

ETNOGRAFISK TIDSSKRIFT

JORDENS FOLK

NR. 1 - JUNI - 2013



48. ÅRGANG

Jordens folk
ETNOGRAFISK REVY 1976 1. ÅRG. NR. 1
Jordens folk 1965
ETNOGRAFISK REVY 1976 1. ÅRG. NR. 1

CLASSIC



Jordens folk
ETNOGRAFISK REVY 1976 12. ÅRG. NR. 1
Jordens Folk
ETNOGRAFISK REVY 1965 1. ÅRGANG NR. 1

Jordens folk 2006
12. ÅRG. NR. 1
1984 NR. 4

Jordens Folk
ETNOGRAFISK REVY 1976 12. ÅRG. NR. 1

Jordens Folk 1967 NR. 3

Jordens folk
ETNOGRAFISK REVY 1976 12. ÅRG. NR. 1
Jordens folk
ETNOGRAFISK REVY 1976 12. ÅRG. NR. 1

Jordens Folk 1990

JORDENS FOLK



Jordens Folk er et populærvenskabeligt etnografisk tidsskrift, der udgives af Dansk Etnografisk Forening og udkommer med fire hæfter årligt. Jordens Folk udgives med støtte fra Kulturministeriet og Undervisningsministeriet.

www.jordensfolk.dk

Ansvarlige for dette nummer: Rasmus Kudahl Kaae Munch og Thomas Fibiger.

Redaktion: Thomas Fibiger, Steffen Dalsgaard, Maria Louw, Lotte Isager, Jakob Krause-Jensen, Rasmus Kudahl Kaae Munch, Frida Hastrup, Maj Nygaard-Christensen, Martine Lind Krebs, Claire Dungey, Annie Thuesen, Morten Schütt, Anders Sybrandt Hansen og Thomas Søgaard Jensen. Aarhus Universitet, Afdeling for Antropologi og Etnografi, Moesgård, DK-8270 Højbjerg

Årsabonnement

220 kr. (inkl. moms og forsendelse)

Løssalgpris: Under 10 stk. - 60 kr. pr blad.

Over 10 stk. - 40 kr. pr blad

Årsabonnement inklusive medlemskab af Dansk Etnografisk Forening: 300 kr., 200 kr. for rabatmedlemmer.

Årsabonnement indbetales til kontonummer: 3627 1951408

Henvendelse ved køb af numre

Dansk Etnografisk Forenings Sekretariat,
ved Stine Haslund Jønsson

Afdeling for Antropologi og Etnografi,
Moesgård, DK-8270 Højbjerg

www.etnografiskforening.dk

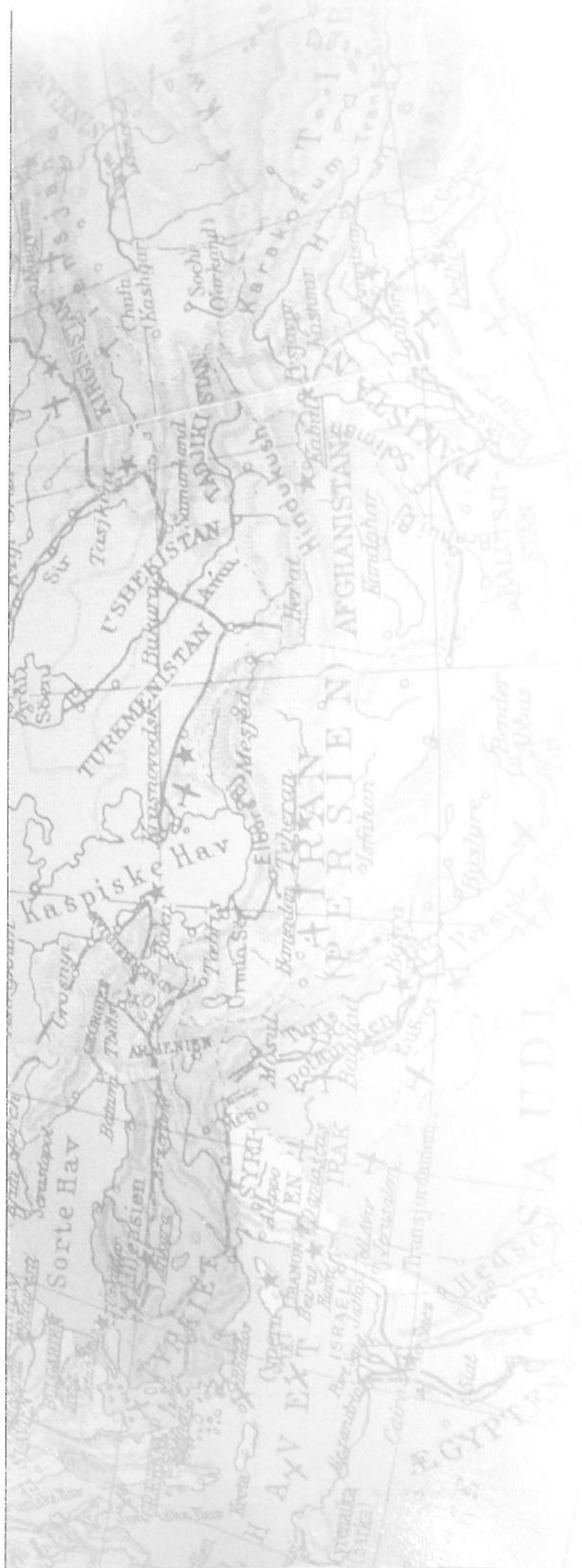
kontakt@etnograf.net

telefon: 8716 2063, træffetid: Torsdage fra 12-15

Billedtilrettelæggelse og layout Christina Dahl

Produktion PE offset

Forsidefoto: Collage CD



JORDENS FOLK CLASSIC

Dette nummer af Jordens Folk er en tur ned af mindernes allé. Vi genoptrykker her seks artikler fra bladets tidligere numre, en for hvert af de fem første årtier, som bladet er udkommet i, samt åbningsartiklen fra det allerførste nummer af Jordens Folk, der så dagens lys i 1965, og som indledes med spørgsmålet: hvad er etnografi? Vores hensigt er netop at belyse, hvad etnografi er og kan være, og vi vil gennem en udvalgt artikel fra hvert årti fokusere på nogle af de tendenser, som har præget faget og bladet op gennem årene. Udover interviewet fra 1965 med Danmarks første både magister og professor i Etnografi, Johannes Nicolaisen, om hvad etnografi er, har vi her valgt den nutidige nestor John Lieps artikel fra 1967, 'Stålkøser til et stenalderfolk', om hvad der sker når ny teknologi og isenkram indføres i et samfund. Om end sprogbrugen måske har ændret sig, har denne debat om det nye og moderne over for det oprindelige og traditionelle naturligvis præget faget både i 1960'erne og fremefter, og Lieps artikel kan sammen med hans aktuelle kommentar dertil fortsat give stof til overvejelser og indblik i denne for faget - og verden - så centrale diskussion. I 1970'erne rådede en lang række faglige og politiske de-

batter såvel i faget som i samfundet, og blandt dem var kønsdebatten fremtrædende. Anette Leleus artikel med den så fortællende titel 'Vaginalmagt og kvindeforagt' er en spændende og indsigtfuld diskussion af kvindens rolle og status i forskellige samfund, og dermed en nuanceret indføring i en debat, som mange i dag sikkert kun har et overfladisk og distanceret kendskab til. Fra 1980'erne har vi valgt kultursociolog Niels Larsens komparative analyse af to former for kropskultur i Tanzania, udtrykt i titlen 'Marathonmanden og den dansende kohyrde'. Denne interessante artikel peger på flere tendenser, for det første den kulturrelativistiske sammenligning – som forfatteren selv forholder sig til i sin kommentar – som også begynder at gøre nye områder til undersøgelsesfelt, i dette tilfælde både lokale dansetraditioner og globaliserende kulturstrømme som olympiske mesterskaber. For det andet peger den på hvordan nye faggrupper begynder at få øjnene op for den etnografiske metode og analyse. I 1990 er vi helt hjemme i Danmark, hvor andre etnografiske øjne hviler på danske forhold. Jakob Krause-Jensen, der senere i en årrække var ansvarshavende redaktør for dette blad og fortsat et aktivt redaktionsmedlem, optrådte som

studerende i rollen som tolk for den indiske antropolog Prakash Reddy under dennes ophold i den lille jyske landsby Hvilsager. Artiklen 'Trekantsdrama i Hvilsager' fokuserer netop på denne rolle som tolk, godt inspireret af tidens nye og selvrefleksive diskussioner om antropologens egen rolle i felten og de forudsætninger, som etnografisk viden opstår under. I 2000-tallet fortsætter et parallelt blik på ude og hjemme, som ikke mindst kom til udtryk i det på det tidspunkt brandaktuelle og for det årti kendetegnende og underfundigt 'skæve' temanummer 'Jordens Folk Royal', som blev udgivet i forbindelse med brylluppet mellem Kronprins Frederik og Kronprinsesse Mary i 2006. Nummeret handlede imidlertid ikke kun om vort eget kongehus, men vendte også blikket mod monarkiets rolle og vilkår ude i verden. Nils Bubandt diskuterer her forholdet mellem monarki og demokrati i Indonesien, en diskussion som ikke er blevet mindre relevant siden, for eksempel i forbindelse med opstandene i Mellemøsten de senere år, og som Bubandt selv har arbejdet videre med i sin aktuelle forskning om lokale former for og forståelser af demokrati. Netop for at finde ud af, hvordan forfatterne siden har fulgt og udviklet opfattelsen af deres artiklers tematikker,

har vi efter hver artikel valgt at bringe en kommentar fra forfatterne. I afdøde Johannes Nicolaisens tilfælde er kommentaren dog skrevet af Ida Nicolaisen, enke efter Nic (det navn som han ofte går under i fagmiljøet). Som det vil være de fleste læsere bekendt, og som kommentaren illustrerer, kom Ida Nicolaisen selv til at spille en central rolle både i fagets og bladets udvikling, og hun var allerede godt involveret som studerende i de 1960'ere, hvor Jordens Folk blev grundlagt.

Det er et sammenfald af flere forskellige jubilæer og initiativer, der har fået Jordens Folks redaktion til at grave i arkiverne og finde på at udgive dette Jordens Folk Classic. I 2013 fejrer Aarhus Universitet 50-året for etnografi som studiefag i Aarhus, hvorved faget fik to centre i landet efter at være blevet etableret på Københavns Universitet i 1946. Dansk Etnografisk Forening blev dannet i 1952 og fyldte altså 60 år i 2012. I 2012 påbegyndte Dansk Etnografisk Forening at indscanne det heden-gangne, engelsksprogede tidsskrift FOLK for at kunne gøre samtlige dette fagtidsskrifts artikler tilgængelige i digital version – og det samme var tanken med Jordens Folks bagkatalog. Projektet er imidlertid stødt på vanskeligheder med reglerne om copyright, idet vi er nødt til at sikre os rettighederne til at genoptrykke tekst- og billedmateriale digitalt for ikke at løbe ind i senere erstatningskrav.

Mange af bladets bidragydere gennem tidene sidder nok nu med dette nummer i hånden og tænker, at man godt kunne have valgt andre artikler ud, for eksempel deres egne rigtigt gode artikler:). Det ville vi også gerne, og faktisk



vil vi gerne gøre alle artikler tilgængelige for den nutidige offentlighed. Som sagt må vi for at undgå problemer imidlertid indhente tilladelse til at genoptrykke tekst og billeder fra forfatterne og bidragyderne. Sidder du derfor nu derude og vil gerne have din artikel gjort tilgængelig i digital form, så kontakt os hellere i dag end i morgen! Vi står klar ved scannen for at gøre denne rigdom af artikler, overvejelser og indblik i fagets historie i Danmark tilgængelig for alverden.

Skriv til os på:
kontakt@etnografiskforening.dk
 eller ring til foreningens sekretariat i træffetiden på 8716 2063, eller redaktør Thomas Fibiger på: 8716 2562.

Har du aldrig skrevet en artikel til Jordens Folk, så glæder vi os til mange flere numre fremover, hvor du er velkommen til at bidrage, og vi håber at dette nummer kan give et lille indblik i den faglige historie og det rige materiale, som Jordens Folks artikler udgør. Hele bagkataloget findes på biblioteker og institutter rundt om i landet, men vi håber som sagt at vi kan gøre det tilgængeligt digitalt inden for en overskuelig fremtid. For eksempel i forbindelse med Jordens Folks eget 50-års jubilæum i 2015, som vi så kan fejre med pomp, pragt og digital anstand! ■

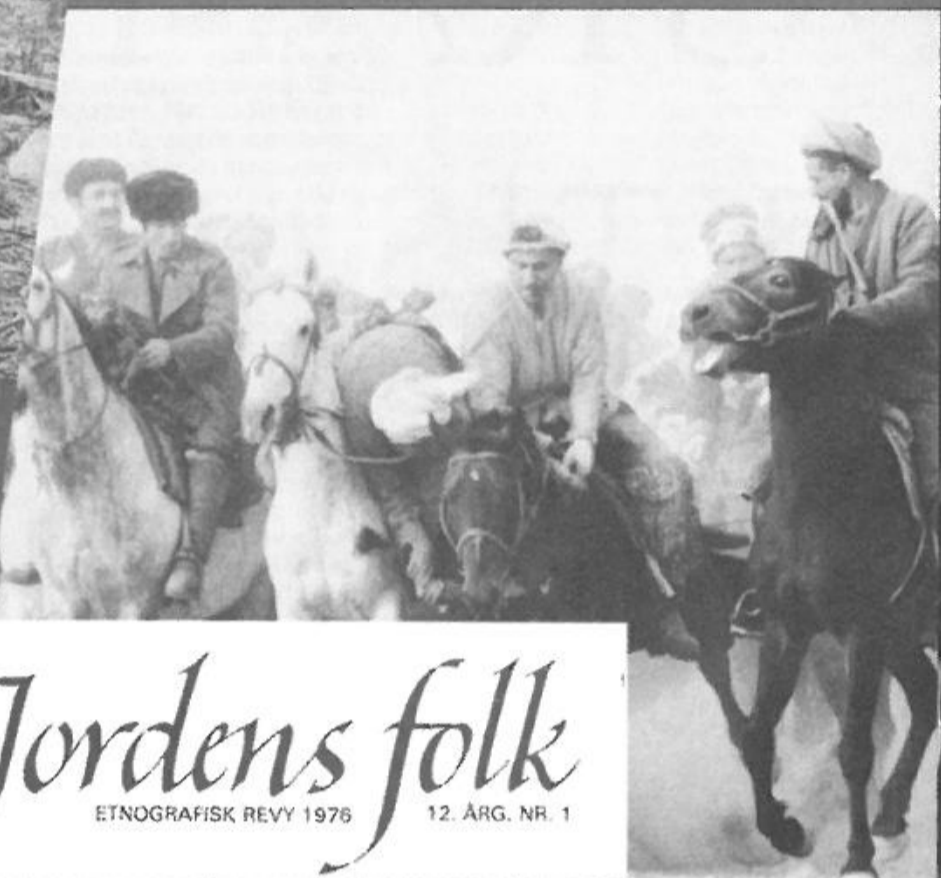
God læselyst!

Rasmus Kudahl Kaae Munch og
 Thomas Fibiger



Jordens folk

ETNOGRAFISK REVY 1984 19. ÅRG. NR. 4



Jordens Folk

1990



folk

3. ÅRG. NR. 3 - 1967

Jordens folk

ETNOGRAFISK REVY 1976 12. ÅRG. NR. 1



CULTUR

Qat i Sanna
Dæmonologi og rituel helbredelse i Sri Lanka
Kulturel identitet med mange rødder: Kodiak Island
Trekantsdrama i Hvilsager
Et folk er ikke altid et folk

JORDENS FOLK

ETNOGRAFISSKRIFT
NR. 1 - APRIL - 2006
41. ÅRGANG



J F ROYAL

ETNOGRAFI ER ET PRAKTISK FAG

SOM ØNSKER AT VÆRE MENINGSDANNENDE, FREMGÅR DET AF
FRITS HØYRUPS INTERVIEW MED FAGETS FØRSTE PROFESSOR

Hvis man med en nysgerrig mikrofon gik ud på gader og stræder i Danmark og spurgte folk, hvad etnografi var, ville man sikkert få de snurrigste svar. Danske etnografer har aldrig slået på stortromme for deres videnskab, men virket i det stille. Internationalt set er etnografien som universitetsfag over 100 år gammel, men i Danmark blev etnografi først et selvstændigt studium i 1946 med mulighed for magisterkonferens. Fornylig udklækkedes magister nummer II. Der har ikke ligefrem været stormløb på studiet, men tilgangen er nu stærkt stigende. I dag er 41 unge i lag med studiet. I fjor fik Københavns universitet sin første professor i etnografi, Johannes Nicolaisen, der bl.a. har udført et stort forskningsarbejde hos tuaregerne, et nomadefolk i det vestlige Sahara.

Mennesket

Hvad er etnografi? Det vil være naturligt at rette spørgsmålet til professoren i faget, dr. phil. Johannes Nicolaisen.

-Etnografi er, siger professoren, en almen grundvidenskab om mennesket. Det er en kulturvidenskab og en samfundsvidenskab, der som sit udgangspunkt

tager de primitive kulturer i de teknisk tilbagestående lande. I de primitive samfund får man lettere end i de moderne, komplicerede industrisamfund et overblik over kulturudviklingen og kultursammenhængen. Man må dog ikke opfatte det på den måde, at etnograferne kun er interesserede i de primitive samfund. Nogle etnogra-

fer har f. eks. foretaget en omfattende undersøgelse af forholdene i en forstad til London. Etnografiens udvikling har på det europæiske kontinent været stærkt præget af en kulturhistorisk tradition, medens der i de angelsaksiske lande har udviklet sig en funktionalistisk metode, der går ud på at se skikke og livssyn, prøve at for-



stå dem og forklare deres mening. Et af de lande, hvor etnografien er mest alsidig, er vel nok Amerika. I nutidens etnografi spiller det at forstå fx. de sociale institutioners, jeg tænker bl. a. her på ægteskabet, eller religionens betydning og placering i et samfund en større rolle end selve det kulturhistoriske. Støder man på kulturforskelligheder, vil man forsøge at analysere dem, forstå dem og forklare deres mening. Sådanne funktionalistiske betragtninger er i dag fremherskende blandt yngre etnografer også i Danmark.

-Også brydningerne mellem primitive kulturer og industrikulturer må være et arbejdsfelt for etnografien?

Ja, det er givet. Og her må jeg tilføje, at den etnografiske forsknings resultater kan have betydning i det praktiske arbejde med at hjælpe et samfund til et mere avanceret teknisk stade. I den engelske kolonitid ansatte man regeringsetnografer, hvis undersøgelser ude i kolonierne blev lagt til grund ved udformningen af udviklingspolitikken. Herhjemme har vi været inde på den samme tanke ved oprettelsen af Udvalget for Samfundsforskning i Grønland. Her har opgaven været ved samfundsvidenskabelige undersøgelser at belyse reformernes virkninger, så lovgivningsmagt og administration kunne rette eventuelle skævheder i udviklingen.

Arbejdslystne

-Kan danske etnografer gøre en indsats for u-landene?

Etnografien anvendes som praktisk videnskab i mange lande, og der er blandt de administrationsfolk, som arbejder med udviklingslandenes problemer, en af-

gjort interesse for etnografien. Der er heller ingen tvivl om, at danske etnografer er parate til at tage opgaver op i u-lande, hvis det ønskes. For vi må huske på, at afgørelser om eventuelle undersøgelser ligger på det politiske plan. Det er regeringerne, der skal træffe sådanne afgørelser. Hvis det pågældende u-lands regering ikke går fuldt ind for sagen, nytter det ikke noget. Man skal ikke forsøge at pådutte u-landene noget. Vi vil være meget glade for at få arbejdsopgaver. Vi er taknemmelige over den forståelse og interesse, der fra den danske u-landshjælp vises etnografien. Vi har jo til dette nye tidsskrift fået støtte fra Styrelsen for teknisk Samarbejde med Udviklingslandene. Jeg kan forresten nævne et eksempel på, at man i selve u-landene er vågne over for etnografien. Jeg har fået en henvendelse fra forskere, lærere og administratorer i Algier om at stille mit materiale om tuaregerne til rådighed. Man vil søge at anvende det i forbindelse med overvejelser om en ændring af tuaregernes nomadekultur. Man vil kende det gamle, før man laver reformer.

