

ETNOGRAFISK TIDSSKRIFT

JORDENS FOLK

NR. 3 - DECEMBER



2011 - 46. ÅRGANG



TING

JORDENS FOLK



Jordens Folk er et populærvidenskabeligt etnografisk tidsskrift, der udgives af Dansk Etnografisk Forening og udkommer med fire hæfter årligt. **Jordens Folk** udgives med støtte fra Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

www.jordensfolk.dk

Ansvarlige for dette nummer

Ulnk Høj Johnsen (gæsterektor), Martine Lind Krebs, Frida Hastrup og Thomas Fibiger.

Redaktion

Steffen Dalsgaard, Maria Louw, Lotte Isager, Jakob Krause-Jensen, Rasmus Kudahl Kaae Munch, Marie Bræmer, Camilla Ziedom, Frida Hastrup, Martin Demant Frederiksen, Thomas Fibiger, Maj Nygaard-Christensen, Martine Lind Krebs og Claire Dungey.

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

Årsabonnement

220 kr. (inkl. moms og forsendelse)

Løssalgspris: 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 rabat-medlemmer.

Årsabonnement indbetales til giro nr. 195 1408.

Henvendelse ved køb af numre

Dansk Etnografisk Forenings Sekretariat,

ved Thomas Christian Mikkelsen

Afdeling for Antropologi og Etnografi,

Moesgård, DK-8270 Højbjerg

kontakt@etnograf.net

telefon: 8942 4597

træffetid: torsdag fra 12 - 15

Billedtilrettelæggelse og layout Christina Dahl

Produktion PE offset

Forsidefoto: Installation på Moesgård Museum 2007

(Foto: MoesgårdFoto/Medieafdelingen Moesgård)



TING

Dette nummer af Jordens Folk sætter fokus på ting som socialt fænomen. Hvorfor og hvordan er ting vigtige? Hvad kan ting fortælle om det menneskelige liv? Hvilke ting er vigtige for folk, og hvorfor netop disse?

Efter en tid på sidelinien er ting igen blevet en central del af det antropologiske studie. Særligt gennem det seneste årti har ting som koncept vundet fornyet plads i antropologien. I en årrække forud for dette var det moderne socialantropologiske fokus på magt og repræsentation et dominerende paradigme, som på mange måder havde afløst den oprindelige museumsetnografi. Denne museumsetnografi var optaget af at indsamle genstande, der kunne belyse og dokumentere samfund og kulturer rundt om i verden. I de senere år har begreber som 'materialitet', 'materiel kultur' og 'aktør-netværk', hvor ting også regnes som aktører, imidlertid sat nyt fokus på, hvilken rolle og agens ting spiller i det sociale, og dermed sat ting ind i nye analytiske sammenhænge. Samtidig synes etnografiske museer igen på vej til at blive en platform for det etnografiske fags identitet, populære udtryk og udvikling.

Dette nummer skiller sig ud fra andre udgaver af Jordens Folk ved mængden af artikler. Vi har givet forfatterne mulighed for at skrive enten en kort artikel, som fokuserer på en enkelt ting eller en samling af ting, eller en artikel af almindelig Jordens Folk-længde, som handler om tingenes rolle i en mere generel faglig sammenhæng eller i en bestemt felt. Det har givet plads til i alt otte artikler, hvoraf de tre er længere artikler og de fem korte. Det betyder ikke, at artiklerne dækker *alting*, om man så må sige, men vi håber på denne måde at komme godt rundt i et mangfoldigt emne ved at præsentere en række forskellige ting og ikke mindst måder, hvorpå ting har betydning i menneskers liv.

Den indledende artikel, der er skrevet af nummerets gæstere-daktør Ulrik Høj Johnsen, giver et overblik over den klassiske etnografiske interesse for ting i en museal sammenhæng, hvor 'ting' bliver til 'genstande' i museernes samlinger. Artiklen peger samtidig på nogle af de nyere teoretiske interesser for ting som en revitalisering af såvel tingenes betydning i etnografien som af det etnografiske museum som platform for

forskning og formidling. Også de følgende artikler fokuserer på en museal tilgang til ting, men med tre forskellige eksempler, som er og har været genstande for etnografisk museumsinteresse – det der ikke mindst i tidligere tider blev kendt som 'etnografika'. Som artiklerne viser, har denne interesse imidlertid ikke kun haft konsekvenser for de vestlige museer, der indsamler genstandene, men også for de samfund hvor tingene kommer fra. I Henrik Hvenegaards artikel handler det om hovedjægersværds status hos det filippinske bugkalot-folk, hvis forfædre netop blev kendt i etnografien som hovedjægere. Peter Andreas Toft har fundet to perler i Nationalmuseets samlinger fra Grønland, hvis livshistorie og rejse fra Holland til Grønland og tilbage til museet i København han følger i sin artikel. Med Steffen Dalsgaard skal vi på en endnu længere rejse, til New Ireland i Papua New Guinea, hvor han i 2011 har været med til at indsamle en såkaldt malangan, en forfaderfigur, til Moesgård Museum. Disse figurer har fået fornyet og forandret betydning i lokale forståelser og ceremonier i takt med at de er blevet interessante

for vestlige antropologer, indsamlere og turister. Oprindeligt repræsenterede figurene en bestemt person og blev brændt af under en ceremoni, der dermed rituelt afsluttede og opløste den afdøde persons eksistens. I dag er det imidlertid blevet udbredt at genbruge og videresælge malangan figurer, der samtidig er blevet del af New Irelands kulturelle selv-promovering.

Ting er netop ikke kun interessante, når de bliver til genstande i et museum. Mads Daugbjerg retter således blikket mod en højteknologisk opfindelse, en ghost-box, der blandt hans informanter i USA bruges til at skabe kontakt til afdøde soldater fra den amerikanske borgerkrig i 1860'erne. Dødes kommunikation gennem ting er ligeledes centralt for de to efterfølgende artikler, hvor arkæolog Tim Flohr Sørensen først giver et bud på, hvordan det arkæologiske fokus på ting også kan bruges til at åbne for forståelsen af mere nutidige forhold, som for eksempel tingenes tale på en kirkegård, såvel selve graven som andre ting, og dermed kan kaste lys på sociale praksisser på stedet. Denne artikel er et stærkt argument for, at arkæologer også kan arbejde med nutiden, og at etnografi også kan arbejde med arkæologiske metoder, der er helt afhængige af ting. Derefter tager Ane Marie Nord os med til en kirkegård i Chile, hvor gravene både udgør et nærvær og et fravær af afdøde slægtninge og det regime, som dræbte dem. Gravene er som et åbent spørgsmål, fordi det er vanskeligt at afgøre, hvilke blandt de mange dræbte og forsvundne, der faktisk hviler der, og det er ligeledes

med til at stille spørgsmålet, om de onde tider under det tidligere regime egentligt er stedt til hvile eller fortsat er del af chilenernes tilværelse.

Nummerets sidste artikel, af Cecil Schou Pallesen, fokuserer også på ting som katalysatorer for erindring, men her drejer det sig i højere grad om at have rod i tingene i en rodet verden, som det tilfældet er for Pallesens informanter, der bor i England, stammer fra Indien, men er opvokset i Østafrika. Her er tingene med til at bekræfte og dog samtidig sammenblande en særlig identitet. Samlet giver nummeret således forhåbentligt et indtryk af tingenes mangfoldighed og også den mangfoldighed af betydninger og muligheder, ting kan have i menneskers liv og derfor i den antropologiske analyse. Tingene er vendt tilbage til etnografien, hvor de både tilbyder metodiske og analytiske muligheder, der kan åbne for nye forståelser og sammenhænge. Vi håber derfor, at dette nummer af *Jordens Folk* kan være til inspiration for nye studier og erkendelser af tings betydninger og fortællinger. ■

God læselyst!

EA 15b-213.
Forfaderfigur fra Ny Guinea.
Foto: David Weibel Beck.





NÅR TING BLIVER GENSTANDE

ETNOGRAFISKE SAMLINGERS BAGGRUND, RETNING OG POTENTIALE

af ULRİK HØJ JOHNSEN

Etnografiske samlinger oplever et fornyet fokus i den etnografiske og antropologiske forskning. Med udgangspunkt i de etnografiske samlinger på Moesgård Museum kaster denne artikel lys på indsamlingerne i et historisk og nutidigt perspektiv for at forstå genstandenes potentiale.

Det etnografiske magasin på Moesgård Museum er et forunderligt sted! Det fremstår på mange måder som en antipode til det museum, som publikum møder i udstillingslokalerne. På magasinet er der langt til udstillingernes omhyggeligt belyste genstande i strømlinede montrere, langt til den varme, indbydende atmosfære, som publikum bevæger sig i og langt til publikums forundring og larmende be-

gejstring. På magasinet hviler en nærmest andægtig, fortættet stemning. Her er grundtonen slået an af en konstant temperatur på 15 grader, en stille sitren fra de spartanske lysstofrør i loftet og de enorme reolfag fyldt til bristepunktet med kasser og genstande. Et hav af materialitet omgiver én i det rum, der med rette kan kaldes museets hjerte. Her befinder det museale råstof sig – genstandene.



Det etnografiske magasin på Moesgård Museum. Foto: Ulrik Høj Johnsen

Masa'spyd, turkmenske jurter, indiske plasticsandaler, mexikansk lertøj, japanske samuraidragter, sibirske snesko, konserverdåser fra Salomonøerne, filippinske hovedjægtrofæer og afghanske gedskind ligger blandt alskens andre genstande side om side i magasinet. Et hav af fragmenter fra alle dele af verden, der med et kirurgisk greb er skåret ud af deres virkelighed og bragt til museet og placeret i syrefri kasser på magasinet. Genstandene vidner om menneskelivets mangfoldighed, menneskets kapacitet og kreativitet, der blot venter på at blive aktiveret. Her dybest nede i kælderens, længst væk fra publikum møder den kliniske klassifikation med rod i oplysningstidens trang til at ordne og kortlægge verden en nærmest sanselig poesi pakket ind i silkepapir og syrefri æsker...

Tingenes transformation

Verden er fyldt med ting. Mennesket er afhængigt af ting for at leve. Vi fremstiller ting, bruger ting, kasserer ting. Praktiske ting, smukke ting, grimme ting, ting der formidler

guderne, konen, manden, børnene, naboen, betydningsfulde ting, ligegyldige ting. Verden indeholder et overflodighedshorn af materialitet, der vidner om menneskers tro, frygt, håb, formåen, frygt – ja, liv.

Fragmenter af denne verdens materialitet er blevet udvalgt af etnografiske indsamlere, hjembragt og indført i museale samlinger, fordi de på en eller anden måde illustrerer noget vigtigt om de mennesker, som de er indsamlet blandt. På museet gennemgår tingene imidlertid en transformationsproces, hvor de bliver genstande. Løstrevet fra dens oprindelige kontekst disseseres den indkomne samling i registreringsprocessen, hvor hver enkelt genstand beskrives, måles, fotograferes, indskrives i arkiverne (i dag, databasen) – og vigtigst af alt – forsynes med et museumsnummer. Nummervivningen markerer genstandens 'dåb' forstået som den ritualiserede indvielse i museet. Fra det øjeblik er tingen endegyldigt transformeret til en genstand, der indskrives i en faglig indsamlingstradition og for Moesgårds vedkommende typisk også en forsknings-

tradition. Derfra kan den gøres til genstand for forskning og formidling. Tingens ophøjelse til genstand medfører også, at museet i henhold til museumsloven er forpligtet til at tage vare på genstanden med rettidig omhu i al evighed. Mandskab til registrering, fotografering, konservering, pakning og så videre er dyrt, og hyldeplads på et fugt- og temperaturstyret magasin i al evighed koster mange penge. Det er ikke alle ting, der kan og bør blive genstande...

