Denne utdannelsen har sitt utgangspunkt i den religiøse oppdragelsen som finner sted inne på barnehjemmene.

Innledning og problemstilling

Denne artikkelen er skrevet med utgangspunkt i et seks måneders feltarbeid som foregikk i Yogyakarta, på Java i Indonesia. Hovedinformanter til denne artikkelen er de 80 beboerne på det muslimske barnehjemmet "Ayisyiah" og de 21 beboerne på det protestantiske barnehjemmet "Reksa Putra". Alle beboerne er

jenter i alderen 8 til 23 år. Barnehjem i en indonesisk setting må ikke kun forstås som et sted for forlatte barn og unge. *Panti asuhan* er det indonesiske ordet for barnehjem. *Panti* kan oversettes med hus, residens, institusjon eller hjem. *Asuhan* kan oversettes med oppdragelse, utdanning, lederskap eller sponsor-skap. Noen barnehjem er for forlatte barn der målet er å finne foster- eller adoptivforeldre til barna, mens andre barnehjem er bebodd av barn og unge som av ulike økonomiske grunner ikke kan bo sammen med foreldrene sine. Disse jentene har i større eller mindre grad fremdeles kontakt med familien sin. Beboerne på Aisyiah og Reksa Putra hører i hovedsak til den sistnevnte gruppen.

Jeg vil i denne artikkelen argumentere for at den utdanningen jentene på Aisyiah og Reksa Putra får, kan bidra til å fremmedgjøre barna i forhold til deres egne familier. Med utgangspunkt i Geertz' beskrivelse av det javanesiske selvet vil jeg argumentere for at jentene fremmedgjøres vis-a-vis sine foreldre ved at de utdannes bort fra foreldrenes selvforståelse. Som en følge av dette preges barn – foreldre relasjonen ikke kun av fysisk avstand, men i noen tilfeller også av en mental avstand. Med utdanning refererer jeg både til den formelle utdanningen som gis i skolen, og til den uformelle utdanningen, oppdragelsen, som skjer inne på barnehjemmet.

En familiegjenforening

Jeg er klar for en ny overnatting på Aisyiah, og som vanlig har bestyrerinnen sagt at jeg kan ligge på en madrass inne på rom 1.

Jeg har overnattet der en del ganger før, og jeg går inn på rommet som tilhører ni jenter i alderen 10 til 19 år. Hver måned får ett av de ni rommene oppgitt et tema som skal danne utgangspunktet for utformingen av en plakat. Plakaten er cirka én ganger én meter og jentene står fritt i hvordan de vil tolke oppgaven. Etter at plakaten er ferdig henges den opp ved siden av oppslagstavlene i inngangspartien, og henger der frem til neste måneds plakat kommer opp. Denne formingsoppgaven er del av en konkurranse, og etter at alle rommene har laget hver sin plakat vil jentene på det rommet som laget den beste plakaten bli kåret som vinnere.

Denne måneden er det rom 1 som har i oppgave å lage en plakat, og temaet er Kartini-dagen som hvert år feires 21. april. Kartini levde på slutten av attenhundretallet og er en kvinnelig forfatter og aktivist som ble berømt fordi hun kjempet for kvinners rettigheter, og hun var spesielt opptatt av at kvinner skulle få mulighet til å ta utdanning. Jentene på rom 1 har derfor bestemt seg for å fokusere på utdanning i utformingen av plakaten. Inne på rommet er fire av de eldste jentene i gang med å utforme plakaten. Det ligger mye prestisje i å lage en bra plakat, og kvaliteten på tidligere plakater har vært svært høy. Jentene bruker lang tid på å lage ulike tekster og illustrasjoner, og når jeg kommer inn sitter de og skjærer ut små bokstaver av isopor og av farget papp. Pappbokstavene limes oppå isoporbokstavene, som plasseres rundt de ulike tekstene som allerede er limt opp på den store platen. En eldre dame som er ukjent for meg sitter også på gulvet litt bakenfor jentene. Jeg anslår at hun er cirka 60 år. Hun har en tekopp foran seg, og sitter og ser på hva jentene gjør. Jentene spør om jeg vil være med å lage de små bokstavene. Jeg hilser på damen ved å si *Ibu* og nikke til henne, før jeg setter

meg ned på gulvet sammen med de andre jentene.

Ibu betyr mor, og er en høflig måte å titulere gifte eller eldre kvinner på. Jeg undrer meg over hvem denne kvinnen er og hvorfor hun sitter og ser på jentene, men ingen av jentene har til hensikt å introdusere meg for henne. Vi jobber med plakaten i over en time, og et par ganger snakker den gamle damen til oss. Putri (18), som sitter nærmest kvinnen, snur seg og svarer kort men vennlig, før hun vender tilbake til arbeidet. Etter en stund reiser kvinnen seg. Hun har tydeligvis sittet en stund på gulvet, for hun gjør en grimase når hun reiser seg og ser ut som hun er stiv og støl. Hun tar med seg tekoppen, som fremdeles er halvfull, før vi tar avskjed med henne og hun forlater rommet. Etter at den gamle damen har gått spør jeg Putri hvem damen er. Det er moren min (*ibu saya*) svarer hun. Jeg får ikke det til å stemme. Hvis det var moren hennes som har kommet på besøk, hvorfor virket det som de var fremmede for hverandre? Jeg tenker at jeg sikkert misforsto Putris svar, så jeg spør igjen om det er moren hennes. ”Ja, det er moren min”, bekrefter hun. Jeg får lyst til å stille mange spørsmål angående forholdet hun har til moren sin, i og med at de nesten ikke kommuniserte med hverandre, men jeg vil ikke virke frekk så jeg sier ingen ting. Moren har kanskje allerede vært her en stund, og de har snakket mye sammen før jeg kom, tenker jeg. Det kan jo være én grunn til at de ikke snakket så mye sammen nå.

Vi holder oss for det meste inne på rommet den kvelden, bare avbrutt av fellesbønn i Mushollaen¹ klokka seks. Vi jobber med

¹Et lite hus eller rom på en offentlig plass som er forbeholdt utførelse av religiøse plikter.

plakaten mesteparten av tiden frem til vi legger oss. Etter å ha sittet på gulvet og jobbet en lang stund kjenner jeg at jeg har behov for å reise meg og bevege meg litt. Jeg forteller jentene at jeg går ut en liten tur, men at jeg snart kommer tilbake. Ute i fellesarealet møter jeg på moren til Putri. *Ibu* sier jeg, for å hilse på henne. Jeg forklarer at jeg må bevege meg litt, for jeg blir så trøtt av å sitte stille så lenge. Hun nikker og smiler til meg. Jeg legger merke til at hun nesten ikke har noen tenner i munnen. I overkjeven er det bare de to fortennene som sitter igjen. Jeg tenker for meg selv at hun ser veldig gammel ut. Huden i ansiktet og på hendene ser gammel og rynkete ut, og siden hun nesten ikke har igjen noen tenner virker hun enda eldre. Hun har på seg et lysebrunt, slitt skjørt som går nedenfor knærne. Genseren ser nyere ut, men hun har tydeligvis gått i den en stund, for jeg kjenner at hun lukter litt svette. Hun forteller meg at hun bor i Kaliurang, som ligger oppe i fjellet, en times busstur unna barnehjemmet. Vi snakker om den friske luften som er oppe i fjellene. Begge to er enige i at her nede i byen er det alt for varmt.

Neste morgen klokka halv fem blir jeg vekt av en alarm som uler over hele barnehjemmet. Den fungerer som vekkerklokke, og en halv time senere er alle samlet til bønn i Mushollaen. Litt senere utpå morgenvisten går jeg sammen med jentene til kjøkkenet for å spise frokost. Etter at vi har satt oss ned for å spise kommer moren til Putri også. Putri reiser seg opp og finner en tallerken med mat til henne. Moren tar i mot og forlater kjøkkenet like fort som hun kom. Dette møte mellom mor og datter er gjort unna på sekunder, og nok en gang blir jeg sittende igjen med mange spørsmål som dreier seg om hva slags

forhold de har til hverandre. ”Oi, der var moren din igjen, har hun kommet tilbake i dag også?” spør jeg. ”Hun har overnattet her” svarer Putri. Igjen blir jeg overrasket over svaret hennes. Har moren vært her helt siden i går uten at Putri har vært sammen med henne? I hele går var jo Putri inne på rommet sammen med oss andre og jobbet med plakaten. Jeg kjenner at jeg er for trøtt til å gruble over dette nå. Etter at jeg har spist ferdig forteller jeg til Putri at jeg reiser hjem til meg selv, men at jeg kommer tilbake senere på ettermiddagen. ”Å, kan ikke jeg bli med hjem til deg, jeg har lyst til å se hvordan du bor”, sier Putri. Vi går og spør bestyreren om det er greit, og ti minutter senere sitter vi på motorsykkelen min på vei hjem. Vi kommer tilbake til barnehjemmet i firetiden på ettermiddagen og da har moren reist hjem.

Besøket av Putris mor fikk meg for alvor til å lure på hva slags forhold barn som bor på barnehjem har til sine foreldre. Hvorfor viste Putri så liten interesse for moren sin? Var dette besøket kun å regne som et enkelttilfelle, eller var andre familiegjenforeninger også preget av den samme avstanden? Etter å ha observert en del familiegjenforeninger fant jeg ut at måten Putri forholdt seg til moren på slettes ikke var enestående. Cirka halvparten av familiebesøkene var kjennetegnet nettopp av den samme avstanden som Putri hadde til sin mor. Hva kommer dette av?

Utdanning

Mohammadiyah ble grunnlagt i 1912 og er en av de største muslimske organisasjonene i Indonesia. Aisyiah, som er kvinneorganisasjonen til Muhammadiyah er den største og eldste kvinneorgani-

sasjonen i landet, og har som hovedfokus å drive ulike utdannings- og helseprogrammer som et ledd i å utvikle nasjonen. I tillegg til å drive barnehjem har de også grunnlagt ulike typer skoler (se for eksempel Marcoes-Natsir (2000)). Reksa Putra ble grunnlagt i 1950 og har også som hovedmålsetningene å gi utdanning til barn og unge, både av spirituell og formell art. På disse to institusjonene går alle barn og unge mellom 6–18 år på skole hver dag fra mandag til og med lørdag. En vanlig skoledag for de minste begynner klokka sju på morgenen og varer til halv ett, mens de eldste er på skolen en time lenger. Det som skiller de to barnehjemmene er tilgang til høyere utdanning. På Reksa Putra er det få av jentene som får tilbud om å ta høyere utdanning, mens på Aisyiah får alle som har evner til det tilbud om slik utdanning.² De som ikke tar høyere utdanning på Aisyiah går på diverse yrkesrettede kurs.

Barna som bor på disse to barnehjemmene er, som nevnt, i hovedsak ikke forlatte barn. Flesteparten bor på barnehjemmet av ulike økonomiske årsaker. Noen sender barna på barnehjem fordi de ikke har mulighet til å betale for barnas skolegang. Dette er ofte foreldre som selv ikke har utdanning eller som bare har fullført barneskolen (*Sekolah dasar*). Andre årsaker kan være at en av foreldrene har dødd, og den gjenlevende forelderen ikke ser seg i stand til å ta vare på familien. I noen tilfeller er det også snakk om at faren forlater familien, eller at han gifter seg med en annen kvinne³ og dermed får flere å livnære. Begge barnehjemmene er i økonomisk stand til å tilby beboerne

²Denne forskjellen kommer av at Aisyiah har mange flere donorer enn det Reksa Putra har. En av grunnene til dette er at Reksa Putra tilhører en religiøs minoritet, og har derfor færre private støttespillere.

³Polygami er lovlig i Indonesia.

utdanning, i større eller mindre grad, og derfor oppnår de aller fleste å få betydelig høyere formell utdanning enn sine foreldre, men dette alene er ikke nok til å forklare den mentale avstanden som noen ganger oppstår mellom barn og foreldre. For å forstå dette fenomenet må vi også se på den uformelle utdannelsen som foregår inne på barnehjemmene, og hvordan denne utdannelsen bidrar til å utvikle jentenes selv i en spesifikk retning.

Det javanesiske selvet

Clifford Geertz (1984) beskriver hvordan det javanesiske selvet blir sett på som todelt. Det består av innvendige følelser og utvendige handlinger. Menneskers innside omhandler det emosjonelle livet, mens utsiden er kjennetegnet av menneskets bevegelser og handlinger. Det innvendige og det utvendige bør være i *alus*, en tilstand som viser at du er et sivilisert menneske. Det indre oppnår *alus* gjennom religiøs disiplin, mens det ytre trenger etikette (ibid.: 127). Ordet *alus* kan oversettes med forfinet, kultivert eller delikat og å fremstå på denne måten er viktig for javanesere. Hvis du ikke klarer å være i *alus* blir du heller ikke fullt ut sett på som et menneske. Det er derfor viktig for alle å tilegne seg et javanesisk selv som er *alus*, slik at man kan bli akseptert som et javanesisk menneske.

Geertz sier at det indre blir *alus* gjennom religiøs disiplin, og i "Ethos, World View and the Analyses of Sacred Symbols" (1973) forklarer han hvordan det indre danner grunnlaget for det ytre, og at religion på denne måten blir essensielt for å kunne bli et Javanesisk menneske. Verden fremstår som meningsfull for individene gjennom bruk av symboler, og Geertz fokuserer

spesielt på symboler som brukes i ulike ritualer. Religion er, i følge Geertz, en rituell praksis hvor mening produseres (ibid.). Han fortsetter med å si at Javanesere har utviklet en tenkemåte som ikke skiller mellom "følelse" og "mening", slik at den indre oppfattelsesevnen styrer den ytre verdenen. Jo mer forfinet de indre følelsene er, jo mer forfinet vil de ytre handlingene og bevegelsene være. Religion danner på denne måten grunnlaget for selvet, og religiøs disiplin er derfor nødvendig slik at vi kan gå bakenfor de hverdagslige følelsene å finne den genuine "følelsesmeningen" som ligger inne i oss alle (ibid.: 135–136).

I og med at religiøs disiplin danner grunnlaget for utviklingen av et javanesisk selv, er det derfor ikke oppsiktsvekkende at jentene på begge barnehjemmene følger et tett religiøst program. På Rekxa Putra har de kristne samlinger for alle beboerne fire ganger i uka. Det er jentene som er ansvarlige for å planlegge og gjennomføre disse møtene, som varer i alt fra en halvtime til nesten to timer. Alle går også fast i kirken én gang i uka, i tillegg til at de går på diverse møter i menigheten og på Bibelskole. De minste barna går også på søndagsskole. Dette barnehjemmet er i utgangspunktet åpent for alle barn og unge, uavhengig av hvilken religiøs bakgrunn de kommer fra. De aller fleste kommer allikevel fra protestantiske familier, fordi alle som flytter inn må følge dagliglivets rutiner, inkludert de religiøse aktivitetene. Til tross for dette kommer fire av jentene fra muslimske familier. Ingen har blitt tvunget til å konvertere, men alle de fire jentene, i alderen 11–16 år, sier nå at de tror på Jesus. En ser her tilfeller hvor barnas flytting fra familien har ført til at de har fått en annen religion enn sine foreldre. Dette er de mest ekstreme tilfellene som peker på at den religiøse utdanningen fører til en separasjon fra foreldrenes levemåte. I tilfellene hvor barna har

samme religion som sine foreldre, er det likevel sannsynlig at barna følger et strengere religiøst liv enn sine familier, med tanke på alle de religiøse aktivitetene de må følge.

På Aisyiah har også religiøs disiplin en viktig plass i hverdagen. Alle ber fem ganger om dagen, slik alle gode muslimer skal gjøre. De går også fra tid til annen på møter i Mushollaen hvor jentene og de ansatte diskuterer hvordan de kan forbedre sin muslimske levemåte. Noen av jentene velger også å gå på muslimske universiteter hvor lesing av koranen og opplæring i arabisk er en del av pensumet. Inne på barnehjemsområdet får jentene gå kledd som de vil, men de må følge spesielle kleskoder hvis de skal forlate området. Da må alle ha på seg hijab (jilbab), og klær som dekker knær og skuldre. Putri forteller meg at mens hun bodde sammen med moren sin brukte hun ikke hijab, men at hun nå må følge barnehjemmets reglement som sier at alle som forlater området må ha på seg hijab.