-Er det også etnografer, der skal lave reformerne?

Vi giver os ikke ud for at være alvidende. Vi vil gerne samarbejde med en række andre videnskaber.

Afrika kalder

Uddanner u-landene selv etnografer?

-Ved universiteterne i Accra i Ghana og i Ibadan i Nigeria er der lærestole i etnografi. Det er engelske etnografer, som underviser. Jeg ved fra etnografen Peter Lloyd i Ibadan, at man her beskæftiger sig med moderne, funktionalistisk etnografi med henblik på dens

praktiske anvendelse. Også ved universitetet i Addis Ababa i Etiopien uddannes etnografer. Det er imidlertid ikke blot den funktionalistiske etnografi, som bar afrikernes interesse, også den mere historisk orienterede etnografi optager dem meget; de nye selvstændige afrikanske staters opståen har medført en kolossal interesse for verdensdelens egen historie og kulturhistorie, en interesse, som jo egentlig kun etnografien kan tilføre ny næring. Vi må forstå, at disse nye stater så at sige har brug for en historie, bl. a. for at skabe en ofte tiltrængt national bevidsthed. Jeg deltog i en afrikansk kongres i Accra i 1962, hvor økonomer, sprogfolk, etnografer mfl. diskuterede en række problemer. Sådanne kongresser holdes hvert tredje eller fjerde år. Den næste skal holdes i Dakar i Senegal. Ved disse kongresser mødes afrikanske videnskabsmænd med kolleger fra en række vestlige lande til frugtbare drøftelser. Det er tydeligt, at afrikanerne gerne ser, at man også yder dem hjælp, så de kan få uddannet egne folk til at tage sig af etnografien.

-De nævnte før ganske kort tuaregernes problemer. Hvad kan der gøres for at hjælpe dem?

Hos tuaregerne har der i århundreder ikke været mange brydninger. Den europæiske kultur har ikke trængt sig ind på dem. Men den øgede lastbiltransport vil gøre det af med tuaregernes karavanehandel med kameler ned i Sudan og op i ørkenen. Tuaregernes hovederhverv er husdyrbrug, men i tørkeår, når gederne dør for dem, bar de haft karavanehandelen som støtteerhverv. Ved at iværksætte kunstig vanding og dyrke foderplanter kunne man hjælpe

dyrene gennem tørkeår. Man har eksperimenteret med det fra fransk side længere nordpå. Der er i Afrika masser af eksempler på praktisk udnyttelse af etnografiske undersøgelser, men også mange eksempler på, at man har lavet noget hasarderet, uden i forvejen at have sat sig ind i tilstandene, og det giver som regel bagslag. Det er ikke alt, man uden videre kan lave om på. Etnografer er ikke bagstræbere, misforstå mig ikke, men vi ser helst, at kulturerne udvikler sig på den mest harmoniske måde. Vi nærer intet ønske om, at alt det gamle for enhver pris skal bevares. Sådan et synspunkt må man nærmest betegne som umenneskeligt.

Samfundslinien

-Skal etnografi indgå i den nye samfundslinje i gymnasiet?

-Undervisningsmæssigt er der en stigende interesse for etnografi herhjemme. Skal man forstå det moderne samfund, må man også vide noget om den udvikling, der er gået forud. Flere af etnografimagistrene har været lærere ved kurser for gymnasielærere og seminarielærere. Etnografien bruges i dag i skolen i forbindelse med geografi og religionshistorie. Hvis man i skolen ikke beskæftiger sig med de menneskelige grundfag, så kører man med en forældet undervisning. Man må have perspektivet tilbage... og ikke standse ved Middelhavet. Det er snæversynet. Vi er inde i en enorm udvikling, der bringer os alle nærmere hinanden og dermed livligere kontakt tværs over grænserne. På et eller andet tidspunkt må etnografien gå ind i undervisningen på gymnasierne, seminarierne og i

folkeskolen. Vi har forresten haft flere henvendelser fra gymnasielærere, som gennemgår etnografiske emner for deres elever. Vort store ønske er, at etnografien ved sin tilknytning til undervisningen får en vis meningsdannende betydning, kan medvirke til at skabe forståelse mellem folk. Etnografi er ikke en videnskab, der bare beskæftiger sig med kuriositeter. Den prøver på at beskæftige sig med det centrale i samfundsliv og kultur. Den kan være med til at udrydde mange fordomme.

De nævnte fordomme. Netop i primitive samfund er der mange skikke, som vi finder mærkelige, men er det ikke, fordi vi ikke kender sammenhængen?

Jo, i masser af tilfælde er det sådan. Hos tuaregerne bruger man stadig den ældgamle skik at betale brudepris ved giftermål. Den betales af brudgommen til hendes forældre i form af husdyr. Samtidig giver brudens for-

ældre hende en medgift med ind i ægteskabet. Udfra vore begreber kunne man nok synes, at det med at betale brudepris var noget besynderligt noget, men tuaregerne synes det er højst mærkeligt, at vi ikke har noget, der hedder brudepris. Undersøger man skikken nærmere, viser det sig, at brudeprisen bekræfter barnets legale stilling i samfundet. Brudeprisen har en social funktion. Da man engang i et andet afrikansk samfund prøvede at afskaffe brudeprisen, viste det sig snart, at det var en uklog foranstaltning. Den førte til et socialt kaos. Moral og ret led et knæk og skikken blev indført påny. En skik, vi ikke umiddelbart forstår, viser sig ofte at have en dybere mening. Det er så let at sige, at en skik er barbarisk. Tit går det sådan, at når vi undersøger den nærmere, ja så opdager vi, at vi har været alt for hastige i vor dom. Der er en naturlig og rimelig forklaring ... langt fra barbari.

ANTROPOLOGIENS VISIONER OG VILKÅR — DENGANG OG NU

IDA NICOLAISENS KOMMENTAR 2013

"I behøver ikke at rejse jer," sagde han med et vindende smil. Vi satte os forbavset. Det var nyt. Vi rejste os altid op for Kaj Birket-Smith som for andre lærere på Københavns Universitet dengang. Vi var vel en 12-14 stykker i 1959, mest vordende antropologer, men også nogle stykker fra andre fag, for Johannes Nicolaisens forelæsninger trak. Nyt var det også at komme på fornavn med læreren og den kammeratlige tone, som indicerede at vi var her sammen, på lige fod - studerende og lærere - fordi vi brændte for etnografien, som faget kaldtes. Nyt var også det faglige indhold. JN var kommet hjem efter to års studier i London og fortalte os om den radikalt anderledes antropologi, som fandtes i England og USA fjernt fra det fokus på materiel kultur og kulturenes historiske udbredelse, som primært var fagets indhold. Nu skulle vi lære om

samfundenes organisering og struktur og om kulturelle udtryk og forståelser af verden.

Som det fremgår af interviewet med JN her i bladet, kort efter han var udnævnt som fagets første professor, så skulle forskningsfeltet bredes ud. Det skulle ikke blot omfatte 'fjerne folk' men også vort eget, vestlige samfund, og antropologerne skulle ikke blot studere men også engagere sig i samfundsudviklingen. På studiet blev vi konfronteret med storpolitik og undertrykkelse af etniske mindretal, når JN fortalte om egne oplevelser med folkemordet på Berberne, som havde fundet sted i Algier, og om hvordan han havde forsøgt at få det internationale Røde Kors og det danske udenrigsministerium til at intervenere – men uden held, fordi Frankrig lagde sagen død. Det var i de år Vestens herredømme over de andre kontinenter blev brudt, hvor de enorme engelske og franske imperier gik i stumper og stykker, hvor stat efter stat i Østasien og Afrika forlangte selvstændighed og fik det – for nogles vedkommende dog kun efter årelange, blodige kampe.

Kort sagt, antropologien skulle være både forskning og engagement. I 1959 begyndte Dansk Etnografisk Forening at udgive tidskriftet FOLK med JN som redaktør, for at internationalisere dansk antropologisk forskning, nogle år senere påbegyndtes moderniseringen af fagets studieplaner. Få år senere var antallet af studerende fordoblet ved Københavns Universitet og faget oprettedes i Aarhus med tilsvarende visioner om indhold og formål og med Klaus Ferdinand som dynamo. Samtidig søgte faget at få indflydelse på ud-

formningen af dansk udviklingspolitik og på nye tiltag indenfor de højere uddannelser, hvor der var grøde blandt forskere med interesse for tværfagligt samarbejde.

Omkring 1960 tog diskussionen fart om en ændring af dansk bistand til udviklingslandene, som hidtil alene var blevet kanaliseret gennem FN. I 1962 kom så loven om bilateralt samarbejde. Den havde klart sigte på at bekæmpe fattigdom og udvikle disse landes landbrug. Den folkelige opbakning var stor, Mellemløst Samvirke sendte stadig flere ud for at hjælpe med udviklingen i samarbejdslandene; DANIDA's budget voksede støt til det nåede 1% i 1990'erne. Antropologerne kæmpede bravt for at skabe forståelse for, at også samarbejdspartneres kultur og institutioner skulle respekteres og inddrages i planlægningen; men deres synspunkter blev mødt med skepsis blandt nogle indflydelsesrige økonomer, som forsvarede deres revir, anså antropologisk viden for utidssvarende og var sikre i troen på, at økonomiske modeller var fuldt tilstrækkelige for planlægningen af den danske indsats. Professor Mogens Boserup, som var dybt engageret i den 'økonomiske modernisering' af Grønland og satsningen på de fire åbentvandsbyer, mere end antydede at antropologerne skulle holde sig til Etnografisk Samling på Nationalmuseet, og helst, måske, krybe ind i monterne. Sjovt nok skrev hans kone Ester Boserup få år senere den lille, men indflydelsesrige Kvinder i U-land (1970, 1974), hvor hun bl.a. slår til lyd for, at man måtte forstå at afrikansk landbrug er baseret på kvinder, og at dette må medtænkes i planlægningen. Det

glemmes stadig ibland.

På Københavns Universitet diskuteredes uddannelsen og indretningen af et nyt Samfundsfag for gymnasieskolen. Det oprettedes som studie ved KU i 1965. Der var planer om at inkludere antropologi, for at udvide de unges forståelse af verdens mange kulturer og disses betydning. Det saboteredes ulykkeligvis af Kaj Birket-Smith, fagets nestor, som endnu sad ved roret. Et troværdigt rygte siger, at han simpelthen smed forslaget i sin papirkurv på Nationalmuseet.

Hvordan er det så gået med at gennemføre visionerne både fagligt og med at bringe antropologien ud i samfundet? I de godt halvtreds år er antallet antropologer eksploderet, fra den omtalte håndfuld magistre til sammenlagt mere end 1000 studerende på Aarhus og Københavns Universitet, og der er sikkert tæt ved 2000 uddannede. Der er nu stor interesse i samfundet for faget, dets analyser og metoder. Antropologien blev godt nok ikke integreret i det gymnasiale samfundsfag for 50 år siden, men der er ingen gymnasiaster i dag som ikke ved at faget eksisterer. Det indgår samtidig i en lang række universitetsuddannelser, fra sundhedsvidenskaberne, over psykologi og en stribe kommunikationsstudier til andre humanistiske fag. Antropologien blev aldrig for alvor inddraget i udformningen af dansk udviklingspolitik, men antropologerne fandt ansættelse i DANIDA og i mange Ngo'er, hvor de med betydelig dygtighed har sat deres præg på programmer og den praktiske udformning af projekter.

Men det rigtigt imponerende er, at det er lykkedes for antropo-

loger at skaffe sig ansættelse indenfor alle dele af arbejdsmarkedet. Vi finder dem i både stat og kommune og i private virksomheder. De arbejder i sundheds- og uddannelsessektoren med deres kulturelle ekspertise, såvel som i organisationer, rådgivende firmaer, medierne, film, rejsebureauer, reklameverdenen, og meget andet. Det er lykkedes, fordi antropologerne har opdyrket en skov af nye forskningsfelter, og fordi det faglige niveau har fået et gevaldigt løft med stigende teoretisk og metodisk sofistisering og indsigt i kulturens intrikate væsen og kompleksitet. I kølvandet herpå er der sket en fragmentering af det antropologiske projekt - teoretisk og emnemæssigt - og det i en sådan grad, at det i dag kan være svært at forklare udenforstående, hvad faget egentlig arbejder med og står for. Det er et problem, universiteterne søger at takle ved at oprette stadig nye linjer med en klar profil for at kunne afsætte kandidaterne.

Et væsentlig træk ved den faglige udvikling er mindsket interesse for socio-politiske og økonomiske forhold til fordel for analyser af kulturel forståelse, kommunikation og identitet. Det sker paradoksalt nok i takt med at faget tog de postmodernistiske retninger til sig og dermed de dekonstruktivistiske angreb på og opløsning af selve kulturbegrebet. Intentionen om at arbejde på en - om ikke en 'unified field theory' for kulturen, for nu at trække en parallel til moderne 'String theory' som fysikerne siden Einstein har arbejdet med at forklare den fysiske verden, så i hvert fald på mere generelle teorier om samfund, kultur og kulturudvikling - er stødt på

grund. Det er et afgørende brud med fagets historie og teoridannelse, hvor bestræbelsen var at formulere mere generelle teorier om menneskers måder at indrette samfundet på og deres forestillinger om verdens indretning. Det gjaldt fra fagets fødsel som videnskabelig disciplin i slutningen af 1800-tallet, hvor fagets pionerer søgte forklaring i menneskers tilpasning til naturen, eller med Darwin ved hånden lagde vægt på samfundsudviklingen over tid fra det 'primitive' til det civiliserede; hvis de ikke, som tyske og skandinaviske forskere i første halvdel af det tyvende århundrede beskæftigede sig med de redskaber, ting og den kunst, vi mennesker har skabt for gennem analyse af disses form og funktion, at udlede fælles globale træk og kulturelle forbindelser. Formuleringen af generelle teorier har også været grundlaget for senere strukturalistiske retningers søgen efter samfundenes byggesten og elementære strukturer, som f.eks. fra Levi-Strauss teori om 'slægtskabsatomer' og marxistiske teoretiseringer om produktionsmåder, dominans og kontrol over produktionsmidler som bestemmende for samfundenes egenart om end britiske functionalister afgrænsede forskningsfeltet til det enkelte samfund. Men interessen for sådanne teoretiske tilgange stod for skud i takt med globaliseringen og de poststrukturalistiske retningers redskaber til at gribe den komplekse verden, vi nu lever i.

Det er skæbnens ironi, at medens de oprindelige folk, som var antropologiens traditionelle forskningsfelt, i dag kæmper med ryggen mod muren for social og kulturel overlevelse og derfor er in-

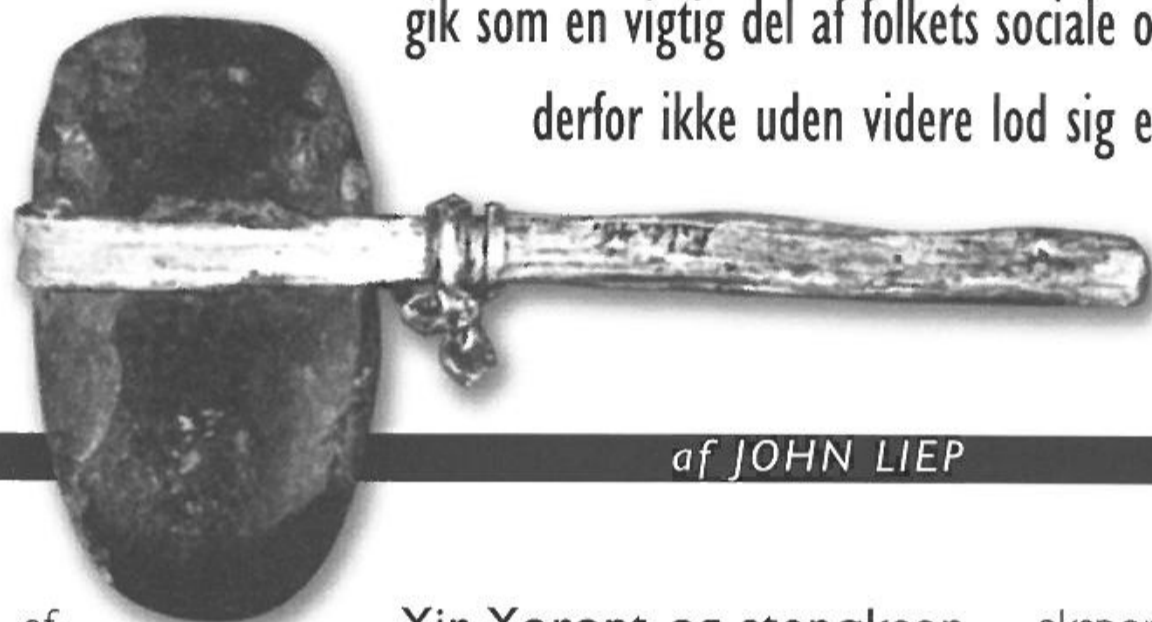
tenst optagne af deres rødder og kulturelle egenart, og dermed for kultur, ikke blot som noget der forener dem, men som noget der er specifikt over tid - Kultur med stort K, kunne man sige - så har antropologerne, skønt de fortsat langt hen ad vejen stadig henter folkelig legitimitet som eksperter på dette felt, trukket tæppet væk under de oprindelige folks projekt og dermed vanskeliggjort deres kamp for overlevelse. Det er måske blandt andet i dette forhold, at vi skal finde en af årsagerne til, at få antropologer i dag engagerer sig i oprindelige folks problemer, de ufattelige grove menneskerettighedskrænkelser de er ude for, og i deres kamp for overlevelse, og dermed, globalt set, i den helt afgørende kamp for respekt for kulturel mangfoldighed. ■

JOHANNES NICOLAISEN (1921-1979). MAG.SCIENT 1950; DR. PHIL. 1963; PROFESSOR VED KU 1964. LANGVARIGE FELTSTUDIER BLANDT TUAREGERNE I NORDAFRIKA, PENAN I SARAWAK SAMT HADDAD I CHAD. HOVEDVÆRKER: ECOLOGY AND CULTURE OF THE PASTORAL TUAREG (1963); PRIMITIVE KULTURER (1963); KULTURVIDENSKAB (1965).

IDA NICOLAISEN (1940-). MAG.ART. 1971; LEKTOR VED KU 1971-1997; SENIORFORSKER VED NIAS 1997-. FELTSTUDIER BLANDT HADDAD 1963, TUAREGER 1966, SAMT PUNAN BAH FRA 1973 TIL DATO. REDAKTØR AF CARLSBERGFONDETS PROJEKT: DANSK NOMADEFORSKNING; NÆSTFORMAND I DANIDAS STYRELSE (1993-2003), FN PERMANENT FORUM ON INDIGENOUS ISSUES (2002-2008); FORMAND FOR SØREN KIERKEGAARD FORSKNINGSFONDEN. BØGER: IDA OG JOHANNES NICOLAISEN: THE PASTORAL TUAREG I-II (1997); ELUSIVE HUNTERS (2010); SAMT ANTROPOLOGI/ETNOGRAFI I KØBENHAVNS UNIVERSITET 1479-1979. BIND VI.2

STÅLØKSER TIL ET STENALDERFOLK

Samfundsstrukturen hos en gruppe indfødte i Nordaustralien brød totalt sammen, da missionærerne delte ståløkser ud til de indfødte uden at være klar over, at de gamle stenøkser indgik som en vigtig del af folkets sociale orden, dets mytologi osv. og derfor ikke uden videre lod sig erstatte af et nyt redskab.



af JOHN LIEP

Selv indførselen af et trivielt stykke isenkram kan blive skæbnesvanger for et lille samfund. Den amerikanske etnolog Lauriston Sharps beretning om hvad der skete, da et australsk stenalderfolk fik ståløkser, er blevet en etnologisk klassiker. Den viser, hvordan et simpelt redskab er et led i mangfoldige forbindelser mellem mennesker. En museumsgenstand er kun en rest, der engang har været betydningsfuld i socialt liv. Hvis et samfund har kunnet klare tilværelsen med et meget enkelt redskabsforråd, så bliver hver enkelt brugsgenstand af større betydning, og en tilsyneladende mindre teknisk ændring kan få uventede kulturelle konsekvenser.