Etnografiske samlinger i Danmark

Hvorfor i alverden investere alle disse ressourcer i at slæbe ting fra hele verden til et museum i Danmark, registrere dem, konservere dem og opbevare dem, kunne man spørge? Hvad skal vi med etnografiske samlinger? Er der overhovedet rimelighed i at bruge offentlige skatte kroner på sådanne samlinger? Svaret på de spørgsmål kommer jeg til senere. Først giver det mening at belyse historikken i de etnografiske samlinger i Danmark.

Omkring 1650 grundlagde Fre-

denk III Det Kongelige Danske Kunstakademi, der blandt alskens kuriositeter rummede udstoppede dyr, konkylrier, mønter, kunst og etnografika. Et par hundrede år senere blev Prinsens Palæ i København stillet til rådighed for verdens første egentlige etnografiske museum, der åbnede i 1849. Samlingernes tiltrækningskraft var utvivlsomt deres eksotiske karakter – genstandene var såvel kongen som den almene danske befolkning dybt fremmedartede eller mærkelige. Oplysningstidens trang til at kategorisere og rationalisere var dog også slået igennem i datidens museale praksis. I stedet for en samling af rariteter blev samlingerne i løbet af 1800-tallet i højere grad organiseret og udstillet efter kategorier som for eksempel oprindelsessted og funktion.

I takt med at kulturgeografien og etnografien tog form som videnskabelige discipliner i København i første halvdel af 1900-tallet blev også de museale indsamlingsprincipper skærpet. Dr. Kaj Birket-Smith, der 1940-63 var leder af Etnografisk Samling på Nationalmuseet, fik en afgørende betydning for grundlæggelsen af dansk etnografi. Han var magister i geografi og naturhistorie med speciale i etnografi. Som hans hovedværk "Kulturens Veje" fra 1941 indikerer, var han fokuseret på kulturdiffusion – altså kulturen og dens manifestationers spredning – i tid og rum. Et vigtigt mål for Birket-Smith var via historisk rekonstruktion at bestemme migrationsstrømmene, der kunne aflæses i den materielle kultur og i den fysiske antropologiske undersøgelser. Genstandene blev derfor ikke blot fremvist i museets udstillingssale; de gav også vægt til argumenter om teoretiske sammen-

hænge. Birket-Smith formulerede de etnografiske indsamlingsprincipper i et brev til Forhistorisk Museum i 1959, som Klaus Ferdinand citerer i sin artikel i bogen "Menneskelivets Mangfoldighed" fra 1999. Birket-Smith skriver:

"...hvis man vil undgå at skabe en tilfældig samling fuld af huller og derfor uden videnskabelig og folkeopdragende værdi... bør [man]... koncentrere sig om enkelte kulturformer, fra hvilke der endnu kan skaffes en alsidig repræsentation, og som til sammen danner et fast og naturligt hele".

De etnografiske samlingers formål var altså tvedelt; dels skulle samlingerne bruges i udstillinger (den folkeopdragende værdi), dels skulle de ligge til grund for videnskabelige frembringelser. Sidstnævnte fik en ekstra dimension for etnografien, der blev oprettet som selvstændig disciplin ved Københavns Universitet i 1945. I Aarhus blev den Etnologiske Studiesamling oprettet i 1953, hvori indgik en række etnografiske genstande fra Forhistorisk Museum og nyligt indkomne genstande fra Henning Hasiund-Christensens stort anlagte 3. Danske Centralasiatiske Ekspedition, som Aarhus byråd havde været med til at finansiere, samt en Tuareg-samling hjembragt af Johannes Nicolaisen, der blev fagets første magister i 1950. Hovedarkitekten bag studiesamlingen i Aarhus var arkæolog og museumsdirektør P.V. Glob, der i 1960 blev rigsantikvar og leder af Nationalmuseet. Fra 1957 blev etnografen Klaus Ferdinand ansat i en stilling, hvor han både skulle varetage den etnografiske samling på Forhistorisk Museum i Aarhus og undervise arkæologistuderende i kulturgeografi. I 1963 fik faget etnografi sin egen studieord-

ning, og indsamlingsaktiviteten og formidlingen af etnografika på museet gik ind i en ny fase.

Materiel kultur – og hvad så?

I de følgende år steg indsamlingsaktiviteten af etnografiske genstande markant i Aarhus. Det stadigt stigende antal etnografistuderende blev sendt på fagets obligatoriske feltarbejde med instrukser fra Ferdinand om at indsamle etnografika til museet. Koblingen mellem forskningen og formidlingen, som Birket-Smith havde lagt vægt på, var ikke blot oplagt for Ferdinand at følge – den var også yderst hensigtsmæssig. Under feltarbejdet fik den studerende nemlig en god indsigt i den kultur og det samfund, som han eller hun befandt sig i, og med den faglige indsigt i bagagen fik en indsamling af genstande til museet en ekstra dimension. De hjembragte ting, der på museet blev til genstande, var på den ene side materielle vidnesbyrd om en kultur på samme måde, som viden gennem deltager-observation kan siges at være immaterielle vidnesbyrd, og derfor vigtige i den faglige dokumentation af kulturen. På den anden side gav disse samlinger mulighed for at præsentere det hjemlige museumspublikum for fremmede kulturer på den fagligt bedste baggrund. Ydermere fik Ferdinand muligheden for at skabe og præsentere samlinger, der havde en høj grad af aktualitet, som kunne bruges i formidlingen.

Man aner her et brud med Birket-Smiths indsamlingsstrategi. For de etnografiske samlinger i Aarhus blev det i langt højere grad end i København kendetegnende, at samlingerne skulle afspejle samtiden. Hvor Birket-Smith havde haft fokus på at indsamle (og dermed

bevare) ting, der kunne illustrere traditionelle kulturer, før de blev påvirket af nogen modernitet, ønskede Ferdinand at lave indsamlinger, der netop kunne illustrere forandringsprocesser i det daglige liv. Som et resultat befinder der sig ikke blot æstetisk smukke og sjældne genstande i Moesgård Museums etnografiske Samlinger; potter, pander, plasticgenstande og lignende er tilmed godt repræsenteret. Det er i denne forbindelse vigtigt at notere sig, at Nationalmuseet mere eller mindre ophørte med at fore en aktiv indsamlingspolitik på omtrent det tidspunkt, hvor studiesamlingen blev oprettet i Aarhus i første halvdel af 1950'erne.

1970 blev på flere måder et skæringsår for de etnografiske samlinger. Ungdomsoprøret, der startede i Paris i 1968, slog for alvor igennem i Aarhus, hvor en væsentlig del af de studerende rettede fokus mod marxistiske og andre mere sociologisk orienterede strømninger. Der opstod således brydninger og uenigheder mellem Ferdinand som studieleder på den ene side og en gruppe toneangivende studerende på den anden. Sidstnævnte var mere engagerede i spørgsmål om den vestlige verdens udbytning af tredje verdens lande og global social uretfærdig end i inddeling af samfund efter 'erhvervskulturens hovedformer', som det hed i Birket-Smiths tradition, og den materielle kulturs forklaringskraft i videnskabelige analyser og i udstillinger. Hvor Ferdinand som studieleder havde dannet bro mellem museum og universitet – mellem formidling og forskning – bevægede faget, der fra 1970'erne hed etnografi og socialantropologi, sig i en langt mere sociologisk orienteret retning. Studieordningerne og

pensum blev ændret, og den materielle kultur gled i baggrunden. Indsamlingsaktiviteten fortsatte trods alt, og der var fortsat studerende, der lavede feltarbejder med indsamling af materiel kultur. Men sammenhængskraften mellem forskning og formidling var i bedste fald skrøbelig i de følgende årtier.

Genstandenes potentiale

De etnografiske genstande i Aarhus var fra åbningen af Moesgård Museum i 1970 og frem til 1986 placeret på loftet over billetsalget under konserveringsmæssigt 'pragmatiske forhold'. I 1986 stod den nye længe klar, hvor Afdeling for Etnografi og Socialantropologi skulle huses, og et *state of the art* klimastyret kompaktmagasin til etnografika blev taget i brug. Men i gruppen af lektorer var der få, der interesserede sig for genstandene og de museale aktiviteter på De Etnografiske Samlinger, der blev placeret i kælderen under afdelingen. Ferdinand samlede en gruppe medarbejdere, studerende og uddannede etnografer 'i kælderen', der varetog samlingerne, og lavede udstillinger på museet. Man altså uden den tætte kontakt til afdelingen, som havde været der frem til starten af 1970'erne.

I løbet af 1990'erne viste der sig igen for alvor tegn på interesse for genstandene i den etnografiske debat. Materiel kultur blev dog sat ind i en ny og anden konceptuel ramme, end det tidligere havde været tilfældet. Hvor samlingerne ifølge Birket-Smith skulle være så brede og dybtgående som muligt, og hvor den enkelte genstands forklaringsmæssige værdi afhænger af hele samlingens konstitution, kom der øget fokus på selve materialitetsbegrebet. Hvad er overhovedet en

ting? Hvordan forholder mennesket sig til materialitet? Hvor går grænsen mellem menneske og objekt? I hvilken grad – eller hvordan – kan ting (og genstande) siges at have agens? Og i den museale sammenhæng – hvordan kan materialitet udstilles? Alle spørgsmål der tager udgangspunkt i materialiteten, men med andre svar end tidligere søgt.

I Aarhus blev den etnografiske forskning på universitet og formidlingen af den på Moesgård Museum for alvor bragt sammen igen med oprettelsen af delt stilling mellem Aarhus Universitet og Moesgård Museum i 2008. Stillingen, der i første omgang var oprettet som et lektorat ved Aarhus Universitet, blev senere opgraderet til et professorat, hvor hvervet som afdelingsleder samtidig skulle varetages. Fra 2008 til 2011 blev stillingen bestredet af antropologen Rane Willerslev, der på flere måder repræsenterer en ny generation af etnografer og antropologer med interesse for materiel kultur. Den udvikling der er i antropologiens teoretiske apparat, afspejles således også i den nye generations interesse for materiel kultur. Populært sagt kan man sige, at materiel kultur igen er blevet 'hot'. I videnskabelige publikationer som for eksempel antologien "Thinking Through Things" finder man en revitalisering af materiel kultur som forskningsfelt, og den er et eksempel på en ny konceptuel ramme inden for hvilken, man kan forstå genstande og ting i almindelighed.

Denne konceptuelle ramme afspejles også i formidlingsplanerne på Moesgård Museum, hvor der i skrivende stund arbejdes på udstillingskonceptet, der præsenteres for publikum, når den nye museums-

bygning åbner i 2014. Her bindes arkæologien og etnografien sammen gennem udvalgte overordnede temaer som 'krig', 'ofring', 'religiøse brud' og 'epidemier'. Hvert tema vil i udstillingerne give anledning til etnografiske associationsrækker, der åbner for formidlingsmæssige muligheder af den etnografiske og antropologiske forskning. Det er helt afgørende for konceptet, at formidlingen netop bygger på forskning, og at forskningsmiljøerne inddrages i udstillingsarbejdet. Museer og ting – og materialitet i almindelighed – hænger uløseligt sammen, og inddragelsen af antropologisk og etnografisk forskning har potentialet til at give formidlingen af tingene nye dybder.

Når det gælder materiel kultur i et etnografisk perspektiv er forskningens og formidlingens råstof stadig genstandene, der er organiseret i samlinger på det etnografiske magasin, hvor den andægtige stemning aldrig er blevet brudt. Der er ganske vist kommet mere aktivitet på magasinet i de seneste år, hvilket afspejler en større interesse. Og det bringer mig tilbage til de spørgsmål, jeg rejste tidligere: hvorfor gøre sig den ulejlighed det er, at slæbe ting fra alle verdenshjørner til magasinene på Moesgård? Hvordan kan vi forsvare at bruge penge på at registrere, konservere og ikke mindst opbevare genstandene? Og dernæst: hvad kan og skal vi bruge genstandene til?