Bestyreren på Reksa Putra fremhever at hun ser på den uformelle utdanningen som like viktig som skolegang. Dette er forståelig i og med at jentene gjennom denne formen for utdanning blant annet får opplæring i hvordan man utvikler et javanesisk selv, og dermed kan oppnå respekt og autoritet. Det religiøse programmet danner grunnlaget for å utvikle et javanesisk selv som er *alus*. Et menneske som har et emosjonelt liv som er *alus* viser dette gjennom bevegelser og handlinger som også er *alus*, fordi menneskets innvendige liv henger sammen med ens ytre fremtreden. Et menneske som er *alus* vil derfor vise dette ved å ha den riktige formen for etikette. Den javanesiske etiketten er kjennetegnet av disiplin og respekt. Disiplin vises ved at man unngår å vise følelser eller uoverensstemmelser når man er ute i

det offentlige rom, og ved at man har et disiplinert kroppsspråk. Javanesere viser ikke sorg eller sinne åpenlyst, da dette er følelser som er forbeholdt den private sfæren. Eldar Bråten (1993) viser blant annet til at javanesere (og balinesere) smiler konstant, selv i tilfeller hvor det har forekommet dødsfall i nærmeste omgangskrets. En ser heller aldri høylytt argumentasjon når folk er uenige, fordi uoverensstemmelser møtes med det samme smilet og med den samme beherskede stemmen. Kroppsspråket er kjennetegnet av rolige bevegelser. Folk går sakte, og gestikulerer sjelden.

Respekt handler om å titulere mennesker man møter på en korrekt måte.⁴ Gifte eller eldre kvinner skal tituleres med *Ibu*, som betyr mor, mens ugifte kvinner, eller unge gifte kvinner som ennå ikke har fått barn skal tituleres som *Mbak*, som betyr ung kvinne. Tilsvarende termer for menn er *Bapak*, som betyr far, og *Mas* som betyr ung mann. Dette er noe som læres fra man er baby, og å snakke til mennesker uten å bruke den rette tittelen er ekstremt uhøflig. Denne regelen praktiseres også mellom jentene selv. Jentene titulerer hverandre med *Mbak* så lenge den man snakker til er eldre enn en selv. Dette gjøres konsekvent, selv om den man snakker til bare er ett år eldre enn en selv. Mennesker som ikke viser disiplin og etikette er *kasar*, som kan oversettes med uhøflig, vulgær eller usivilisert (Geertz 1984: 127). *Kasar* er en væremåte som er forbeholdt den private sfæren, eller for barn, utlendinger eller mentalt syke mennesker. Felles for de sistnevnte gruppene er at de ikke blir sett på som javanesiske fordi de ikke

⁴Respekt handler også om at man skal tilpasse språket etter hvem man snakker til. Ord og tonefall varierer avhengig av statusen til den som tilsnakkes, men jeg går ikke dypere inn i dette her.

er *alus*. Dette gjelder også for barn som er født på Java, fordi man ikke fødes som javaneser, men læres opp til å bli det.

Selvforståelse og klassetilhørighet

Jeg har så langt tatt utgangspunkt i Geertz teori om det javanesiske selvet for å forklare utviklingen av en mental distanse mellom barn som bor på javanesiske barnehjem og deres foreldre. Ragnhildstveit (1998: 157) mener at det å være *alus* ikke er et ideal for alle javanesere, og Geertz teorier blir av noen kritisert for å lage et unyansert bilde av komplekse virkeligheter (se for eksempel Bråten 1995). Ved å se på den javanesiske selvforståelsen i tilknytting til ulike klasser vil jeg fremheve at klassetilhørighet er et viktig element i den fremmedgjøringen som kan oppstå mellom barn og foreldre som er tilknyttet javanesiske barnehjem.

Ragnhildstveit (1998) sier at det å være *alus* er et overklassefenomen som mange javanesere ikke kjenner seg igjen i. Hun beskriver hvordan én av hennes informanter uttrykker at vanlige folk som kommer fra landsbyer er mer rett frem, for eksempel når det gjelder barneoppdragelse. Overklasseforeldre oppdrar barna sine ved å snakke til barna med en myk stemme, noe Ragnhildstveits informanter, som ikke hører til overklassen, ser på som lite effektiv barneoppdragelse. Vanlige folk oppdrar barna på en mer rett frem og tøff måte, fordi det å være *alus* ikke appellerer til dem. En av Ragnhildstveits (1998: 157) informanter sier til og med at hun føler ubehag når hun er sammen med folk fra overklassen, fordi *alus* for denne kvinnen er en type oppførsel som er negativt ladet. Ragnhildstveit (1998: 157–159) beskriver videre

hvordan det er viktig for hennes informanter å være *ramah*, som kan oversettes med vennlig. ”To show affection for fellow human beings and to be involved in one’s surrounding was regarded as positive, and not labeled as a sign of lacking self control (ibid.: 159). Vi ser her hvordan ulike mennesker verdsetter ulike sosiale verdier.

Avslutning

Beboerne på javanesiske barnehjem kommer ikke fra overklassefamilier, men utdanningen de får i institusjonene følger overklassens verdier. I tillegg til den utdanningen som gis inne på institusjonene, får barna også høyere formell utdannelse enn sine foreldre. Dette fører til at det oppstår en klasseforskjell mellom barn og foreldre, som i noen tilfeller har stor betydning for forholdet dem i mellom. Barna og foreldrene følger forskjellige verdier, og en person som verdsetter *ramah* kan i noen tilfeller se på personer som verdsetter *alus* som mindre siviliserte, og omvendt. Denne forskjellen i måten å forholde seg til verden på kan føre til at barna, på enkelte områder, ikke kjenner seg igjen i den måten foreldrene snakker, erfarer og fortolker verden på, og vice versa.

Jeg har sett på én mulig forklaring på hvorfor det noen ganger utvikles en mental avstand mellom barn og foreldre som er tilknyttet javanesiske barnehjem. Med utgangspunkt i Geertz teori om det javanesiske selvet har jeg argumentert for at barnas selv utdannes bort fra foreldrenes selv ved at barna etter hvert blir mer *alus* enn sine foreldre. Ved å knytte dette opp til ulik klassetilhørighet ser vi at barna oppdras ut i fra overklassens

verdier, noe som ikke samsvarer med den klassebakgrunnen de kommer fra, og som deres foreldre fremdeles befinner seg i.

Referanser

- Bråten, E. (1993). 'Mennesket i den etnografiske beskrivelsen'. *Norsk antropologisk tidskrift*, 1993(1), ss. 28–42.
- Bråten, E. (1995). *Riddles of inverted being: A case of self and fellowship formation in Yogyakarta, Java*. Dr. polit disserta-tion, University of Bergen.
- Geertz, C. (1973). 'Ethos, word view and sacred symbols'. I Geertz, red., *The interpretation of cultures*. Basic books, New York.
- Geertz, C. (1984). 'From the native's point of vies: on the nature of anthropological understanding'. I Sweder & LeVine, red., *Culture theory: Essays on mind, self and emotions*. Cambridge University press.
- Marcoes-Natsir, M. (2000). 'Aisyiah, between worship, charity and professionalism'. I Oey-Gardiner & Bianpoen, red., *Indonesian women, the journey continues*. RSPAS publishing, Canberra.
- Ragnhildstveit, H. K. (1998). *Better together and starving than lonely and full: Meanings of poverty, social networks and gender in a Javanese city*. Dissertation submitted in the partial fulfillment of magister artium, University of Oslo.

MIDNATTSKIRENNET

Sofia Josefine Spjut
Master, UiO

Sammanfattning

Jag har här valt att ta utgångspunkt i en speciell händelse, nämligen ”Midnattskirennen” för att illustrera några av mina poäng kring upplevelsen av att vara på en plats som Båtsfjord, och för att belysa viktiga sidor som samhörighet, värme och känslor knytet till detta. Texten vill handla om upplevelsen av tid och historia, värme och samhörighet, bål, mat, dryck och kvinnor. Kvinnor är egentligen inte ett tema jag valt att fokusera speciellt kring i min huvudsakliga mastergrads avhandling som handlar om Båtsfjord, men här blir det både omöjligt att undgå eftersom skidloppet bara gäller för kvinnor, men även nyttigt för att belysa social samhandling och upplevelsen av detta genom uttryck för avvik från det ”normala” bland annat genom reverserad omsorg. Integring är ett annat centralt tema eftersom detta skidlopp är präglad av maskerad och som sagt ett uppbrott med vardagliga normer och regler. Ideén är att dela in olika moment av skidloppet för att ta upp olika tema hela vägen . . . avsluta med att vara på plats i Båtsfjord igen

och metaforiskt i ”vardagen/verkligheten”. Är det på väg att bli en avslutad epok med tanke på att de arenor som varit helt centrala för social samhandling begränsas och smulas upp?

Inledning

Under mitt fältarbete i Båtsfjord fick jag chansen att delta på ett skidlopp i början av maj, vilket annonserades som *Midnattskirennenet*. Detta skidlopp arrangerades årligen och denna gång för femtonde året i rad. Under 2006 var det förhållandevis lite snö i Båtsfjord, men så pass mycket att man kunde åka skidor. Åka skidor på natten vill jag påstå är ovanligt, även om midnattssolen börjar lysa redan i första halva del av maj då snön vanligtvis ligger kvar på fjället. Att trotsa gränsen för vad som är ”vanligt” i tillägg till viljan att visa möjligheten för kvinnors färdigheter på skidor över Båtsfjordfjället var triggade orsaker till denna årliga tradition. Jag fick se film och bilder från tidigare år vilka visade till tider ohyggliga väderförhållanden, men en järnvilja att hålla samman och genomföra loppet. Därför är det både tidsrummet och deltagarskaran som gör *Midnattskirennenet* till en helt speciell händelse.

Det jag finner speciellt intressant att se på angående detta skidlopp är det gränsland evenemanget utspelar sig i, och alla de dikotomier som så uppenbart är med på att skapa och skapas av detta faktum. Med gränsland menar jag att det praktiskt taget är ett sätt att gå i ytterkanten av vad som är möjligt att genomföra med tanke på den risk det innebär att bege sig ut

på fjället runt om Båtsfjord. Vinden tycks alltid ligga på lur och har en förmåga att röja sikt och värme ur vägen innan man minst anar det. Likaså är detta ett landskap som helt saknar erbjudande om lä i sitt naturligt karga utförande. Implicit ligger det alltså även motsatser, såsom att snön indikerar på vinter medans midnattssolen infriar löften om sommar. Och även om Båtsfjords bebyggelse inte ligger långt ifrån där *Midnattskirennet* äger rum så är det en stor kontrast mellan ödemarken och samhället.

En annan aspekt som är värd att notera är det faktum att de flesta på något sätt klär ut sig denna natt. Clownkostymer, blommor i håret och diverse huvudbonader är exempel på detta. Karneval stämningen önskar jag här att se på som ett uttryck för ett uppbrott med vardagen. Stallybrass och White skriver om hur man kan analysera karnevaler som en kulturell studie (1986). De menar att karnevalens olika uttryck vänder upp och ner på samhällets struktur genom att folk bär masker, rör sig på avvikande sätt genom för exempel dans, eller uttrycker sig verbalt på ett sätt de normalt sett inte skulle ha gjort. Det handlar även om att skapa ett slags fri rum mitt i allt annat. Uppbrottet med vardagen och det "normala" återspeglas bland annat genom en reverserad omsorg eftersom det genomgående är männen som passar upp kvinnorna denna natt. Jag önskar inte att främja stereotypen om män och kvinnors roller i vardagen, och därmed kvinnans roll som huvudsakliga omsorgsperson. Under denna natt blev likaväl en sådan diskurs ihärdigt överkommunicerat av båda parter. Det talades om *kvinneenergi* och dugligheten till *mainnan* som bestod i att dem skulle göra upp bål och sedan hålla sig långt borta.

Texten kommer att handla om upplevelsen av tid och historia, värme och samhörighet, bål, mat, dryck och kvinnor. Utan att hävda att *Midnattskirennenet* är en ritual så önskar jag likaväl att se på symboliken i utförandet med hjälp av med teorier hämtade från bland andra Viktor Turner och Sherry Ortner. Sistnämnda klargör för aspekter vid en "dominant symbol" vilka jag här önskar att pröva på bland annat solen som sådan. En nyckel symbol har enligt Ortner mer än en av fem följande indikatorer:

1. The natives tell us that X is culturally important.
2. The natives seem positively or negatively aroused about X, rather than indifferent.
3. X comes up in different contexts. These contexts may be behavioral or systematic: X comes up in many different kinds of action situation or conversation, or X comes up in many different symbolic domains (myth, ritual, art, formal rhetoric, etc.).
4. There is greater cultural elaboration surrounding X, e.g., elaboration of vocabulary, or elaboration of details of X's nature, compared with similar phenomena in the culture.
5. There are greater cultural restrictions surrounding X, either in sheer number of rules, or severity of sanctions regarding its misuse (Ortner 2002: 160).

Jag vill påstå att solen passar in på flertalet av dessa indikatorer. Eftersom mörkret råder mellan mitten av november och slutet av januari så är solens återkomst kärt hyllad och hjärtligt välkomnad. Skolbarnen får *solfri*, alltså ledigt den dagen solen först visar sig mellan bergen, och det arrangeras även solfester runt om på olika arbetsplatser. ”Nå må du ønske dæ tre ting” sa en kvinna till mig när solen för första gång visade sig i sin helhet det året. ”D gjør æ vært år!” sa hon och kisade mot den guldgula eld som såg ut att vila på en fjällkam bakom andra sidan av fjorden.

Den första och andra punkten ovan är det närmast inget tvivel om. Midnattssolen är kulturellt viktig eftersom den skapar en helt speciell takt i både folks sociala liv och utvecklingen av floran och faunan. Den lockar turister från när och fjärran samtidigt som den förvandlar de iskallaste myrar till guldglimmande paradiser för bärplockarna. Ortner bygger vidare på Turner som i sin tur kallar något av det samma fenomen för dominant symboler (Turner 1967). Turners analys av ”mjölk trädet” som dominant symbol bland Ndembuerna visar symbolik som refererar till principer och värderingar av den sociala organisationen. Jag väljer här att använda mig av bådas teorier, inte minst för att dom har många liknande aspekter men även för att utfylla varandra.

I tillägg till att diskutera symboliken jag finner i *Midnattskirennenet* vill jag anamma ett fenomenologisk perspektiv med hjälp av Ingold (2000) och Tilley (1994). Anledningen till detta är min önskan om att belysa samhörighet, tillknytning och upplevelsen av att färdas över Båtsfjordfjället. Jag hoppas att med ett fenomenologiskt perspektiv få fram att jag inte tolkar symboliken som fast och rådande. I tillägg vill jag använda mig av Appadurais teorier om *scapes* (Appadurai 2005) vilket jag menar kan

medvärka till ytterligare upplösning av fasta föreställningar.

”Fra sentrum te fjeillet”

Första helgen i maj arrangerades *Midnattskirennenet*. En timma före midnatt möttes vi, strax över 100 stycken, på ”Skansen”, det lokala ”fest huset” för att värma upp med alkohol och underhållning av arrangörerna; Båtsfjord manskör. Vanligtvis vore uppvärmning inför ett skidlopp någon slags fysisk aktivitet för att värma upp muskler, men alltså inte i detta sammanhang, som först och främst var ett socialt evenemang och inte en skidtävling. Efter bland annat körsång och line-dance, med en tilltagande god stämning blev vi, något vimsiga, inlogerade i en liten busskaravan som tog oss upp till den gamla Rödakorsstugan vid Adamsvannet, en och en halv mil upp på fjället.