Yir Yoront og stenøksen

Yir Yoront er en gruppe på o. 300 mennesker, der lever ved Colemanflodens munding på vestkysten af Cape York halvøen. Endnu i 1930'erne opretholdt de livet udelukkende ved jagt, fiskeri og indsamling af rødder og frugt. De havde kun få og simple redskaber – et af de vigtigste var den kortskaftede slebne stenøkse. De kunne ikke fremstille økserne selv. Der var ikke brugelige sten på de sandede flodsletter, hvor de holdt til. Råmaterialet fandtes i stenbrud 600 km sydpå. Herfra nåede økserne Yir Yoront gennem handelsforbindelser fra mand til mand. Næsten alle modne mænd havde handelspartnere i nord og syd. Økseimporten betaltes af en

eksport til indlandsbeboerne af spyd med spidser af pikrokkens rygrad. Partnerne traf som regel hinanden ved de årlige religiøse ceremonier, hvor handelen var et yderligere spændingsmoment i samværet mellem mange mennesker.

Hjemme i de små lejre var økserne ustandselig i brug. Kvinderne brugte dem til at hugge brændsel og under fødeindsamlingen – mændene bl. a. til jagt, hyttebygning og fremstilling af andre redskaber. På hver lejrlads og i hver lille flok, der strejfede om på busksteppen, var øksen med. De fuldvoksne mænd, der havde handlet sig til økserne, bragte dem med sig på vandringerne eller opbevarede dem sammen med deres personlige udstyr i lejren. Der-



for måtte kvinderne og de unge mænd, der ikke kunne handle med de fremmede, låne sig frem hver gang, de skulle bruge øksen. En kvinde gik til sin mand, en dreng til sin ældre bror eller sin far. Kun de modne mænd kunne tale om "min økse".

Denne stadige lånen økser var helt i overensstemmelse med det mønster af omgangsformer, der hørte til slægtskabssystemet i alle situationer hvor en økse gik fra hånd til hånd, var det mellem to slægtninge hvis roller i forholdet var nøje afstemt. Hos Yir Yoront var denne justering altid sådan, at der forelå et forhold mellem "overmand" og "undermand". Ingen kunne have samvær på helt lige fod. Mænd var altid kvinder overlegne og ældre altid yngre. Den standardiserede opførsel, som hørte sammen med øksenes flittige brug, var derfor med til at understrege orden og autoritet i forholdet mellem køn, generationer og slægtninge.

I det sæt af værdier, der prægede Yir Yorontkulturen, spillede stenøksen også en central rolle. Som følge af mændenes ejerskab og kontrol over dette redskab, der skulle bruges af alle, blev den symbolet på manddom og et tegn på den prestige, der knyttede sig til en moden alder. Stenøksen gik også ind i Yir Yoront'ernes tænkning om verdens tilstand i deres ideologi. De australske kulturers verdensbillede er kun vanskeligt tilgængeligt for et rationalistisk vestligt intellekt. Deres forhold til nutiden og fremtiden er helt bestemt af forestillinger om den fjer-



Solskærm



En spydod af glas fastgøres på skaftet ved

ne hellige drømmetid. En fortid hvor forfædre, der var både guder, dyr og mennesker, gjorde ting, som mennesker ikke længere kan. De frembragte den verdensorden, som er nu, og som har været fra deres tid. Ingen forestillinger om nogen anderledes fremtid passer i denne filosofi, hvor alle mennesker, ting og skikke bar den plads, forfædrene gav dem. I myten om fortiden havde stenøksen sin bestemte forankring.

Ståløksens komme

I 1915 blev der oprettet en missionsstation ved munden af Mitchellfloden tre dagsmarcher fra Yir Yoront-området. Nogle få af de indfødte slog sig ned ved stationen, mange flere besøgte den nu og da. Missionærene påtog sig at hæve de indfødtes levestandard. De hindrede geværer, brændevin

og smitsomme sygdomme i at nå frem til stammerne nordover, men de fremmede indførselen af varer, som de regnede for forbedringer.

Ingen europæisk artikel var mere efterspurgt end ståløkser. De var altid på lager på missionsstationen. Til jul og ved festlige lejligheder blev de uddelt til de besøgende indfødte i rigelig mængde. De hvide anså ståløksen for at være den oprindelige stenøkse afgjort overlegen, den måtte være mere effektiv og tidsbesparende – altså en klar forbedring. I virkeligheden førte indførselen af ståløksen ikke til nogen effektivisering af indfødte arbejdsprocesser, hvor tid, der blev sparet, kunne anvendes til samfundsgavnlig aktivitet. Hvis tid blev sparet, blev den snarere investeret i søvn. Hvis man derfor vil finde ståløksens virkning, må man se på den sociale og kulturelle

verden omkring øksen; den verden hvori stenøksen havde sin traditionelle forankring.

Forholdene ved anskaffelsen af økser var nu helt forandret. Hovedparten af ståløkserne kom fra missionsstationen. Hvor man før importerede stenøkserne gennem veletablerede partnerskaber med folk, der boede sydpå, var det nu held og chancen, der afgjorde, om man fik fat i en økse hos missionærene. Før kunne man i rolig selvtillid tinge sig til en økse hos en eller nogle få mænd, som man havde et klart defineret forhold til. På missionsstationen kom man i et afhængighedsforhold – det gjaldt om at indynde sig og give indtryk af at være en "god" indfødt. En situation der var akavet og uantagelig for de modne mænd, der var vant til at bevæge sig i en atmosfære af sikker autoritet. De mænd,



hjælp af harpiks og ild.



Spydkast ved hjælp af kastetræ

der betød noget i den traditionelle samfundsorden, holdt sig borte fra missionærerne.

Man kunne også få ståløkser gennem handel med andre indfødte, når man mødtes ved de årlige ceremonielle fester. Men de gamle partnerskaber mistede betydning. En mand, der var god for stenøkser, havde ikke altid adgang til den nymodens vare. Derfor kunne en Yir Yoront komme i den ydmygende situation at måtte prostituere sin kone til vildfremmede som modydelse for ståløkser. Endnu et tilfælde hvor en mands selvagtelse gik over styr. Derfor mistede de religiøse ceremonier, hvor mænd mødtes og prangede, efterhånden meget af deres tiltrækning. Omstændighederne ved erhvervelsen af ståløkser var altså ikke tillokkende for dem, der før havde haft monopol

på stenøksen. Den nye strøm af økser blev ledt ind i samfundet ad en ny vej, og dette medførte en social revolution. Det var kvinderne og de unge mænd, som kunne tage imod de nye økser. Deres position i det gamle samfund var underlegen, så der gik ingen skår i deres selvtillid ved at modtage gaver fra missionærerne. Til gengæld opstod der nu en helt ny balance i forholdet mellem generationer og køn. En kvinde kunne tale om "min økse" en far kunne komme ud for at skulle spørge sin søn om lov til at bruge redskabet. For de dominerede var der opstået en ny frihed men også usikkerhed. Ejendomsforhold var ikke mere så veldefinerede, takt og tone blev stridsspørgsmål.

De mest langtrækkende virkninger af den nye tilstand fandt dog sted i det kulturelle værdi- og idesæt.

Med øksen som symbol på mandighed og alder var det slut, og hele det filosofiske forhold til fortid og nutid blev en anakronisme. Det var ikke muligt at frembringe en myte, der kunne fastslå, hvem af de vidunderlige forfædre, der havde givet ståløksen til mennesket, hvordan dens placering i samfundslivet var blevet fastlagt i drømmetiden. En snigende mistillid til hele verdensordenen bredte sig. På vej ind i en fremtid, der ikke var plads for i den traditionelle ideologi, stod Yir Yoront over for et svælg, et kulturelt tomrum, hvor der ikke var noget at sætte i stedet for en tænkning, der var ved at lide skibbrud. Længere sydpå, hvor påvirkninger udefra var stærkere, havde en lignende udvikling ført til et fuldstændigt kulturelt sammenbrud og demoralisering af individet. Endnu da Sharp



Indfødte indsmører sig i ler før bestemte ceremonier

afsluttede sine undersøgelser i området, var det ikke nået så vidt med Yir Yoront'erne, men forvirringen bredte sig, og tragedien syntes ikke til at undgå.

En ny identitet?

Således virker et simpelt redskab i en mægtig social og kulturel sfære.

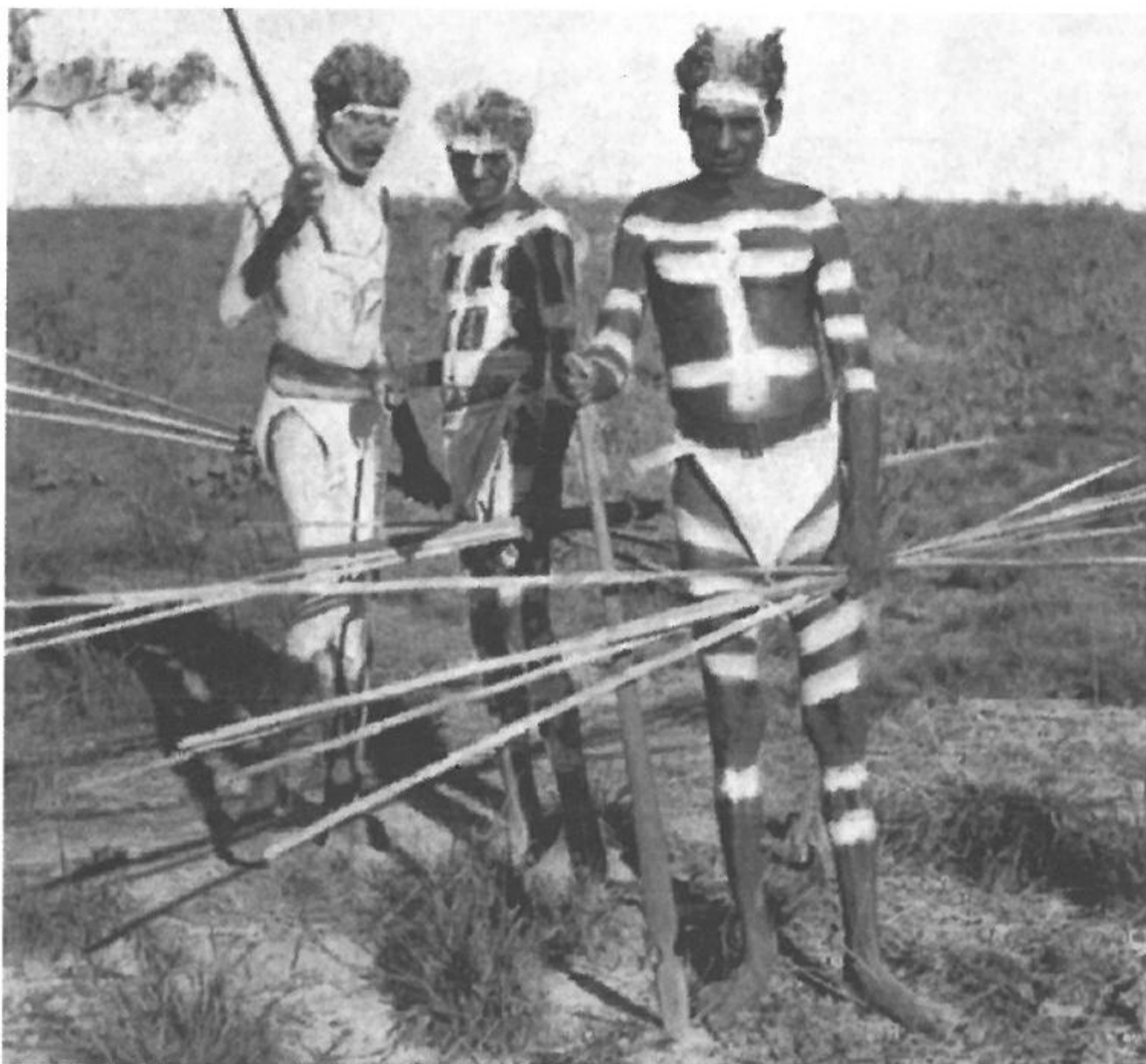
Ståløksen, som de hvide troede var civilisationens gave til de tilbagestående, rettede ødelæggende hug mod Yir Yoronternes institutioner. Det har været god latin hos mange etnologer at betragte kulturmødet mellem europæere og førindustrielle samfund som en nedtromling, hvor en magtesløs

kultur bliver knust af en teknisk overlegen. Alligevel er der enkeltheder ved forløbet af akkulturationen hos Yir Yoront, som påviser, at en sådan fremstilling er for unanceret. Kulturer er båret af mennesker, der forenes i en tradition, men også ofte står i modsætningsforhold til hinanden. I et lille ensartet samfund, der har udviklet sig i lang tids isolation, kan disse modsætninger være afbalanceret i en grad, så de næppe kommer frem i det normale liv, men forandres indre eller ydre betingelser er balancen forstyrret, og store omvæltninger kan følge.

I det traditionelle Yir Yorontsamfund syntes magtforholdene i balance, men ståløksens indførsel kastede lys over en skjult konflikt. De kvinder og unge, der før var magtesløse, vandt med ejerskabet en position, der ikke var dem uvelkommen et modsætningsforhold var blevet bevidst, og de, der havde noget at vinde, udnyttede chancen. Således lå en del af årsagen til ændringerne i samfundet selv. Det var kulturens ulykke, at den havde specialiseret sig i en så stillestående afsondrethed. Derfor er et sammenbrud og ikke en frugtbar udvikling det sandsynlige resultat af mødet med de hvide.

Fremtidens håb for de små australske stammer ligger ikke i at oprette en identitet, der betinges af indre forhold, men at finde sammen i modsætningen til de hvide kolonialister. Endnu har Australien ikke oplevet nogen ligeretskamp eller "Black Power"-bevægelse, men det synes at være vejen til en ny værdighed og selvfølelse for de oprindelige australiere. ■

Fotos, Dr. Johs. Falkenberg, Oslo



Nordaustraliere med det almindelige udstyr til jagt og kamp: spydknipper og kastetræ.

JOHN LIEPS KOMMENTAR 2013

I 1967 blev jeg ansat på instituttet i København til at undervise yngre studenter i antropologi, som vi dengang endnu kaldte etnologi. I min undervisning brugte jeg Lauriston Sharps artikel fra 1952. Den var velskrevet og havde en god pointe, syntes vi dengang. Jeg skrev da denne artikel, hvor jeg genfortalte historien om, hvad der skete, da Yir Yoront fik ståløkser. Sharps artikel byggede på funktionalismen: en kulturs institutioner er bundet sammen i en funktionel helhed, som tandhjulene i et ur. Hvis man ændrer på én institution – som her ejerskabet til økser – så kan det få alvorlige følger for hele samfundet. Dengang mente man, at indfødte folks kultur var skrøbelig og truet af

den moderne "civilisations" fremtrængen overalt på jorden. Men udviklingen har vist, at indfødte folk kan have en langt større modstandskraft overfor ydre påvirkninger, end vi troede dengang.

I 1990'erne studerede den britiske antropolog Veronica Strang igen Yir Yoront. Dette lille folk, som på Sharps tid kun udgjorde 300 mennesker, er ikke forsvundet. De har sluttet sig sammen med to andre stammer i et lokalsamfund på 1200 indbyggere. De jager og indsamler stadigvæk, men nu holder de også kvæg. De er i dialog med staten i Queensland og med hvide kvægfarmere, mineselskaber, naturfredningsgrupper og turister i regionen. De

har udvist stor robusthed i deres tilpasning til forandrede omstændigheder. Selv om de er blevet kristne og udnytter moderne erhvervs muligheder, består troen fra forfædrene endnu. Deres identitet er fast forbundet med landet, de lever i. Ifølge Strang følger kønsrollerne stadig traditionens regler. Som andre indfødte australske grupper er Yir Yoront udtalt konservative. Sharp tog altså fejl med sin dystre spådom om kulturens sammenbrud.

Min artikel var i det store og hele en gengivelse af Sharps. I min slutning hævdede jeg dog, at de indfødte folk i Australien ikke kunne bygge videre på en identitet betinget af "indre forhold". De måtte gå sammen, som de sorte i USA, i en fælles bevægelse mod "de hvide kolonialister". Der tog jeg både fejl og fik ret. De gjorde nemlig begge dele. Kun få år efter at artiklen udkom, brød kampen for aboriginernes ret til deres jord og for kulturel anerkendelse ud i Australien. Der udviklede sig en stærk politisk bevægelse af de oprindelige australske folk. Den førte i 1990'erne til, at deres ret til jorden blev anerkendt ved lov. Samtidig forstærkede de enkelte grupper et traditionelt kulturforsvar bygget på forfædrenes ritualer og den fælles identitet, der er forankret i drømmetidens mytiske landskab. ■

JOHN LIEP ER MAG. SCIENT OG DR. SCIENT I ANTROPOLOGI FRA KØBENHAVNS UNIVERSITET. FELTARBEJDE PÅ ROSSEL ISLAND I PAPUA NEW GUINEA OM UDVEKSLING, PENGE OG MAGTFORHOLD. INTERESSER: ØKONOMISK ANTROPOLOGI, TVÆRKULTURELLE PROCESSER OG MODERNISERING. HOVEDVÆRK: A PAPUAN PLUTOCRACY: RANKED EXCHANGE ON ROSSEL ISLAND. AARHUS UNIVERSITETSFORLAG, 2009.

VAGINALMAGT og KVINDEFORAGT



Med overgangen fra traditionel livsform til industrikultur sker der store ændringer i kvindens status. Om disse ændringer er mod det værre eller bedre er vanskeligt at overskue.

af ANNETTE LELEUR

I den for etnografien eller socialantropologien er der i de seneste årtier dukket et problem op, som hedder "kvindens status". Interessen for dette fænomen er ikke bare et resultat af den nye kvindebevægelse, eftersom den var til stede, også før feminismen fik rigtig vind i sejlene, men den er selvfølgelig ikke ligefrem blevet mindre i lyset af den omsiggribende kønsrolledebat.

Når kvindens status er blevet et problem også i etnografien, har det flere årsager. For det første den, at langt størstedelen af det

etnografiske kildemateriale, som er grundlaget for fagets teoridannelse, er blevet indsamlet af mænd og dermed også blandt mænd. Adskillelsen mellem kønnene er nemlig langt skarpere i de traditionelle samfund, end den vi kender fra vores egen kultur, og det har derfor været vanskeligt eller næsten umuligt for en mandlig etnograf at komme kvinderne så tæt ind på livet, at han kunne samle pålidelige oplysninger om deres vilkår.

For det andet er det højst problematisk, at begrebet "kvindens

status" overhovedet har fået status af specielt problem. For hvordan kan man tildele status efter køn? Dette oplyser de eksisterende teorier om social status ikke noget om. Og hvorfor netop kvindens status? Hvorfor ikke lige så gerne tale om mandens status? På de allerfleste andre områder accepteres mand eller han jo som fællesnævner for begge køn, og der bliver stadig grint lidt ad feminister og andre bevidste kvinder, når vi hævder, at en kvindelig formand nødvendigvis må være en forkvinde.



Et fingerpeg om, i hvilken retning svaret skal søges, giver den kendsgerning, at spørgsmålet om kvindens status for alvor bliver aktuelt med de såkaldte moderniseringsstudier. Det vil sige etnografiske analyser af overgangen fra et folks traditionelle levemåde til livet i et moderne industri- og bysamfund.

Problemet for mange etnografer, som har udført moderniseringsundersøgelser, er, at de ikke rigtig kan finde ud af, om ændringen medfører en forbedring eller forværring af kvindens status. Diskussionen ender gerne med at

man fastslår, at hun på den ene side opnår visse fordele, mens hun på den anden mister nogen. Med andre ord, hun oplever på en gang et statusfald og en statusstigning! Og så er man jo ikke blevet så forfærdelig meget klogere.