Selv før faget etnografi som videnskabelig disciplin tog form i Danmark, har materiel kultur spillet en afgørende rolle i forståelse af andre kulturer og lande. Den enkle forklaring er, at de ting, som folk fremstiller og bruger, vidner om deres levevis og kultur, hvis det af etnografen og museumscuratoren



Klaus Ferdinand og Lennart Edelberg i Nuristan på Henning Haslund-Christensens Mindeekspedition 1953-55. Foto: Peter Rasmussen

sættes ind i den rette forklaringsramme. Genstandene kan det samme i dag, og de seneste tendenser i den etnografiske forskning går videre og undersøger selve præmisserne for menneskers forståelse af materialitet.

Dybest set kan de mange etnografiske genstande, der ligger i det forunderlige magasin, tilbyde vinkler på den menneskelige tilværelse. Til forskel fra den rene forskning, hvis produkt typisk er rapporter eller afhandlinger, er samlingernes fordel, at de kan bruges til formidling i udstillinger. Derved er vi tilbage ved den folkeopdragende værdi, som Birket-Smith lagde så stor vægt på. For forskningen af det fremmede (og det velkendte) skal formidles til den bredere offentlighed, og på denne måde er de museale samlinger med til at bringe nye perspektiver på, hvad det vil sige at være menneske. ■

Forslag til videre læsning:

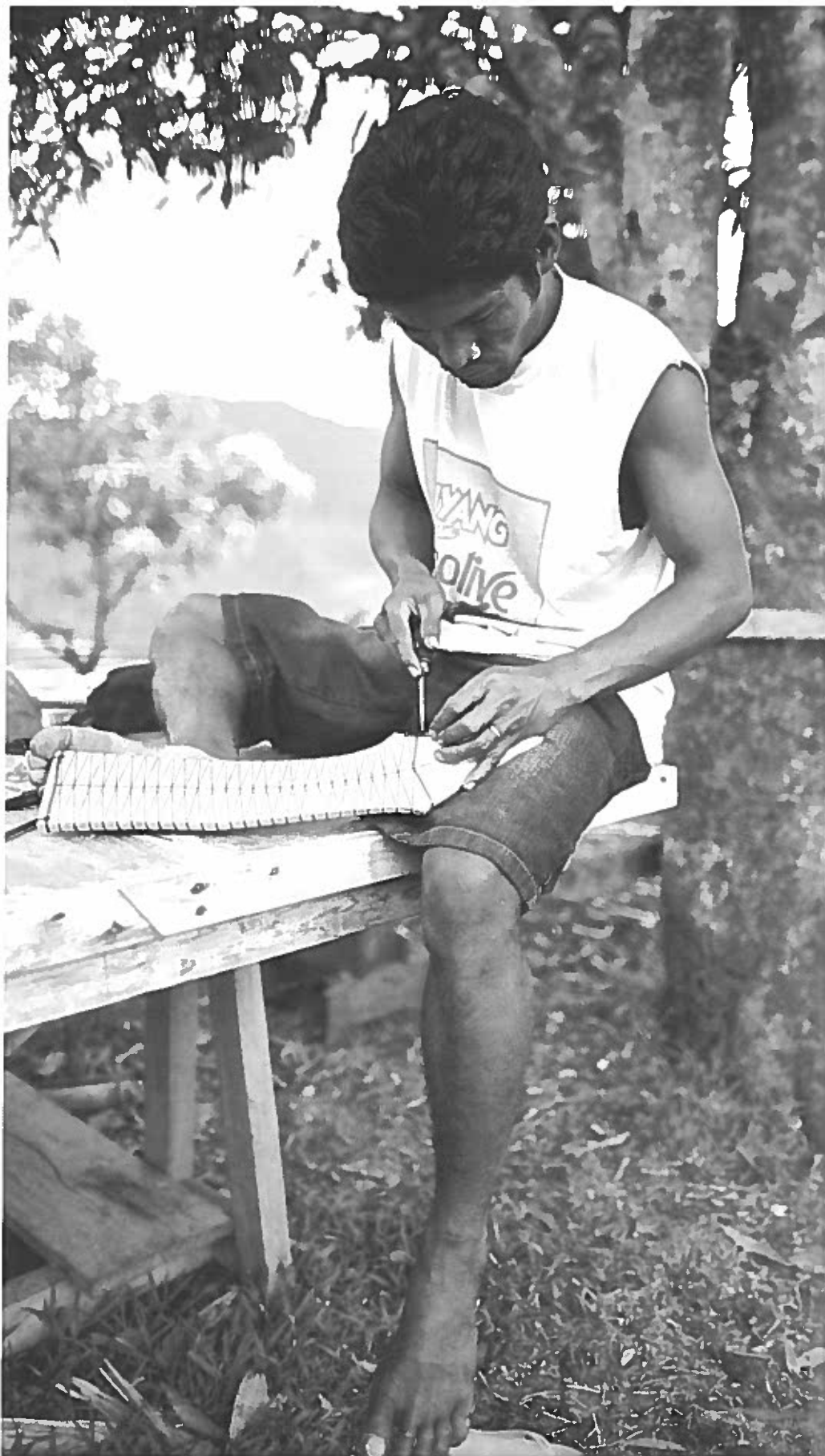
Henare, Amira, Martin Holbraad and Sari Wastell. 2007. Thinking Through Things: Theorizing Artefacts

Ethnographically. London and New York: Routledge

Peter Bjerregaard. 2010. *Inside the Museum Machine – Mind and Agency in Contemporary Ethnographic Exhibitions. Ph.D.-afhandling*

Høiris, Ole et. al. 1999. *Menneskelivets Mangfoldighed: Arkæologisk og antropologisk forskning på Moesgård. Aarhus Universitetsforlag*

ULRIK HØJ JOHNSEN ER MUSEUMSINSPEKTØR OG KONSTITUERET AFDELINGSLEDER PÅ DE ETNOGRAFISKE SAMLINGER, MOESGÅRD MUSEUM. HAN ER UDDANNET MAGART. I ANTROPOLOGI OG ETNOGRAFI FRA AARHUS UNIVERSITET I 2006. PÅ MOESGÅRD MUSEUM HAR HAN BLANDT ANDET VÆRET MED TIL AT LAVE UDSILLINGERNE 'AFGHANISTAN BAG OVERSKRIFTERNE' (2001), 'FLET TIL ALLE TIDER' (2007), 'ÉN VERDEN – 1000 HISTORIER' (2008) OG 'PERLER AF GLAS' (2010). I ØJEBLIKKE ARBEJDER HAN PÅ MOESGÅRD MUSEUMS NYE UDSILLINGER, HAR IGANGSAT EN OMFATTENDE REVISION AF MUSEETS ETNOGRAFISKE SAMLINGER OG ARBEJDER MED INDRETNINGEN AF MAGASINERNE I MUSEETS NYE UDSILLINGSBYGNING, SOM ÅBNER I 2014.



VIDEN OG KUNSTEN AT LAVE ET HOVEDJÆGERSVÆRD

Selvom hovedjagt hos Bugkalot-folket på Filippinerne ikke længere praktiseres i det åbne, så fremstilles hovedjægersværd fortsat og er blevet et komplekst objekt i den kulturelle arv. Men i en tid, hvor de ældre i stigende grad bliver udfordret på deres autoritet af yngre mænd, er sværdet kommet til at indgå som et vigtigt element i en underliggende konflikt imellem generationerne

af HENRIK HVENEGAARD MIKKELSEN

Hovedjagt har været en del af den vestlige forestilling om "den indfødte" i århundreder, og utallige forsøg er blevet gjort på at forklare, hvad der kan føre et menneske til velvilligt at skære hovedet af et andet menneske. Men hvorfor lige netop hovedjagten kom til indgå i de eventyrrejsendes beretninger fra Sydøstasien, Melanesien og Amazo-

nas, kan man kun gisne om. Måske skyldes det, at sådanne beretninger er effektive, idet de fremmaner tydelige billeder og skaber følelsesmæssige reaktioner hos et publikum. Og samtidig har historierne en høj grad af fascinationskraft og legitim underholdningsværdi, da historierne placeres så tilpas langt væk fra os selv - hos den radikalt etniske Anden - at man ikke nødvendigvis skal forholde sig moralsk til handlingerne. Man kan nøjes



med at gyse. Derved hører hovedjægeren hjemme i den kvasi-mythiske verden, som bebos af kannibaler, mumier, shamaner og anden etno-kitsch.

Alene af den grund er det interessant at studere hovedjægere i den virkelige verden. Hos bugkalotstammen ser man i disse år, at generationerne ser associeret med hovedjagt - særligt sværd og smykker - får ny værdi i mødet med det moderne. Faktisk er tradition og modernitet ikke længere til at adskille.

Skolen for Levende Traditioner

Hovedjagt har ikke været et udbredt fænomen hos de filippinske Bugkalot-folk siden 1970'erne. En kombination af intensiv kristen missionsvirksomhed, immigration fra lavlandet, og især åbning af veje og politiets adgang til bjergene har bevirket, at hovedjagten ikke kan fejres igennem de store, of-

fentlige ritualer, som antropologer tidligere har beskrevet. Så hvorfor laver bugkalot-mænd stadigvæk hovedjægersværd?

I 2008 tildelte Det Nationale Kulturråd bugkalotterne midler til oprettelse af en skole for kulturarv, Skolen for Levende Traditioner (SLT). En håndfuld af stammens mandlige ældre blev udpeget som 'Cultural Masters' og har siden da ugentligt videregivet danse, sange og håndværksteknikker til de yngre

generationer. I en bjergegn, hvor der sjældent foregår offentlige begivenheder, er SLT blevet et tilløbsstykke. Foruden lokale besøger en bred vifte af udefrakommende gæster skolen i løbet af weekenderne: statsrepræsentanter, missionærer, museumsfolk og ikke mindst antropologer.

En måned inde i mit feltarbejde i efteråret 2009 besøgte jeg skolen. Som noget af det første fik jeg en introduktion til de forskellige genstande, som skolens elever producerede. Dette drejede sig næsten udelukkende om hovedjægersværdet, *tak-yaden* og hovedjæger-øringene, *battling*. Desuden lærte eleverne hovedjægerdansen, *ta'gem*. Dette resonerede godt med bugkalot-litteraturen, som netop beskriver stammen som et samfund domineret af fyrige hovedjægere, og hvor alt socialt liv drejer sig om de unge mænds begær efter at tage hoveder. Dog havde jeg på daværende tidspunkt lært flere personer at kende, og jeg havde hurtigt og til min store skuffelse erfaret, at interessen for hovedjagt uden for SLT var stærkt dalende. Faktisk talte få af mine informanter om hovedjagt, medmindre jeg selv tog initiativet.

Ikke desto mindre blev jeg overrasket over det næsten forfriskende ærlige svar, da jeg spurgte én af skolens ældre, hvorfor de kun lavede genstande, som relaterede sig til hovedjagt: han svarede ganske enkelt, at det jo var hovedjagt, som gæsterne interesserede sig for. De imødekom altså en udefrakommende efterspørgsel. De ældre havde hurtigt vurderet, at folk var villige til at betale langt højere priser for hovedjæger-genstande, end de ville betale for andre traditionelle materialer som eksempelvis klæ-

dedragter, smykker og kurve. Jeg måtte da også erkende, at jeg som noget af det første havde indkøbt adskillige sværd til Moesgård Museum. Hovedjagt var således blevet et brand - en måde, hvorpå stammen kunne positionere sig indenfor en moderne pengeøkonomi.

Mandens viden

Hen imod slutningen af mit feltarbejde i 2010 var en gruppe unge begyndt at forhandle med en kulturfestival i Manila. Aftalen var, at de skulle levere et stort antal sværd, som skulle bruges i en parade. Dette blev diskuteret dagligt af de ældre, som langtfra var begejstrede for dette projekt, der jo ikke involverede dem. Det var i kølvandet på en sådan diskussion blandt de ældre, at én sagde højtlydt, at de unge jo slet ikke var i stand til at lave en *tek-yaden*. Lettere forundret spurgte jeg ham, hvad forskellen var på de unges og de ældres sværd, hvortil han svarede, at de unge i dag ikke tænkte selvstændigt. Dette, svarede jeg, lød plausibelt, men at det jo ikke besvarede mit spørgsmål. Han fortsatte: "Jeg selv har aldrig skulle lære at lave en *tek-yaden*. Vi havde ikke skoler dengang, ser du. Vi kunne allerede lave *tek-yaden*! De sprang ud af panden på os. Da jeg nåede den alder, hvor jeg skulle på hovedjagt, så jeg sværdet for mig og så lavede jeg det. Og min *tek-yaden* var smukt. Det var specielt. Ikke som dem de unge laver i dag".