Stämningen i bussen var präglad av allsång när vi susade upp längs den öde fjällvägen där den vita snön lyste upp det mörker som ännu rådde utanför. Himmelen var stjärnklar och den friska fjällluften välkomnade oss när sidodörren sköts upp då vi till slut stannat. Ett digert plockepinn av skidor och stavar engagerade alla kvinnor till att leta reda på och utrusta sig med sina rätta ägodelar. Manskören var på plats och upptagna med att alla kvinnor skulle finna rätt utrustning och bibehålla gott humör. Så gott som alla skiddeltagare var till synes utrustade med ryggsäck, någon hade ett ihoprullat sittunderlag, andra ett renskinn. Ett stort bål var tänt där bussarna släppt av oss, och manskören stämde nu upp till ännu en sång följt av ett fyrverkeri och så var vi igång och på väg. I diverse maskeradkostymer och många

på ostadiga ben, av olika grunder, bar det av på en milslång skidfärd ner mot Båtsfjord i gryningen av midnattssol, som ännu inte stod så högt på den stjärnklara himmeln.

För mig som är född och uppvuxen i södra Sverige, och i något mer urbana strök är uppfattningen av att åka till fjället en ganska lång resa, både i tid och i rum. Min första uppfattning av Båtsfjord var att platsen låg på fjället eller i vart fall så fysiskt nära som det är möjligt för en kustbebyggelse att göra. I Båtsfjord refererar folk till sig själva som kustfolk och inte fjällfolk, så följaktligen skapas det också en hållning till att man *fær te fjeillet* även om sträckan är relativt kort omräknad i mil. Efter min första bilresa över Båtsfjordfjället förstod jag bättre varför det var så. Även om det här och där dyker upp små klungor av stugor så vore det för de flesta inte möjligt att bo på det karga fjället. Befolkningens huvudsakliga och grundläggande livsmedel är dominant knytet till havet, vilket därav är en faktor till att dem identifierar sig starkare med kusten. Liksom att man *fær te fjeillet* så *fær man ut på sjøen*. Det jag vill påpeka är att havet ligger i många fall bara ett stenkast från huset, likt som fjället, men här kryssar man över till ett nytt element och behöver hjälp för att ta sig fram. Så även om det krävs mer för att röra sig på havet så känns det närmare folks liv och leverne vilket kan läsas ut ur det enkla faktum att havet med dets grundlag är det som gjort att folk kunnat leva på denna plats.

Denna midnatt i början av maj 2006, då vi reste från centrum upp till fjället, slog det mig att fjället som omringar Båtsfjord närmast ser ut som ett öde månlandskap. Det blev så tydligt konkretiserat med bebyggelse kontra ödemark, värme kontra kyla. Det som möjliggör ett samhälles överlevnad är inte minst konsten

att skapa värme och ljus, och detta var nu något vi tog med oss upp på fjället denna natt i form av gemenskap, vedkubbar och matsäck. Vart gränsen går kan tyckas tydlig i det att bebyggelsen avtar och möjligheten för att gå inomhus elimineras. Men i och med att detta är ett mästrande, en kunskap i överlevnad så tänjs gränserna medvetet för vad som kan uppfattas som en hygglig social arena. Appadurai skriver om globalt kulturellt flyt (Appadurai 2005), vilket här kan exemplifieras av att kvinnor från olika grannkommuner och fjärran platser här kommer samman i en ny kontext på fjället. En kontext inramat av det dom har gemensamt i kraften av kvinnlighet, intresse för skidåkning och en gemensam önskan om att skapa en oförglömlig natt. Det Appadurais teori kan belysa är den komplexa diversitet en sådan sammankomst på ett vis skildrar, inte mint av den historiska dialektiken (Appadurai 2005:30). Intentionerna, upplevelserna och minnena är fler än deltagarna, men är likaledes med på att skapa *Midnattskirennets* form och innehåll och möjligheten för en gemensam referenspunkt. Appadurais *ethnoscape* handlar just om att ha något gemensamt utanför tid och rum.

”Movement through space constructs ‘spatial stories’, forms of narrative understanding” (Ingold 1994: 28). Ingold sätt att se på vägar och stigar som texter kan här illustrera upplevelsen av att en kort förflyttning i spatial förstånd likaväl kan berätta om upplevelsen av att förflytta sig mellan en verklighet och en annan. Alla kvinnor kördes upp på fjället av manskörens medlemmar, vilka även i förväg utstakat vägen hem genom att strategiskt tända bål längst det tilltänkta skidloppet. Även om männen uppvaktat med all organisering var det viktigt att dom inte var synliga eller deltog i gemenskapen under natten.

Med lustig stil

Det är inte ett tvång eller egentligen förväntat att man ska klä ut sig men de flesta hade i alla fall något avvikande på sig. Någon hade för exempel en krans med solrosor bundet runt huvudet. "De skaper samhörighet" var det en kvinna som menade när jag kommenterade hennes huvudbonad. "De æ jo galskap likevel" var det en annan som svarade när vi skrattade åt hennes klänning som hon bar utanpå skidkläderna. Hon skrattade åt det faktum att vi åkte skidor nattetid och att männen fick sitta hemma. Med hjälp av bland annat Marianne Liens avhandling från Båtsfjord (Lien 1987), och min egen empiri från mitt vidare fältarbete, konkluderar jag med att köns struktur är högst flytande men likaväl existerande i Båtsfjord eftersom den under denna natt kommenteras på otaliga vis. "Nå æ de mainnfolkas sin tur å passe på oss, d gjør di best med å hålle seg unna inatt", ett rungande skratt bröt ut runt det första bålet där vi nu hade samlats. Därmed önskar jag att analysera skidloppets karnevaliska aspekter i lys av Stallybrass och White (1986) utan att vidare klargöra för vilka strukturer det är som eventuellt utfodras. Det handlar även om att skapa ett "frirum" mitt i allt annat, och här är lustiga kläder och kostymer med på att släppa lös på hämningar som vardagens schabloner annars lätt kan stadfästa.

Det Turner kallar för *liminalt* rum (Turner 1967) är det jag här kallar för "frirum". Jag väljer att benämna det med en annan term för att lösriva detta fenomen från iden om att det nödvändigtvis ingår i en övergångsritual. För likheten ligger inte i den process Turner målar upp i sin analys, utan i det faktum att *Midnattskirennet* skapar ett "frirum" vilket i sin tur infriar

till en samhörighet, ”Typical of the liminal state, according to Turner, is *communitas*, a communal bond that results from the social levelling and shared experience of liminality” (Bowie 2000: 152).

”Ei hyllest til veien”

Den lange, lange sti over myrene og ind i skogene
hvem har trukket op den? Manden, mennesket, den
første som var her. Det var ingen sti før ham . . . Slik
blev stien til gjennom den store almenning som ingen
eiet, det herreløse land.” (Hamsun 1917:145)

Det var ett svindlande landskap som låg under våra fötter. Jag slogs av en stress att bli ensam kvar, eftersom jag inte var så van att åka längdåkningsskidor, och för att alla verkade gå relativt raskt fram. Jag hade aldrig överlevt där ute på fjället, handikappad i avsaknad av kunskap om överlevnads tekniker i det närmast arktiska landskapet, och även på grund av bristande utrustning, såsom tillräckligt med kläder och mat. Tur att de var många som hela tiden väntade och hjälpte oss andra och varandra upp och fram genom natten.

Vid det första av de många upptända bålén längst vägen blev jag inbjuden till att sitta bredvid två kvinnor som jag åkt ikapp strax efter start, och som jag kom att dela resten av de tidiga morgon timmarna med. Det var något med ansiktsdragen och antydán till ett finskt ursprung som fick mig att flytta mig lite närmare just dem och på så vis få ta del av deras historier.

Siri, den kvinnan som visade sig vara från norra Finland, inte långt från där min egen släkt bor, hade ett fantastiskt sätt att berätta sin egen historia och om hur hon kommit till Båtsfjord på just denna väg, nygift, förälskad och förväntansfull en gång på 1960-talet. ”Hvis æ syntes de var vanskelig å ikke kunne kjøre hjem? Næ, me hadde de så fint sammen, og der fantes nesten ikke biler i Båtsfjord på den tiden.” Det visade sig att vi faktiskt åkte över den väg som för länge sedan var den enda smala bilvägen till Båtsfjord, byggd av och för lokala Båtsfjordingar på 1950 till 60-talet (Moldenæs 2006). Någorlunda snöfri och framkomlig var den mellan *Sankt Hans* och oktober månad fick jag höra, och förutom den, var det den vågade sjövägen som var enda möjlighet att nå fram till bebyggelsen.

Tilley diskuterar en stigs metafor och ser, som nämnt ovan, bland annat likheten mellan en stig och en text, om hur de båda i kraft av att hållas öppna på så vis blir starka. Det att vi aktivt använder dem, att vi får lov att läsa och gå, skapa relationer som styrker deras väsen. En stigs metafor är ett relationsuttryck för att förstå förbindelsen mellan platser, och därmed även människor och historier (Tilley 1994). Upplevelsen av att skymta den gamla vägen fick Siri till att minnas om svunna tider i de omgivningarna vi nu befann oss i. Tilley är kritisk till en tidigare vetenskaplig framställning av rum som var ”universal, everywhere and anywhere the same, and had crosscultural impact on people and society.” vilket resulterade ”in its being divorced from any consideration of structures of power and domination” (Tilley 1994: 105). Detta är ett nog så generellt teoretiskt citat, men likaväl viktigt för att poängtera Tilleys avsikt att påpeka den viktiga dialektiken som kontinuerligt utspelar sig i ett rum.

Eftersom det detta år var ganska lite snö så skymtades den gamla nedlagda vägen här och där. Det Ingold kallar *taskscape*s blir härmed synliga (2000). Likt Tilley understryker Ingold den kontinuerliga processen, "This means that in dwelling in the world, we do not act *upon* it, or do things *to* it; rather we move along *with* it" (2000: 200). I denna kontext och genom Siris historier och kunskap om platsen, upplevde jag där och då den gamla vägen som en metafor för rörelsen genom livet. Inte minst för att vi nu gick en annan väg, utstakad av manskören, något som speglar både förändring och förankring i samma åtagande.

Under de tio första åren som loppet arrangerades av en kvinna, var det tänt stora vedkubbar längst med den till tänkta färdvägen. Då gick även skidloppet över den gamla bilvägen, medans det idag bara var att följa de spår som de ivrigaste åkarna redan lämnat efter sig. Man hade på den tid huggit ut ett djupt kryss på toppen av en stor vedkubbe och fyllt det med terpentin, på så vis varade ljuset som den vackraste fackla hela natten. En kvinna som vart med sedan första stund sa att: "Æ synes nok de æ litt synd at me går en annen vei nå, de var liksom ei hyllest til den veien folk reist på før." När vi nu stakade oss fram, kryssade vi titt som tätt det som kunde skymtas av den gamla vägen, eftersom snölagret inte helt täckte all grus och sten på fjället. Överallt skymtades ljus turkosa, vattenfyllda och islagda kratrar och större insjöar vilka var lite av en fara här och där, i vart fall för att göra en oerfaren åkare dyblöt vid ett snedsteg. Vi såg spår och lämningar efter ren, men ensliga ungdjur och större flockar lyste med sin frånvaro. Det var vackert, kargt och mellan bålplatsernas uppblussade stämning slogs jag av tystnadens magnifika inspel, samtidigt som solen lockade med

rosa orange färgade skyar framför oss.

”Tørket kjøtt, grillet pølse, kaffi og champagne”

Spåren efter en eld kan väcka minnen om vem det var som stannade här för att värma sig och vad vederbörande höll på med då. Genom att inskrivas med otaliga små spår av detta slag blir skogen som landskap en väv i vilken svunna och nuvarande liv är invävt. (Ingold 2000: 186)

Likt som jag skrev i ovanstående kapitel om hur vägar och stigar metaforiskt kan läsas som vägen genom livet, så kan spåren efter en eld minna om något av det samma. Likt jag nämnt ovan så är det något intressant ute och går angående dikotomier denna natt. Såsom bland andra kyla/värme, ljus/mörker, vinter/sommar, ödemark/civilisation, utsatthet/lä, vilka alla utfodras och befinner sig i en slags skärningspunkt under detta *Midnattskirenn*. I denna del ska jag se vidare på möjligheten att analysera solen som en nyckelsymbol genom att integrera dessa uppenbara dikotomier. Jag ska här återkomma till det jag skrev ovan (se under ”Fra sentrum te fjeillet”) om att vi tog med oss möjligheterna för att skapa ljus och värme på fjället. Genom att se på aspekter vid solen, så som ljuset och värmen och sammanlikna det vid bålets främsta mål, som är att övervinna mörker och kyla vill jag knyta detta upp mot den tredje och fjärde punkten i Ortners schema ovan, genom att solens främsta egenskaper kommer fram i många

olika kontexter och att det även är en utvecklad verbal sfär runt fenomenet. Bålet skapar i sin tur ett rum för samvaro med mat och dryck som givet inslag. Eftersom kvinnlighet polariseras i den reverserade omsorgssituationen under *Midnattskirenet* kan värme, ljus och kvinnlighet kontrasteras mot ödsligheten och kylan som annars råder på denna plats. Jag talar om "den kvinnliga värmen" och "en kvinnas omsorg" som tycks vara implicerad i vår ide om kvinnlighet. Även om det inte var kallt med tanke på grader, så var vinden där för att påminna om att det var bäst att hålla ihop och se till att elden inte slocknat förrän sista kvinna passerat.

"Han ble så stygg... ", var det en kvinna som berättade, när det var på tal om samma evenemang ett tidigare år. Det är vinden som ofta omtalas som *han* och detta kan analyseras som anledningen till att man lokalt har ett helt speciellt, närt och personligt förhållande till vinden. Namngivning, eller här "genus givning" visar till det starka bandet till människors leverne där och då. Likt som att namngivning är viktigt för etableringen och underhållandet av identitet (Tilley 1994), så kan det faktum att vinden kallas för "han", lika starkt påvisa det fysiskt, geografiskt, historiskt och socialt upplevda. Tilley skriver också om att namn faktiskt skapar landskap. Eftersom vinden nästan hela tiden gör sig påmind i Båtsfjord, så är den även ett givet inventarium, på lik linje med fasta föremål och växtlighet, även om den i sitt eget väsen närmast är osynlig. Vinden känns fysiskt och styr ofta hur folk och få kan röra sig i landskapet. Om man inte har ett rum att gå in i, eller möjligheter för att bygga ett skydd, så är ofta bålet en lösning för att skapa ett rum för samvaro på en karg plats som Båtsfjords omnejd är.

Runt bålet delades det i tillägg till goda historier och sånger även på mat och dricka. Det var kaffe, vin, öl, champagne ”ja, nå skal jentan skikkeli kose sæ, nå som me bare har oss sjøl å tenke på...” och annat såsom grillkorv och torkat renkött. Citatet uttrycker det jag nämnde inledningsvis om reverserad omsorg, hur kvinnornas upplevelse av detta premieras med något extra smakfullt så som champagne. ”Vil du smake?” Ännu en finskättad kvinna hade dykt upp och bjöd oss som satt i närheten på torkat renkött vilket spred en tillfredställande stämning på socialt plan och i smaklökarnas universum. Elden sprakade i mitten av församlingen mens rökens lukt präglade atmosfären och tidvis retades i tårfyllda ögon. Kaffetermosar packades upp, lika givna deltagare som alla oss andra. Denna svarta dryck kan ses på som oasen i många sociala situationer i Båtsfjord. Och om något ska analyseras som en nyckelsymbol vore det kanske egentligen kaffet. Med lätthet kan jag bocka av alla fem indikatorer ovan på att detta enligt Ortner är en nyckelsymbol. Likt som Haim Hazan (2003) skriver om teets förhållande till tid på olika plan i engelsk kultur, så kan jag från min egen empiri instämma på vissa punkter vad gäller kaffet i Båtsfjord. Då tänker jag på hur folk inrättar dagen efter kaffe pauser, pausens längd efter hur lång tid det tar att dricka kaffet till det faktum att kaffet bär på minnen genom smaken, utförandet och tillställningen. Den historiska dialektiken som jag tidigare refererat till blir därför relevant även här (Appadurai 2005: 30) Det är dessutom inte helt ovanligt att räkna en resa i antal *kaffekok* istället för i antal mil. För att inte nämna färgsymboliken och hälsoaspekten som starka bidrag till framställandet av dikotomier.