En væsentlig årsag til denne forvirring, som til så megen anden forvirring i denne velsignede industri-kultur, er den fejlagtige opfattelse, at alt kan måles med penge, at alt kan sammenlignes med alt, når bare man kan regne prisen ud. Problemet »kvindens status«; er langt fra det eneste, som har vundet indpas

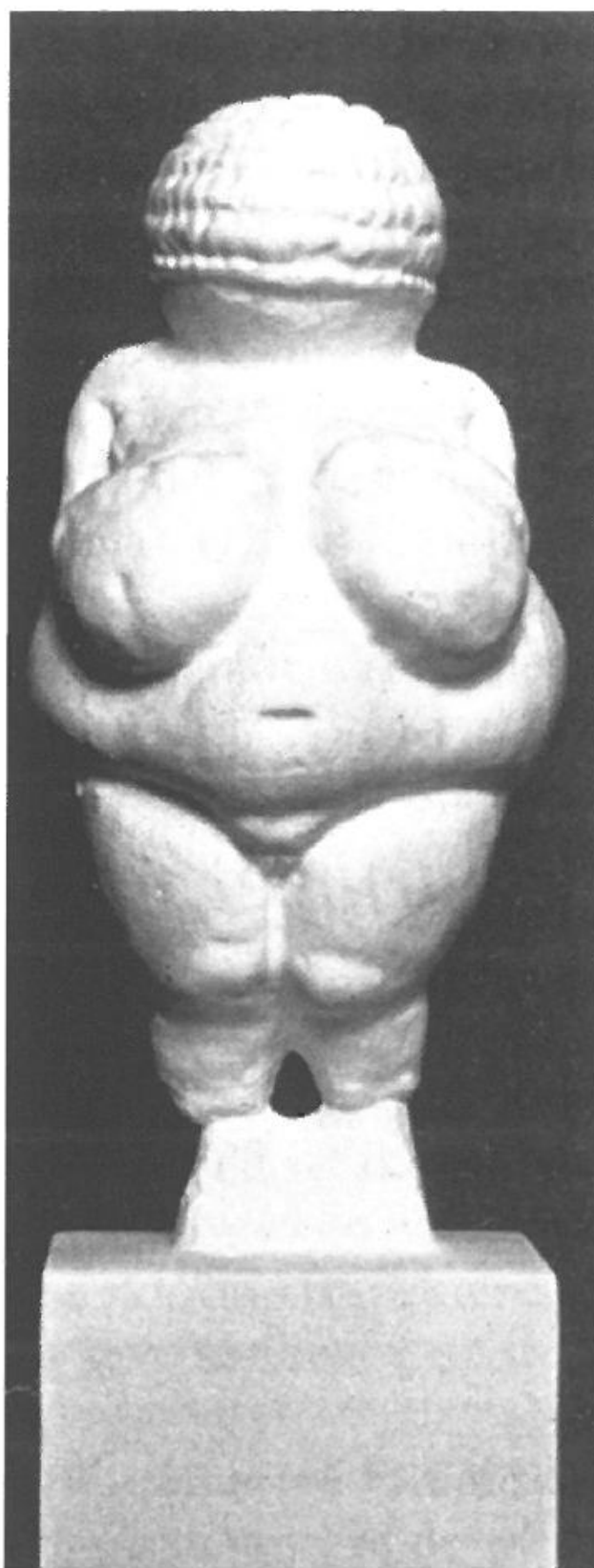
i denne verden takket være den vildfarelse, men det er et af de mere væsentlige; eftersom det betyder, at godt og vel halvdelen af befolkningen livet igennem jævnlig stilles i en særdeles ubehagelig situation.

Det ubehagelige består blandt andet i, at den del af ens samfundsmæssige indsats, der hedder at føde og opdrage børn og udføre almindeligt husarbejde, økonomisk set slet ikke eksisterer. Det vil sige, selvfølgelig eksisterer den, eftersom hele samfundets økonomi ville bryde sammen uden, sådan som arbejdsproces-

sen forløber, hvis der ikke var nogen til at tage sig af disse ting uden tarifmæssig betaling, men denne indsats er ikke adgangstegn til samfundets offentlige, "politiske" sfære på samme måde som "rigtigt" arbejde. Den magt og indflydelse, kvinden får i kraft af disse aktiviteter i et industrisamfund, er ikke meget bevendt - vaginalmagt blev den døbt i et slogan, som blev udmøntet tidligt i den nye kvindebevægelses historie, og som lød: "Vaginalmagt, NEJ! Socioøkonomisk magt, JA!"

Nu er vaginalmagten jo ikke bare børnefødsler og husarbejde. Den bunder også i det faktum, at kvindens seksualitet i modsætning til mandens er noget, som kan gøres i penge. Overalt i industri-kulturens kølvand blomstrer prostitutionen, og vi ved udmærket, at en kvindes mulighed for at få en mand i den rigtige ende af lønska-læen har en vis forbindelse med hendes seksuelle tiltrækningskraft. Vi står således over for en selvmodsigelse, nemlig på den ene side et overordnet værdisystem, hvori det hævdes, at alt har sin pris, som er til at regne ud i klingende mønt, og på den anden side en række ydelser, som hævdes at være hævet over denne målestok - de udføres af "kærlighed" - samtidig med, at de samfundsborgere, som tilbyder dem, er underkastet denne målestok på samme måde som alle andre.

Det er derfor indlysende, at vil man have noget at vide om forskelle og ligheder mellem kvindens status i traditionelle og i moderne samfund, er pengemålestokken ikke anvendelig i sammenligningsøjemed. At fremhæve erhvervelsen af moderne husholdningsmaskiner og andre go-



Venus fra Willendorf. Stenalderstatuetter af denne type er fundet i stort tal i et område, der strækker sig fra Frankrig over Centraleuropa til de russiske stepper og Indusdalen. Fra denne periode på mere end 20.000 år findes der så godt som ingen skulpturelle fremstillinger af mænd.

der i moderniseringssituationen, der kan købes for penge, som tegn på stigning i kvindens status, betyder en regulær tilsløring af problemets natur. En bedre løsning er det at undersøge, hvilken rolle vaginalmagten spiller i de forskellige samfundsformer, vi er interesserede i at sammenligne. Vi må spørge, om der findes sam-

fund, hvor vaginalmagten giver reel politisk magt, og hvis dette er tilfældet, hvorfor?

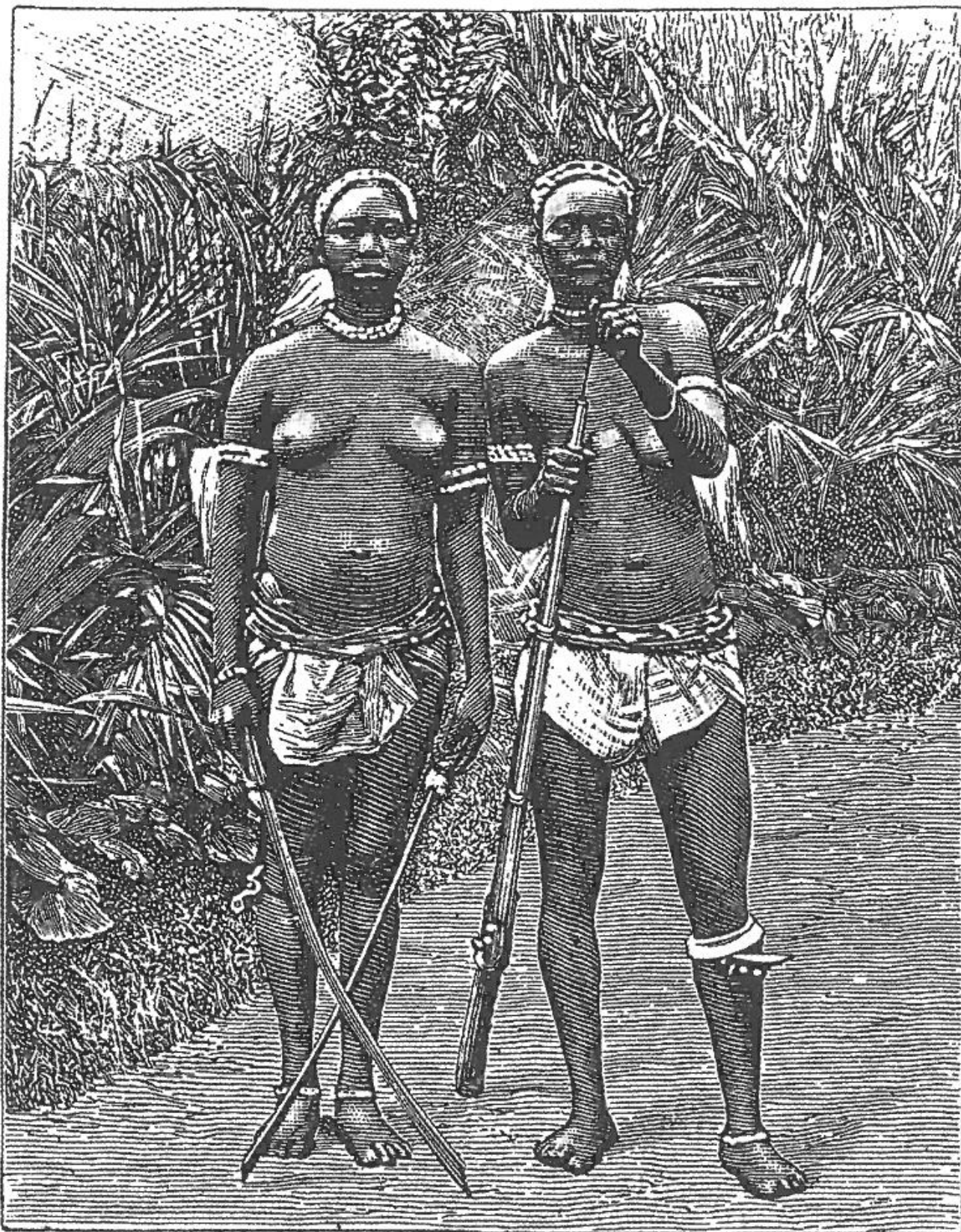
Det er min opfattelse, at ikke alene findes sådanne samfund, men det synes tilmed at være regelen for traditionelle, før-industrialiserede samfund, at vaginalmagten spiller en helt anden rolle i samfundets magtbalance end hos os. Et fingerpeg herom får vi gennem det paradoks, som visse (mandlige!) etnografer har hæftet sig ved, og som består i, at kvinder nogle steder på den ene side synes at have en status, som ikke er meget højere end den, kvæg og trækdyr indtager - samtidig med at det offentlige livs højeste politiske instans, mændenes palavere, konstant har ét punkt på dagsordenen som det allervigtigste: Kvinderne!

Jeg skal i det følgende ved hjælp af enkelte etnografiske eksempler argumentere for den opfattelse, at problemet om kvindens status i traditionelle samfund i langt højere grad er et problem om mandens status, idet det ser ud til, at den væsentligste vej for en mand til at opnå agtelse og respekt og dermed høj status i sådanne samfund er kontrol over kvinders seksualitet. Hvordan selve kontroludøvelsen foregår i de enkelte samfund er højst forskelligt og afhænger af mange andre omstændigheder, såsom klima, naturressourcer, hvorledes magtbalancen i øvrigt er struktureret og meget andet; men kontrollen kan generelt siges at være rettet mod det ene eller det andet af den kvindelige seksualitets to hovedaspekter, nemlig det reproduktive, altså evnen til at føde børn, eller det rent seksuelle, altså evnen til at give fysisk og følelsesmæssig tilfredsstillelse. Lige så lidt som kvinder i vo-

res egen del af verden er fuldtud selvrådige på disse to felter, lige så lidt finder vi kvinder i traditionelle samfund, som både kan bestemme, hvem de vil gå i seng med, og over de børn, som bliver resultatet af samværet.

Og dog, der findes ganske enkelte eksempler, som de vestafrikanske yorubakvinder, der i kraft af, at de driver handel, er blevet økonomisk uafhængige i en sådan grad, at de også har gjort sig socialt uafhængige af mændene. Der er her imidlertid absolut tale om et atypisk samfund, opstået i en overgangssituation, og den opløsning af mændenes selvrespekt og identitet, som denne situation medfører, støtter snarere end afkræfter argumentet for, at det er gennem kontrollen med kvinderne, mændene opnår deres følelse af at være noget værd, får deres status.

Et af de meget tydelige eksempler på vaginalmagts socioøkonomiske og politiske betydning finder vi hos guajirolfolket på Guajirahalvøen i det nordlige Columbia og det nordvestlige Venezuela. Drengene og piger opdrages her højst forskelligt på flere områder og især, hvad opfattelsen af det seksuelle angår. Pigerne indpren-tes omhyggeligt af deres mødre, at en af de allervigtigste ting i deres tilværelse er, at de er jomfruer, indtil de bliver gift første gang. Drengene derimod lærer, at enhver pige, som færdes alene, er en udfordring til ham, sådan at forstå, at det er helt naturligt for ham at gribe enhver chance for at opnå seksuelt samvær med en ugift pige. Lykkes det ham, har han ikke alene "vundet" pigen, men også vundet en sejr i dette samfunds magtspil. Hos guajiro afhænger



To vestafrikanske amazoner fra kongeriget Dahorney, som havde en stående hær på 5000 kvinder. Endvidere var her alle embeder dobbelt besat, nemlig med både en kvinde og en mand. Billedet stammer fra W. Dreyer: Naturfolkernes Liv, 1898.

ikke alene pigens gode ry og rygte, men også hendes fars og brødres økonomiske og politiske situation af, at hun har sin jomfrue i behold. Politiske alliancer mellem mænd oprettes og befæstes nemlig gennem ægteskaber mellem deres respektive familier, og for en guajiromand er det ikke alene utænkeligt, at en kvinde, som ikke var jomfru ved sit første ægteskabs indgåelse, skal indgiftes i hans familie, men også hendes søstre og tilmed fjerne kvindelige

slægtninge såsom kusiner og halv-søskende betragtes som "faldne" kvinder. Et sidespring fra en ugift piges side medfører altså ikke bare hendes egen, men hele hendes families ruin. På den baggrund skal også de meget skrappe midler ses, som mødrene, der har ansvaret for deres døtre, anvender for at holde dem på dydens snævre sti. De sørger for på enhver måde at aflede pigernes opmærksomhed fra eventuelle seksuelle følelser, advarer dem kraftigt mod overho-



"Vi skal skabe den nye kvinde, som er stolt over, hvem hun er", hedder det i Front sangen. Men hvem er hun?



Et symbol på forholdet mellem kvinden og industrikulturen? En forslidt tysk morlil på vej ind i "Den nye Verdens gade".

vedet at tænke på eller se på drenge, for ikke at tale om at lege med dem eller røre ved dem. Og så pigens egne kønsorganer er tabu for hende selv - således er det en almindelig afstraffelsesmetode over for piger, som er blevet grebet i at masturbere, at brænde deres kønsåbning med et stykke glødende jern.

På baggrund af en sådan holdning til seksualiteten, grundigt indpodet gennem hele barndommen og ungdommen, kunne man forvente, at de voksne guajirokvinder havde et temmelig ulystbetonet forhold til det seksuelle samvær med deres ægtemænd, således som det hyppigt ses i vores egen kultur. At de havde en negativ seksuel fiksering, som det jo hedder i fagsproget. Men det er tilsyneladende ikke tilfældet - til stor undren for den etnograf, som har arbejdet med dette samfund.

Kvinderne står ganske vist noget tøvende over for det ægteskabelige samliv lige i starten, men dette er manden forberedt på - og kvinden selv også - og alt tyder på, at opdragelsens eventuelle blokerende eftervirkninger enten slet ikke er der, eller i hvert tilfælde overvindes i løbet af få måneder.

Hvordan kan det mon være, at en opdragelse til seksuel afholdenhed inden ægteskabet i den ene kultur, guajiro, ikke giver anledning til seksuelle problemer for kvinderne sidenhen, mens den i den anden kultur, vores eget industrisamfund, hvor den tilmed gennemføres mindre strengt, skaber problemer af en størrelsesorden, så de stadig er uløste trods adskillige psykoanalytiske skolers og retningers indsats på området? Utvivlsomt fordi det er galt at opfatte problemet som psykologiske forstyrrelser, den såkaldte negati-

ve seksuelle fiksering, hos den enkelte kvinde. Langt rimeligere er det at antage, at samfundets almindelige holdning til den kvindelige seksualitet, til vaginalmagten, er tvetydig og selvmodsigende, som antydnet ovenfor.

I kraft af guajirosamfundets specielle magtstruktur kan kvinden i det opnå helt reelle fordele og endog politisk magt ved at leve op til forventningerne om hendes seksuelle adfærd, ikke bare før hun bliver gift, men også i ægteskabet, idet hendes evne til at binde en mand til sig i et følelsesmæssigt/seksuelt forhold sikrer både hende og hendes børn økonomisk og socialt. Som enhver ved, er det vestlige samfunds ideologi på dette område langt fra så entydig. En kvinde, der udfolder sig seksuelt, kan dårlig komme uden om identiteten dristig, fræk, laber, lidt løs på tråden og så vi-

dere, og der er på ingen måde tale om, at hun vinder social anseelse og omgangskredsens almindelige agtelse på den konto. Det bedste bevis på, at det forholder sig således, ses i det forhold, at kvinder på fremtrædende poster skal være langt mere påpasselige med at føre et "sobert" privatliv end mænd i samme situation. Samme konflikt mellem kvindens offentlige og private rolle ses også i forhold til det andet aspekt af vaginalmagten, hendes egenskab af den, der føder børnene. Når som helst hun søger en ansættelse, kommer hun uvægerligt ud for spørgsmålet, om hun har små børn, og hun må finde sig i at blive betragtet som en mindre værdifuld arbejdskraft med alt, hvad dette indebærer, hvis svaret er Ja. Kulturens to kvindebilleder i ludderen og skøgen på den ene side og moderen og madonnaen på den anden, afspejler det kvindelige eller vaginalmagts modsigelsesfyldte placering i industrisamfundet.

Meget tyder på, at eksemplet fra guajiro kunne følges op med tilsvarende analyser fra så godt som alle de samfund, som er udførligt beskrevet i etnografien. Ser vi for eksempel nærmere på kvindens situation hos Alaska eskimoerne, der er velkendte for deres konebytningspraksis, er det muligt at forklare den ud fra ideen om kvindens naturlige fortrin for manden, hendes vaginalmagt, som manden må have en eller anden form for kontrol med for at bevare selvagtelsen.

Skikken med, at en gæst hos disse eskimoer skulle sove hos værtens kone, er ofte blevet forklaret med, at i den frygtelige ark-tiske kulde var det den bedste

måde at komme til hægterne efter en lang slædetur, og lidt er der formodentlig også om den snak. Men mange bi-omstændigheder ved arrangementet lader sig ikke rigtig forklare på den måde. For eksempel at kvinderne ikke selv kunne tage imod gæster på egen hånd på den måde. Hvis nemlig en kvindes mand begav sig bort fra hjemmet i længere tid, blev hun selv udstationeret hos nære slægtninge, så nære, at seksuelt samvær ville være en krænkelse af incestforbudet. Og kvinden havde ikke lov til at tage sig en elsker selv i den periode. Dette skete selvfølgelig ofte alligevel, men blev så tolket som en slags hævnakt eller tyveri fra elskerens side mod ægtemanden! Kvindens seksuelle ydelser var ægtemandens ejendom, og hvis andre mænd skulle nyde godt af dem på legal vis, måtte de gives som en venskabs-gave fra mand til mand.

Det institutionaliserede brude-rov, som også finder sted i denne kultur, viser endnu tydeligere, at vaginalmagten er en helt reel ressource, som det gælder om at kontrollere. Hvis det nemlig lykkedes for en tiltrækkende kvinde at holde gryden i kog med flere friere på en gang, skete det uvægerligt, at en stærk mand tog sagen i sin egen hånd for at bringe dette brud på verdensordenen til ophør. Han røvede simpelthen kvinden for sig selv, og hun havde ikke nogen mulighed for at slippe ud af den situation, eftersom ikke engang hendes egen familie kunne forventes at hjælpe hende. Hun havde selv været ude om det. Faktisk kunne det endog finde sted, at familien selv havde aftalt bortførelsen med manden, fordi man syntes, hun var blevet for

overmodig og havde tiltaget sig ret-tigheder, som ikke tilkom hende.

Et eksempel på, at kontrollen med vaginalmagten udføres som kontrol med kvindens reproduktive evne, med de børn, hun føder, finder vi i den mærkværdige ægteskabsform, som kaldes sekundært eller andenhånds ægteskab. Det praktiseres af to folk, kadara og kagoro i Niger, og består i, at kvinden her kan gifte sig igen uden at være skilt fra sin oprindelige ægtemand, selv om denne lever i bedste velgående. Også i det nye ægteskab betales der brudepris for hende, som går til hendes far eller formynder - en mandlig slægtning. Når hun indleder det nye forhold, med en mand efter eget valg, modtager hun natlige besøg af sin elsker eller "forlovede" på sin ægtemands bopæl, og det anses for uhørt, at de to mænd viser nogen form for jalousi over for hinanden. Noget sådant ville være en fornærmelse mod såvel kvinden som hendes formynder.