Sådanne beretninger om viden skal naturligvis forstås ud fra den sammenhæng, hvori de fortælles. Viden har en helt særlig rolle hos bugkalotterne, som fortsat har stærke værdier angående egalitarisme. Det vil sige, at samfundet er bygget op omkring nogle praksisser,

som opretholder en flad magtstruktur uden formelt lederskab. Samtidig finder man et kompliceret omfordelingssystem, som sørger for, at det er svært - og ilde set - for en enkeltperson at akkumulere mærkbart flere materielle goder end andre. I sådanne samfund er viden og færdigheder ofte af stor værdi. Men mange informanter - unge som gamle - gav på forskellige måder udtryk for, at viden skifter form.

Hos bugkalot sætter man især pris på mænd med *beya*, som refererer til en særlig type viden eller erfaring opnået igennem egne oplevelser og individuelle bedrifter. *Beya* opnår sin store betydning for manden, idet den simultant peger tilbage i tid til de faktiske begivenheder, hvor manden opnåede eller demonstrerede en bestemt kunnen, samtidig med at den peger fremad og giver lovning på, at manden kan udrette noget lignende i fremtiden. Der er altså tale om særlig type videnskapital i et samfund, hvor tilegnelse af andre typer kapital ikke er velanset.

De ældre henviser ofte til en manglende *beya*, når de omtaler de unge mænd, som ikke længere mestrer livet i skovene. Ligeledes mødte jeg flere shamaner, som omtalte, at de ikke kunne finde unge, der havde nok *beya* til, at de kunne overtage shamanernes kraft. Det skal dog i denne sammenhæng nævnes, at de færreste unge interesserer sig for shamanisme og livet i skovene. Men ikke desto mindre står *beya* i stærk kontrast til den type viden, som de unge tilegner sig i dag. Og især skolen mistænkeliggøres ofte for at mindske de unges *beya*. I modsætning til de ældre kan de unge i dag læse og skrive, anvende computere, samt tale en-



gelsk. Men ligesom i SLT er der tale om en upersonlig, uautentisk type viden, som ifølge de ældre ikke siger noget om den person, som er i besiddelse af den specifikke viden.

Disse historier om de unge - historier som nok altid har eksisteret i en eller anden form og udstrækning - blev intensiveret, da de ældre blev overflødiggjort i forbindelse med kulturfestivalen i Manila. Modsvaret var, at hovedjægersværdet blev gjort uopnåeligt for de unge, da autenticiteten af

produktion være utænklig. Selvom modemiteten langt fra medfører et brud med den tidligere påskønnelse af værkets "aura" - tværtimod - så har den moderne reproduktion, som man ser i sin mest ekstreme form i foto- og filmmediet, skabt en ny opfattelse af kunstværket. Generelt er man i dag villig til at acceptere en reproduktion i stedet for en original, hvilket ifølge Benjamin er en direkte konsekvens af det moderne menneskes uvilje mod at deltage helhjertet i tidligere tiders

produktet - dets unikke særpræg - blev sat i forbindelse med nogle færdigheder, som man ikke kunne lære i skolen - som man faktisk slet ikke kunne lære, men skulle besidde i forvejen.

Reproduktion

Walter Benjamin skriver i et berømt essay, at kapitalismen og den moderne reproduktion af kunstværket har fjernet dets æstetiske autoritet. Et kunstværk opnåede førhen sin kraft i forhold til den specifikke rolle, det spillede indenfor en bestemt rituel kontekst. Da det netop var det unikke ved værket, der gav værket sin "aura", sin autenticitet og transcendentale skønhed og kraft, ville en eventuel reproduktion

rituelle praksisser - praksisser, som var stærkt knyttet til "originaler". I stedet for at være deltager har det moderne menneske fået rollen som beskuer.

Meget kan indvendes overfor dette perspektiv, som vi i dag vil se som endnu et forsøg på at "de-autenticitere" det moderne menneske. Men det interessante er, at Benjamins tanker synes at resonere med den forestilling om en historisk udvikling, som opstod hos de ældre blandt bugkalot, da de oplevede at "deres" hovedjægersværd blev "reproduceret". Hvor *tek-yaden* tidligere havde en specifik rituel funktion og var unik, idet den "sprang ud af panden" på manden, så er sværdet i dag fravristet den oprindelige rituelle sammenhæng. Men mere end at være et kulturelt "faktum", er denne type viden - og de sværd den frembringer - noget, som kan opstå, fremkommunikeres og indgå i en subtil kamp imellem generationerne i en sammenhæng, hvor de ældre oplever, at deres position i samfundet udfordres. ■

Forslag til videre læsning:

Walter Benjamin (1998 [1936]): 'Kunstværket i dets tekniske reproducerbarheds tidsalder'. I Benjamin: *Kulturkritiske essays*. København: Samlerens Bogklub

Renato Rosaldo (1980): *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press

Henrik Hvenegaard Mikkelsen (2010): 'Ånden i græsset'. I *Jordens Folk* 4.

HENRIK HVENEGAARD MIKKELSEN ER PH.D.-STIPENDIAT VED AARHUS UNIVERSITET OG MOESGÅRD MUSEUM.

alle fotos af forfatteren

MØDET MED FREMMEDE MENNESKER og TING

EUROPÆISKE PERLERS LIVSHISTORIER I GRØNLAND

En gang i 1700-tallet endte et par hollandske perler efter en lang rejse som legetøj højt mod nord i Grønland. Både glasperler og andre europæiske ting blev brugt og opfattet på mange forskellige måder af inuit. Tingenes livsforløb og betydning var stærkt påvirket af de lokale kulturmødes længde og karakter. Især var det afgørende, om inuit var i direkte kontakt med europæerne eller kun med deres ting.



To hollandske glasperler omdannet til snurretoppe fundet på bopladserne Illoorsuit (tv) og Qerqertaq (th.) i Disko Bugt. Glasperlernes diameter er 2,3 og 1,65 cm.

af PETER ANDREAS TOFT

Ting under forandring

To hollandske glasperler fik i 1700-tallet funktioner, som ikke var tilsigtede eller forudsete af de europæere, som fremstillede dem, fragtede dem til Grønland eller solgte dem til inuit. Perlerne er eksempler på et fænomen, der har optaget antropologien de seneste tiår: Hvordan ting skifter funktion og social betydning, når de indtræder i nye kulturelle sammenhænge.

Processen, hvor tings funktion og betydning forandres, er beskrevet af antropologerne Igor Kopytoff og Arjun Appadurai som tingenes sociale liv. I deres model skelnes mellem tings kulturelle biografier og sociale historier. En tings kulturelle biografi er forløbet fra dens oprindelse, dens forandring(er) af funktion over tid, til hvordan tingen til sidst kasseres. Tingenes sociale historier dækker, hvordan forskellige typer af ting

ændrer funktion og betydning over tid, og hvad der er årsagerne bag forandringen. Hvis der er stor afstand mellem tingens producent og forbruger, vil der ofte opstå myter om tingens oprindelse og funktion; dvs. at den bliver sakraliseret ved brug i den nye kulturelle sammenhæng. Ting kan dermed få særlige betydninger og monopoliseres af bestemte samfundsgrupper eller bruges til riter og religionsudøvelse.

Kulturmøder i flertal

De to perler er sammen med 11.068 andre europæiske ting undersøgt i et ph.d.-projekt, der omhandlede inuits brug og opfattelse af europæiske ting i perioden 1600-1900. I studiet indgår tre grønlandske regioner, hvor mødet med europæerne havde forskellig varighed og karakter. Disko Bugt blev fra 1600-tallet besøgt af europæiske hvalfangere og endnu tidligere af inuit fra Sydgrønland på hvalfangst- og handelsrejser. Regionen blev koloniseret i 1734 og var en af mange danske kolonier langs Grønlands vestkyst. Koloniseringen begyndte i 1721 i Godthåbsfjorden, som også indgik i inuits traditionelle handelsnetværk, der ophørte cirka år 1800. Massiv pakis langs kysten hindrede europæerne i at nå Sydøstgrønland, og regionen blev først koloniseret i 1894 efter sporadisk kontakt med ekspeditioner i 1823 og 1884/85. Europæiske ting nåede dog østkysten gennem rejsende sydvestgrønlandere. Dermed har Sydøstgrønland størst potentiale for sakralisering af europæiske ting.

To perlers fortidige liv

Mange stadier i de to glasperlers livscyklus kan rekonstrueres. Perlerne er formentlig fremstillet i Amsterdam, som var centrum for 1700-tallets europæiske perleproduktion, og er bragt til Grønland af europæiske hvalfangere eller et af de danske koloniers forsyningskibe. Perlerne endte deres fortidige liv hos inuit, hvor de blev til

snurretoppe ved hjælp af et stykke træ gennem hullet, og blev til sidst efterladt i et hus ved Illorsuit og i en mødding på Qerqertaq i Disko Bugt. Omkring hullerne er perlerne slidte, fordi de indgik i perlekæder på klædedragten, i håret eller omkring hals eller håndled, før de kom i børnenes hænder. Snurretoppenes trædele er påfaldende ens, og den korte afstand mellem fundstederne gør det sandsynligt, at de er skabt af samme person.

Snurretoppe med glasperler kendes ikke fra andre steder i Grønland, men findes i mange udgaver i træ. Leg med snurretoppe trænede børnenes finmotorik og



Mand fra Ammassalik iført hårgrime med påsyede glasperler fotograferet år 1900. Hårgrimer er et sydøstgrønlandsk fænomen, og glasperlerne bruges derfor i en dragtdel, der signalerede en regional identitet og til tider indeholdt amuletter. Foto: Nationalmuseets Etnografiske Samling L 115a.

reaktionsevne, der var værdsat i et samfund med fangst og fremstilling af redskaber og dragter. Glasperler indgik også i tøjet til flere dukker indsamlet i Grønland og har samme placering som på virkelige dragter.

Andre perler – andre liv

At de to perler endte deres fortidige liv som snurretoppe er tankevækkende. Glasperler var kostbare i 1700-tallet, og brugen i legetøj kan udtrykke stor værdsættelse af familiens yngste. I mange samtidige europæiske beretninger fremhæves inuits kærlighed til børnene og det faktum, at de hverken revses eller irettesættes.

Men de to perlers skæbne kan også afspejle den lette adgang til europæiske varer i Disko Bugt. Den fortolkning bekræftes af forbrugsmønstre for glasperler i de tre regioner. Graden af slid kan ses på i alt 1872 perler, hvoraf 30 procent af Disko Bugtens perler er efterladt ubrugte. Dette overgås af Godthåbsfjorden med en andel på knap 50 procent, mens kun 2 procent af de sydøstgrønlandske perler er uslidte. Omvendt udgør slidte og kraftigt slidte perler 92 procent i Sydøstgrønland, men kun 52 procent og 37 procent i henholdsvis Disko Bugt og Godthåbsfjorden. Kort sagt betød den korte vej til europæiske ting i Godthåbsfjorden og Disko Bugt, at glasperlerne blev brugt langt mindre intensivt.