Tänk att kunna känna sig trygg och harmonisk mitt uppe

på det snöklädda, karga Båtsfjordfjället, mitt i natten med en massa kvinnor som jag egentligen inte kände så speciellt gott någon av dem. Vi hade mycket gemensamt där och då; behovet av att samlas runt värmen, lusten att åka skidor mitt på natten, vi var allihopa kvinnor och nästan alla bar något på kroppen som gjorde att man utmärkte sig lite extra.

”Når æ me framme?”

Movement in the world always involves a loss of place, but the gaining of a fragment of time (Tilley 1994: 27)

Efter cirka fyra timmar med stakande och vurpande började vi skymta Båtsfjord igen. Det var märkligt att stå där på fjällsidan och blicka ner på den lilla bygden, fylld med nya historier om människors öden, stigar och vägar. Ingold preciserar att det är rörelsen som definierar gränser och inte terrängen i sig själv (2000), vilket nu var tydligt denna tidiga morgon i maj 2006. Vi hade nått sista bålplatsen vid den gamla flygplatsen som numera låg öde eftersom trafiken var förflyttad upp på fjället. Den sista stupbranta backen hade vi just gått ner för med skidorna i trötta armars grepp, dels i brist på snötäcke med likaledes för att försäkra oss om välbehållen framkomst. På vägen upp i bussen var skiljet mellan Båtsfjord och fjället tydligare, inte minst i form av nattens koncept men även för att vi snabbt upplevde kontrasten mellan bebyggelse och ödemark. Nu hade tidsperspektivet flytit ut likt deltagarskaran, något som var med

på att sudda ut definierbara gränser på alla plan. Två bussar var beställda med en timmes intervall, halv fyra och halv fem på morgonen. Några visste med sig att dom kom att tillbringa mer tid än så på fjället och bekymrade sig inte för att hålla tiden.

Det var ett något tystare gäng som till slut lämnade fjället och natten bakom sig och reste de fem resterande kilometrarna i buss tillbaka till Båtsfjord centrum. Trots att solen nu bländade i ögonen, så lockade sängkammarens varma ly. Många med mig var nu en oförlömlig upplevelse rikare och avtalade återkomst om ett år. Till dess skulle midnattssolen smälta snön där vi just stakat oss fram, få guldgula bär att pryda den gamla bilvägens kanter och ackompanjera vindens ihärdiga symfoni. Mörker och kyla åter råda i månader tills kvinnor i lustiga kläder, några månader senare, igen skulle återinta det enastående sceneri *Midnattskirennet* utspelas i.

I denna artikel har jag önskat att se på symboliken som utspelar sig under *Midnattskirennet* och solens potential som nyckelsymbol. Jag vill hävda vikten av att den mångfaldiga symbolik, som på olika plan yttrar sig, kan vara med på att belysa viktiga och intressanta sidor vid detta evenemang. Likaså, och som följd av detta, är skidloppet en utgångspunkt för att belysa perspektiv och positionering i vardagen.

Referenser

Appadurai, A. (2005). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota press, Minnesota.

- Bowie, F. (2000). *The Anthropology of Religion*. Blackwell Publishing, Cornwall.
- Hamsun, K. (1917). *Markens Grøde*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Hazan, H. (2003). 'Holding time still with cups of tea'. I M. Douglas, red., *Constructive Drinking: Perspectives on drink from anthropology*. Routledge, Cornwall.
- Ingold, T. (2000a). 'Arbete, Identitet och Miljö: Finnar och Samer i Lappland'. I *Skogsliv Kulturella processer i nordiska skogsbygder*. Historiska Media, Lund.
- Ingold, T. (2000b). *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London.
- Lien, M. (1987). *Fra Bokna fesk til Pizza*. Occasional Papers, Oslo.
- Moldenæs, T. (2006). *I Sitt Bilde? Identitet og identitetskonstruksjon i lokalsamfunn*. Tapir, Tromsø.
- Stallybrass, P. & White, A. (1986). *The politics and Poetics of Transgression*. Methuen and Co. Ltd, London.
- Tilley, C. (1994). *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Berg Publishers.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca, New York.

HEMMELIGHOLD OG RENOMMÉ

Strategier for forvaltning av kunnskaper knyttet til jakt og fiske i Nord-Norge

Gaute Svensson
Master, UiO

Sammendrag

Artikkelen vil i all hovedsak baseres på feltarbeidet mitt i en bygd i Nord-Norge. I dette feltarbeidet ønsket jeg å se på de lokale opplevelser knyttet til et politisk vedtak som åpnet for kommersiell virksomhet i en nasjonalpark. Jeg fulgte flere ulike prosjekter initiert av lokalpolitiske interesser og eksisterende bedrifter som hadde uttalte ambisjoner om kommersiell satsing også i vernede områder.

Feltarbeidet har åpnet for en rekke teoretiske utfordringer. Hvilke opplevelser har de lokale av bedrifter som satser på kommersielt friluftsliv? Hvilke verdier er knyttet til en lokalkulturell oppfatning av natur og naturbruk? Hvilke motiver kommer til uttrykk hos bedriftene, og hvordan korresponderer dette med et lokalkulturelt verdisyn?

I en forlengelse av dette har jeg også forsøkt å se på kommunikasjon og meningsdannelse i forholdet til naturbruk. Hva er de lokale kriteriene for anerkjennelse i forhold til jakt, fiske og fangst, og hva kjennetegner kommunikasjon av disse? I denne sammenhengen har fenomener som *hemmelighold* og *renommé* blitt viktig.

Innledning

Denne artikkelen er basert på en studie av kommersielle interesser innenfor naturbasert turisme i møtet med et lokalt verdisyn knyttet til naturbruk. Feltarbeidet ble gjort i 2005 på hjemmeplassen min, en bygd i Nord-Norge. I det pågående arbeidet med å beskrive lokale verdier, tradisjoner og kunnskaper i forholdet til spesielt jakt og fiske, er det noen trekk som er mer framtrødende enn andre. I denne artikkelen ønsker jeg å se nærmere på et felt som, i forhold til jakt og fiske, har vært viet lite oppmerksomhet i antropologien, nemlig *hemmelighold* og *renommé*.

I den første delen av artikkelen vil jeg bruke Malcom Chapman (1982) i forhold til *renommé* som jeger og fisker, samt kommunikasjon og meningsproduksjon i dette feltet. I den andre delen danner Marianne Lien (1992) og Ottar Brox (1983) utgangspunktet for en drøfting av *hemmelighold*, *renommé* og gaver. Avslutningsvis vil jeg knytte økonomiske perspektiver til jakt og fiske. I en forlengelse av dette vil jeg se på om *hemmelighold* og *renommé* har et lokalkulturelt forvaltningspotensial knyttet til naturressurser.

Det er noen sentrale spørsmål jeg ønsker å følge videre. Hvilken betydning har hemmelighold og renommé for jegere og fiskere, og kan dette knyttes til verdier i jakt og fiske? Hvilke verdier er framtrepende og hvordan skapes, vedlikeholdes og forvaltes kunnskaper, ferdigheter og erfaringer som er knyttet til et liv i naturen? I møtet mellom lokale verdier og kommersielle interesser vil Marshall Sahlins tese danne et utgangspunkt for drøfting: *Penger er for Vesten det samme som slektskap er for resten*¹ (Hylland Eriksen 1998:231). I lys av dette vil jeg se på hvordan sosiale relasjoner står til penger innenfor jakt og fiske, og hvordan kommer dette til uttrykk i møtet med kommersielle interesser?

Begrepene *hemmelighold* og *renommé* er kanskje ikke spesielt entydige. Men disse begrepene representerer noe som jeg vil hevde er av betydning for analytiske perspektiver omkring jakt, fiske og fangst. Når det gjelder renommé, kan uttrykket "å ha ord på seg" si noe om en oppfattelse andre har av en person i en gitt kontekst. Det er blant annet en slik forståelse jeg ønsker å bruke i denne artikkelen. Det engelske ordet "reputation" fanger også noe av dette. Videre kan synonymene *rykte* eller *omdømme* være med på å belyse betydningen av det å ha et renommé.

Hemmelighold er på ulike måter knyttet til det å forvalte kunnskaper, erfaringer, ferdigheter og tradisjoner. I forhold til jakt, fiske og friluftsliv vil dette framtre på en spesiell måte som jeg vil utdype i artikkelen. *Fangstfeltet* blir brukt flere steder i teksten. I denne artikkelen vil dette referere til de sosiale aspekter knyttet til jakt, fiske, fangst og turliv.

¹Thomas Hylland Eriksens (1998) oversettelse.

En jakttur i barndommen

En vinterdag i barndommen fikk jeg være med faren min og Oddvar på rypejakt. Dette ble en tur som framstår som et minne med "gullramme". Oddvar, en innflytter sørfra, hadde jaktet i mange år. Han imponerte med store ferdigheter både som jeger og skytter. Hunden hans gjorde ting jeg ikke viste at en hund kunne gjøre. Gang på gang stivnet den i kroppen og Oddvar fortalte at den hadde tatt *stand*² på ryper vi ikke klarte å se. Det var denne dagen jeg bestemte meg for at jeg også skulle bli jeger når jeg ble stor. Andre som har vært med han på jakt eller fisketurer senere, har fortalt om store fangster og Oddvars spesielle ferdigheter som jeger og fisker.

I ettertid har jeg hatt jevnlig kontakt med Oddvar og andre med de samme interessene. Jeg oppdaget til min store overraskelse at på tross av Oddvars erfaring i jakt og fiske, hadde han ikke ord på seg for å være dyktig. Det var tvert imot helt andre karaktertrekk som ble framhevet når andre snakket om han, selv om mange var klar over hans erfaring. Mens mange andre ble beskrevet i heroiske ordelag, ble Oddvar framstilt som en løgner og en som overdriver i beskrivelser av egne jakt og fisketurer. Det ble med andre ord mer negative karaktertrekk som var knyttet til Oddvars renommé.

I denne sammenhengen har sannsynligvis intensjonen til Oddvar ikke vært veldig ulik andre jegere eller fiskere, nemlig et ønske om en anerkjennelse for ens ferdigheter og erfaringer. Dette tror

²Å ta stand er når en stående fuglehund får lukten av vilt og instinktivt blir stående slik at jegeren kan komme fram å skyte.

jeg imidlertid ikke er noe som er særegent for bare jegere og fiskere. Jeg vil hevde at anerkjennelse fra omgivelsene er viktig for de fleste som har spesielle interesser eller hobbyer. Anerkjennelsen blir spesielt viktig i møte med andre med tilsvarende interesser. Den utfordringen som Oddvar møter i forsøket sitt på å bli ansett som "den dyktige jegeren" reiser noen spørsmål av teoretisk karakter. Sentralt i forhold til dette blir kommunikasjon, mening og tolkning, som jeg skal komme inn på her. Dette har vært et fokusområdet for deler av den antropologiske fagtradisjonen (Hoëm 2000).

Chapman (1982) peker på at implikasjonene av feiltolkning innenfor relativt like sosiale felt kan få store utslag og konsekvenser for individet. Et budskap kan tolkes ulikt selv innenfor en sosial situasjon en person mener å kjenne seg igjen i. Begrepet *kategorisystem*³ viser til at en har ulike fortolkningsrammer. I praksis vil dette si at sosialt sett like situasjoner vil kunne kreve ulike tolkninger, avhengig av kulturspesifikke variasjoner. I lys av dette vil folk som deler samme språk også kunne oppleve at de ikke deler det samme fortolkningsgrunnlaget, eller kategorisystem. Dette vil gjelde både verbal og nonverbal kommunikasjon. Videre vil grensene som slike kategorier danner være avgjørende for tolkningen av en samhandlingssituasjon. I de tilfeller hvor personer har et avvik i disse kategoriene, kan misforståelser raskt oppstå til tross for at situasjonen tilsynelatende virker kjent. Det er med andre ord samsvar eller avvik i forhold til slike kategorisystemer som vil kunne være avgjørende for utfallet av en fortolkningsituasjon (ibid.).

³Undertegnedes oversettelse.

Chapman bruker eksempelet med iren Paddy for å vise hvordan utfallet av to sosialt sett like situasjoner kan få helt ulike utfall. Omgivelsenes respons på relativt like sosiale situasjoner får her helt ulike konsekvenser. Det første eksempelet beskriver Paddy i en pub i hjembyen i Irland. Etter noen drinker oppstår det en opphetet diskusjon mellom Paddy og en annen pubgjest. I henhold til den lokale sedvane trer det flere andre fram når en slik situasjon oppstår, og går i mellom de to som tilsynelatende er i ferd med å sloss. På denne måten vil ingen av de to fremstå som feig eller redd og ingen blir skadet.

Hvis en tar den samme Paddy med til en lignende pub, men i England, endres situasjonen drastisk. Paddy befinner seg på en bar i Liverpool. Det oppstår en krangel, hvorpå Paddy roper ut som han bruker, at noen må holde han tilbake for at han ikke skal skade den andre. Men her er situasjonen snudd på hodet. Ingen griper inn, og for ikke å miste ansikt må Paddy sloss, selv om dette er det siste han ønsker (ibid.).

Om renommé

I en samtale med en reingjeter som heter Jonas, som også kjenner Oddvar, diskuterte vi hvorfor Oddvar aldri har blitt anerkjent som en dyktig jeger, på tross av hans ferdigheter og erfaring. Jonas hevder at hemmeligheten med å få ord på seg for å være en god jeger eller fisker, er å la andre "gjøre deg" god. På denne måten kan du til og med i perioder hvor du ikke kan jakte og fiske likevel bli ansett som en dyktig jeger og fisker. Det er derfor Jonas mener at Oddvar har misforstått den lokalkulturelle

kommunikasjonsformen, ved å forsøke å gjøre seg selv til en god jeger i andres øyne. Som jeg skal komme inn på senere vil underdrivelse og underkommunisering av egne ferdigheter være avgjørende for ditt renommé. Når Oddvar overkommuniserer egne ferdigheter kan det sees som et avvik i forhold til normative forventninger om hvordan en skal eller bør formidle egne prestasjoner og ferdigheter.

Poenget med å trekke fram eksempelet med Paddy er å vise at sosialt sett tilsynelatende like situasjoner kan utgjøre potensielle kilder til feiltolkninger. På samme måte som Paddy, befinner også Oddvar seg i et kjent miljø når han enten er på jakt, eller når han treffer folk med de samme interessene. Likevel opplever han at omgivelsene ikke responderer på hans forsøk på å fremme egne ferdigheter slik han ønsker. De kollektive sanksjonene i forhold til hans renommé synes bare å forsterkes når han i større grad søker å påvirke det.

For å oppnå renommé som en god jeger eller fisker for hver enkelt, er en avhengig av kollektivet. Dette virker innlysende fordi et renommé eller rykte krever flere enn én person. Derfor er "de andre" en forutsetning for denne type prosesser. I en forlengelse av dette vil det også være en forutsetning at det er "de andre" som formidler dette. Indirekte kan det være en selv som initierer dette, men det krever en kollektiv aksept. Eller som Chapman sier det, en er avhengig av sammenfallende *kategori-systemer* i mange samhandlingssituasjoner for å minimalisere risikoen for feiltolkninger. På samme måte som Paddy, opplever Oddvar at omgivelsene ikke responderer på hans utsagn slik han kanskje ønsker at de skal. Slik jeg ser det refererer ikke Oddvars renommé til hans ferdigheter, men til hans kommunikasjonsform.