Dette eksempel på ret enestående frihed til at råde over sit eget seksualliv kendetegnes imidlertid ved en lige så enestående kontrol med kvindens frugtbarhed. For hvis jalousi de indblandede mænd imellem er strengt forbudt, så har de til gengæld lov til at skændes alt, hvad de lyster, om de børn, som kommer ud af det, og det gør de også. Det er selvfølgelig umuligt at afgøre, hvem af dem, som rent biologisk er far til barnet, så man retter sig efter, hvor kvinden havde bopæl, da det blev undfanget. Derfor må kvinden, hver gang hun flytter fra en mand til en anden, pænt de første tre måneder, hun bor på det nye sted, stille hos sin formynder, som jo indkasserer pengene for hende,

med et bevis på, at hun menstruerer og altså ikke har frastjålet den forrige ægtemand hans retmæssige ejendom, det barn hun skal føde.

At vaginalmagten virkelig er en vigtig faktor i dette samfunds sociale organisation, kan man tydeligt se af den stærkt fordømmende holdning, som de nyere tiders ægteskaber møder hos de gamle mænd. I disse ægteskaber betales der nemlig ikke brudepris, og derfor er kvinderne eller deres børn ikke længere en kilde til økonomisk og prestigemæssig gevinst for mændene i forældreårgangen, mens til gengæld de unge mænd, som slipper for at betale, nyder en øjeblikkelig fordel. Til gengæld kan man så roligt regne med en meget hurtig ændring af kønsmoralen i retning af mindre seksuel frihed for kvinderne - eller rettere, seksuel frihed for en anden pris - sådan som det ses under moderniseringen af mange af de samfund, hvor kvinderne stod stærkt på dette punkt.

Har man forstået den afgørende forskel mellem vaginalmagts placering i en førindustriel og en industrialiseret samfundsform, er vejen også banet for indsigt i et andet af etnografiens dunkle punkter omkring kvindeproblematikken, nemlig hvorfor man i så mange primitive kulturer er stødt på en helt åbenlys kvindeforagt. Den er dels kommet til udtryk i mændenes omtale af kvinderne over for etnografen, der i kraft af sit eget medlemskab af en kultur, som i det skjulte er kvindeforagtende i højeste grad, ikke har fundet nogen speciel anledning til at undre sig. Han har simpelthen konstateret, at kvinderne i den øvrige del af verden var endnu mere undertrykte end i hans eget

samfund og taget denne fejlagtige vurdering til indtægt for, hvor herligt vidt den civiliserede verden har bragt det også med hensyn til forbedringen af kvindens status. Dels har man tolket det som et udtryk for kvindeforagt, at kvinderne i traditionelle samfund meget tit var dem, der bar den hårdeste arbejdsbyrde og undertiden talt om, at de ikke rangerede meget højere end husdyrene.

Bortset fra et husdyr jo mange steder har været særdeles skattede medlemmer af samfundet, er det egentlig pudsigt at tænke på, at bærere af et livssyn, som blandt andet bygger på ideen om, at arbejde adler, kan opfatte det, at kvinderne bærer hovedansvaret for, at alle overlever fra den ene dag til den næste, som et tegn på, at de har en lav status. Man kunne jo også vende det om og sige, at fordi kvinderne er dem, der føder børnene, altså dem der er afgørende for, at samfundet kan føres videre, og fordi de samtidig spiller mindst lige så vigtig en samfundsmæssig rolle i produktionen som mændene, kan det godt være lidt svært af og til for mændene at føle deres eksistensberettigelse over for dem. Man kunne næsten fristes til at sige, at mænd som en reaktion på denne tingenes tilstand har vendt blikket bort fra den hjemlige arne og ud mod verden og er begyndt at drive politik - en politik, hvis formål har været at sætte kvinderne under administration, så man(d) kunne føle sig tryggere i selskab med dem og deres (over)naturlige skabende evne.

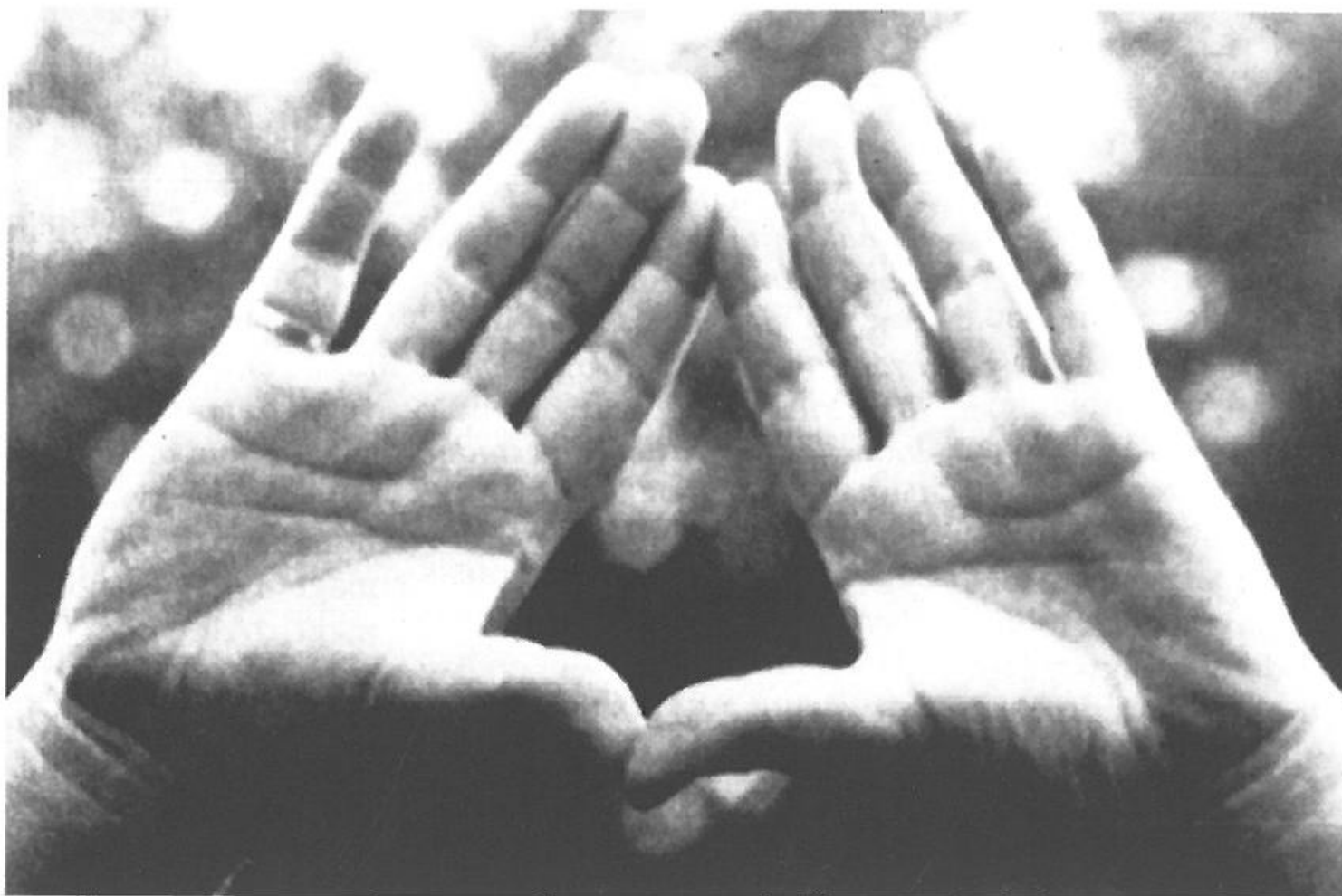
Den omvæltning af verdensordenen, som industrialiseringen har medført, repræsenterer tidsmæssigt kun en brøkdel af menneskets lange historie, og den er sket så

hurtigt, at vi på mange punkter slet ikke har fået os selv med endnu. Den har betydet en altafgørende ændring af menneskets forhold til naturen. Fra at være dem, der blev truet af en farlig og overmægtig omverden, er vi i en vis forstand blevet dem, der truer vores naturlige omgivelser - hvilket vi, som økologikrisen viser med stor tydelighed, ikke ustraffet bliver ved med ret længe. På samme måde er det gået med kvindens "naturlige magt", vaginalmagten. Den er i en moderne samfundsorden ikke grundlag for at opnå indflydelse og agtelse som tidligere.

Men det biologiske faktum, at kvinder føder børn er stadig det samme, og derfor har også den konflikt i menneskets forhold til naturen, som hele samfundet lider under i dag, ramt kvinden særlig hårdt, fordi hun så at sige står på begge sider i det slag, der udkæmpes og dermed tvinges til at opleve det som en indre modsigelse i sig selv. Selv om en kvinde vælger ikke at få børn, undgår hun ikke sin skæbne, da den er bundet til den udformning, kvindens rolle har fået under de givne omstændigheder. Ligesom angsten for naturen i en periode er slået over til en foragt for den, som snarest må afløses af respekt, hvis vi skal gøre os håb om ret mange generationer af efterkommere, således har den primitive mands angst for kvinden manifesteret sig som kvindeforagt - en kvindeforagt, som i det moderne samfund en overgang har struktureret begge køns syn på hende.

Når kvindens status er gået hen og blevet et problem, i etnografien og i virkeligheden, hænger det altså i en vis forstand sammen med, at hun er blevet betragtet på

en gang som en naturlig ressource og som mandens partner. Det første placerede hende i rollen som en kraft, manden måtte tæmme og udnytte for at sikre sin egen overlevelse, det andet som et menneske, der var hans uundværlige halvdel. At denne dobbelthed i opfattelsen af, hvem og hvad kvinden er, ikke er forsvundet med teknologiens endelige nedgøring af hende, er eksistensen af en radikal feministbevægelse det bedste bevis på. Man kunne parallelisere kvindebevægelsens opkomst med økologikrisen - ligesom naturen nu svarer igen på de grove overgreb, svarer kvinderne langt om længe igen. ■



Franske feministers kvindesymbol og hilsen.

ANETTE LELEURS KOMMENTAR 2013

Baggrunden for denne artikel var et studenterfeltarbejde i Rødstrømpebevægelsen udført som aktionsforskning. Aktionsforskere studerer ikke en kultur eller subkultur som noget uden for sig selv, men som en sammenhæng, de selv er en del af. Hensigten med studiet er heller ikke udelukkende en beskrivelse af den kultur eller subkultur, de undersøger, men at være med til at fremkalde forandring, proces, udvikling.

Jeg havde ikke guset artiklen, siden den blev skrevet, og det var overraskende her knap fyre år senere at blive konfronteret med sit ungdommelige aktionsforskerselv.

Ville hun mon være tilfreds med samfundsudviklingen, det unge brushoved af en forsker? Eller ville hun i det mindste føle, der var sket noget med mænd og kvinder,

som gav et rimeligt svar på alle Rødstrømpebevægelsens spørgsmål og aktioner?

Den 9. februar her i år 2013 kunne man i Politiken læse denne overskrift: Vi har ikke brug for flere kvinder i samfundsdebatten! Men dog ...! Hvad vil det sige?

Debattøren, en kvinde, er provokeret af en opfordring fra bladet om at få flere indlæg fra kvinder på debatsiderne. "Nej tak," siger hun, "... i stedet for debatindlæg om Syrien, reformering af velfærdssamfundet, EU's fremtid og den økonomisk krise ville siderne blive fyldt med indlæg om graviditet, amning, barsel og barnløshed." Og hun underbygger sin påstand, ligesom den opfølgende debat viser, at selv om påstanden er ensidig og provokerende, er der noget om snakken.

Kvinderne er kommet ud i det offentlige rum, men her foretager de sig i stort tal mange af de samme ting, som de plejede at gøre i det private rum - og dertil en del af de ting, der tidligere var forbeholdt mænd.

Men var det ikke hele pointen? Kvindearbejdet bredt forstået - "arbejdet" omkring graviditet, fødsel, amning, husarbejde, børnepasning og så videre - er i dag sat på dagsordenen i det offentlige rum - og i et vist omfang under deltagelse af mændene, som flere indlæg i debatten afslører.

Viser dette lille øjebliksbillede af den moderne samfundsproces ikke, at selv om Rødstrømperne og deres aktioner stort set er glemt i dag, gav indsatsen resultat?

Af Annette Leleur

MARATHONMANDEN OG



af NIELS LARSEN

Historien om de to Juma'er fra Tanzania, der hver på deres måde repræsenterer landets kropskultur.

Sportens Juma

Juma Ikangaas ansigt viser sammenbidthed, sveden står frem i ansigtet i små blanke perler, kroppen arbejder rytmisk op på langsiden - der er to omgange endnu, mellemtiden tegner ikke godt. Men på de sidste to omgange løber han alligevel så hurtigt at træneren, der er uddannet på sportsskolen i Leipzig i Østtyskland nikker bifaldende.

Det næste intervalløb er nemmere, den lille letbenede Juma løber uden besvær den sidste omgang på 60 sekunder.

Det er lørdag på stadion i Arusha i den nordlige og forholdsvis frodige del af Tanzania.

Græsroddernes Juma

Samtidig, mange, mange kilometer længere vest for Arusha, har Juma Luhende - en sukumakohyrde -, gennet køerne ned til det første vandhul. Der er ikke mange af disse huller tilbage, for selv om det er regntid, udebliver regnen. Vi er ikke langt fra Victoriasøen og alli-

gevel er det evige problem: vand!

Juma går i gang med en af sine fornøjelser herude i den åbne bush: at lave køer af det sorte ler, som han finder under en våd græstue.

Senere har han lokket nogle af de andre drenge op på en af de genstridige køer, efter først at have beroliget den med sin stok, som han gnider hen over kønsdelene. Sporten er at holde sig i længst tid på koen.

Juma er lidt øm i lårene i dag, efter aftenens *ngoma* (dans) henne ved den gamle Mzee Lyaku. De øver dans særlig hårdt lige nu fordi de skal på tur med "ungdomsgrup-

DEN DANSENDE KOHYRDE



pen" til Bukoba længere mod nord.

Det var især i *bunungule*-dansen Juma gik hårdt til den, det er hans speciale. De aparte bevægelsesmønstre og efterligninger af dyr og underlige væsener tiltrækker ham – men specielt det erotiske, de rytmiske hoftebevægelser der tiltrækker tilskuernes opmærksomhed mest, elsker han.

Juma og de Olympiske Lege

De to Juma'er repræsenterer hver deres side af kropskulturen i Tanzania.

Juma Ilangaa er repræsentant for den importerede kropskultur, som vi kalder *sporten*. Det er den

form for kropskultur, der opstod sammen med industrialismen og kapitalismen i Vesteuropa.

Juma Luhende er repræsentant for den lokale kropskultur hos græsrodderne i Tanzania, det vil primært sige bønderne ude på landet, og den form for kropskultur kalder jeg her *ngoma* og *michezo*.

Sportens Juma er fra den tørre Dodoma region midt i Tanzania. Han træner dagligt på Arusha stadion for at forberede sig på marathnløbet til de Olympiske Lege i Los Angeles, der fik det ry på sig, at det var det mest kommercielle OL nogensinde. Juma blev nummer seks.

Juma rejste hjem igen til Tanzania, men mange løbere håber at blive i Vesten og få et scholarship på et amerikansk universitet – og blive en af de mange af atletikkens tremmekalve derovre. I nabolandet Kenya er man blevet bekymret over denne "kropsflugt" af gode atleter fra den tredje verden til USA, så man er begyndt at nægte disse scholarships.

Tvunget til at løbe

Som alle andre drenge i Tanzania, har Juma Ilangaa gode anlæg for at løbe, simpelt hen fordi han fra en tidlig alder har været tvunget til

Billedtekst til forrige side, 26 til venstre:

Til venstre: Sportens Juma, forrest til højre, under et intervalløb på Arusha stadion. Intervallløbet er udtryk for en standardiseret træningsform, opfundet og udviklet specielt i Tyskland i 30'erne og 40'erne inden for den militære og civile løbetræning.

Billedtekst side 26, til højre:

Juma Lu hende, Sukumakohyrden der repræsenterer kropskulturen hos græs-rødderne i Tanzania.

Billedtekst side 27, til venstre:

Det standardiserede stadion med inddelte baner, hvor ganske specielle regler gælder for kropsudfoldelsen Tannwnia har 3 store stadions, som skal sikre at sporten udbredes til så mange som muligt. I hver region er der ansat en eller flere sportsofficerer.

Billedtekst side 27, til højre:

Koridning er en yndet leg for hyrderne.



Juma /kangaa, tanzaniansk marathnløber og nummer seks ved OL i Los Angeles, er repræsentant for den importerede kropskultur som vi kalder sporten.



Den rytmiske puls og kroppens er traditionel kropskultur. I og stive bevægelser. Her Mze

at løbe. Alene til skolen har mange tanzanianske elever ofte mellem fem og ti kilometer.

De institutioner der introducerede sporten i Tanzania er først og fremmest de tidligere kolonimagter Tyskland og England. Men også missionærene har haft fingre og fødder i sporten. I dag er især skolen og militæret med til at fastholde denne form for kropskultur.

Juma Ikangaas løbertalent blev hurtigt lagt i faste rammer og dresseret, så han kunne måles og sammenlignes med andre, nationalt og siden internationalt.

Ved skolemesterskaberne i "secondary school", viste han sig som en af de absolut bedste: "Da jeg gik i "primary school" begyndte jeg at konkurrere på nationalt ni-

veau. Første gang jeg konkurrerede, var her på Arusha stadion. Da jeg senere startede på Musoma Lions Highschool, måtte jeg tage flere eksaminer om, fordi jeg deltog i for mange konkurrencer", fortæller Juma.

Militær og sport

Inden for militæret kunne Juma få lov til at pleje sit talent i fred:

"Efter National Service (en slags civil værnepligt) besluttede regeringen at jeg skulle arbejde for "National Defence Forces", og efter at have været på kurser ved militærakademiet i Monduli her i Arusha regionen, tog jeg til Egypten i 1980 for at få en militæruddannelse. Her blev jeg uddannet inden for artilleriet og nu er jeg

løjtnant i den tanzanianske hær. I Egypten løbetrænede jeg meget og konkurrerede på internationalt niveau. Jeg vandt også et terrænløb der."

Senere specialiserede Juma sig på marathondistancen og fik international berømmelse.

Juma Ikangaa er på mange måder også repræsentant for den internationale og standardiserede form for kropskultur i sit land. Det officielle system i Tanzania satser meget på sportsfolk som Ikangaa. "Han kan være med til at slå Tanzanias navn fast ved internationale sportsbegivenheder, som de Olympiske Lege. Ligeledes kan han internt i Tanzania være samlende, en slags identifikationsfigur", mener de. På trods af Tanzanias



helhedsfunktion er det karakteriske for ngomaen, som modsætning til sportens fikserede, specialiserede Lyakus dansegruppe fra Lugeye.



Dans hos sukumaerne joregik mest på den åbne plads mellem konernes hytter. Her er det hos Mzee Lyaku i Lugeye. Dansegruppen er regeringsstøttet og kaldes også en ungdomsgruppe.

mange religiøse og sproglige forskelligheder prøver man at føre en fælles kulturpolitik - og her passer sporten, fordi den netop ikke har etniske særheder - i hvert fald ikke formelt.

Kohyrden der danser

Ude på landet, i bushen, langt fra regeringskontorene inde i Dar es Salaam, eksisterer en helt anden form for kropskultur, som har mere rod i den traditionelle tanzanianske kultur. Herude bor Juma Luhende, sammen med sin far i en lille udviklingslandsby Lugeye.

Juma er med i en af de mange dansegrupper der findes her i sukumaland. Et godt liv hos sukumaerne betyder at være sund og rask og have styrke og overskud til

blandt andet den livskraftige dans.

Der er to agenter for denne livsform, nemlig de traditionelle medicinmænd og dansegrupperne.

Dansen er en samværsform eller en ydre aktivitet for en arbejdsgruppe. Sukumaerne assisterer hinanden når der skal hakkes i *shambaen*. Det sker som regel lige efter den korte regntid, der følges op af en hektisk arbejdsperiode, mens jorden endnu er blød, og inden den lange regntid starter, der gør det umuligt at arbejde i marken.

Dans, sang og trommespil bruges under arbejdet i marken, for at få det hele til at glide lettere eller når der skal slappes af hos et af medlemmerne i danse- og arbejdsgruppen.

De forskellige dansegrupper tilhører forskellige danseselskaber hos sukumaerne. De to store selskaber hedder *Bagika* og *Bagalu* og er grundlagt af de store medicinmænd Ngika Wandela og Oumha B Msingo.