De tre regioners forskellige forsyningsituation ses også tydeligt i, hvor glasperler blev efterladt. I Disko Bugten findes perlerne oftest i møddinger, mens de i Godthåbsfjorden både kendes fra møddinger og fra fælleshusene, som her blev brugt på lange handels- og fangstrejser. I Sydøstgrønland er billedet anderledes. Her

findes de fleste perler, brugte som ubrugte, i fælleshuse brugt under rejser og om vinteren samt i grave. Der herskede altså en udpræget køb og smid væk kultur i Disko Bugt og i Godthåbsfjorden, hvor perler også blev efterladt som varelagre. I Sydøstgrønland havde perlerne et langt liv, og de få ubrugte perler er formentlig tabt i husenes dunkle indre. I de tre regioners grave efterlades perlerne i meget slidt tilstand. Det var altså perler med lange livshistorier, der var egnet til at ledsage den døde. Genbrug af gamle perler ses på nogle etnografiske dragter, hvor store slidte 1700-talsperler indgår på snore med små perler fra 1800-tallet. Sådanne genbrugte perler fik en styrket betydning gennem deres tidligere ejere og lange livsforløb. Ved den

svenske forfatter Ossian Elgströms besøg nær byen Maniitsoq i 1915 omtalte inuit gamle hollandske perler som nordboperler med lykkebringende kraft. At perlerne dermed blev gjort mindst 300 år ældre viser, at en høj alder øgede tingenes kraft og mytiske betydning.

Sakralisering – tidligt og silde

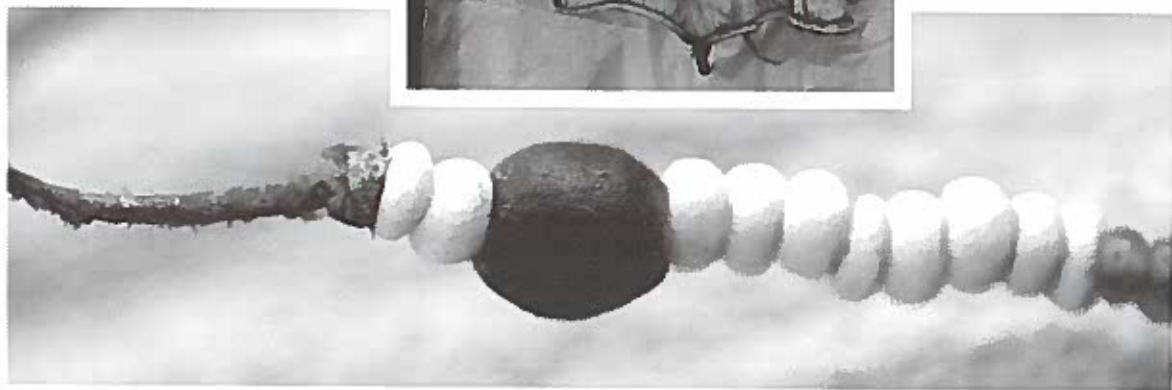
Glasperler erstatter delvist lokale perler af fiskeryghvirvler og kalkspat. De europæiske gasper-

ler optræder derfor i smykker, mændenes hårgrimer og dragten. Glasperlerne bibeholder også den traditionelle placering på dragten.

I 1800-tallets Sydøstgrønland indgår gasperlerne dog også i unikke sammenhænge. Den ene er i mændenes amuletseler, som beskyttede bæreren mod besættelse af onde ånder, altså i en sakral funktion. I Vestgrønland brugte man fortsat lokale perler til dette formål. En anden unik brug er perler indsat i kvindeknavens skaft. Om gasperlen her virkede som amulet på et fangstrelateret redskab, ligesom på harpuner og kajaker, eller var udsmykning eller ejermærke, kan ikke afgøres. I nogle af Godthåbsfjordens tidlige fælleshuse brugte man perlerne på en særlig måde. Her efterlod man perler og jerngenstande ved tærsklen mellem indgangstunnelen og beboelsesrum. Tærsklen, kal-



Kvindedragt fra Ammassalik indsamlet af Johan Petersen i 1911. Nærbilledet viser en af dragtens perlesnore med en stor slidt 1700-talsperle mellem mindre 1800-talsperler. Foto: forfatteren.



det kataq, er i mange myter stedet, hvor forældreløse, morde-re og ånder af mennesker og hvaler materialiserer sig, og det er nærliggende at se perle som gaver til disse ånder. Perler ved kataq kendes kun fra perioden 1740 til 1780. Da inuits køb af europæiske varer i Godthåbsfjorden først tager fart efter 1750, har sådanne ting sandsynligvis stadig været så sjældne blandt inuit, at de også blev anvendt i sakrale sammenhænge.

De to perler i snurretoppene og de mange øvrige glasperler viser, hvordan antropologiens tilbagevenden til studiet af ting også har stor betydning for arkæologi, hvor ting altid har været i fokus. Desuden belyser tingenes kulturelle biografier og sociale historier helt andre aspekter af koloniale kulturmøder end de skriftlige kilder. Tingenes livshistorier viser, hvordan fremmede kulturelementer blev transformeret og for-handlet i de enkelte lokale kultur-

møder. Herved udfolder tingene deres potentiale som andet og mere end simple beviser for kontakt og redskaber til datering. ■

Forslag til videre læsning:

Engholm, Gitte og Bente Wolff: *Buddhas smil. Fremmede ting til danske hjem*, Tidsskriftet *Antropologi* nr.21/22, *Ordentlige Ting*, 1990, s. 105-114

Kopytoff, Igor. *The cultural biography of things: commoditization as process*. I Appadurai, Arjun (red.) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge 2003: 64-91.

Toft, Peter Andreas. *De fremmede og deres ting set med inuits øjne: En etnohistorisk vinkel på kulturmøderne i Grønland 1600-1900 I: 1066 -*

Amuletsele fra Sydøstgrønland med europæiske glasperler.
Foto: forfatteren.

Tids-skrift for Hi-storie. 2008; vol. 38, nr. 4, 2008: 22-28.
Toft, Peter Andreas: *Livets Ting – Tingenes Liv. Inuit og europæiske genstande i Grønland 1600-1900*. Ph.d.-afhandling Københavns Uni-versitet, København 2010.

PETER ANDREAS TOFT ER PH.D. I ESKIMO-LOGI OG ARKTISKE STUDIER OG CAND. MAG. I FORHISTORISK ARKÆOLOGI OG PÆDAGOGIK. HAN ARBEJDER SOM AKADE-MISK MEDARBEJDER PÅ NATIONALMUSE-ETS ETNOGRAFISKE SAMLING OG FORSK-NINGSINITIATIVET NORDLIGE VERDENER. HANS INTERESSEOMRÅDER ER MATERIEL KULTUR, KOLONIHISTORIE, HISTORISK THU-LEKULTUR, KULTURMØDER, HANDEL OG UDVEKSLING, FORHISTORISK KUNST SAMT TEKSTIL- OG BØRNEHISTORIE.

Udbredelsen af glasperler i et fælleshus ved Illorpat, Godthåbsfjorden mellem 1740 og 1760. Kort: H. C. Gullav.



DE SOM DØR TO GANGE

MALANGAN SOM TING OG REPRÆSENTATION

Antropologien har næret en faglig kærlighed til malanganfigurer fra første blik. Dette skyldes hovedsageligt, at malangan, som en Stillehavets svar på vanitas-motivet, materialiserer og dermed også repræsenterer sociale og eksistentielle dilemmaer over liv og død, og tid og forgængelighed. Samtidig er malangan en 'ting', der har været æstetisk værdsat som globaliseret kunst og som vidnesbyrd om lokal kulturel forandring.



af STEFFEN DALSGAARD

De fleste af de vesterlændinge, der er faldet over ordet malangan, har lært at associere det med en bestemt form for ceremonielle figurer, der stammer fra den nordlige del af New Ireland-provinsen i Papua Ny Guinea. Disse figurer er som regel skåret i træ – oftest enten som stolper eller som masker – og de udtrykker groteske, men sofistikerede antropomorfe former, der til tider er dekoreret

med komplekst sammenvævede dyre- eller åndemotiver. Som et billede på døden, livets forgængelighed og tidens gang deler malangan visse ligheder med vanitas-motivet i vestlig kunst. Med denne sammenligning vil jeg diskutere, hvordan malangan som objekt materialiserer refleksioner over tid og død som en del af menneskelivets eksistentielle dilemmaer.

En malangan laves typisk et par år efter en vigtig person er død. Ideelt set repræsenterer figuren den døde og er individuelt tilpasset dennes person og de sociale

relationer, som den afdøde var del af i levende live – det være sig klanmedlemskab, afholdte udvekslingsceremonier, opnåede leder-skabstitler eller lignende. Malanganfiguren er som den afdødes anden krop således et øjebliksbillede på dennes sociale relationer, som de har taget sig ud ved døden. Her skal krop forstås i betydningen af en beholder for forfædrenes livskraft, navne, viden og ejendom, der alt sammen gives videre med malangan. Den er dermed også et fastfrosset billede på slægtens bevægelse mellem



En malangan købt til Moesgård Museum.

Foto af Etnografisk Samling, Moesgård.

fortid og fremtid, og liv og død.

Imidlertid var det traditionelt set et krav, at figuren, efter at være færdiggjort, først blev afløst for offentligheden under en ceremoni, der involverede storstilet udveksling af grise og traditionelle penge lavet af skaller. Derefter var det meningen, at figuren skulle destrueres eller i det mindste fjernes fra offentlighedens blik og tages tilbage i mandshusets

hemmelige af-lukke på grund af de vældige livs- og forfaderkræfter, der lå indlejret i figurens motiver.

Ved denne destruktion 'døde' figuren, og sjælens forbindelse til kroppen blev således endeligt opløst sammen med de sociale bånd, som den afdøde havde været del af. Afløsningen af malanganfiguren udgjorde fra da af en væsentlig del af det minde, som beskueren stod tilbage med om den afdøde person. Derved udtrykker malangan også enkeltpersonens forgængelighed, der dog 'genfødes'

som forfaderånd, hvis liv videreføres gennem arven af navn og anden intellektuel ejendom.

Malangan som fænomen har fascineret vestlige besøgende til New Ireland siden tidlig kolonitid. Det er efterhånden blevet almindeligt, at malanganfigurer i stedet for at blive destrueret nu sælges til vestlige museer eller samlere, og figurer laves i dag direkte med salg til turister for øje. Dette har dog

på ingen måde berøvet malanganfænomenet dets 'magi' eller figurene deres æstetiske fascinationskraft, hvilket ellers ofte ses, når kultur objektiviseres som ressource, der kan sælges. Således var også artiklens forfatter i sommeren 2011 på jagt efter en malanganfigur til Moesgård Museum, og sammen med antropologistuderende Kathrine Stampe opsøgte jeg forskellige lokale 'kultureksperter' og malangantræskærere, for at lære om de genfortolkninger, som malangan er udsat for, når figurene på den ene side handles på et globalt marked, men samtidig er en fundamental eksistential del af mange New Ireland-gruppers kultur.

Malangan som tradition

Som kulturelt fundament for flere af de etniske grupper i New Ireland er malangan blevet genstand for mange af de samme diskussioner, der har ført til antropologers teoretisering over begrebet 'tradition'. Malangan er – ligesom alle andre traditioner – et fænomen, der konstant er under forhandling, og det genfortolkes i lyset af samfundsmæssige eller globale forandringer. I dag hører man mest af alt referencer til malangan som et konkret håndværksmæssigt objekt, der kræver specialiseret viden og særlige evner at skabe. Inspirationen til en bestemt malangans udformning og kraft skulle ideelt set komme fra forfaderånderne gennem drømme. En mestertræskærer videregav traditionelt set håndværket til udvalgte arvtagere inden for slægten, hvilket også inkluderede retten til at benytte bestemte symboler og farver, der alle repræsenterede bestemte slægtsgrupper eller personer og disses livspræstationer,



På denne kirke i landsbyen Libba er søjlerne traditionelle og moderne malanganmotiver. Foto: Kathrine Stampe.

såsom de lederskabstitler man havde opnået. Når en træskærers 'kunde' så ønskede en malangan udført over en bestemt slægtnings minde, ville træskæreren få beskrevet de symboler og motiver, som tilhørte denne person. Hvor malangan derved indebar en form for intellektuel ejendomsret, påpeger især yngre træskærere dog i dag, at det nu står enhver frit for at kopiere andre slægters symboler uden at frygte for krav om kompensation. Produktionen af malangan for turister indebærer ikke de samme farer for at blive ramt af forfaderånders forbandelser, som det ellers er tilfældet med 'den rigtige vare'.