Resultatet er uansett at han ikke har ord på seg for å være en dyktig jeger og fisker, selv om ferdigheter og erfaring peker i en annen retning. For en utenforstående kan det virke som om det er små nyanser som kan avgjøre om en får et renommé som en dyktig jeger eller ikke.

Renommé og sosiale sanksjoner

Kan det å få et rykte som dårlig jeger eller fisker sees på som en slags kollektiv sanksjonsform? Mulighetene som omgivelsene har til å reagere på en som ikke følger lokale spilleregler i forhold til kommunikasjon av egne ferdigheter og prestasjoner, er kanskje ikke så mange. Den makten kollektivet har over en enkeltpersons renommé, er i mange tilfeller den eneste sanksjonsformen. Men jeg vil hevde at dette er et sterkt kollektivt redskap. En nærliggende sammenligning her vil være Sandemoses ”Jantelov” (1970). Dette blir ofte brukt som en selvforklarende betegnelse på misunnelse og smålighet som en kan finne på mindre plasser. Etter min erfaring er Janteloven sjelden brukt som et analytisk utgangspunkt for beskrive en kollektiv sanksjonsform ved tilfeller der avviket fra normalen blir for stort. Videre har det ikke blitt sett som uttrykk for en kollektiv beskyttelsesstrategi av lokalkulturelle verdier, slik jeg mener at det kan forstås.

En som har sitt empiriske utgangspunkt i Nord-Norge og som tar opp sosiale sanksjonsformer er Marianne Lien (1992). Lien ser nærmere på betydningen og distribusjon av muldebær i Nord-Norge. Hun hevder at motviljen mot å selge multer (og tradisjonen for å gi det i gave) bør sees som internaliserte sosiale

normer og ikke en frykt for sosiale sanksjoner. Det er altså ikke frykten for et dårlig renommé som medfører at folk ikke er villig til å selge bær. Et internalisert handlingsmønster framstår som sentralt også i forhold til fangstfeltet. De normative føringene er sterke og en overkommunisering av egne ferdigheter kan sees som et avvik. Videre vil de sosiale sanksjonene fra omgivelsene i slike tilfeller kunne komme til uttrykk gjennom et dårlig renommé. Jeg vil heller ikke hevde at det er frykt for sosiale sanksjoner som holder mange fra å overkommunisere egne ferdigheter i fangstfeltet. I de tilfeller avvik forekommer må dette sees i sammenheng med kategorisystemer. Når Oddvar overkommunerer egne ferdigheter er ikke dette uttrykk for en valgt strategi blant flere alternativer. Dette bør sees som en internalisert handling som avviker fra det lokalsamfunnet han befinner seg i.

Hemmelighold og underdrivelse som dydsmønster

En dyd betegner en moralsk verdifull egenskap eller god handling. Dyd i moralsk betydning er en opplært egenskap eller et såkalt internalisert handlingsmønster (Wikipedia/Dyd). På mange måter virker det som om hemmelighold inngår i et slags lokalkulturelt dydsmønster. De moralske aspektene er mer eller mindre implisitt i de sosiale sidene ved jakt, fiske og fangst. Har en fått tips om nye jaktmarker eller fiskevann vil det en kan kalle en "hemmelighetspakt" sjelden være uttalt. Det at denne typen informasjon ikke skal gies videre vil være underforstått,

og en vil forvalte hemmeligheten sammen med den andre. Videre vil dette også kunne sees som en sterk markering av ens sosiale relasjon til den personen en eventuelt får et slikt tips fra. En vil i svært få tilfeller gi gode tips om jakt- eller fiskeplasser til "hvem som helst". Både hemmelighold og underdrivelser berøres av normative føringer og er viktige for hvordan en jeger eller fisker bør kommunisere og forvalte kunnskaper, erfaringer og ferdigheter. Forventningene om underdrivelser kan sees som et internalisert handlingsmønster i fangstfeltet.

I artikkelen "Eating Christmast In the Kalahari", ser Richard Lee på underdrivelse blant jegere (1984). Det finnes en forventning om underdrivelse fra kollektivet og selv i de tilfeller jegeren selv underdriver egne fangster og prestasjoner, vil andre hets og til tider latterliggjøre jegerens prestasjoner. Lee beskriver dette som strategier for å unngå at noen ser på seg selv som mer verdifull eller viktig for samfunnet enn andre. Idealet for jegeren slik han beskriver det, er den som behersker denne underkommuniseringen av egne prestasjoner, og som liketil er med på de andres hets av eget bytte og prestasjoner. Slik Lee beskriver underdrivelser kan det minne om et slags lokalt dydsmønster. Jeg mener dette er en forståelse som vil være fruktbar også i beskrivelser av jakt og fiske i Nord-Norge.

På mange måter bryter underdrivelser med noen mer eller mindre etablerte stereotypier av den "skrytende nordlendingen" (Kramvik 1999). Dette kan kanskje virke som et paradoks, hvis intensjonen til en jeger eller fisker er å bli oppfattet som suksessfull. Min påstand er at underdrivelsen likevel er sett på som en meget positiv egenskap, eller en dyd.

Mange fangsthistorier kjennetegnes også av underdrivelser.

På den lokale sportsbutikken vil spørsmålet om fangster ofte gi svar som: "Nei, det var ikke så bra," eller "Det ble litt." Slik jeg ser det er det få som ønsker å fremheve dårlige fangster, og slike uttalelser er ofte eksempler på det motsatte: "Det var veldig bra eller jeg fikk mye." Men for at slike underdrivelser skal bli tolket slik intensjonen er, må begge parter beherske denne kommunikasjonsformen. Hvis en skal få respekt og anerkjennelse som jeger, fisker eller turmenneske med slike underdrivelser, krever dette at budskapet tolkes i tråd med avsenders intensjon. På denne måten kan en også åpne for at andre kan gjøre deg til en god jeger eller fisker, slik reingjeteren Jonas framhever.

Gaver og hemmelighold i jakt og fiske

Hvis en går ut fra at kunnskap om spesielle jakt- eller fiskeområder er av verdi for mange med disse interessene, følger det naturlig av dette at en på en eller annen måte også ønsker å beskytte denne kunnskapen. Problemet oppstår når en samtidig ønsker å kommunisere denne kunnskapen i håp om å få en anerkjennelse for dette. Hva må en "gi bort" for å oppnå det ønskede resultatet, og hvem skal en eventuelt gi dette til? Ligger det en forpliktelse i det å gi tilbake noe hvis en har fått verdifull kjennskap eller informasjon hos en annen? Spørsmålet jeg ønsker å forfølge her, er om dette følger en logikk som en kan knytte til resiprositetsperspektiver.

Som jeg har vært inne på har Marianne Lien (1992) sett på de sosiale aspektene rundt distribusjon av muldebær i Nord-Norge. Poenget hennes er at multer sjelden selges eller kjøpes lokalt.

Bær er relasjonsbetinget som gave og sees på som noe utenfor en økonomisk sfære. På mange måter er dette en type gave som er knyttet til normative aspekter som er vesentlig annerledes enn mer tradisjonelle gaver. Forventningene om en gjensidighet er ikke like fremtredende som ved andre gaver.

Dette kan videre sees i sammenheng med tradisjonen med *kokfisk*,⁴ selv om fisk også har en økonomisk referanse. Kokfisk har og har hatt en stor betydning i Nord-Norge, og dette har også vært gjenstand for debatter i antropologien (Brox og Guneriussen 1983). Det at en gir fisk til naboen, venner eller slektninger er en markering av relasjoner. Dette er en form for gave som ikke skaper forpliktelser eller forventninger om en gjenytelse direkte. Det som kan sies å være felles for gaveaspektet knyttet til både multer og kokfisk er at dette inngår i en annen gavekategori. Å gi fisk eller multer i bursdags- eller julegave er ikke vanlig. Det samme kan sies å gjelde for gaver i fangstfeltet. Å gi et godt jakttips i bryllupsgave vil sannsynligvis ikke bli ansett som en verdig gave. Gir en det samme tipset til en venn i en annen sammenheng kan dette bli sett på som en stor gave. Denne typen gaver har også implikasjoner som er viktig for ens renommé. Dette er et viktig skille i forhold til gaver i fangstfeltet som verken Lien (1992), Brox & Guneriussen (1983) tar opp. En kan gjerne dele resultatet av jakten eller fisket, men dette er noe helt annet enn å dele forutsetningene for fangsten. Sagt på en annen måte; å dele erfaringer, kunnskap, ferdigheter eller informasjon som har gitt fisk, er noe helt annet enn å dele fisken. Slik jeg ser

⁴Uttrykket henspiller stor tilgang til fersk fisk, og ofte liten mulighet til konservering. Dette har medført at en har gitt bort fisk til venner, slektninger og naboer.

det er denne formen for utveksling langt mer relasjonsbetinget enn det å dele en fangst. Å la en annen få innsikt i ens egne hemmeligheter knyttet til jakt og fiske følger moralske uskrevne regler. Risikoen en tar ved å dele dette med andre er at en kan redusere egne framtidige muligheter til fangster, hvis flere benytter seg av de samme områder eller de samme teknikkene. Å få et tips hos en venn eller slektning forplikter i langt større grad enn hvis en mottar for eksempel en fisk. Forventningene om en gjensidighet i en slik relasjon er åpenbar, selv om det finnes mange eksempler på slike relasjoner som ikke har en gjensidig grad av informasjonsutveksling. Gaven i fangstfeltet er i så måte av en annen karakter enn multer og kokfisk.

Videre kan en slik forvaltning av informasjon eller hemmeligheter også påvirke ens renommé. Å inneha en stor mengde erfaring, kunnskap og ferdigheter kan kommuniseres og formidles gjennom å avsløre ens hemmeligheter. Samtidig vil dette være en balansegang mellom det å "gi nok" til å styrke ens renommé, og det å holde nok hemmelig til å sikre framtidige fangster og gode opplevelser. Et annet ord for hemmelighold kan være *strategisk informasjonshåndtering*.⁵ Slik jeg ser det vil en slik formulering sikte til den implisitte og eksplisitte forhandlingen som finner sted i en samhandlings situasjon i forhold til naturbruk. På den ene siden ønsker mange å få anerkjennelse for kunnskaper, erfaringer og ferdigheter, men samtidig sikre egne framtidige fangstmuligheter. Dette krever en selektiv utvelgelse av det en velger å gi fra seg av informasjon.

Slik jeg ser det kan kjennskap til ulike stedsnavn og spesielle

⁵Trond Thuens sammenligning under et seminar 2006

områder ofte fungere som en legitimering av ens erfaring og kunnskaper, uten at en trenger å avsløre for mye. Dette henger sammen med at en samisk stedsnavntradisjon har en langt mer naturbeskrivende funksjon enn det tilsvarende på norsk. Kjennskap til stedsnavn vil derfor også kunne sees som kjennskap til naturkvaliteter ved stedet. Ved å vise til stedsnavn vil en kunne kommunisere erfaring og kunnskap uten å "gi vekk" de spesielle stedene. I en landsdel med en overvekt av samiske stedsnavn i naturen, sees ofte et stort repertoar av stedsnavn i sammenheng med erfaring.

Noen knytter de spesielle stedene til en individuell hellig opplevelse av stedet (Thuen 2003). En slik forståelse av stedet som noe sakralt tror jeg kan være fruktbar når en ser på jakt og fiske. Betydningen stedet har vil i kraft av de opplevelsene en har hatt her, kunne beskrives som noe hellig. Jeg tror at beskyttelsen av slike steder kan forstås i sammenheng med de opplevelsene folk har hatt der. En opplevelse av en kontinuitet i forhold til slike hellige steder vil være viktig for å forstå beskyttelsen av dem. Endres stedet i form av flere besøkende eller økt jakt- og fiskepress vil dette påvirke ens framtidige muligheter her, og dermed også graden av "hellighet".

Å holde noe hemmelig har flere implisitte sosiale potensial. En kan holde noe hemmelig uten at andre vet at en innehar denne informasjonen eller kunnskapen. På den andre siden kan en inneha informasjon, erfaringer eller kunnskap som andre er klar over at en har, uten at disse vet innholdet. Dette er et sentralt poeng i forhold til renommé når en ser på jakt, fiske og fangst. Å besitte en mengde kunnskap og erfaring krever en forvaltning av dette i en eller annen forstand. Å holde dette hemmelig vil kunne

være en avveining mellom det å skape eller vedlikeholde et rykte, og det å ikke dele så mye med andre at dette går på bekostning av egne muligheter i framtiden. På mange måter følger dette også økonomiske prinsipper når en ser på verdier knyttet til feltet.

Økonomiske perspektiver på hemmelighold og renommé

Ved å holde erfaringer og kunnskaper knyttet til naturbruk hemmelig, vil en kunne akkumulere verdi. Et fiskevann eller et jaktområde vil for mange ha verdi med bakgrunn i at det er få andre som vet om det eller benytter seg av det. Dette henger sammen med to ulike verdifaktorer; det at en har mulighet for fangst, og verdien av å være alene, eller at det er få som bruker området til samtidig. Flere av informantene mine hevder at dette har spesiell verdi, ikke bare innenfor det høstingsbaserte, men også turer av mer rekreativ karakter. Det å møte andre på en tur vil for mange virke negativt, og dermed forringe opplevelsen.

Verdien av kunnskap og erfaringer i fangstfeltet vil være avhengig av hvor mange som innehar disse. Noen av kunnskapene er verdifulle i kraft av at det er få som innehar disse. Opplever en at flere får vite om spesielle fiskevann eller jaktterreng vil mange kunne se på dette som en form for devaluering av verdien av denne spesielle kunnskapen. På denne måten kan en si at hemmelighold i fangstfeltet kan sees som en strategi for å opprettholde spesielle kunnskaper med en ikke fastsatt verdi.

I Aftenposten 20.08.06 stiller Per Arne Dahl spørsmålet:

”Hva er det vi jakter etter?” Her forsøker Dahl å se nærmere på motivene bak jakt, eller det han kaller en årlig pilegrimsreise for tusenvis av jegere. Han hevder at jakten innehar kvaliteter som en ikke finner mange andre steder;

Her er en ro og harmoni som du sjelden opplever i bylarm og hverdagsliv . . . I naturen opplever vi noe av det vi kunne ønske å oppleve oftere blant mennesker – fred i sjelen, glede i hjertet og tilstedeværelse . . .

Jeg tror at Dahl her beskriver mye av det som er essensielt for mange jegere som finner veien ut i naturen hvert år. Likevel er spørsmålet om ikke jakt og fiske mange steder har sosiale implikasjoner, som går ut over det Dahl tar opp i denne artikkelen. Kan det tenkes at jakt og fiske for mange representerer en kontinuitet og en nær tilknytning til hverdagslivet, og ikke nødvendigvis et brudd med dette?

Selvberging går selvfølgelig langt ut over de økonomiske motivene alene. Mange i rurale strøk i dag vil nok hevde at de vil ha store problemer med å kjøpe fisk, vilt eller bær. En kan kanskje si at det ikke er det økonomiske tilskuddet alene som skaper en avhengighet, slik det var for noen tiår siden.

Selv om husholdsøkonomien har en betydning også i dag, er det mange nye former for jakt og fiske som har blitt mer vanlig de siste årene. Dette er former for jakt og fiske som tidligere kanskje ble sett på som aktiviteter knyttet til overklassen.⁶ De formene for jakt og fiske som jeg snakker om her kan være jakt med stående fuglehund, fluefiske osv. Dette er på mange måter

⁶Dette er sannsynligvis mer synlig i andre land som for eksempel England.

aktiviteter som impliserer ferdigheter og erfaringer, hvor den totale opplevelsen handler om langt mer enn fangsten. Utstyret er ofte kostbart og det er svært tidkrevende å trene opp en god fuglehund. Der en tidligere målte suksess opp mot fangster alene, er det i dag andre kriterier som også kan være avgjørende. De aktivitetene hvor det rekreative er framtreddende bryter på mange måter med de tradisjonene som ligger i selvberging. Resultatet eller fangstene vil utvilsomt være av avgjørende betydning også for mange av de som driver med fluefiske eller jakt med stående fuglehund. Likevel har en fått andre elementer som er knyttet til ferdigheter som ikke bare kan måles i fangsten alene.