Deres tradition lever videre i dag, og selv om mange dansegrupper har fornægtet den traditionelle medicin, så har alle grupper et tilhørsforhold til enten *Bagika* eller *Bagalu*.

Hakkedans og slangedans

Det var tidligere almindeligt at man var specialiseret inden for en bestemt dansegruppe, man "fandt sin sjæl" ved at blive tilknyttet et danseselskab og derunder en dansegruppe. Men Juma Luhende kan

både danse *bogobogobo/bakumyalume*, som hakkedansen hedder, eller *bagoyangi/bunungule*, som hulepindsvinsdansen kaldes og som er karakteristisk ved komiske, aparte og overraskende bevægelser, eller *buyeye*-dansen med slangerne som det specielle.

Ude i bushen, når Juma er sammen med køerne og de andre ko hyrder, dominerer *michezo* eller legene. Koridning, løb, brydning eller stokkeleg, hvor det i stokkelegen drejer sig om at holde balancen længst muligt med et fast greb om stokken og med benene i vejret.

På skolen findes sportsformerne som blev introduceret af de tyske og engelske kolonimagter. Efter afhængigheden blev denne form for kropskultur et fast fag i skolen. Skolens lærere er i dag de vigtigste kulturformidlere af sporten i landsbyerne. Fodbold for mænd og netball for kvinder (en slags basketball med lidt andre regler). Desuden findes der dog også *ngomagrupper* på de fleste skoler.

Økonomiske grupper

Der har altid været tradition for at kombinere arbejde og dans hos sukumaerne eller arbejdskultur og festkultur. Tidligere kunne det være de unge mænd som gik sammen i en *kibanda*, assisterede hinanden i den intensive arbejdsperiode. Nu har denne gruppeform fået en slags officiel status og kaldes "Economic Group".

Jumas dansegruppe er også en arbejdsgruppe eller en "Economic Group", som er støttet af regeringen via distriktet og regionen. Det er regeringens politik at fastholde de unge ude på landet og det gør de ved at støtte ungdomsprojekter der.

Juma og hans ungdomsgruppe arbejder sammen på en fælles-

mark mindst en gang om ugen. Derudover øver de dans mindst to gange om ugen. Dansen foregår henne hos danselederen Mabalas far, den gamle Mzee Lyaku. Hans *kaya* eller hushold, er en stor åben plads, hvor de hytter, hans fire koner bor i, danner en naturlig afgrænsning. Her er der mulighed for at hele gruppen kan øve og samtidig er der også plads til de mange tilskuere der altid dukker op når trommer gungrer gennem Lugeye.

Mzee-systemet, eller de gamles magt, er stadig stærkt hos sukumaerne og i virkeligheden er det den gamle Mzee Lyaku der styrer ungdomsgruppen. Han har altid et vigtigt ord at skulle have sagt, når ungdomsgruppen holder møde, både hvad angår arbejdet i fællesmarken og dansen. Han danser også gerne selv med, når der skal være et indslag med levende giftslanger. Han er *buyeye*-danser -en der har forstand på helbredelse og kur mod giftslanger.

"Tradition" og "transfer"

Dansegruppen og den regeringsstøttede ungdomsgruppe er det samme og et eksempel på hvordan *tradition* og *transfer* arbejder sammen hos sukumaerne. Tradition står for det blivende, det etablerede og transfer står for det nye. Den importerede kropskultur er *sporten* og den traditionelle kropskultur er *ngoma* og *michezo*.

Det karakteristiske for sporten i forhold til den traditionelle form er, at den for det første kræver en anden organisation, med træner og andre aktører med specifikke roller. At den for det andet udspilles på en standardiseret spilleplads (stadion). Og at den for det tredje har et resultatsystem som

kan måles og vejes: centimeter, kilo, gram og sekunder - i modsætning til dansens rytme og puls.

Kort sagt er *sporten* i Tanzania - og i meget af Den tredje Verden ideel til at udtrykke en identitet, der ikke knytter an til lokale kulturer. Dans og leg er til gengæld noget der levendegør og fremhæver den lokale egenart og kropskultur.

To kroppe, hvilken kultur?

For begge Juma'er gælder det, at de bruger deres krop til bevægelse og for begge gælder det, at kropsbevægelser er kulturudtryk.

Men det er kropskultur med forskellig mening, mål og indhold. Juma Ilangaa er udtryk for den standardiserede, målelige og internationalt kvantificerbare sport. Denne sport kan måske på længere sigt betyde en undertrykkelse og udryddelse af den lokale kropskultur, som er præget af rytme, improviseret fantasi og kroppen i dens helhedsfunktion, som netop Juma Luhende fra landsbyen Lugeye er repræsentant for.

Spørgsmålet er, hvad man i Tanzania ønsker - og vælger at støtte. Vil man støtte de to kroppe og dermed få, hvem ved hvilken kultur? Eller vil man støtte den kropskultur, der er præget af landets egen identitet? ■

Fotos: Niels Larsen og Børge Nommensen

NIELS LARSENS KOMMENTAR 2013

Tanker i dag om maratonmanden og den dansende kohyrde

Når jeg genlæser min artikel, som jeg skrev for 29 år siden, genkender jeg med det samme de oplevelser og følelser jeg havde dengang. Samtidig er temaet stadig aktuelt. Men jeg ville ikke skrive artiklen sådan i dag.

Jeg kan stadig se Juma'erne for mig. Den ene danser og den anden løber. Artiklens koreografi er at sætte de to Juma'er op mod hinanden. Den ene tilhører sporten, den anden en lokal kultur, som på begge deres måder udgør en kropskulturel identitet. Den ene identitet er båret af sportens globale konfiguration og den anden identitet er båret af en lokal hverdagskultur, hvor dans, arbejde, medicin og generationsidentitet integreres.

Sportens globalisering hviler fortsat, og endnu tydeligere i dag, på Afrikas leverancer af "råvarer" til det globale sportsshow, som for eksempel de internationale atletikstævner og fodboldklubber rundt om i verden, specielt Europa.

Jeg er tendentiøs, i den forstand, at jeg tager stilling og sætter den lokale sukumakropskultur i et bedre lys. Det lokale er mere autentisk og mere "rigtigt" end den globale sport med dens akontekstuelle tendens til automatisering af kroppen. I dag ser jeg lokale tendenser under indflydelse fra mere globale og omvendt. Lokale kropskulturer kan påvirkes af globale tendenser. Samtidig kan lokale kropskulturer blive "opdaget" og måske blive til globale trends. I dag er det mere interes-

sant at undersøge hvordan subkulturer udvikler lokale kropskulturelle former – som breakdance. Der er ikke noget, der er mere "rigtigt" end noget andet. Hvis dit blik er undersøgende, nysgerrigt og "forbavsende" er der masser af autensitet og interessante aspekter af global sporten.

Jeg er tæt på personerne, men jeg er også fraværende. Neutral og altoverskuende. I min koreografi beskriver jeg dansen og løbet på samme tid. Hvor er jeg selv? Jeg forsvinder umærkeligt væk, selvom jeg selv har været der. Jeg var selv aktiv atletikudøver på nationalt plan. Hvad var det for en identitet, jeg selv var i gang med at udfolde? Hvorfor er den refleksion ikke med? Jeg var fascineret af den dansende Juma. Jeg var selv med ude i marken for at passe køerne. Varmen, kedsomheden, tørsten og følelsen af befrielse over at komme tilbage til landsbyen kommer ikke med.

Min teori om kroppens dialektik, som jeg hentede fra blandt andet Henning Eichberg, passede godt ind i det lys. Med sporten som den kropskulturelle ensretter, idrætten som den folkelige tro på kropskultur som befrier og den frie dans og legen, som den virkelige identitetsudfoldelse. Teorien var på den ene side, det analytiske perspektiv, som gav mig nye måder at se virkeligheden på. På den anden side, betød den også nogle begrænsninger. En begrænsning, der fik mig selv til at forsvinde ud af fortællingen. Væk fra det refleksive,



Stokken er uundværlig for kohyrden. Den bruges først og fremmest til at drive køerne med, men også til forskellige lege, som f.eks. stokkebalancen.

fænomenologiske og kropslige blik, jeg vil have i dag. Jeg er desværre langt væk fra sporten og kropskulturen som undersøgelsesfelt. I dag arbejder jeg mere med sundhedsfremme og uddannelse for bæredygtighed. Blikket er mere fænomenologisk og jeg ser både sundheds- og bæredygtigheds feltet, som praksisformer, hvor kroppen og det sociale skaber omgangsformer som kan være enten sundhedsfremmende og bæredygtige. ■

NIELS LARSEN, PH.D. I TVÆRKULTUREL PÆDAGOGIK OG BA I KULTURSOCIOLOGI

TREKANTSDRAMA I



Mr. Reddy sammen med Karl og Esther Lange.

Med få undtagelser er tolken en fodnotefigur i den etnografiske litteratur. I alle etnografiske beskrivelser kommer antropologen til orde. I de bedste af dem også informanterne. Men selvom tolken tit er med som tredje person og taler mindst lige så meget som de to andre tilsammen, så har tolken aldrig selv haft anledning til at sige noget. Artiklen her er et forsøg på at udfylde lidt af dette hul.

Ankomsthallen i Tirstrup lufthavn er tom. Det er juni og udenfor er der næsten tropisk varme, men herinde er køligt. Jeg venter på den indiske antropolog Prakash Reddy, som jeg i de næste godt 4 måneder skal være tolk for. Professor Reddy skal studere dansk kultur i landsbyen Hvilsager på Djursland.

HVILSAGER



Den indiske antropolog G. Prakash Reddy.

Flyet fra København lander og passagererne forlader flyet og bevæger sig i en lang slange henimod ankomsthallen. Allerede på lang afstand kan jeg kende professor Reddy, som er den eneste mørklødede med flyet. Prakash Reddy er ikke en Gandhi med løse bomuldsgevanter, men en lille tæt mand med tonede guld-

indfattede briller og jakkesæt.

På vej ind til Århus med luftbussens spørger Prakash mig om min baggrund og fortæller, hvordan han har tænkt sig at starte sit feltarbejde med en kort spørgeskema-undersøgelse.

Jeg sveder og det er ikke bare pga. varmen. Mr. Reddy taler den særlige indiske udgave af engelsk,

som er volapyk for uindviede. Han gør det tilmed meget hurtigt, hvad han heldigvis selv indrømmer, da han lægger mærke til min forvirring. Reddy sagtner farten og jeg vænner mig til dialekten og konstaterer med lettelse, at der bliver længere og længere mellem mine anmodninger om gentagelser.

Trekantsdramaet

Mr. Reddy havde ikke selv haft tid til at lære dansk og var derfor nødt til at benytte sig af en tolk. Møderne med de indfødte formede sig altså som "trekantsdramaer" mellem etnografen og informanterne og med tolken som forbindelsesled.

Det er selvfølgelig ikke kun i antropologien man bruger oversættere, men der er noget, der adskiller feltarbejdssituationen fra de fleste andre sammenhænge, hvor der benyttes tolk. Det, der er specielt for det etnografiske drama er, at møderne her for det meste er uformelle; kun herved skabes den åbenhed i samværet, som er nødvendig for at få gode informationer. Det er derfor klart, at deltagerens personlighed spiller afgørende ind.

Tolk og deltager

Der er selvfølgelig en grund til, at de fleste antropologer ikke har beskæftiget sig med tolken. Traditionelt opfattes det som lidt pinligt, at man ikke behersker lokalsproget i de samfund man studerer. Tolken opfattes tilsvarende negativt som "støj på linien" - et nødvendigt onde. Det er oplagt, at det er en fordel for antropologen at beherske lokalsproget; men om tolkens tilstedeværelse i sig selv er en fordel

eller en ulempe afhænger vel af omstændighederne.

Selvfølgelig er det for det meste etnografen og informanterne, der taler sammen gennem tolken. Men det bør ikke føre til, at man i beskrivelsen fejer tolken ned i en fodnote og dermed overser hans rolle i feltarbejdssituationen. Det er i hvert fald vigtigt at gøre sig klart, på hvilken måde han spiller med.

Den engelske antropolog Evans-Pritchard har engang sagt om feltarbejderen, at han var et dobbeltmarginalt menneske, spændt ud mellem to kulturer.

Dette gælder også for tolken. Han befinder sig på en måske mindre dramatisk, men mindst ligeså konkret måde midt mellem to kulturer og skal i løbende oversættelse bygge bro fra den ene til den anden. Men tolken er ikke bare en upåvirket oversættelsesmaskine.

Han ligner snarere en social kamelæon, der skifter farve efter hvem han taler for. Han bliver af den han taler *til* identificeret med den han taler *for*, mens tolken selv på sin side ofte vil være tilbøjelig til at identificere sig med den han taler *til*.

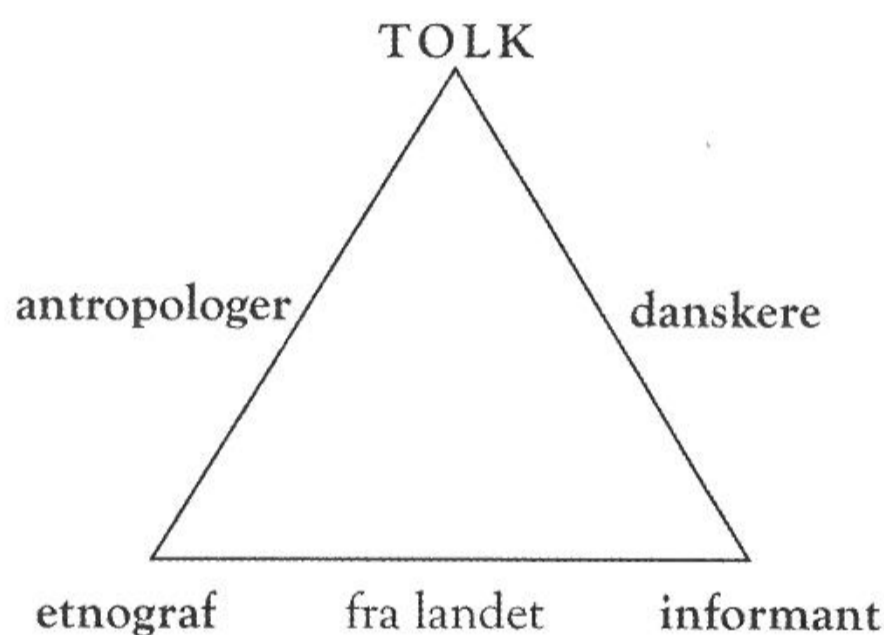
En af de første dage jeg var tolk for mr. Reddy, skulle vi ind og besøge landsbyens smed og hans kone. Prakash havde mødt dem til Skt. Hansbål aftenen i forvejen og ville takke smeden, fordi han havde lånt ham en sweater, da den kølige danske midsommeraften havde overrumplet mr. Reddy.

Prakash bad mig oversætte, at

smeden var hans ven og at han havde følt en øjeblikkelig hjerte-kontakt dagen i forvejen ved Skt. Hansbålet. Jeg kviede mig noget ved at skulle oversætte den for danske forhold følelsesfulde ven-skabserklæring. Hvordan ville smeden modtage den! Min betænkelighed viste sig at være overflødig. Det virkede ikke som om smeden blev bragt i forlegenhed.

Tolk, informant og antropolog

Jeg indtog som tolk på skift alle de tre roller i trekantsdramaet (se fig.). For det første som tolk. For det andet som antropolog og for det tredje også som informant.



I figuren er det vist, hvordan mødet mellem etnografen, informanterne og tolken var båret af iøjnefaldende ligheder og forskelle mellem deltagerne. Fællestrækket for Reddy (etnografen) og mig (tolken) var, at vi begge havde en antropologisk baggrund; ligheden mellem mig og beboerne i Hvilsager (informanterne) var, at vi var danskere, og selvom Reddy og beboerne i Hvilsager synes meget forskellige, så var der den lighed, at de fleste af beboerne i Hvilsager ligesom Reddy havde en baggrund på landet.

Jeg er indfødt dansker og dermed fremmed for Prakash. Det betød, at jeg somme tider blev brugt som informant. Prakash spurgte mig om mine slægtskabsrelationer, mine økonomiske forhold, mit forhold til religion, opdragelsen af mine børn og mit livs for-

løb i det hele taget.

Ved nogle af de foredrag Prakash holdt, oplevede jeg, at de oplysninger jeg havde givet Prakash om min måde at leve på, blev bragt til torvs og analyseret. Det var en mærkelig, lærerig men ikke altid lige behagelig oplevelse at høre en anden antropolog give forklaringer på min måde at leve på.

Det kan diskuteres, hvorvidt det er en fordel at benytte sig af en tolk, som også har en antropologisk baggrund. Jeg er selvfølgelig omtrent den sidste til at stille mig til dommer i den sag.

Derimod er det klart, at det var en stor mulighed for mig som antropologistuderende at få lov til at følge en erfaren antropolog i felten.

En af de ting som i begyndelsen undrede mig var, at Prakash startede med at udfylde spørgeskemaer og tegne slægtskabsdiagrammer over de familier, vi besøgte. Gjorde det ikke besøgene unødvendigt formelle?

Jeg ændrede hurtigt opfattelse. Spørgeskemaerne gav de første møder en ramme eller form, uden hvilken de ville have virket kluntede eller kunstige.

Desuden forbinder de fleste mennesker spørgeskemaer med en vis alvor eller videnskabelighed. Det var derfor med til at afgrænse os fra Jehovas Vidner og andre klokkestemmere.

I nabosognet Lime havde der et par år tidligere boet en gruppe tamilere, som flygtningehjælpen havde indkvarteret. Spørgeskemaet som tegn på autoritet eller videnskabelighed var derfor dobbelt vigtigt i et land, hvor en inder



Trekantsdramaet i Hvilsager: Antropologen (Reddy) informanten, (sognepræsten L. Mymark) og tolken.

er en tamilsk flygtning.

Hvad angår slægtskabsdiagrammet, så kunne man ved første øjekast tro, at det var overflødigt i et højt industrialiseret samfund som det danske. Er der overhovedet noget interessant at sige om danske familieforhold? Masser, mente Prakash! Det er en misforståelse når vi tror, at folk der er forskellige fra den vestlige verden lever efter ritualer og symbolske systemer, hvorimod vi lever efter en praktisk fornuft; den forestilling at vi har kærlighed og de har slægtskabsstrukturer er et udtryk for, at vi ikke kan se skoven for bare træer. Hvad betyder f.eks. de mange skilsmisser for slægtskabskategorierne? Hvorfor er der mange som kalder deres far og mor ved fornavn? Hvordan kan det være, at mange

unge lever papirløst? osv. osv.

Derudover er familien noget af det, der som regel betyder allermost for folk. Derfor er det også en god adgang til fortrolighed at snakke om familier. Og det er en udmærket anledning, at gøre det udfra et slægtskabsdiagram.

Fremmedhed skaber kontakt

I det hele taget overraskede det mig, hvor hurtigt de indfødte, Prakash og jeg fik etableret et fortrolighedsforhold. Prakash fik efter kort tids samtale besvaret spørgsmål, som var så direkte, at selv gode naboer var blevet nægtet svar. Hvordan har du det med, at din datter er lesbisk? Hvor meget tjener du om året? o.l.

En af de vigtigste grunde til, at Prakash slap godt fra at stille den

slags spørgsmål var paradoksalt nok, at han som inder og antropolog var så fremmed som tænkes kan for befolkningen i Hvilsager (se figuren). Som videnskabsmand var han hævet over mistanke for at ville misbruge de oplysninger han fik. Desuden var han der kun for en kort periode, så det var under alle omstændigheder en begrænset risiko man løb ved at gøre Reddy til sin fortrolige.

I denne forbindelse er det selvfølgelig også vigtigt, at tolken er fremmed. Hvis jeg havde været indfødt fra Hvilsager, havde vi ikke fået de samme svar.

Feltarbejde som kulturudveksling

Prakash havde selv en baggrund i en landsby og havde som dreng hjulpet sin far med at drive land-



Nå, sådan gør I i Indien! - Prakash udveksler landbrugserfaringer med Anne Marie.

bruget. Det, at Prakash var født og opvokset på landet var ofte et vigtigt element i vores møder. Det skabte et fællesskab mellem Prakash og beboerne i Hvilsager, som jeg stod udenfor. Når vi talte med landmænd gav Prakash' spørgsmål om dansk landbrug tit anledning til spørgsmål om hans egen fædrengård og indisk landbrug.