Som del af en objektiviseret traditionel kultur er malangan også brugt som generel reference og et enkeltstående, men flertydigt symbol for hele provinsen, og symbolikken samt de konkrete skulpturer bruges i dag som blikfang for turister blandt andet på nationalt plan samt af provinsregeringen. Der er en årlig Malangan Festival; da man i begyndelsen af året afholdt et landevejscykelløb i New Ireland, blev dette kaldt 'Tour de Malangan'; flere hoteller bruger ordet malangan som del af deres navn; og malanganfigurer indgår som dekorationer både på større hoteller, på kirker eller i provinshovedstadens lufthavn,

hvor søjlerne i ankomstområdet alle bærer malanganmotiver.

Netop skabelsen af lufthavnens søjleparti endte i ulykke, da alle på nær én af de gamle mestertræskærere, der havde bidraget til søjlerne, døde af sygdom i løbet af få år. Folk tolkede dette som et tegn på, at træskærerne havde gjort forfædrene vrede ved permanent at udstille de ellers hemmelige klanmotiver frem for at destruere dem.

Under vores feltarbejde faldt vi dog over historier om malanganfigurer, der er blevet genbrugt. Så snart en mand har afholdt en ceremoni for en død slægtning, kan han gøre med figuren, som



Søjlerne i lufthavnens ankomstområde blev anledning til stor debat, da håndværkerne, som havde lavet dem, på nær en enkelt, døde af sygdom inden for få år efter søjlernes tilblivelse. Foto: Steffen Dalsgaard.

han vil. Det er op til ham, om han vil gemme den i mandshuset og bringe den frem på ny næste gang, der er behov for en ceremoni. Eftersom der i dag kun er få kompetente træskærere, er den form for genbrug tilsyneladende foretrukket frem for destruktion. Ligeledes er der stor variation på ritual praksis omkring malangan. Gennem interviews lærte vi, at nogle landsbyer ikke praktiserede afbrænding af malanganfiguren men i stedet begravede den.

Malangan og politik

Endeligt er der stor status forbundet med malangan netop på grund af de store ressourcer og

den tid, det kræver at få lavet en figur. Afholdelsen af traditionelle ceremonier for at mindes de døde er en bekostelig affære, og jo større ens status er i forvejen, desto dyrere er det. Derudover kan indvielsen af traditionelle ledere (maimai) kun finde sted i forbindelse med malanganceremonier. Dagen før vi forlod New Ireland, var vi vidner til førstedagen af en ceremoni arrangeret af politiker Martin Aini, som repræsenterer provinsens nordlige del i Papua Ny Guineas parlament. Desuden har han siden begyndelsen af august været arbejdsminister i den nye regering.

Martin Ainis kone var død året

før, men selvom konen var fra en etnisk gruppe, der havde tradition for malangan, så var dette ikke tilfældet for Martin selv. Til gengæld havde han i kraft af sin position som parlamentsmedlem været en magtfuld allieret, der havde formået at danne mange venskaber og udvekslingsforhold til folk fra andre etniske grupper end sin egen. Han var tidligere blevet adopteret af en slægt, der havde ejerskab over malangan, og han var endog blevet initieret som traditionel leder i denne slægtsgruppe. Disse forbindelser havde Martin udnyttet til at arrangere en stor ceremoni for sin afdøde kone.

Her var vi vidne til de enorme



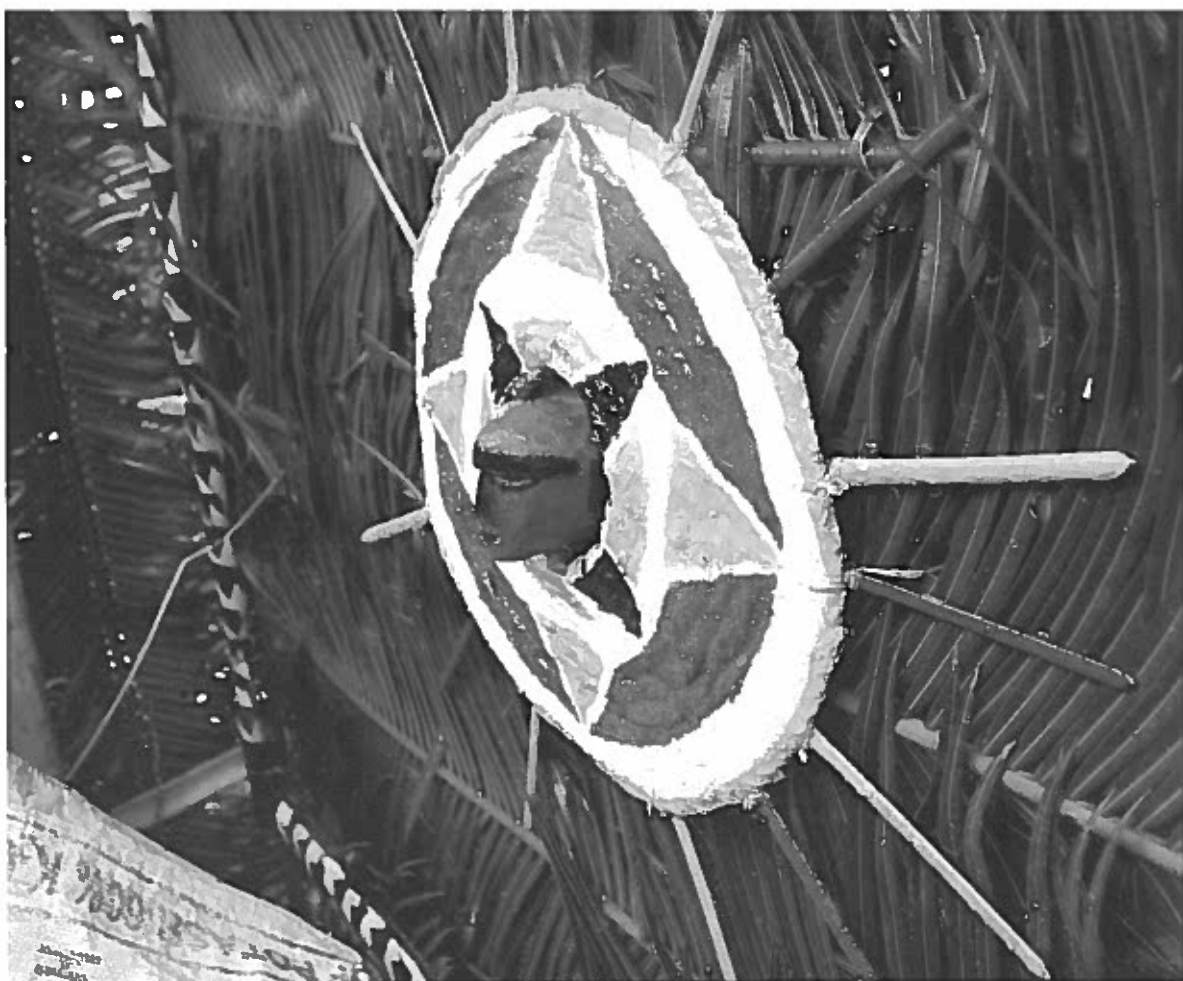
Martin Aini (i midten) er parlamentsmedlem fra New Ireland og Papua Ny Guineas arbejdsminister. Han har udnyttet sin politiske position til at skabe sig alliancer over hele sit valgdistrikt, og selvom hans etniske gruppe ikke laver malangan, formåede han gennem sine alliancer at afholde en stor ceremoni for sin afdøde kone. Foto: Steffen Dalsgaard.

ressourcer, der kan mobiliseres i traditionelt øjemed. Alle Martins personlige og forretningsmæssige forbindelser kom med bidrag til hans ceremoni i form af grise, madvarer, skalpenge og rigtige penge. Der var dansegrupper, som underholdt forsamlingen, og fire forskellige køkkener var konstant i aktivitet for at affodre de mange fremmødte med flæsketeg og sødekartofler tilberedt i jordovn. Som del af ceremonien blev Martin initieret endnu et trin opad rangstigen af traditionelt lederskab, mens Martins bror, John,

samt den mand, der ejede ceremonipladsen, begge gennemgik første trin i initieringen.

Martins ceremoni involverede flere etniske grupper, hvoraf nogle var bekendt med malangan, mens andre ikke var. Dette førte til en vis synkretisme i ceremoniens udførelse, men vi oplevede ikke nogen åben kritik blandt de tilstedeværende. Kritik af en sådan ceremoni vil typisk også komme til udtryk som manglende deltagelse. Én af vores informanter udtrykte ganske vist, at det ikke var en 'korrekt' malanganceremoni, når

Martin blot kunne købe sig til status gennem brug af de ressourcer, han havde adgang til som politiker. Dette er et argument, der ofte høres, når nye ressourcer introduceres i genoplivningen af traditionelle ceremonier. Argumentet kan bedst forstås som lokalpolitisk indvending i den kontekst af forandring som både New Ireland og andre små samfund i Papua Ny Guinea gennemgår i disse år. Her har traditionelle eliter længe stået overfor at miste indflydelse til yngre kræfter med bedre nationale og internationale forbindelser



Ikke alle malanganfigurer er i maske- eller stolpeform. Denne runde figur, der blev brugt til Martin Ainis ceremoni, kan tolkes enten som et billede på solen eller som et edderkoppespind alt efter hvilken etnisk gruppe, den kommer fra. Foto: Kathrine Stampe.

og dermed større monetære ressourcer. Gentænkningen af traditionelle ritualer har dermed også både et lokalpolitisk og et økonomisk perspektiv, som ikke kan ignoreres.

Malangan som repræsentation

Malangan har altså betydning både som konkret håndværk, som generel kulturel reference samt som politisk performance. Det befinder sig derudover i dag i et antropologisk set interessant spændingsfelt mellem le-

vende lokal tradition, vestlig kunst og personligt minde om en afdød slægtning.

Udover det håndværksmæssige aspekt, understregede især en af vores informanter, at alt er malangan. Denne fortolkning stemmer overens med en af de etymologiske betydninger selve ordet malangan kan have – nemlig 'gengivelse' eller 'repræsentation'. Denne informant argumenterede således for, at malangan er noget, der viser tilbage til noget andet. Et træ, som var plantet af en bestemt person, var dermed også en form for ma-

langan. Plantningen af træet som aktiv handling betyder, at træet henviser til den person, der har plantet det, og det bærer således en del af ham eller hende gennem sin eksistens. Med andre ord, en malangan (eller en repræsentation) indebærer, at nogen har skabt den – at den ikke er blevet til af sig selv, men har krævet nogens vilje og arbejde. En malanganfigur refererer ligeledes på denne måde til den 'samling' af navne, symboler, motiver, materialer og hjer-ners og hænder arbejde, der er gået til dens skabelse.



Demas Kavuru (tv) er tidligere politiker og stod bag meget af den dokumentation af malangantraditioner, som provinsregeringen har foretaget. Han er initieret som hovding flere steder og er en ivrig debattør af kultur og tradition. *Fot: Steffen Dalsgaard*

Ifølge antropologen Susanne Küchler er malangan for folk i New Ireland en form for repræsentation af verdens 'sande' sammenhænge. Malanganfigurene afspejler først og fremmest den afdøde, men også de, der har skabt den, samt slægtsgruppen, hvis symboler og motiver den bærer. Endeligt repræsenterer den derved på et generelt plan skabelse gennem forfædrene og livskraftens evige reproduktion.