I fluefiske har det blitt mer vanlig å praktisere såkalt "catch and release", hvor en altså slipper ut fanget fisk. I dette ligger det at opplevelsen er av stor betydning, og kanskje ikke fangsten i seg selv. Mange eiere av fuglehunder stiller årlig på såkalte jaktprøver. Dette er konkurranser hvor hundenes ferdigheter vurderes, og bare unntaksvis tar en livet av vilt på disse prøvene. På tross av disse nyere formene for jakt og fiske, er også høstingsaspektet fremdeles svært viktig. Mangfoldet av brukergrupper (ulike aktiviteter) danner ikke absolutte grenser mellom høsting og opplevelse, som en "enten-eller-logikk",⁷ slik noen hevder (Breivik 1979). Jeg vil som sagt hevde at jakt og fiske for mange i Nord-Norge representerer en kontinuitet, og derfor må sees i sammenheng med et hverdagsliv og ikke som et brudd med dette. Jakt og fiske vil ikke bare knyttes til ferie og fritid. For mange vil dette være en del av hverdagslivet. En kommersiell satsing

⁷Gunnar Breivik skriver i "To tradisjoner i Norsk friluftsliv" (1979) om denne to-delingen i forhold til motiver for bruk av naturen.

på naturbasert turisme vil derfor måtte sees som en virksomhet som berører folks hverdagsliv, noe ikke Dahl tar høyde for i sin artikkel.

Lokale verdier i møte med kommersielle interesser

I en markedsliberalistisk tradisjon er det etterspørselen som styrer tilbudet. En konsekvens av dette vil altså være at det er markedet, eller kunden som bestemmer hva som skal være til salgs. I et slikt scenario vil ulike "hellige steder" kunne være truet. Et hemmelig fiskevann eller jaktområde vil dermed kunne få en prislapp, der en lokalt aldri har vurdert steder eller opplevelser ut fra en økonomisk målestokk. Der innsikt i ulike teknikker og kjennskapen til spesielle steder tidligere har krevd spesielle sosiale relasjoner, vil innsikten for bedrifters kunder være avhengig av om en er villig til å betale nok. Verdien de spesielle stedene har for lokale innbyggere og bedrifter vil nok i så måte være forskjellige.

Videre vil de kollektive sanksjonsmulighetene, i forhold til et renommé, endres i møte med kommersielle interesser. Muligheten for å beskytte lokalkulturelle verdier mot et avvik representert av en bedrift eller en kunde, er langt mindre enn det tilsvarende fra en lokalperson. Et spørsmål som melder seg i denne sammenhengen er om en slik tilnærming fra turistnæringens side kan medføre en form for devaluering av "hellige steder" og et lokalt verdigrunnlag. En overgang til økonomiske forutsetninger for

tilgang til slike steder åpner for en annen type forutsetning for verdikonvertering. I et land som Norge med over 100.000 jegere, må en gå ut fra at det er mange som er interessert i å oppleve store bestander av vilt eller fisk. I dag vil også både betalingsvnen og betalingsviljen være større enn tidligere i forhold til denne typen tilbud.

Kan dette videre medføre en slags inflasjon på deler av det som mange ønsker å holde hemmelig? Skal en bruke samfunnsøkonomiske perspektiver på å forfølge dette, må en gå ut fra at økt tilgang senker verdien. Det vil altså si at hvis flere får innsikt i ens hemmelige steder og teknikker, vil verdien av denne kunnskapen reduseres.

Noen hevder at utfordringer i forhold til utnyttelse av naturresurser og naturområder er noe en i økende grad må ta stilling til (Brox 2001). Paradoksalt nok er det bakgrunnen for mange av de tradisjonene vi har i dag, knyttet til jakt, fiske og friluftsliv, som også åpner for kommersielle muligheter. Dilemmaet dette skaper er at de verdier en forsøker å beskytte innenfor naturbruk er tuftet på det samme grunnlaget som det en vil beskytte seg mot. Allemannsretten er et samlebegrep som i stor grad er tuftet på en sedvanerett.

Allemannsretten er ikke en vedtatt juridisk rett, men snarere et samlebegrep for det juridiske og historiske grunnlaget som åpner for den naturbruken vi har i dag. Det er denne retten som på mange måter har åpnet for *både* private og bedrifters muligheter til å bruke naturen. Som jeg skal komme inn på vil ikke oppstart av ulike bedrifter som tilbyr jakt, fiske og fangst være ensbetydende med konflikter. For kommersielle aktører med en lokal tilhørighet vil også personlige interesser utover det

økonomiske være viktige for avveininger i forhold til hva en vil selge eller ikke.

Noen ganger er det for fint til å selge

Under feltarbeidet fikk jeg muligheten til å delta på flere møter som var forbeholdt bedrifter med ambisjoner om satsing på naturbasert turisme i ulike former. I en av pausene kom jeg i kontakt med tre av bedriftseierne. To av disse begynte å snakke om et område som de begge er enig om er spesielt fint. Leif forteller med stor innlevelse om en av kanoturene han har hatt på en elv i området. Han senker stemmen og smiler lurt når han beskriver rødfargen på sanden langs strendene, den frodige og tette vegetasjonen og det fantastiske fisket han har opplevd her. Denne beskrivelsen kjenner Gunnar seg igjen i: ”Ja, dette området er for fint til å ta turister til.”

Hva er det som gjør at noe blir for fint til å selges? Historien viser at noen steder er spesielle i kraft av de opplevelsene en har hatt der. Implisitt i denne historien ligger en erkjennelse om at disse kvalitetene vil være truet hvis en velger å selge det. Videre kan det sees som en anerkjennelse og forvaltning av lokale verdier knyttet til hemmelighold. Dette betyr selvfølgelig ikke at disse bedriftene ikke er villige til å selge turer i områder som ikke har tilsvarende betydning for dem, men som kan ha stor verdi for andre. Men det som er sentralt her er at både Leif og Gunnar viser at noen steder er hellige og ikke til salgs. Slik jeg ser det utgjør det en stor forskjell at en bedrift har en forståelse

for at noen steder kan være hemmelige, og eventuelt hvorfor de er det.

Mange vil nok si seg enig i at kjennskap til spesielle jakt- og fiskeplasser har verdi. Men det vil være problematisk å lete etter en felles verdireferanse for ulike steder. På samme måte som en vil finne kulturelle variasjoner på ulike steder, vil også verdier knyttet til jakt, fiske og fangst variere. Å lete etter én egenart i forhold til dette vil derfor være problematisk. Det er derfor jeg vil hevde at bedrifter med en lokal tilhørighet har en god forutsetning for å kunne ta hensyn til hva som kan være hemmelig og hvorfor noe sees som mer verdifullt. Innsikt og kommunikative ferdigheter i forhold til hva som skaper bildet av den ”dyktige jegeren eller fiskeren” vil derfor være av betydning for hvordan bedrifter blir oppfattet lokalt. Når noe blir for fint til å selge vil en på mange måter følge en lokal forvaltningsstrategi som, videre er knyttet til lokale verdier.

Tanker til slutt

Innledningsvis stilte jeg spørsmålet om hemmelighold og renommé kan knyttes til verdier i jakt, fiske og fangst. Dette henspeler noen av de felles kriteriene som er knyttet til dette feltet. Innenfor noen aktiviteter vil hemmelighold ikke være like viktig som i andre. Dette kommer kanskje av at det ikke er like lett å holde det hemmelig, eller at det ikke er like høyt verdsatt og ansett. Det er ofte mer prestisje knyttet til å få en laks enn en torsk. På samme måte er det ofte mer verdifullt å skyte ryper enn

ender. På denne måten er ikke bildet av den dyktige jegeren eller fiskeren uavhengig av hvilken type jakt eller fiske en bedriver. Av dette følger også at hemmelighold og renommé må sees i forhold til ulike kontekster.

Som jeg har vært inne på kan hemmelighold sees som en individuell beskyttelse. Ser en derimot dette i lys av et lokalkulturelt dydsmønster blir de kollektive interessene mer framtreddende. Jeg mener at en også kan forstå hemmelighold som en form for kollektiv forvaltningsstrategi. Hvis alle visste om de beste teknikker, utstyr og steder ville dette sannsynligvis ha en stor betydning for vilt- og fiskebestander. Som en forlengelse av dette vil hemmelighold også ha en funksjon ut over det å beskytte individuelle interesser. Derfor er ikke forvaltningen prisgitt politiske vedtak alene. Kommersielle aktører, inkludert magasiner og bøker, vil kunne bryte med en forhandlingssituasjon som ligger implisitt i hemmelighold. Hvis en går ut fra at et renommé kan være et uttrykk for felles verdier i forhold til jakt og fiske vil en ukritisk utfordring av hemmelighold indirekte kunne true et verdigrunnlag.

Noe av det som virker påfallende i et spenningsfelt mellom lokalkulturelle verdier knyttet til jakt og fiske, og kommersielle interesser, er at bedriftene kan tilby "høydepunkter" fra fangstfeltet som har størst salgspotensial. For de fleste har det tatt mange år å finne gode lokaliteter og teknikker som gir fangst og en har derfor sjelden fått en rask tilgang til de store fangstene. Videre krever ikke en slik salgssituasjon noen sosial relasjon som en ellers vil være avhengig av for å kunne forhandle om opplysninger og tips. Sannsynligheten for at en salgssituasjon bryter med lokale prinsipper for verdikonvertering innenfor fangstfeltet

er stor. Å bli tatt med til et spesielt fiskevann eller et jaktområde har aldri hatt en prislapp lokalt. For å si det på en annen måte: En setter pris på å kunne ta del i andres spesielle erfaringer og kunnskaper, men en vil aldri sette *en* pris på det. Dette er en av utfordringene i møtet mellom kommersielle interesser og lokalkulturelle verdier knyttet til feltet.

Å få innblikk i for eksempel snarefangstens hemmeligheter krever spesielle relasjoner. Slik jeg ser det vil slike verdikonverteringer innenfor fangstfeltet ha en implisitt klausul. Å holde hemmelig de kunnskaper en har fått eller gitt andre, er sjelden uttalt. Felles for verdikonverteringer innefor dette feltet er at det i liten grad har vært kompatibelt med det økonomiske feltet direkte. Videre vil ofte de relasjonelle aspektene ved fangstfeltet ofte være tidsavhengig. Den implisitte anerkjennelsen av å dele kunnskaper og erfaringer med en annen, vil være en sterk markering av relasjonen til den andre.

Innledningsvis brukte jeg Sahlins tese om at "penger er for Vesten det samme som slektskap er for resten." Som jeg har vært inne på vil det for mange jegere og fiskere ha en liten relevans å snakke om penger i forhold til verdier i fangstfeltet. Men i møtet med kommersielle interesser vil disse verdiene bli knyttet til økonomiske aspekter. På mange måter kan en si at der innsikt i spesielle steder og teknikker for kunder krever penger, vil slektskap (og sosiale relasjoner) for jegere og fiskere lokalt være avgjørende for tilgang til det samme. Der tilgang til hemmelige steder og teknikker krever sosiale relasjoner lokalt, er penger "konverteringsnøkkelen" for bedriftene og deres kunder. Men noen ganger er hemmeligheten for bra til å selges.

Referanser

- Breivik, G. (1979). 'To tradisjoner i norsk friluftsliv'. *NIH – Kompendium*, (50).
- Brox, O. (2001). *Vår felles eiendom: Tar vi vare på allemannsretten?* Pax forlag A/S, Oslo.
- Brox, O. & Guneriussen, W. (1983). 'En polemikk om 'kokfisk''. *Stensilserie A-Samfunnsfag*, (45).
- Chapman, M. (1982). 'Semantics' and the 'Celt'. I D. Parkin, red., *Semantic Anthropology: ASA Monograph 22*, ss. 123–143. Academic Press, London.
- Dahl, P. A. (2006). 'Hva er det vi jakter etter?' *Aftenposten*. Trykket 20.08.2006.
- Dyd (2007). URL <http://no.wikipedia.org/wiki/Dyd>.
- Edwardsen, E. (1997). *Nordlendingen*. Pax forlag A/S, Oslo.
- Eriksen, T. H. (1998). *Små steder – store spørsmål*. Universitetsforlaget AS, Oslo.
- Hoëm, I. (2000). 'Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien'. I Nielsen & Smedal, red., *Mellom himmel og jord*. Fagbokforlaget.
- Kramvik, B. (1999). 'Mangfold og røtter: hvordan forstår vi individets forståelse av seg selv?' I T. Thuen, red., *Landskap, region og identitet: Debatter om det nordnorske*. Th. Borge Lito-overtrykk, Bergen.

- Lee, R. (1984). 'Eating Christmas in the Kalahari'. I *The Dobe Ju/'hoansi*. Harcourt Brace, Fort Worth.
- Lien, M. (1992). 'Nytte, normer og forståelse: En god historie på jakt etter spørsmål'. *Norsk antropologisk tidsskrift*, (3).
- Mauss, M. (1995). *Gaven, utvekslingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Cappelen akademiske forlag AS, Oslo.
- Sande, A. (2000). 'Friluftsliv: Et samfunnsvitenskapelig perspektiv på friluftsliv, frivillige organisasjoner og offentlig naturforvaltning i Salten'. *NF-rapport*, (2).
- Sandemose, A. (1970). *En flyktning krysser sitt spor*. Aschehoug and CO, Oslo.
- Thuen, T. (2003). 'Stedets identitet'. I T. Thuen, red., *Sted og tilhørighet*. Høyskoleforlaget, Kristiansand.

SYKDOM, EN VEI TIL HØY SOSIAL STATUS?

”Jeg har fått et bedre liv etter at jeg ble
syk”

Kenneth Aalberg
Master, NTNU

Sammendrag

Denne artikkelen forsøker å vise hvordan pasienter fra alle sosiale lag kommer sammen på en sykehusavdeling hvor kroniske pasienter behandles. De statuser som disse menneskene måtte ha før de ankom avdelingen, ble lagt igjen ved inngangsdøra. I prinsippet skal alle pasienter behandles likt på et sykehus. Med blanke ark finner pasientene etter hvert ulike måter å fargelegge sin status innenfor avdelingens vegger, og metodene som blir brukt påvirkes av mange faktorer. En metode pasientene finner, er å danne fellesskap med medpasienter som er tilstede med samme mål. Selv om fellesskapet er flyktig, i og med at pasientene er innlagte over korte perioder, er dette en måte på å alliere seg på. Pasientene sitter med mange

ubesvarte spørsmål, og finner trøst og ro ved andres nærvær. Samtidig føler pasienten et behov for å fremheve sin egen sykdom, i tillegg til selv å lytte til andre pasienters fortellinger om sykdom og utfordringer. Det skulle vise seg at fellesskapet som besto av mennesker med "blank" status, likevel hadde tendenser til å danne hierarki. Jeg har forsøkt å se på hvordan fellesskap kan skapes i grunne og flyktige forhold, hvordan fellesskapet holdes stabilt. Og hvorfor behovet for et hierarkisk pasientfellesskap tydeligvis er nødvendig. Både kontekst, personlige egenskaper og andre menneskers behandling av pasientene blir synlige i analysen av dette.