Der var altså ikke bare tale om, at Prakash stillede spørgsmålene og informanterne svarede. For det meste udviklede møderne sig til kulturudvekslinger, hvor Prakash stillede spørgsmål om danske for-

hold, men til gengæld måtte besvare spørgsmål om indiske.

F.eks. skulle Prakash en dag smage frisk mælk fra de berømte danske køer, og som den naturligste ting i verden bad han om salt! Prakash fik under stor latterudbrud overrakt saltet og forklarede, at man i Indien pga. varmen sveder en masse salt ud. Derfor er det almindeligt, at man blander salt i det man drikker, for at rette op på saltbalancen.

Tolken som sikkerhedsnet

En af tolkens centrale funktioner er at virke som bolværk eller sikker-

hedsnet mod mulige misforståelser.

En af de første dage jeg var tolk for Prakash mødte vi på en vandretur tilfældigt en landmand, som var ved at flytte hegn for sit kvæg. Vi faldt i snak og efter ca. 10 minutter bad Prakash mig om at sige til landmanden, at vi ville besøge ham en anden dag og at han ved den lejlighed kunne give frokost! Vi fik ikke nogen klar tilbagemelding, så Prakash bad mig gentage opfordringen! Jeg oversatte noget tøvende anmodningen og til min store undren inviterede landmanden os til at komme og spise med en af de følgende dage.

Efter det møde blev vi enige om, at hvis vi kom i situationer, hvor jeg mente, at et spørgsmål ville skade forholdet til informanterne, skulle jeg fortælle Prakash det. Så kunne han tage stilling til, om han ville stille det eller ej.

Omvendt skete det også, at informanterne brugte mig som prøveballon. Det skete ved, at jeg blev stillet spørgsmål, som egentlig var henvendt til Prakash: Hvad laver han egentlig i Danmark? Spiser han kød? Hvor gammel er han? osv.

Selvom det selvfølgelig er lettere at spørge tolken fremfor at skulle gennem de omstændelige oversættelser, så blev disse genveje tit brugt i tilfælde, hvor der var tale om personlige eller sårbare emner som f.eks. religion, hvor informanterne havde grund til at tro, at Prakash ville være meget forskellig fra dem selv.

Det, at Prakash var fremmed betød også, at befolkningen i Hvilsager var indstillet på, at han sagde og gjorde ting, som gennemsnitsdanskere ikke ville finde på. Omvendt var Prakash

som antropolog åben for, hvad der end måtte komme fra os indfødte. De eksempler jeg har nævnt viser da også, at mine betæneligheder som tolk i de allerfleste tilfælde blev gjort til skamme. Sikkerhedsnet kommer sjældent i brug, men de er nu meget rare at have alligevel!

Hvem observerer hvem?

Mange etnografer har været inde på, at det skarpe skel mellem subjekt og objekt ikke holder. Det er ikke så entydigt hvem der observerer hvem i den etnografiske feltsituation. Prakash' feltarbejde vidner på en meget iøjnefaldende måde om dette.

Dels blev Prakash' arbejde fulgt af en dansk etnograf. Dels opstod en sand Prakash-kult i de danske medier. Op imod en halv snes aviser, radio, fjernsyn og et filmhold beskrev Prakash' arbejde i Hvilsager. Og som om det ikke kunne være nok, så var selv jeg, hans tolk, på nakken af ham.

Et grotesk eksempel på de mange lag viste sig en dag filmholdet optog en scene, hvor Prakash iagttog en landmand, som pløjede sin mark. Landmandens kone synes selvfølgelig, at det var spændende med sådan et filmhold i marken, så hun tog et billede af filmholdet, som tog billeder af Prakash, der iagttog landmanden. Og som sidste led i kæden tog også den nysgerrige tolk - undertegnede - et billede af kæden af observerede observatører og sidder oven i købet nu og bygger endnu en æske udenpå ved at beskrive situationen.

Man kunne altså føje endnu et par sider til trekantsdramaet i Hvilsager. Til gengæld lever feltarbejdet i Hvilsager op til artik-

lens overskrift på den måde, at et film- og TV-hold optog scener fra feltarbejdet, som dermed i en helt bogstavelig forstand blev dramatiseret. ■

Alle fotos, Jakob Krause-Jensen

JAKOB KRAUSE-JENSENS KOMMENTAR 2013

Prakash Reddy's feltarbejde i Hvilsager blev på mange måder usædvanligt. Det var første gang at en antropolog fra den tredje verden studerede et vestligt samfund.

Reddy ankom med den hensigt at lave et landsbystudium, som han havde gjort det før på Nicobarerne i den Bengalske Bugt. Men sådan kom det ikke til at gå. Professor Reddy opdagede hurtigt, at det landsbyliv, han havde forestillet sig med et mylder af mennesker, der nysgerrigt flokkedes om den fremmede forsker, ikke fandtes i Hvilsager. Her foregik livet for en stor del bag lukkede døre, og om dagen var landsbyen stort set tom, og Reddy var overladt til sig selv meget af tiden. Tidsskriftet *The Economist* sammenfattede således Reddys centrale iagttagelse af mangel på fælles liv: "He detected, as he saw it, an almost complete lack of community in the Danish village. Indeed, he asked himself whether the village was indeed a community in any definable sense ...". Men som det også fremgår af artiklen ovenfor blev Reddy og hans projekt gjort til genstand for intens opmærksomhed. Projektet falsificerede på en måde sin egen konklusion, for Reddys feltarbejde kom til at betyde ganske meget for landsbyfællesskabet: Reddy og hans under-

søgelse blev et samtaleemne og samlingspunkt for byens beboere. 'Hvilsager' optrådte i nationale medier og Reddy fyldte forsamlingshuset til bristepunktet, da han en dag i oktober 1989 præsenterede sine konklusioner for beboerne.

Der var også et stort fremmøde i forsamlingshuuet næsten to årtier senere, den 31. januar 2007, da menighedsrådet og beboerforeningen havde inviteret Hvilsagerbeboerne til en drøftelse af en lokal kanon. Hvilsagerundersøgelsen blev her optegnet som en vigtig begivenhed i sognets historie — og Reddy er nu kanoniseret. ■

Læs mere i:

Reddy, G. P. (1991). *Sådan er danskerne! en indisk antropologs perspektiv på det danske samfund*. Mørke, Grevas.

Pedersen, P. and J. Krause-Jensen (2008). *En fremmed banker på. Det Skjulte Aarhus: Fra Bjerget til Byen*. P. Pedersen, L. Hannestad, J. Steensig and H. K. Kristensen, Aarhus Universitetsforlag: 47-59..

JAKOB KRAUSE-JENSEN ER LEKTOR PÅ INSTITUT FOR UDDANNELSE OG PÆDAGOGIK PÅ AARHUS UNIVERSITET, HVORFRA HAN HAR EN PH.D. I ANTROPOLOGI OG ETNOGRAFI. HAN HAR I 2010 UDGIVET BOGEN 'FLEXIBLE FIRM. THE DESIGN OF CULTURE AT BANG & OLUFSEN'.

MONARKI RIMER PÅ

KONGEDØMMER, SULTANDØMMER OG 'KOMMUNALPOLITIK' I INDONESIA

af NILS BUBANDT

Kongemagt er på mode igen - og ikke kun i Europa. I store dele af Afrika, Stillehavet og Asien er lokale kongedømmer, høvdingedømmer og sultandømmer genopstået efter mange års politisk dvale. Dette sker fordi demokratiske reformer - ofte efter danske eller europæiske modeller for kommunalt selvstyre - har gjort kongedømmer og andre lokale former for politisk autoritet gode platforme for folkelig opbakning. Lokale konger og sultaner får mange stemmer! Moderne politik og 'traditionel' kongemagt er ikke modsætninger. De er hinandens bonkammerater. Globaliseringen af demokrati har med andre ord øget monarkiets betydning. I det østlige Indonesien indebærer kongedømmernes genkomst også, at magi har fået fornyet politisk relevans.

MAGI OG DEMOKRATI

Omidset af Jailolo bjerg set fra Ternate

Indonesien er et godt eksempel på den 'traditionelle' kongemagts nye popularitet. Siden Præsident Suharto, Indonesiens enevældige præsident i over tre årtier, blev væltet i 1998, har landet gennemgået en demokratiseringsproces. Dette har blandt andet indebåret en decentralisering, som mange mener, er den største politiske revolution i landet, siden Indonesien opnåede uafhængighed fra Holland i 1950. Fra at være et land hvor landets centrale parlament, kontrolleret af præsidenten og hans regeringsparti,

Golkar, traf alle vigtige politiske beslutning, er kontrollen over økonomi, politik, og administration i dag lagt i hænderne på Indonesiens cirka 300 lokale distrikter eller kommuner. Distrikterne kontrollerer nu selv behandlingen på hospitalerne og uddannelsen på skolerne. De ansætter selv deres embedsmænd, ligesom de selv uddeler tilladelser til udnyttelsen af deres naturressourcer. Til gengæld får de også hovedparten af indtægterne fra olie, minedrift, skovhugst og fiskeri. For mange distrikter i

det tropiske og naturrige Indonesien betyder det, at de nu vil få store summer af penge at kunne fordele. De lokale distrikter regeres af lokale 'folketing' og styres af 'amtsborgmestre'. Begge blev for første gang i Indonesiens historie i 2004 valgt ved direkte valg.

En demokratisk revolution

Indonesien er med andre ord begyndt på et politisk eksperiment i nærdemokrati. Det internationale samfund har været stærkt medvirkende til udførelsen af dette eksperiment. FNs udviklingsprogram



(UNDP) har for eksempel bistået med både rådgivning og monitorering af implementeringen af nærdemokratiet. Men ud over internationale bureaukrater med jakke og slips, har demokratiseringen i Indonesien også været præget af en anden type figurer, nemlig lokale herskere, kaldet raja, og sultaner. Begge disse traditionelle ledere var ellers blevet udelukket fra politik i begyndelsen af 1900-tallet, da den hollandske koloniregering indførte en mere direkte kolonipolitik. I flere århundreder var de lokale konger og sultaner ellers blevet brugt flittigt af hollænderne som nyttige mellem-mænd i koloniseringen af landet. I en form for indirekte styre var det de lokale herskere, der ind-drev skatter for hollænderne. De lokale konger var også ansvarlige for at opretholde ro og orden, li-

gesom de skulle forhindre op-stand mod kolonistyret. Dette symbiotiske forhold mellem kolonimagt og lokale herskere blev dog i stigende grad en belastning for hollænderne i begyndelsen af 1900-tallet. Hjemme i Holland voksede kravet om et 'civiliseret' kolonistyre, der uddannede 'de indfødte' snarere end at udnytte dem. I tråd med datidens evolu-tionistiske samfundsopfattelse var det Hollands pligt, ja endda byr-de, at civilisere de 'indfødte', og i dette civilisationsprojekt blev de lokale herskere i stigende grad set

som en pinlig samarbejdspartner. Selvom senere forskning har vist, at lokale herskere i stor ud-strækning var skabt af koloniregeringen, blev de i 1900-tallet set som despotiske, feudale undertrykkere af deres eget folk - et bevis på, at de indfødte ikke kunne styre sig selv på en ordentlig måde og derfor havde brug for bistand fra et mere civiliseret og moderne samfund som det hollandske.

Nye politiske vinde og sultanernes genkomst

Efter uafhængigheden i 1950 over-tog den indonesiske regering i høj grad den hollandske mistro overfor de lokale konger og sultaner. De stod i vejen for en modernise-ringsproces, der skulle udmønte sig i en stærk og centraliseret nation styret af en magtfuld præsident. For landets to første præsidenter, Sukarno og Suharto, som tilsammen styrede Indonesien fra 1950 til 1998, repræsenterede de lokale herskere derfor en gam-meldags form for politisk autori-tet, som der ikke var plads til i en moderne nation.

Det skulle dog vise sig, at det var de autoritære nationale lede-re, der var gammeldags og ude af trit med moderne, demokratisk nationalisme. Demokratiseringen

af indonesisk politik efter 1998 har bragt sultanerne og kongerne på banen på en måde, som ikke mange forventede blot få år tidligere! Et løseligt overslag af de lokale herskere Indonesien i dag lander på mindst 70 sultaner (med muslimsk baggrund) eller konger (med en enten kristen, hinduistisk eller animistisk baggrund). Og disse sultaner er på ingen måde ligegyldige politiske figurer. Sultanen af Yogyakarta, Hamengku Buwono den Tiende, var for eksempel en af de ledende kandidater ved præsidentvalget i 2004.

Af de cirka 70 sultandømmer, der findes i Indonesien i dag, er omkring en tredjedel kongedømmer imidlertid 'nye': de er blevet genoplivet inden for de sidste fem år efter mange års dvale. Sultanen af Kutai i den østlige del af Kalimantan (som er den indonesiske del af Borneo) er en af disse genoplyvede titler. I 1920'erne var Sultanen af Kutai en af de rigeste i Hollandsk Østindien (som Indonesien dengang stadig hed). Hans rigdom stammede fra indtægter fra olie, og han brugte flittigt sine penge på dyre speedbåde og biler. Men i 1960'erne blev sultandømmet i Kutai afskaffet af den indonesiske regering, hvis socialisme ikke var forenelig

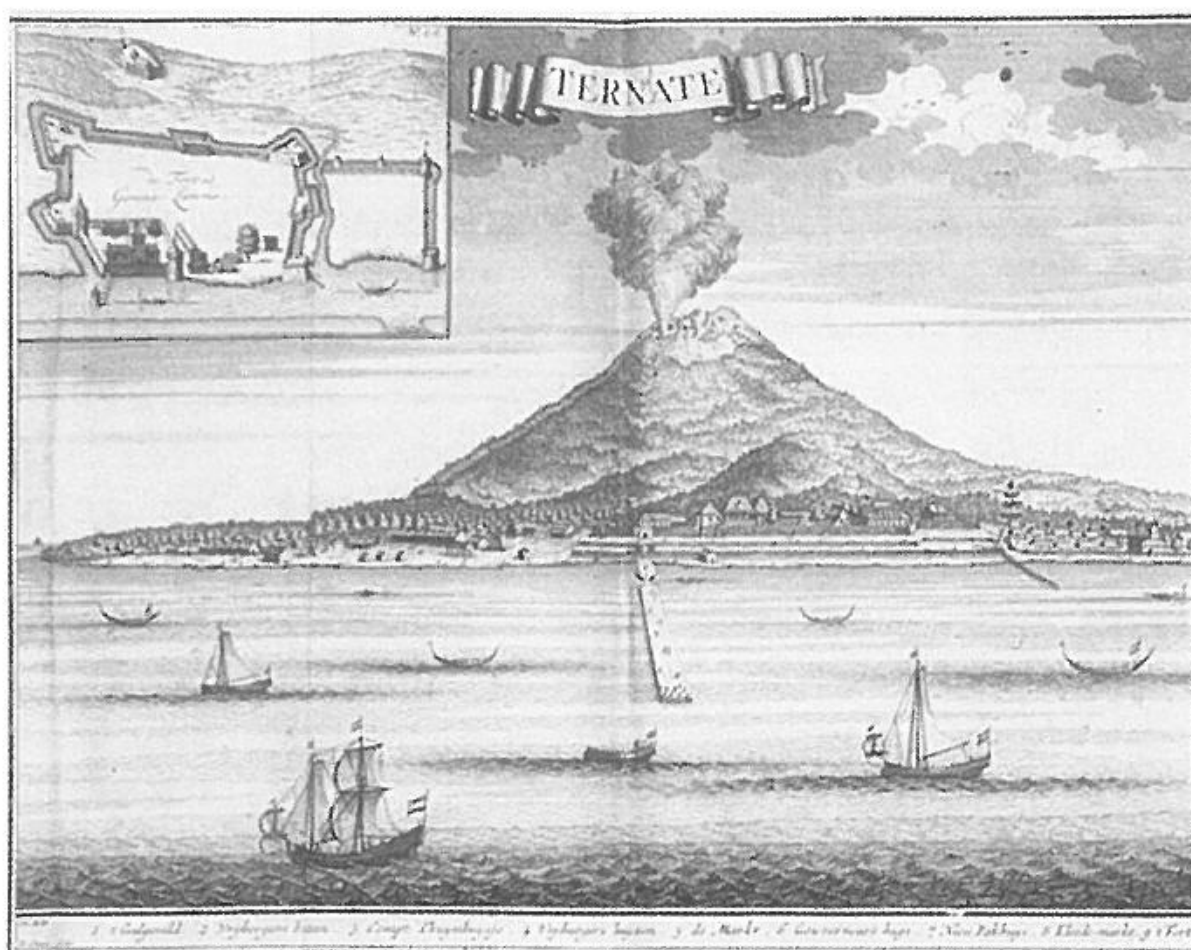
med en 'feudal' institution som sultandømmet i Kutai.

Fyrré år senere var stemningen en helt anden! Som en af de første handlinger, efter at Øst-Kalimantan opnåede selvstyre, udnævnte den lokale borgmester en ny sultan af Kutai i 2001, og med indtægterne fra olien, som stadig bliver pumpet ud af Kalimantanens undergrund, blev der bygget et prægtigt nyt palads midt i en Disney-agtig turistpark. Sultanen af Kutai var ikke sen til

Fire brødre, fire bjerge, fire sultaner

I 2002 var fireogtredivé sultaner samlet til festivalen i Kutai. Blandt dem var fire sultaner fra den nordlige del af Molukkerne. Det var første gang i mere end 500 år, at de fire sultaner var sammen. I midten af 1500-tallet var sultandømmet Jailolo blevet ødelagt af en hær fra det konkurrerende sultandømme, Ternate, bistøt af portugisiske lejesoldater. At portugiserne overhovedet var til stede i denne

fjerne del af verden, skyldtes eksistensen af krydderierne nelliker og muskat. De to krydderier kommer oprindeligt fra Molukkerne og blev i mange århundreder handlet via kinesiske og muslimske handlende til Europa for skyhøje priser. Som oprindelsessted for de dyrebare sager var ordet 'Krydderier-



Hollandsk tegning af Ternate fra begyndelsen af 1700-tallet.

at udnytte den nye politiske bevågenhed. Han blev en driftig politisk lobbyist og var vært ved Festival Kedaton Nusantara i 2002. Festivalen afholdes hvert andet år og er stor rituel begivenhed, hvor sultanerne i Indonesien samles for at tale politik og overvære opvisninger af hinandens kulturelle kunstarter.

ne' i Europa ensbetydende med eksotiske rigdomme og overflod. Det var udsigten til enorme profitter fra krydderihandel, der motiverede de opdagelsesrejsende fra Portugal, Spanien, Holland og England, som i løbet af 1500 og 1600-tallet ankom til Molukkerne, og de forsøgte gennem handelsaftaler og kolonial magt at sikre sig kontrollen over den lukrative han-



De fire sultaner fra Nordmolukkkerne samlet i 2003 til en kulturfestival for de cirka 70 sultandømmer i Indonesien. Dette var en historisk begivenhed. Det var første gang i 500 år, at de fire kunne være samlet. Foto af Parada

del. Handlen med krydderier skabte grundlaget for sultandømmernes magt, men betød også enden for sultandømmet Jailolo.

Med Jailolos ødelæggelse i 1551 blev en mytisk vigtig enhed mellem de fire sultandømmer, Ternate, Tidore, Bacan og Jailolo, brudt. En myte fortæller, at de fire sultandømmer nedstammer fra fire brødre. Deres moder var en engel, som ofte badede i en skovsø på Ternate. Her blev hun en dag iagttaget af Jafar Sadek, en rejsende fra Arabien, der nedstammede direkte fra profeten Muhammed. Jafar Sadek forelskede sig på stedet i den skønne engel og gemte hendes vinger, som hun havde lagt ved søbredden. Ude af stand til at vende tilbage til himlen og sine søskende, forblev hun i Ternate, hvor hun giftede sig med Jafar Sadek. Parret fik fire drenge, som

skabte de fire kongedømmer i Molukkerne. Derudover fik de også tre døtre, som giftede sig med udefrakommende adelige og grundlagde sultandømmerne på Sumatra, Java og Kalimantan. Det er denne historie, som ifølge lokal tro stiller de fire sultandømmer fra Molukkerne over de øvrige i Indonesien, og som mange i dag mener burde give dem en særlig politisk status.