Til slut vil jeg præcisere, hvordan malangan, som en måde at tænke over nogle af livets vigtigste

eksistentielle og metafysiske dilemmaer, deler nogle træk med vanitas-billeder fra vestlig kunst. Til fælles har de motiver som tidens gang, forgængeligheden og døden som honsont. Der er dog også væsentlige forskelle. Gennem både sit navn og symbolerne refererer vanitas til det jordiske livs tomhed og forgængelighed (vanitas betyder tomhed på latin). Det gør malangan på en måde også, idet malangan repræsenterer noget, der ikke er til stede i nuet. Samtidig er en malangan dog i den ceremonielle situation

en tilstedeværelse og en 'fremstilling' af relationer. Dermed er malangan en præsentation (snarere end blot repræsentation) af slægt og forfædre som en helhed, der videreføres udover nuet. Malangan har i dette skær en form for præsens, som vanitas ikke har, selvom begge dog forestiller en adskillelse af noget tilstedeværende (billedet) og noget fraværende (døden – som noget man skal være sig bevidst om). Vanitas er desuden primært et kunstnerisk udtryk, mens især malangan dog også er meget andet og mere

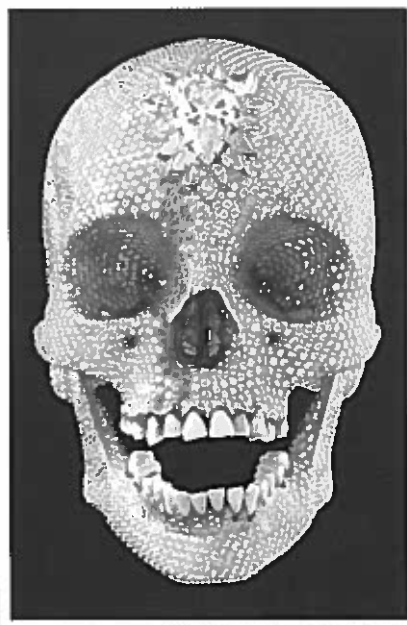
end det. Vanitas er – eller kan være – upersonlig, mens malangan fundamentalt set er socialt og personligt i sin eksistentielle form. Det er i den rituelle kontekst, at malangan's kraft vækkes, og det er gennem afsløringen og den efterfølgende destruktion eller fjernelse af malanganfiguren, at mindet om en død slægtning såvel som slægtens eksistens bringes frem og bliver nærværende. I vanitas-motivet er referencen til det ikke-jordiske konsekvent, mens den for malangan skabes i rituallet.

Sammenligningen mellem vanitas og malangan kan føres videre end denne artikel har mulighed for, men den ovenstående skitse bidrager forhåbentlig alligevel til at vise, hvordan de som ting henviser til almene menneskelige dilemmaer. Også på egen hånd kan malangan teoretisk set fungere som et heuristisk middel for at tænke død, materialitet og tid gennem det forhold mellem minde og objekt, der udtrykkes i malanganfigurens tilblivelse og efterfølgende destruktion. Dette gælder både figuren som generelt kulturelt og som personligt slægtsbaseret billede. Malangan er en ting, som folk i New Ireland 'ser' sig selv i. På grund af denne særegne sociokulturelle funktion, der udtrykker personlighed såvel som moderne objektivisering af tradition, er malangan centralt for lokale forståelser af fortid og fremtid, liv og død, og materie og ånd, blandt mange slægtsgrupper i det nordlige New Ireland. ■

Forslag til yderligere læsning:
Küchler, Susanne 2002.
Malangan. Berg

STEFFEN DALSGAARD ER ADJUNKT VED AFDELING FOR ANTROPOLOGI OG ETNOGRAFI, AARHUS UNIVERSITET. HAN HAR SKREVET PH.D.-AFHANDLING OM STAT OG LEDERSKAB I PAPUA NY GUINEA OG ARBEJDER FOR TIDEN MED FORSKELIGE PROJEKTER I OMRÅDET INKLUSIVE FOLKETÆLLING, HANDEL MED CO2-KVOTER SAMT OPFATTELSER AF DØD, MATERIALITET OG TID. EN DEL AF DENNE FORSKNING FORMIDLES PÅ EN BLOG PÅ WWW.VIDENSAB.DK. FELTARBEJDET, SOM BESKRIVES I DENNE ARTIKEL VAR SPONSORERET AF FORSKNINGSRÅDET FOR KULTUR OG KOMMUNIKATION SAMT HANS KONGELIGE HØJHED KRONPRINS FREDERIKS FOND. DET BLEV UDFØRT SAMMEN MED ANTROPOLOGISTUDERENDE KATHRINE STAMPE.

Vanitas før og nu. Et nederlandsk kunstværk fra 1630 af Pieter Claesz og Damien Hirsts værk 'for the love of God' (2007).



ÅNDEN I KASSEN

I den knasende støj fra en ombygget AM/FM-radio åbenbarer stemmer fra faldne soldater fra Gettysburg sig sammen med tegn fra tysktalende spøgelser og fra en tidligere præsident. Blandt amerikanske spøgelsesjægere tingsliggøres ånderne fra de afdøde sig i elektronik og teknologiske gadgets, der gør det muligt at forene det irrationelle med det rationelle.

af MADS DAUBJERG

Den amerikanske borgerkrig 1861-65 krævede flere amerikanske ofre end alle andre krige, USA før og siden har været involveret i, tilsammen. Omtrent 650.000 liv, eller cirka seks procent af den daværende amerikanske befolkning, gik til i kampen for (og imod) at holde sammen på unionen. Borgerkrigen udgør i dag en hjørnesten i den amerikanske historie og et rammesæt af mytologier og værdier, som i både direkte og indirekte forstand brødføder den amerikanske selvforståelse. Et af de steder, man kan betragte borgerkrigens aftryk som

en meget direkte industri, er i Gettysburg i Pennsylvania. Den lille by lever i høj grad af sin fortid som kulisser for et af krigens afgørende slag, i kraft af mere end to millioner årlige besøgende. Men de tusinder fra Nord og Syd, der faldt her over tre blodige dage i juli 1863, hviler ikke nødvendigvis i fred – i hvert fald ikke, hvis man skal tro byens talrige udbydere af spøgelsesturisme. I disse år markedsføres Gettysburg, med henvisning til sin voldsomme historie, som "the most haunted place in America". Under mit feltarbejde på stedet i 2010 tog jeg

del i en vifte af natlige udskejelser og såkaldte "paranormale efterforskninger" af stedets ånd og ånder; aktiviteter, der i høj grad viste sig at handle om ting, og især om at omforme det ikke-tingslige til noget, vi kan tage og føle på.

Hvad er da et spøgelse – i den amerikanske nutidsudgave, som dyrkes og jages her – og hvordan får man adgang til det? Mit korte svar på disse sider begrænser sig netop til en ting, nemlig den såkaldte *ghost box*. Dette fascinerende stykke teknologi er ét







blandt mange værktøjer og maskiner, der anvendes af byens spøgelsesjægere, og som er særlig velegnet til at indfange og oversætte stemmerne og signalerne fra "den anden side". Spøgelseskassen er et redskab, som i bogstaveligste forstand formår at binde mennesker, teknologi og forfædre sammen i særegne lommer af tid og overensstemmelse. Materielt set har vi at gøre med en ombygget version af en billig AM/FM-radio, man kan købe i de fleste amerikanske elektronikmarkeder. Som ting betragtet er den

altså i udgangspunktet et stykke (normalt) hverdagsteknologi, men pointen er, at radioen gennem menneskelig intervention forvandles til noget andet, nemlig et (paranormalt) kommunikationsmiddel. Konkret drejer indgrebet, der forvandler kassen fra radio til ghost box, sig om med en skruetrækker at åbne den og obstruere den indre mekanisme – et lille metalrør, der skal bøjes – som under normale omstændigheder tillader radioen at stoppe sin søgen, når den rammer en ny frekvens. Med andre ord kan en ghost box,

der tændes, ikke (længere) fastholde en frekvens, men er dømt til konstant at knase videre, i en vedvarende strøm af "white noise", som kun afbrydes i få sekunder ad gangen af fjerne stemmer og lydbidder. Det er disse fragmenter (som for os andre, der kun kender radioens sædvanlige funktionsmåde, lyder som stemmer fra radioværter, interviewudpluk eller brudstykker af musik), der i den paranormale udlægning viser sig at besidde andre og langt mere vidtrækkende kvaliteter: De er nemlig manipulerede og for-

stærkede tilkendegivelser fra de rastløse døde.

For Tom, indehaver af det bekendte udseende, men stort navngivne International Museum of Spiritual Investigations i Gettysburg, er spøgelseskassen en formidabel makker. I de talrige paranormale efterforskninger, jeg deltog i sammen med ham og hans folk, var kassen altid festens ubestridte midtpunkt. Den blev ofte gemt som en slags trumf, der først kom på bordet, når de øvrige redskaber, metoder og teknologi var blevet afprøvet. Seancerne var gennemsyret af en kriminalteknisk retorik og tilgang, modelleret over populære amerikanske tv-serier som *Ghost Hunters*, *Paranormal State*, *Ghost Lab* og mange flere. "I treat any location as a crime scene", som Tom sagde, og ofte understregede han sin egen baggrund i militærpolitiet som en vigtig forudsætning for sine efterforskninger. Den overraskende punktlige og teknisk-rationalistiske indstilling til det flygtige og irrationelle fænomen, spøgelse er, blev materielt set understøttet af et omfattende arsenal af instrumenter, udstyr og teknologi. Ordinære hjælpemidler som blyanter, landkort og målebånd blev suppleret med kameraer, pandelamper, diktafoner, termometer, EMF-metre, infrarøde briller, og en række andre apparater. Foruden naturligtvis spøgelseskassen.

Tom sad altid selv ved knapperne, når det gik løs. Som kassens egenhændige operatør indtog han en privilegeret position, når vi var samlet, typisk 5-8 jægere, omkring den lille boks. Den var tilsluttet to diktafoner, som tillod Tom at optage sekvenserne, hvor

han stillede spørgsmål og fik svar fra den anden side. På den måde kunne vi stoppe op, genhøre spørgsmål og svar, og sammen udlede betydning af de stemmer, som ubetvivleligt befandt sig på optagelserne. For jeg og andre uerfame efterforskere lød de stadig mest som almindelige radiostemmer, der sporadisk og tilfældigt fandt vej gennem en meningsløs mur af knas. Men i denne sammenhæng var de altså at betragte som (ofte ganske vist kryptiske) svar på Toms spørgsmål. Typisk lagde han meget bredt ud: "Hvad hedder du?", spurgte han og ventede nogle sekunder på respons fra den anden side. "Deltog du i slaget ved Gettysburg?", "hvilken rang har du?" og "hvilket år befinder vi os i?" var andre ofte benyttede anslag. Vores mission var nu, i dette kakofoniske lydteppe, at fange og registrere kassens, eller rettere åndernes, svar. Toms højre hånd Greg havde til opgave at notere dem ned på små lapper papir, som han lagde i en bunke, og som efterfølgende kunne pusles sammen til mere eller mindre sammenhængende beskeder eller ligefrem samtaler.

Resultaterne var ofte overraskende. Gennem den lille ghost box registrerede vi en lang række stemmer og indtryk, som i den hastige, kollektive fortolkningsprocedure, de blev underlagt – men hvori Tom og Greg altid havde de sidste ord – antog karakter af vidnesbyrd fra fjerne og fremmedartede forfædre. Foruden talrige faldne soldater fra slaget ved Gettysburg har jeg blandt andre haft kontakt til ånden fra en indfødt indianer, hvis sprog vi ikke forstod, og også til et tysktalende spøgelse. En enkelt gang mente Tom sågar,

at vi havde selveste Abraham Lincoln i den anden ende, men det blev aldrig for alvor bekræftet.

For mig som antropolog er det interessante spørgsmål ikke så meget om spøgelse og paranormale fænomener er virkelige, men snarere *hvordan* deres eksistens, som i sammenhænge som disse i hvert fald midlertidigt etableres som plausibel eller potentiel, tager form og får effekt. I de forbindelser er tingene, og herunder spøgelseskassen, fuldstændig centrale. Som medier for kommunikation, men mere end det: som den kondenserede, tingsliggjorte form, spøgelse kan tildeles og tage i en amerikansk provinsby, hvor man higer efter det irrationelle, men også efter at putte det irrationelle i rationelle kasser. ■

Forslag til videre læsning:

Hill, Annette 2011. *Paranormal Media. Audiences, Spirits and Magic in Popular Culture*. London & New York: Routledge.