Innledning

En av de underligste ting er når en situasjon eller et fenomen ikke er slik det ser ut til å være. Ved å overvære gjentakende situasjoner eller fenomen vil man kunne fortolke og se om egne tanker og egne observasjoner har dypere mening enn det man først får inntrykk av. Mitt feltarbeid og mine observasjoner var intet unntak. Jeg foretok mitt feltarbeid på et sykehus i 2006, og mitt førsteinntrykk var meget forskjellig fra det jeg sakte men sikkert ble vitne til. I min situasjon falt det seg naturlig å reflektere over hva sykdom er, hva det betyr og hva det gjør med folk. Sykdom har praktiske og teoretiske betydninger for alle, og det er de forskjellige kulturelle kontekster som forteller oss hvordan vi skal forstå det å være syk. Underveis i feltarbeidet ønsket jeg å få en forståelse for hva som avgjør om man er syk. Er det et avvik fra følelsen av velvære? Er det personlige perspektivet

ved sykdom viktigst? Kan sykdom være en målestokk for sosial status?

Jeg vil i denne artikkelen vise hvordan kroniske pasienter opplever seg selv i relasjon til andre pasienter, sykdom og sykehusopphold sett i et antropologisk perspektiv. Pasientene jeg observerte var mennesker fra alle samfunnslag, begge kjønn, bredt spekter i alder, noen med jobb, andre trygdet. Men en ting hadde de felles, alle var kronisk syke. Jeg vil senere i artikkelen vise hvordan sykdommen skapte en fellesskapsfølelse blant pasientene. Men først vil jeg definere noen begreper. Det er mye diskutert hvordan sykdomsbegrepet skal defineres og hva det skal omfatte. I antropologien er det gjerne tre teorier som diskuteres. En miljø- og evolusjonistisk teori som argumenterer for at det fysiske miljøet og menneskets innstilling til det, er de prinsipielle bestemmelser av sykdom og helbredelse. En kulturell teori som fremhever kulturelle systemer bestående av tro, verdier, regler og skikk/vane som styrer sykdom og helbredelse. Og den siste er en politisk og økonomisk teori som foreslår at økonomisk organisering og konkurrerende forhold av makt er de prinsipielle krefter som kontrollerer menneskelig sykdom og helbredelse (Hahn 1995). I Tidsskriftet, som er Den norske lægeforenings magasin diskuteres det i flere artikler om definering av begrepet. (Nordby 2004; Nordby 2005). Mye av det som går igjen er at sykdom er en tilstand der kroppen er i ubalanse. Det er et avvik fra det normale. I tillegg til objektive definisjoner av sykdom, er det subjektive meninger om hva det vil si å være syk. Man kan føle seg syk uten å ha en diagnose. Man kan også være diagnostisert syk *uten* å føle seg syk.

Overskriften til denne artikkelen forteller veldig kort hva du

snart skal lese. Når vi tenker på sykdom og erfarer den selv, er nok ikke det første man tenker på at man kan klatre den lange stigen av sosial status. ”En sosial status er et gjenkjennelig, sosialt definert trekk ved en person som gir henne visse plikter og rettigheter. Det er knyttet forventninger om en bestemt oppførsel til en status.” (Eriksen 1997). Jeg vil i artikkelen forholde meg til denne definisjonen av status. Sykdom skiller ingen mennesker, alle kan bli syke. I denne artikkelen vil det synliggjøres at på et sykehus skjer akkurat det samme; er man pasient betyr dagliglivets status svært lite idet man kommer innenfor sykehusets vegger. Helsevesenet i Norge skal behandle alle pasienter likt, og alle har rett til lik behandling. (Lov om pasientrettigheter 1999). Mennesker i den konteksten jeg her skal beskrive, har behov for å fremheve en sosial status overfor andre, der status fra det vanlige liv er eliminert og alle er like. Alle er pasienter.

Garantert syk

En dag under feltarbeidet mitt møtte jeg en ung pasient som fortalte om en eldre slektning. Hun fortalte at slektningen bodde alene og hadde nært forhold til sine naboer og familie. Hun var som regel frisk, men av og til syk som alle andre mennesker. Det som var oppsiktsvekkende var at de alltid kunne vite om den eldre slektningen var syk eller ikke, før de møtte henne. Da jeg hørte dette så jeg for meg at hun varslet sykdom med et flagg i vindusposten eller låst dør, men pasienten kunne fortelle noe annet. Hvis noen syke slektninger eller venner kom på besøk, var slektningen ganske sikkert også syk. Om ikke dette var nok, så

var slektningen kraftigere syk enn de som kom på besøk. Hvis man kom inn i stua med en vond fot, hadde slektningen vondt i begge føtter. Hvis man hadde hatt hodepine i 2 dager, hadde slektningen hatt det i 3 eller 4 dager. Slektingen hadde det alltid en god del verre enn de som kom på besøk.

Viktig sykdom og identifisering

Denne historien ga meg inspirasjon og bekreftelse på noen tanker jeg hadde gjort meg etter opplevelser blant pasientene på sykehuset. I samtaler pasienter mellom, samt mellom meg og pasienter var sykdom tema mye av tiden. De var opptatt av sykdommen, og hva den gjorde med livene deres. De var også opptatt av rettigheter og behandling. Mange av pasientene var raske med å fortelle om sykdommen sin og hvilke plager den ga, og det var flere sider av fortellingen om egen sykdom som var viktig. De hadde en sykdom de trengte å få utløp for, og dermed fortalte de gladelig om sin sykdom til andre. De følte et behov for å bli akseptert blant de andre syke pasientene, for å komme inn i varmen. Pasientene kjente selv at de hadde utbytte av å lytte til andres historier. Derfor fortalte de med glede om sin egen også. De kunne dele erfaringer og komme med nyttige tips til hverandre. Ved et lite bord i enden av gangen satt det ofte noen og delte erfaringer. Jeg var på vei til dette bordet for å snakke med to pasienter som satt der, da jeg hørte den ene si: ”Jeg bruker alltid å gjøre det sånn jeg, det er så mye bedre for hendene mine.” De brettet sammen nyvaskede kluter en ansatt hadde lagt på bordet. Pasienten fortsatte: ”Det går greit så lenge

jeg ikke trenger brette dem så mange ganger.” Medpasienten nikket og var enig.

Jeg ble tidlig oppmerksom på at de uttrykte sykdommen som sin egen sykdom. Med dette plasserte de sykdommen som en del av sin identitet. Sykdommen ble en identitetskategori. Identiteten balanserer mellom flere nivåer i et forsøk på å skille eller tilnærme seg andre subjekter og objekter. Det er ingen klare skiller mellom sykdommen som en egenskap, tilstand eller et jeg i denne sammenheng. Sykdommen har en egenskap som påvirker *jeget*, men *jeget* er *ikke* sykdommen. Sykdommen er en eiendel, og kan forklares som en ting som er deres fordi de hadde tingliggjort sykdommen. Sykdommen blir en del av deres personlige identitetsdannelse, i den grad man kan snakke om en menneskelig utvikling av dets personlighet.

Jeg fattet raskt interesse for hvorfor de kalte sykdommen sin egen. Og mer spennende ble det da jeg oppdaget at pasientene fortalte så grundig og mye av sykdommen sin, at det kunne oppfattes som skryt. Flere av pasientene fortalte historier med negativt ladede setninger; ”Denne sykdommen tar knekken på meg” og ”Det er så vondt, jeg vet ikke hvor jeg skal gjøre av meg.” Men etter hvert ble lyden i historiene farget av positivitet og styrke; ”Sykdommen har gjort meg utrolig sterk psykisk” og ”Jeg har fått et bedre liv etter at jeg ble syk.” Den siste kommentaren fulgte opp med en forklaring; ”...altså jeg ser annerledes på livet, jeg gleder meg over ting som jeg før tok for gitt.” De satt sammen og fortalte om seg selv, gjerne rundt bordet i den ene stua, og la ut i det vide og brede om plager, smerter og følger sykdommen hadde gitt dem. De viste hverandre stor forståelse for sykdommen og plagene, men samtidig fikk de sagt mye om

egen tilstand. Jeg oppfattet situasjonen som at de konkurrerte om hvem som var mest syk. Å definere hvem som er mest syk er vanskelig, men pasientenes oppfatning av dette var at den som var sykest var den som hadde mest plager, hadde de største smertene og hadde sterkest medisin. Både objektive og subjektive faktorer avgjorde hvor syk man var, men pasientene så ut til å forstå dette. De forsto at man hadde det vondt når den andre sa de hadde *veldig* vondt. Dette er i seg selv interessant, da smerte er en subjektiv opplevelse og andres smerte kan kun oppleves og delvis ses i form av gestikulering og ansiktsuttrykk. Man ser en representasjon av smerten gjennom et menneskes oppførsel. Du kan ikke føle andres smerte, ei heller ta tak i den. De objektive faktorene er at de har en diagnose, og at det ofte følger generelle plager med disse diagnosene, som er kjent blant pasientene.

Men på sykehuset er man ikke bare et sykt menneske, man er innlagte pasienter som er der med samme mål; å bli bedre, og om mulig frisk. Som pasient med en sykdom som flere av de andre pasientene vet om, er det større muligheter for å forstå hverandres kroppsspråk og fortellinger om smerter og ubehag. Blant de pasientene jeg var sammen med, ble det hele tiden ført et språk som var tydelig for alle, og som tilsynelatende ble forstått av alle. Slik ble pasienten plassert av de andre, på en rangstige av sykdom.

Lik behandling

En pasient kunne bekrefte mine opplevelser av at det handlet om å være mest mulig syk. Pasientkulturen oppfordret folk til

å fremheve seg selv og sin sykdom. Pasienter snakket sammen om sykdommen, lyttet til medpasienter og var forståelsesfulle. Likevel kom de frem til at de selv hadde den alvorligste diagnosen, fikk den sterkeste medisinen, og hadde mest vondt og slet med mest plager. Ord som beskriver graden av smerte er emiske begreper, da ingen kan avgjøre hvem som har mest vondt. Disse begrepene har ikke en objektiv forståelse eller standard. Det kan ikke måles av andre, da det ikke finnes en målestokk. Pasienter generelt kan heller ikke uttale seg om hvem som har den alvorligste diagnosen. Det viste seg tidlig at man skulle være forsiktig med det siste argumentet jeg skriver her, da de fleste kronikere hadde bred kunnskap om sin egen sykdom. Dette kom klart frem når de diskuterte seg i mellom også.

Jeg fanget opp mye av den intense praten rundt egen sykdom gjennom samtaler, og de ble tydeliggjort gjennom klaging over smerter og plager. De klaget for å få fram sin misnøye med situasjonen de befant seg i. De kunne oppnå større selvfølelse fordi de oppnådde å få høyere status. Det kan virke ironisk å fremheve sin egen sykdom og i tillegg gjøre det ved å klage. Ingen liker klaging, og aller helst skulle alle vært friske. Men som det er på et sykehus; alle skal ha rett på lik behandling. Det skal ikke være forskjell på folk, og det kan være en grunn til at man ønsker å heve seg over andre. Pasientkulturen er statusløs i utgangspunktet. Album sier noe som passer godt i denne sammenhengen: "Det ideelle er å ha vært dødssyk og så ha fått en sjelden og komplisert behandling som det var mye spenning og usikkerhet knyttet til, en behandling som førte til et godt resultat." (1996). Det som er spesielt er at jeg sjelden observerte at pasientene snakket om den delen av livet sitt som

tok plass utenfor sykehuset. Praten om seg selv handlet kun om ens sykdomm.

Den sykestes rett

Hvorfor kjemper pasientene en indirekte kamp om å være den sykeste? En samtale med en bekjent av meg dreide seg om hvordan det var å være frisk et langt liv, og plutselig bli syk. Det var snakk om en slektning som ikke hadde hatt mer alvorlig sykdom enn influensa noen få ganger i løpet av 50 år. Uten skader eller fall som kunne gi et ødelagt kne, begynte slektningen å slite med det ene kneet. Det ble raskt verre, smertene mer intense og det var vanskelig å bruke benet. Slektingen fikk tidlig tilbud om hjelp fra sine nærmeste, men avslo dette. Etter hvert ble det derimot så smertefullt at støttende slektninger likevel ble ønsket velkommen. Etter konsultasjon hos lege, der det ble funnet en slitasjeskade, ble det bestemt at den måtte behandles.

Hun fikk behandling og kneet ble bedre. Dette kunne familien se på henne. Men det som var interessant var de tilfellene der hun møtte andre kjente som visste om skaden. De spurte hvordan det gikk med henne, og hun svarte at hun var bedre, men at det fortsatt var veldig vondt. Dette uttrykte hun også ved å halte, og ved å lage smertegrimer. Hun fikk selvsagt trøstende ord, og på grunn av smertene fikk hun mye oppmerksomhet fra de rundt henne. Det de nærmeste slektingene tenkte i ettertid var at hun visualiserte smerten sterkere slik at den skulle synes bedre. Men hvorfor? Jeg ble fortalt at hun hadde vært frisk i hele sitt liv, og dermed aldri opplevd den sympatien og empatien

mennesker viste henne nå da hun hadde smerter. Dette var en ny opplevelse, og etter hvert som hun erkjente skaden i kneet og all oppmerksomhet og hjelp gjorde henne godt, ville hun ikke gi slipp på dette. For å forsøke å holde på denne opplevelsen lenge, endret hun væremåte og synliggjorde sin skade og smerte, mente hun som fortalte meg dette.

Et behov?

Tilbake på sykehuset klaget en pasient på måten hun var behandlet på. "Jeg føler jeg ikke får hjelp til alt det andre som følger med sykdommen min" fortalte hun meg. "Jeg får ikke besvart alle spørsmål, og jeg har mange av dem. Jeg hadde håpet jeg skulle få vite mer; få en lengre støttende samtale og noen trøstende ord." Hun fortalte at hun følte legene behandlet sykdommen, og ikke henne. Hun resonnererte seg fram til at det måtte skyldes at legene hadde dårlig tid. Hun hadde håpet på bedre tid hos legen, slik at hun kunne få besvart sine spørsmål. Denne følelsen kan skape en distanse mellom sykdommen og jeget. Sykdommen blir behandlet som en ting, en del som ikke er festet til jeget. En mulig forklaring er at det er legen som skaper denne distansen; pasienten opplever sykdommen som sin egen og ergo er det enda vanskeligere å forstå hvorfor legen ikke kan ta seg bedre tid.

Hjort er sterkt bekymret over bivirkningene av de siste 50 års ufattelige fremskritt. En av bivirkningene er faktisk at legene behandler sykdommen, ikke den syke. Man har utallige legemidler å behandle sykdommer med, og legen finner riktig behandlingsmetode etter å ha stilt en diagnose. Hjort sier videre:

Denne tankegangen, at det er sykdommen og ikke den syke som står i sentrum, har fått indirekte og ikke tilsiktet støtte fra den moderne 'kunnskapsbaserte medisin' (evidence-based medicine). Tanken er at all behandling må baseres på statistiske sammenlikninger av behandlingsgruppen og kontrollgruppen. Denne tankegangen er verdifull, fordi den sanerer medisinen for mindre effektiv eller til og med verdiløs eller skadelig behandling. Men den utilsiktede bivirkningen er at pasienten som en unik person blir mindre viktig. Han blir på en måte bare en statistisk representant for sykdommen. (Hjort 2001).

Det siste her kan være en forklaring på hvorfor enkelte pasienter føler det er sykdommen som blir behandlet, ikke dem selv. Men hva har dette med å prate mye og intenst om sin egen sykdom å gjøre? Dette kan forklares med at de ikke fikk tilfredsstillt sine personlige behov godt nok. Dette fortalte flere pasienter; "Jeg får ikke svar på mine spørsmål" og "Det er så mye jeg lur på, men i det legen fikk svar på det han ville, var timen over." De fikk ikke manifestert sin sykdom tydelig nok hos legen. Legen har gitt dem en diagnose, og selv om dette gir pasienten ro for endelig å vite hva sykdommen er, er ikke dette tilfredsstillende.