Islam, forfædre og magi

De fire sultandømmer har en dobbelt relation til det guddommelige. Fra deres moder har de en forbindelse til himlen og de lokale ånder og forfædre. Fra deres fader har de kontakten til profeten Muhammed og til den muslimske verden. Denne kombination er grundlaget for den islamiske mysticisme, som stadig domine-

rer i Molukkerne, og hvor forfædre fungerer som porte til Allah. Ritualer for- og pilgrimsrejser til forfædrenes grave er ikke bare centrale for den lokale fortolkning af islam; de er også vigtige måder, hvorpå man skaffer sig selv magisk viden gennem meditation og spirituel omgang med ånderne. Magi er også fundamental for sultanernes politiske autoritet.

Hvert af de fire sultandømmer har residens på en af de mange små bjergrige øer i det ørige, der udgør det nordlige Molukkerne. Ordet 'Molukkerne' kommer - som kom til europæerne via arabisk - fra udtrykket Ma Loko Kie Raha, en lidt kryptisk sætning, der på en blanding af lokalsprog betyder 'De Fire Vulkaners Verden'. Udtrykket dækker over, at hver sultan siges at have en tæt spirituel relation til vulkanen, hvorfra re-

lationen tilbage til himlen er garanteret. Vulkanen eller bjerget i de fire sultandømmer er bindeleddet mellem sultanen på den ene side og forfædrene og Allah på den anden. Det siges for eksempel, at vulkanudbrud skyldes guddommelig vrede over brud på traditionel moral, og at kun sultanen kan stilne et vulkanudbrud ved at udføre en rituel rundgang rundt om vulkanen. De fire vulkaner udgør sammen verden, et kosmos eller en symbolsk enhed, og balancen imellem de levende og de døde kan kun opretholdes så længe de fire sultandømmer eksisterer.

I den forstand har verden i Molukkerne derfor været 'i uorden' siden 1500-tallet, og den kom kun på fode igen, da en Sultan af Jailolo, Abdullah Sjah, blev kronet i 2003 efter 500 års politisk vakuum.

De politiske motiver

En politisk analyse vil umiddelbart se Abdullahs udnævnelse til sultan som inautentisk og som resultatet af en kynisk politisk beregning; en måde at ride på demokratiseringsbølgen ved at genoplive gamle og for længst uddøde sultandømmer, på samme måde som det er sket over 20 gange over hele Indonesien i det sidste halve årti. Der ville være mange gode argumenter for en sådan læsning af udnævnelsen.

Abdullah Sjah er en mand i begyndelsen af 70erne, som er pensioneret efter en lang karriere indenfor det indonesiske militær. Han er selv opvokset på Java, og selvom hans fader stammer fra Ternate, taler han ikke lokalsproget, ligesom han ikke kender lokale traditioner. Han blev udpeget som den legitime arvtager til Jailolo trone, selvom der ikke findes

nogen klar og beviselig slægtskabsforbindelse mellem ham og den sidste Sultan af Jailolo. Abdullah blev beskikket som den sande arving til tronen af den regerende Sultan af Ternate, Mudaffar Sjah, midt i en politisk magtkamp om pladserne i parlamentet. At Sultanen af Ternate skulle have denne ret er noget, som andre i området bestrider, blandt andet fordi det jo var Ternate, som for 500 år siden raserede sultandømmet i Jailolo.

Derudover mistænker mange Mudaffar Sjah for at have skjulte politiske motiver for udnævnelsen. Kritikerne hævder, at Mudaffar, der i mange år var en tro støtte af regeringspartiet og nedprioriterede sin status som sultan, nu har opdaget de politiske muligheder i sultandømmerne, og derfor forsøger at benytte autoriteten i traditionel kongemagt til at få politisk indflydelse. Baggrunden for denne politiske kovending hænger for kritikerne sammen med de voldelige konflikter, som mellem 1999 og 2001 dræbte over 2000 mennesker i det nordlige Molukkerne, og som Mudaffar Sjah var involveret i. Voldelighederne udfoldede sig især mellem kristne og muslimer i området; men mange mener også, at det var den politiske kamp om posten som guvernør, som i virkeligheden lå bag konflikten. Guvernørposten var blevet etableret, da det nordlige Molukkerne fik status som selvstændig provins i 1999, og Sultanen af Ternate var en af de førende kandidater til posten. Konflikten endte med at koste Sultanen posten, og han var en overgang tvunget til at forlade provinsen, da hans politiske modstandere truede med at dræbe ham. Nu anklagede hans kritikere ham for at planlægge en

ny strategi, som ville sikre ham og hans støtter de ledende poster i det nye lokale parlament. En ny Sultan af Jailolo ville være selvskrevet til en post i parlamentet, fordi mange traditionalister i området ville stemme på en kandidat med en sultan-titel. Derfor, hævdede mange, var en Sultan af Jailolo blevet kronet netop i 2003 op til valget året efter. Hvis dette faktisk var Mudaffars plan, blev den i høj grad en succes - ikke bare for Sultanen af Ternate men for alle sultaner. Ved valget i 2004 fik samtlige fire sultaner lukrative politiske poster enten i den nationale eller det regionale parlament. Det lykkedes endda for Sultanen af Ternate også at få valgt sin kone til parlamentet.

En sådan politologisk læsning mangler dog at gøre rede for, hvordan Sultanen af Ternate og Jailolo selv forstår deres handlinger, ligesom den ikke kan forklare, hvorfor så mange folk i Molukkerne er villige til at stemme på en sultan i demokratiske valg. Udfoldelsen af begge disse problemstillinger hænger sammen med verdens magiske opbygning, når verden ses fra Molukkerne.

Magi og monarki i Molukkerne

I Molukkerne går titlen som sultan ikke nødvendigvis til den ældste søn. For at kunne blive sultan skal man bevise, at man besidder forfædrenes, åndernes og Allahs velsignelse. Derfor er selektionen af den nye sultan i sig selv en divinationsrite, der søger at diagnosticere de magiske træk hos den mest egnede kandidat. Mudaffar Sjah, der er i slutningen af 60erne, blev selv kronet som sultan i 1986, mere end ti år efter at hans fader, Muhammad Jabir, døde.

I perioden mellem faderens død og sin kroning transformerede Mudaffar sig fra lidt af en svirrebror og drukkenbolt til en autoritativ sultan og udviste mange tegn på magisk formåen. Han kunne blandt andet få tidevandet til at gå i stå. Hans fader, Muhammad Jabir, der var sultan fra 1929 til 1975 havde samme magiske evner. Ifølge en lokal historieforståelse var Muhammad Jabir for eksempel en central figur i Anden Verdenskrig. De allierede havde således evakueret sultanen fra Ternate kort før den japanske invasion af Hollandsk Østindien og bragt ham til Australien i en dramatisk militær operation, fordi man vidste, at sultanens autoritet kunne misbruges af den japanske besættelsesmagt. Men den lokale fortolkning af denne evakuering er, at Sultan Muhammad Jabir blev kidnappet på grund af sine magiske evner, som de allierede benyttede til at vende krigslykken. Det var med andre ord Sultanen af Ternate, der havde sikret en allieret sejr under Anden Verdenskrig; noget som man fandt bevis for i General MacArthurs personlige møde med sultanen i 1945 - angiveligt for at takke for hjælpen.

De første demokrater

Dette var for mange lokale i Ternate ikke første gang, at sultandømmet havde haft verdenshistorisk betydning. Demokratiseringen af Indonesien og sultandømmernes politiske genkomst har betydet en renæssance af historieskrivningen i Molukkerne og en fornyet interesse for områdets betydning for de europæiske opdagelsesrejser. At Krydderiøerne engang indtog en vigtig plads i den europæiske verdens-

opfattelse får i denne sammenhæng stor betydning. For man mener lokalt, at de europæiske handelsrejsende i første række slet ikke kom til Molukkerne efter krydderier! Deres egentlige motiv var, ifølge lokale traditionalister, at de ville opnå kendskab til den politiske struktur i de fire sultandømmer i Molukkerne.

'Forstår du, Mister Nils', som en ældre man, Mahmud, forklarede mig, 'vi har jo i De Fire Bjerges Verden oprindeligt et demokratisk system.' Sultan-titlen gik således traditionelt ikke i arv, men blev givet til den bedst egnede blandt sultanens børn. Ældrerådet, som udpegede den bedst egnede, bestod af repræsentanter fra alle landsbyer i området. Dette råd tog sig af alle politiske udpegninger. 'Det fungerede som den lovgivende forsamling i dag, forstår du?'. Et andet råd tog sig af de mere direkte politiske beslutninger; mens et religiøst råd varetog religiøse og familiemæssige anliggender. 'Ser du, vi havde altså allerede i 1300-tallet et demokratisk politisk system, hvor religion og politik var skilt ad, Nils. Det var dette demokratiske system, som Columbus egentlig var ude efter at finde hemmeligheden til, da han i stedet fandt Amerika!'

For 500 år siden havde Molukkerne med andre ord et moderne, demokratisk politisk system. 'De Fire Bjerges Verden' er - for mange folk i Molukkerne - verdens ældste demokrati! Ironien for disse traditionalister er, at det var vestlige kolonimagter, som afskaffede dette system, og det var den moderne indonesiske nationalstat, som i udviklingens navn udelukkede sultandømmerne fra politisk indflydelse, fordi de blev

opfattet som feudale, gammeldags institutioner.

Måske fortolker udefrakommende sultandømmernes genkomst som en kynisk, strategisk greb for at opnå politisk indflydelse med gamle autoritative institutioner, men for traditionalisterne i Molukkerne er genskabelsen af det fjerde sultandømme i Jailolo et kosmisk tegn. Som svar på mit spørgsmål om genoplivningen af Jailolo ikke hang sammen med den nye demokratibølge, der gjorde sultandømmerne til gode politiske kort, sagde Mahmud: 'Nej, sultanernes tid er kommet, fordi Ternate er begyndelsen og navlen'. Det er derfor naturligt, at sultanerne vender tilbage for at sikre begyndelsen på en ny politisk æra.

Sultandømmernes genkomst er for folk som Mahmud ikke kyniske svar på en politisk demokratisering; det er omvendt demokratiseringen af Indonesien, der er mulig på grund af sultandømmerne. Det er med andre ord os i Vesten, der vender historien på hovedet, fordi vi tror, Vesten er verdens centrum. Når man nu ved, at Ternate er 'verdens begyndelse og navle', så er det Sultanen af Ternate, der er centrum og begyndelsen i en demokratisering. Demokratiseringen startede i Ternate for mere end 500 år siden - lang tid før Vesten havde et demokratisk system. Alt for længe har dette system ligget i dvale, men nu er tiden kommet til genindvielsen af De Fire Bjerges Verden'. Sultanen af Ternate er i en lokal forståelse den udfarende (men gemte) kraft i den demokratiske revolution i Indonesien dag, ligesom hans fader var den skjulte men udslagsgivende faktor i afgørelsen på Anden Verdenskrig.



Sultanen af Ternate krones som tronarving ved sin faders død i 1975. Foto af Parada.

Guld, den usynlige verden, og drømmen om det perfekte samfund

Disse ting er åbenlyse for de indviede i Ternate, men skjulte for en vestlig betragter, fordi vi bogstaveligt talt ikke deler samme syn. 'Her i de Fire Bjerges Verden, er verden delt i to, Nils' fortalte Mahmud mig en dag. Han fortsatte: 'Den synlige verden udgør kun fyrré procent af verden. Men bag den verden, vi kan se, er den egentlige verden. Denne verden, der tilhører Allah og forfædrene og ånderne, udgør tres procent. Vi skal alle sammen i sidste ende tilbage til denne større verden, og det er denne skjulte verden, der styrer det, der sker i den synlige verden, Mister Nils'. Det er for

eksempel den usynlige verden, der tillader en værdig sultan at tage kronen på hovedet, mens en uværdig kandidat vil dø i samme øjeblik, han tager kronen på.

Sultankronen i sig selv er magisk, og den fjerdragt, der pryder den, siges at vokse af sig selv, hvorfor den klippes hvert år i et ritual. Det er forfædrene fra den usynlige verden, der får vulkanen til at gå i udbrud, hvis traditionen overtrædes, og det er forfædrene, der viser sultanen de skjulte gulddepoter, der spontant vokser ud af jorden, når han mangler penge. Mange lokale hævder derfor, at der allerede ligger anseelige mængder guld i paladset i Ternate, og at Sultanen vil etablere en

islamisk bank på paladset, hvor han vil etablere det såkaldte guld-dinar system efter klassisk persisk mønster. I dette system vil guld være gangbar mønt, valutaen være baseret på prisen på guld, og alle lån skal være rentefrie.

Sultanen er blevet inspireret til denne ide efter samtaler med Sultanen af Brunei og af et malaysisk forslag om at genetablere det utopiske styre fra kalifernes tid kort efter profeten Muhammeds død. Forslaget kom som en reaktion på den økonomiske krise i Sydøstasien, hvor økonomien i blandt andet Thailand, Malaysia og Indonesien gik fra at være finansielle forbilleder til at være dybt forgældede på få måneder. Finansiell uforudsigelighed og griske vestlige spekulanter fik i mange asiatiske lande skylden for krisen, og ideen om den islamiske økonomi voksede op i skyggen af denne mistro overfor Vesten. Men for folk i Ternate var basis for dette nye økonomiske system den magiske forekomst af guld i Ternate undergrund.

Det nye økonomiske system skal sammen med et genetableret 'demokratisk' politisk system genskabe de gyldne tider i 'De Fire Bjerges Verden'. Denne lokale form for demokrati er for de indviede ikke bare ældre end den vestlige verdens demokratiske systemer (som nogen antyder endvidere bare er en dårlig kopi af Ternates politiske struktur, stjålet af de europæiske opdagelsesrejsende, der angiveligt kom til Molukkerne efter krydderier). De Fire Bjerges Verden har - for de indviede - faktisk også en demokratiform, der er den vestlige ver-



Mudaffar Sjah, Sultanen af Ternate, med en egyptisk gulddinar. Håbet er (med forfædrenes hjælp) at indføre en islamisk økonomi baseret på guld, som skal erstatte den kapitalistiske økonomi og forhindre finansielle kriser, som den Indonesien oplevede efter 1997.

dens overlegen, fordi det er demokrati med grobund i lokale værdier og traditioner, og disse traditioner er sanktioneret af forfædrene, ånderne og Allah!

Moderne monarker

Er sultanerne i Indonesien demokrater med forfædrenes velsignelse eller politiske opportuniste? Døm selv! I Indonesien er sagen endnu ikke afgjort, og begge fortolkninger høres ofte i den offentlige debat. At denne debat, som på mange punkter minder om diskussionen om kongehusets rolle i

moderne samfund i Europa, overhovedet foregår, er bevis på, at monarkiets globale rolle langt fra er udspillet.

Uanset om man tror på de politiske forklaringer, der ser genopfindelsen af lokale kongedømmer som et politisk instrument, eller man vælger at lytte til sultanerne og traditionalisterne i Molukkerne, der ser demokratiseringen af Indonesien som en tilbagevenden til en oprindelig form for demokrati, så hænger demokrati og sultaner tæt sammen i Indonesien.

Monarkier og deres traditionel-

le form for autoritet, som er baseret på monarkens magiske relation til ånderne og forfædrene, ser ud til at trives fint indenfor rammerne af den moderne og demokratiske nationalstat. Demokrati, nationalisme og monarki synes med andre ord at være tæt forbundne i Indonesien. Monarkier har tilsyneladende stadig politisk vitalitet i en moderne verden; ja faktisk tyder genoplivelsen af snesevis af kongedømmer i Indonesien på, at monarkierne oplever en politisk opblomstring i takt med at tidligere meget centralistiske lande demokratiseres. For befolkningen i yderkanten af et udviklingsland, tilbyder lokale kongedømmer dem en fristende fortælling om at være tæt på verdens navle - en fortælling om at være del af et skæbnefællesskab hvor lokal historie og global politik går op i en større enhed. Fordi denne fortælling indeholder et løfte om få national anerkendelse af en lokal tradition, som mange føler har fået lov til at sygne hen, og at det kan lykkes at koble moderne materialisme med traditionelle værdier, er man villig til at stemme på de 'nye, gamle' konger og give dem politisk magt. Dette er monarkiets moderne magi i Indonesien. ■

NILS BUBANDT ER LEKTOR VED AFD. FOR ANTROPOLOGI OG ETNOGRAFI PÅ AARHUS UNIVERSITET. HAN ER SPECIALISERET I KULTURELLE OG SOCIALE FORHOLD PÅ MOLUKKERNE I INDONESIA OG KOORDINERER FOR TIDEN EN FORSKNINGSINDSATS OM FORHOLDET MELLEM POLITIK OG RELIGION I ASIEN.

Alle fotos, Nils Bubandt

NILS BUBANDTS KOMMENTAR 2013

Den demokratisering af Indonesien, som artiklen fra 2006 beskriver, er del af et større nutidigt fænomen, nemlig etableringen af demokrati som en global politisk norm.

Demokratiopbygning er blevet et fast element af de fleste vestlige landes udenrigspolitik og udviklingshjælp. Indenrigspolitisk er det – i Danmark i hvert fald – svært at være imod 'demokrati'. Faktisk har demokrati på mange måder erstattet religion og nationalisme som det identitetsmæssige og moralske holdpunkt, som soldater fra de fleste vestlige lande bliver bedt om at kæmpe og dø for. Demokrati har for eksempel været en vigtig berettigelse for den internationale deltagelse i krigene i Afghanistan og Irak. Og mens jeg skriver denne kommentar, kan jeg på fjernsynet i baggrunden høre den danske udenrigsminister, Villy Søvndahl, fortælle Clement Kjersgaard, at den danske indsats i Mali og i Algeriet er del af den globale kamp for demokrati.

Demokrati er med andre ord blevet en global selvfølgelighed; et globalt 'doxa', som den franske antropolog Pierre Bourdieu ville sige: en ting, vi tager for givet, fordi 'det siger sig selv', hvad det betyder. Men 'siger det nu også sig selv', hvad 'demokrati' er? Artiklen om demokrati, magi og kongedømmer i Indonesien tyder i hvert fald på, at det langt fra 'siger sig selv', hvad demokrati er, eller hvad det kan være.

I lang tid har man indenfor filosofi og statskundskab forsøgt at etablere nogle klare, universelle og teoretiske rammer for, hvad demokrati indebærer (og hvad det er godt for), uden at der er kommet en klar konsensus. Udgangspunktet for en

antropologisk tilgang til demokrati er derimod en anden. En antropolog vil ikke betragte 'demokrati' som et universelt, på-forhånd-definerbart begreb, men derimod som et 'informant-begreb'. Derefter går den antropologiske metode i al sin simpelhed ud på at lytte til, hvad ens informanter fortæller en, sig selv og hinanden om demokrati. Altså: hvordan forstås 'demokrati', hvordan det bruges, og hvilke typer forskellige politiske virkeligheder er begrebet med til at etablere i en lokal kontekst? Det er præcis det, som artiklen 'Demokrati rimer på magi og demokrati' forsøger at gøre. Denne tilgang indskrives sig i en ny, men voksende gren af antropologien, nemlig det man kunne kalde en 'demokratiets antropologi'. Demokrati-antropologien forsøger at forstå - etnografisk og komparativt - hvordan globaliseringen af 'demokrati' som en global norm ender med at etablere forskellige varianter af demokrati forskellige steder i verden. I en verden hvor demokrati i stigende grad er blevet hovedbegrundelsen for at gå i krig, er relevansen af en bedre og mere nuanceret forståelse af demokratiets mange ansigter åbenlys. ■

Videre læsning:

Bubandt (2011) "Demokrati som selvfølge. Hvad kan antropologi sige om globaliseringen af folkestyret?" Tidsskriftet Antropologi, Vol. 63, 2011, p. 123-136.

I løbet af 2014 udgives endvidere et temanummer af Tidsskriftet Antropologi om 'Demokrati'. Følg temanummeret på

www.tidsskrift.antropologi.ku.dk/om_tidsskriftet_antropologi/



INTRODUKTION	3
1965 - ETNOGRAFI ER ET PRAKTISK FAG AF FRITS HØYRUP	6
1967 - STÅLØKSER TIL ET STENALDERFOLK AF JOHN LIEP	12
1976 - VAGINALMAGT OG KVINDEFORAGT AF ANETTE LELEUR	18
1984 - MARATHONMANDEN OG DEN DANSENDE KOHYRDE AF NIELS LARSEN	26
1990 - TREKANTSDRAMA I HVILSAGER AF JAKOB KRAUSE-JENSEN	32
2006 - MONARKI RIMER PÅ MAGI OG DEMOKRATI AF NILS BUBANDT	38