Pasientene føler et behov for å få en bredere tilbakemelding og en dypere forståelse fra andre i prosessen, noe de selv ga tydelig uttrykk for til meg. De trenger noen som gir dem oppmerksomhet, og forstår hvordan de har det selv. For selv om det kan virke som at de fleste er opptatt av å fortelle om sin egen sykdom, lytter medpasienter med interesse på de andre. Slik var det ikke alltid

mellom lege og pasient. Jeg observerte at kommunikasjonen ofte var preget og påvirket av rollene deres. Legen som den autoritære lærde med kunnskap til å gjøre pasienten frisk. Pasienten som den syke med behov for hjelp og et sterkt ønske om å bli frisk. De stolte på at legen brukte sin kunnskap for å gjøre dem frisk igjen. Autoritet og status gjorde seg særs synlig i kontekster hvor jeg oppdaget at legene snakket *til* pasienten, ikke *med* pasienten. Pasienten var kun passivt deltakende i samtalen. Det er en vesentlig forskjell å bli snakket *til* og snakket *med*. Dette underbygger påstanden om at det er sykdommen som behandles, og ikke menneskene som får behandling.

Pasienter oppsøker legen av ulike grunner, og erfaringer fra tidligere møter med helsevesenet skaper forventninger til den behandlingen de får. Dette er en viktig grunn til at leger må utvikle sin menneskeforståelse som medmennesker i møter med pasienten. Det som utgjør grunnlaget for en diagnose er den produksjon av klinisk kunnskap og samhandlingen som oppstår i møtet mellom pasient og lege. Diagnosen skal igjen fortelle om behandling, prognoser og rettigheter pasienten har. Som Anne Karen Bjelland skriver: "Den medisinske kunnskapskulturen ser på dette i stor grad som innsamling av 'objektive fakta'." (Bjelland 2001). Både lege og sykepleier møter andre krav, og kanskje større krav fra pasientene.

Legene må takle at pasientene kan mye om symptomer, sykdommer og behandlingsformer. Legene er ikke lenger alene om kunnskapen, og mister sin autoritet av dette. Flere følger av økt kunnskapsnivå kan være at pasienten kommer med gode forslag til behandling, og dermed kommer raskere i gang med den. En annen effekt kan være at de går seg vill i all informasjon, og

feildiagnostiserer seg, og om mulig feilbehandler seg selv. For å forhindre dette må helsepersonell inneha forståelse for kultur, virkelighetsforståelsen til pasienten og andre sosiale forutsetninger som påvirker interaksjonen i møtet mellom lege og pasient. (Bjelland 2001).

Tingliggjøring av sykdom og kropp, slik pasientene følte legene gjorde, skiller seg fra tingliggjøringen pasientene gjorde av sin egen sykdom. Pasientene snakket om sin sykdom, som om den var deres eiendel. Grunnen til dette er at pasienten ville distansere seg fra sykdommen, de var ikke sykdommen, men den var en *del av dem*. I et forsøk på å ikke føle seg selv som en ting, en substans, blir sykdommen tingliggjort for å få en distanse samtidig som den blir en del av personligheten. Den delen trykker de hardt inntil brystet sitt, for å ikke miste denne delen av personligheten. Hvorfor var dette så viktig?

Som det er diskutert her, er en forståelse av sykdom at det er et avvik fra det normale, og avvik kan oppleves som en svakhet for de syke. For å få en distanse fra det svake, altså sykdommen, tingliggjør de den i et forsøk på å ikke være sykdommen. Sykdommen skal ikke få overhånd, pasienten skal ha kontroll, og slik plassere sykdommen som en del av dem, og ikke omvendt; at de blir en del av sykdommen. Sykdommen er en ting som de ikke ønsker å bli oppfattet og behandlet som.

Et annet faktum er at legene tingliggjør sykdommen ved å kalle kroppsdeler eller organer for ting man finner i den ikke-organiske verden. Man kan høre at legen snakker om hjertet som en pumpe, eller at en hjernedød pasient sammenlignes med et førerløst fly. (Forskningsrådet 2002).

Mennesker er ikke bare produksjonsfaktorer eller arbeidsred-

skaper for andre. De *kan* være redskaper, men ikke *bare* det. Men likevel, å behandle mennesker er et yrke, og det er alltid mange pasienter å diagnostisere. Det kan være vanskelig for en lege å behandle mennesket når det blir knapt med tid, og dermed faller man i den rutinen hvor det viktigste er å behandle den fysiske skaden eller sykdommen, ikke pasienten som helhet. Dette fører lett til at pasientene føler de er en ting som repareres på samlebånd og dermed føler seg mindre verdt.

Sykdom er lik status

Man kan likevel bli forundret over hvor stolt en pasient er over sin egen sykdom. Stoltheten kommer av og vokser med tiden og bygges gjerne opp med voksende kunnskap og økende kjennskap til sykdommen. Stoltheten kom til uttrykk i den måten de fortalte om seg selv på, og de hadde et kroppsspråk som viste stolthet over å ha klart å takle sykdommen i hverdagen. En annen faktor som spiller inn, er at det ligger status i å være mest mulig syk. De som er mest syke får mest oppmerksomhet, og med det føler pasienten seg sett og hørt. De føler seg viktig, og de føler de blir sett opp til. Med dette mener jeg at de andre pasientene anser den mest syke som den tøffeste, den mest hardbarkete, som har tålt mest og vært utsatt for den verste sykdom og plager; men som likevel ikke har gitt opp. Dette var en allmenn oppfattelse blant pasientene.

Generelt var det ganske stor enighet blant pasientene. Det var aldri tegn til høylytte diskusjoner, og det var aldri noen som nevnte at det var konflikter blant pasientene. Dette fant

jeg særdeles pussig, da mennesker som forsøker å oppnå den samme oppmerksomheten, og konkurrerer seg i mellom ofte har en tendens til å komme i konflikt med hverandre. Hvordan kunne så pasientgruppen holde seg stabil? Det var flere forhold som holdt den delvis skjulte konkurransen på et konfliktløst nivå.

Et av de jeg finner viktigst er det faktum at pasientene befant seg i et lukket samfunn, der alle befant seg av samme grunn, og var på lik linje som alle andre; de var pasienter. Denne avgrensingen kan skape en følelse av fellesskap. De lytter til hverandres livshistorier og blir på den måten kjent med hverandre, de føler empati for hverandre og er hjelpsomme overfor hverandre. Man blir kjent med plagene til de andre, og hjelper dem med maten, eller med andre små tjenester i løpet av oppholdet. Men man får også tiden man er innlagt til å gå raskere. Jeg kunne selv observere hvordan pasientene hjalp hverandre under frokosten. Både hvordan man skjenket seg kaffe og åpnet påleggsbeholdere og yoghurtbeger enklest mulig.

Det jeg mener er en sterk fellesskapsfølelse blant pasientene er skapt av den rammen en slik kontekst vil danne. Album (1996) diskuterer *rammen* pasientene kommer inn i på sykehuset. Denne rammen er dannet av to ting, hvordan mennesket tenker og hvordan vi er normstyrt. Ved å se hvordan de andre oppfører seg skjønner vi hvordan de definerer rammen, og ved å forstå hvilke ramme som gjelder, vet vi hvordan vi skal oppføre oss. (Album 1996: 22–25) Det kognitive og det normstyrte ved oss kan forklares som kulturelle modeller som er klassifiserte sett av forestillinger vi mennesker har. Dette er forestillinger om hvordan virkeligheten er og hvordan den bør være.

Pasienter har lagt igjen sin sosiale status i døra, og er like. På denne måten opplever de seg selv som gruppe, som like, og ulike de andre. Men selv om de anser seg selv som like innad i

gruppen, er individene i gruppen forskjellige fra hverandre, noe som forklarer pasientenes iver etter å skaffe seg en sosial status på sykehuset. Klassifiseringen vi og de andre er variabel; *vi* kan omtales som hele pasientgruppen eller for eksempel *vi* med denne sykdommen og de andre er de som er utenfor, eller personalet, da det både er fysiske skiller og et skille mellom de som er der for å få behandling, og behandlerne.

Dette bekreftes av det jeg opplevde på avdelingen; pasienten snakket lite om det livet de hadde utenfor veggene. De som gjorde det ble diskutert av de andre når vedkommende ikke var til stede. Et eksempel på det var da en nylig innlagt pasient fortalte om seg og sitt liv til de andre som satt samlet i rommet. Etter at pasienten ble hentet av en lege henvendte en av pasientene seg til meg og sa forsiktig: "Merket du at hun tok kontrollen over rommet?" Jeg skjønnte umiddelbart hva han mente, men spurte likevel om en forklaring, "Hun er kjent for å være bestemt og litt sjefete, jeg vet av henne fra før." Da skjønnte jeg at han og de andre hadde reagert på at hun ikke hadde holdt seg innenfor fellesskapets rammer, men hadde fremhevet seg selv.

En annen forklaring på hvordan fremmede mennesker kan skape et fellesskap på tross av sosiale forskjeller ligger i at de har en felles opplevelse; smerte. Jeg har påstått at smerte er en subjektiv oppfattelse, og vanskelig å oversette eller bli forstått av andre enn den som opplever det selv. Men for å kunne klare å skape et fellesskap basert på opplevelsen av smerte, må den individuelle smerten nødvendigvis være en kollektiv opplevelse, sier Das (1995). Men hvordan kan individuelt erfart smerte bli en kollektiv opplevelse? Das siterer Wittgenstein i denne sammenheng: "Even when pain inflicted cruelly and without any apparent reason destroys my friendship with my body, it cannot be treated as a purely personal experience." (Wittgenstein sitert i Das 1995: 194).

Das foreslår at det er to aspekt ved smerte, det er overførbarheten og uoversetteligheten. Begge er viktige i forståelsen av smerte og moralske fellesskap. Spørsmålet ved overførbarheten av smerte viser til hvorvidt det er mulig å kommunisere sin egen opplevelse av smerte til en annen person. Det vil si; er kjennskap til egen smerte kun mulig for det enkelte individ, eller er det overførbart? Det andre spørsmålet som er naturlig å spørre seg er uoversetteligheten smerte har. Hva menes med å ha smerte? Dette er altså det å kjenne til smerte og det å inneha smerte. (Das 1995).

Som jeg skriver, mener Album (1996) at rammen pasientene kommer inn i på et sykehus, er dannet av to ting, hvordan mennesket tenker og hvordan vi er normstyrt. Das sier det litt annerledes; Det er gjennom en felles opplevelse av smerte at felles minne blir konstruert. Slik jeg tolker dette, er det konstruksjonen av et felles minne på grunn av smerte som gjør at pasientene kan skape et fellesskap. Og det er dette Album foreslår som rammen; minnet avgjør hvordan mennesket tenker og hvordan vi er normstyrt. Uten en felles forståelse av smerte, svinner muligheten for at fellesskap kan dannes i slike kontekster. Man kan dog snakke om en kulturell forståelse av smerte, men ingen standardisert oppfattelse for hvordan smerte graderes.

Hvem får høre hva?

Fellesskapsfølelsen bredte seg blant pasientene, men der så den ut til å stoppe også. Det var god kontakt mellom pasientene og sykepleierne, men jeg oppfattet aldri at pasientene snakket og

oppførte seg på samme måte overfor sykepleierne, som de gjorde overfor medpasienter.

Pasientene var ofte enige om behandlingen de fikk som innlagte, og var det noe de ikke var fornøyde med, diskuterte de dette med medpasienter. Men jeg hørte ikke at de klagde videre til sykepleierne. Selv om de hadde god kontakt med sykepleierne oppfattet jeg ikke at de var en del av fellesskapet pasientene hadde dannet seg. Det var hele tiden en distanse mellom pasientene og sykepleierne. Legene var enda lenger bort i en geografiløs distanse, de ble omtalt som leger, samme hva som ble diskutert i fellesskapet. Vennskap mellom lege og pasient, eller sykepleier og pasient kan forekomme, men dette er heller sjelden sier Album (1996).

Selv om liggetiden på sykehus i Norge i dag er kortet ned mye i forhold til før, rekker pasientene å skape et "fellesskap preget av felles oppfatninger og samordnede væremåter" (Album 1996: 81). De er en sosial og kulturell enhet. Likheten pasientene finner hos hverandre kommer gjerne av at de har en sykdom andre kjente ikke kan sette seg inn i, og vise empati for. De kan føle seg ensomme, særlig de som er kronisk syke. De klarer ikke delta på aktiviteter som før, de føler seg annerledes. Men når de kommer sammen med like kan de slappe av og endelig få forståelse fra noen som vet akkurat hvordan de har det.

Oppsummering

Med denne artikkelen har jeg vist hvordan pasientkulturen blant kronisk syke kan være. De observasjoner jeg gjorde hadde jeg aldri hørt om på forhånd, og jeg ble svært overrasket over det

jeg opplevde. Jeg har forsøkt å beskrive observasjonene og vist hvordan de kan forklares. At mennesker plutselig opplever å bli rammet av en alvorlig sykdom gjør at de først må komme over sjokket over at sykdommen rammer dem. Som en pasient sa til meg: "...men det er når man har skjønt at man skal jobbe *med* sykdommen og ikke *mot* den, at livet blir bedre..."

Altså; idet de har klart å jobbe med sykdommen, og ikke lenger jobber mot den, da blir sykdommen deres påle i livet. Det blir symbolet de kan holde fast ved, og de vet at den ikke vil forlate dem. Den blir ved deres side, som en del av dem sannsynligvis hele livet.

De vil også raskt finne at andre vil gi dem oppmerksomhet på grunn av sykdommen, og engasjerer seg raskt i sine egne rettigheter ved hjelp av egen innsats og lytting til andres erfaringer. Denne lille gruppen, det lille lukkede samfunnet påvirkes av dets medlemmer. Kunnskap om erfart sykdom deles med gruppen. Når sykehusoppholdet er over drar hver og en hjem til sitt, sannsynligvis med gode råd om sykdom og plager. Om de drar hjem med nye venner er jeg mer usikker på, da fellesskapet brytes ned av geografiske, familiære og samfunnsmessige distanser. Det er i form av at de er pasienter, sammen, med en felles bevissthet, avgrenset fra andre og en felles tilslutning som er med på å skape, opprettholde og avslutte fellesskapet og ofte det kortvarige vennskapet mellom pasientene. Men når en pasient drar, kommer nye til. Og prosessen er igang igjen.

Referanser

- Album, D. (1996). *Nære Fremmede. Pasientkulturen i sykehus*. Egners Boktrykkeri A/S, Oslo.
- Bjelland, A. K. (2001). 'Pasientrollen – i et sosialantropologisk perspektiv'. Lesedato: 04.01.2007, URL <http://www.uib.no/isf/utposten/2001nr2/utp01212.htm>.
- Das, V. (1995). *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford University Press, Delhi.
- Eriksen, T. H. (1997). *Små steder–store spørsmål. En innføring i antropologi*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Forskningsrådet (2002). 'Ikke en gang takk...'. Lesedato: 16.01.2007, URL <http://forskingsradet.ravn.no/bibliotek/forskning/200202/200202025.html>.
- Hanh, R. (1995). *Sickness and Healing. An Anthropological Perspective*. BookCrafters Inc, New Haven/London.
- Hjort, P. F. (2001). 'Noe var bedre før – hvordan kan vi ta vare på det?' Lesedato: 18.11.2006, URL http://tidsskriftet.no/pls/lts/PA_LTS.Vis_Seksjon?vp_SEKS_ID=364538.
- Lovdata (1999). 'Lov om pasientrettigheter'. Lesedato: 18.11.2006, URL <http://www.lovdata.no/all/nl-19990702-063.html>.
- Nordby, H. (2004). 'En enhetlig eller en mangfoldig forståelse av sykdom?' Lesedato: 12.12.2006,

URL http://www.tidsskriftet.no/pls/lts/PA_LT.VisSeksjon?vp_SEKS_ID=960319.

Nordby, H. (2005). 'Sykdomsbegrepets vaghet i lege-pasient-interaksjonen'. Lesedato: 12.12.2006,
URL http://www.tidsskriftet.no/pls/lts/PA_LT.VisSeksjon?vp_SEKS_ID=1166280.