Holloway, Julian 2010. *Legend-tripping in spooky places: ghost tourism and infrastructures of enchantment*. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(4): 618-637.

Læs mere om teknologien og lær, hvordan du selv ombygger en radio til en ghost box på: http://www.angelsghosts.com/ghost_box

MADS DAUGBJERG ER ADJUNKT I ANTHROPOLOGI VED INSTITUT FOR KULTUR OG SAMFUND, AARHUS UNIVERSITET. HAN FORSKER ISÆR I FORBINDELSERNE MELLEM TURISME, FORSTÅELSE AF FORTIDEN, OG SPECIFIKKE STEDERS KRAFT OG BETYDNING. HAN HAR UDFØRT EN RÆKKE FELTARBEJDER I DANMARK OG USA.

TINGENES TALE

Hvis ikke arkæologien havde tingene, så havde arkæologien ingenting. Denne artikel bidrager til tematikken om ting fra et arkæologisk perspektiv og undersøger, hvilken rolle tingenes tidslighed og stofflighed spiller for, hvordan mennesker befinder sig i og handler i sociale rum. Artiklen kaster et blik på en ikke-arkæologisk lokalitet og forsøger at illustrere, hvordan fraværet af det talte ord også i samtiden kan udnyttes til at forstå ting i sin egen ret som en kilde til viden.

af TIM FLOHR SØRENSEN

På Mill Road Cemetery i Cambridge, England, står der en gravsten med indskriften "In Loving Memory of my dear mother Isabell Mary Hopkins". Gravstenen er rejst over en kvinde, som døde, da hun var 60 år gammel. "In Loving Memory of..." Disse ord formulerer det kærlige minde om den afdøde, og det kræver ikke megen empatisk evne at forstå rækkevidden af den sorg og det tab, som afdødes datter eller søn må have følt. Det hengivne minde er desuden understreget af det gravmæle, som er rejst over Isabell Mary Hopkins. Gravstenen er udformet som en sokkel, hvorpå indskriften er påført, og oven på soklen står en engel, der er omkring en meter høj. Englen er visuelt fremtrædende i dette område af kirkegården; den står med sænket, sørgende blik foran et kors, sammen med hvilken den danner en samlet figur.

Imidlertid synes indskriften om det kærlige minde at stå i skærende kontrast til gravstedets forfatning. Set forfra hælder gravmælet svagt mod højre, ligesom den ramme, der afgrænser selve gravstedet, også skræner mod højre. Dele af englens vinger er blevet brækket af, og arrene på brudfladen vidner om, at vingspidserne er blevet slået af inden for de senere år. Der er ingen blomster ved graven til at vidne om familiemedlemmers besøg ved gravstedet eller andre former for indikation af, hvordan mindet om Isabell Mary Hopkins bliver plejet.

Isabell Mary Hopkins døde den 24. juni 1915 og dette er formodentlig den væsentligste årsag til, at der ikke ligger blomster eller andre spor efter besøg på gravstedet, for der findes næppe familiemedlemmer, venner eller bekendte, som kan huske Isabell Mary Hopkins som en levende person. Når

gravstenen bærer indskriften om datterens eller sønnens kærlige erindring om Isabell Mary Hopkins, så forekommer den i dag således ikke så meget som en markering af et aktivt erindringssted for et bestemt individ, men fungerer i højere grad som et poetisk mindesmærke i mere generel forstand. Dette understreges ydermere af, at en datter til Isabell Mary Hopkins – muligvis hende som fik opført og formulerede gravmælet – heller ikke lever længere; under moderens navnetræk står der: "Also Nana, her daughter, who died March 25th 1926. Aged 40 years."

Man kan spore adskillige sociale, emotionelle og materielle lag i denne transformation af erindringen og mindet om Isabell Mary Hopkins. Som antydnet er de mennesker, som kunne erindre hende, alle døde i dag. Gravstedet synes heller ikke længere at være et sted, hvor

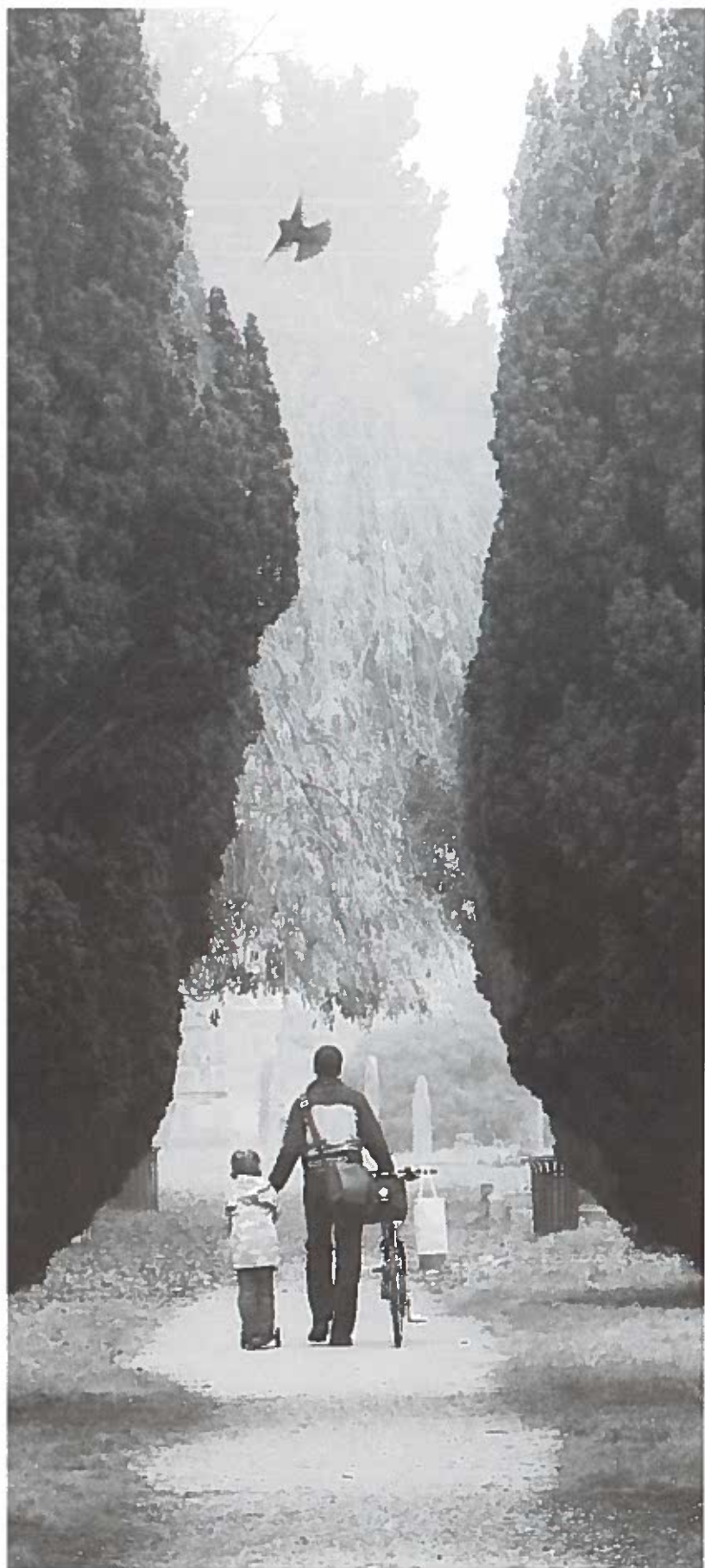


nulevende slægtninge kommer for at mindes Isabell Mary Hopkins. Der er med andre ord ingen aktiv ihukommelse af den afdøde på det sted, hvor hendes jordiske rester blev placeret i 1915. Graven er således ikke længere en lokalitet for erindringen om en person af kød og blod, og hendes fysiske gestalt, kroppen, eksisterer heller ikke længere. Det, der er tilbage af Isabell Mary Hopkins på Mill Road Cemetery, er – bortset fra nogle hypotetiske knoglestumper – en materiel stedfortræder i form af gravmælet.

De ovenstående observationer rejser spørgsmålet om, hvor lang tid erindringen om de døde varer, og om hvordan mindesmærker for personer, man aldrig har mødt, og for begivenheder, man aldrig har oplevet, virker socialt og materielt. Disse spørgsmål kan gøres til genstand for etnografiske, arkæologiske, psykologiske og historiske studier verden over og er som sådan ikke specifikke for gravmælet over Isabell Mary Hopkins eller for Mill Road Cemetery. Hvis man løfter blikket fra det konkrete gravmæle og betragter kirkegården i sin sammensatte helhed, er der imidlertid nogle særlige forhold, som springer i øjnene. På Mill Road Cemetery kan man iagttage, hvordan ting bliver skabt, og hvordan de går i opløsning, og kirkegården er i mange henseender udtryk for en materiel dynamik og en timelighed, der henleder opmærksomheden på forholdet mellem tingenes konstante metamorfose og menneskers måder at begå sig i forgængelighedens og foranderlighedens nærvær.

Set i et arkæologisk perspektiv på ting kan man således gøre sig nogle overvejelser om, hvordan den vedvarende tilblivelse og opløsning, der definerer den materielle

Gravmælet over
Isabell Mary Hopkins.



Gravsten overgroet af lav.

verden, indvirker på menneskers brug af ting. Arkæologien kan defineres som studiet af materiel kultur, men det er samtidig også en disciplin, der er nødt til at gøre sig forgængeligheden og fraværet af ting bevidst. Ingen arkæologisk empiri er nogensinde fuldstændig, og arkæologisk arbejde er således helt grundlæggende ensbetydende med at arbejde med fravær og med delvise tomrum efter tingenes forsvinden. Spørgsmålet er imidlertid, hvordan man undgår, at disse tomrum bliver til tomhed.

Tingenes liv blandt de døde

Mill Road Cemetery blev indviet i 1848 efter en årrække med kraftig beboelsesvækst i området øst for Cambridges centrum og i en tid, hvor koleraepidemier overfyldte de eksisterende kirkegårde. Kirkegården blev designet af John Claudius Loudon, som var en af tidens mest berømte landskabsarkitekter, og som mente, at kirkegårde skulle kunne omdannes til grønne parker, når de var blevet fyldt og gik ud af drift. Netop Mill Road Cemetery blev betegnet som fyldt i 1949 og blev lukket for nye begravelser, bortset fra på familiegavstederne. Gennem tiden er der blevet begravet omkring 20.000 mennesker på

Brugere af kirkegården en tidlig morgen.
Foto Tim Flohr Sørensen



Ødelagt gravsten.

kirkegården, og i dag er der cirka 3500 tilbageværende gravsteder. Siden kirkegården blev lukket for nye begravelser, har den fungeret som park, og den bliver dagligt brugt som et grønt område, som lokalområdets beboere krydser over mellem den befærdede handelsgade Mill Road og beboelsesgaderne Gwydir Street og Norfolk Street.

Mill Road Cemetery er således stadig en meget aktiv og levende kirkegård, selvom begravelser er sjældne. Man møder dagligt hundeluffere, kondiløbere, alkoholikere, legende børn, folk der går tur, cyklister der krydser over kirkegården på vej til og fra arbejde og fra tid til anden også ornitologer, kommunens renovationsfolk, skoleklasser på udflugt, slægtsforskere, narkomaner og lokalhistorikere.

På kirkegården finder man spor efter stedets forskellige brugere; spor, som dels er med til at nedbryde kirkegården og som dels lægger nye lag til den. For eksempel er mange af kirkegårdens gravsteder blevet forandret gennem den vedvarende brug af kirkegården. De elementer på kirkegården, der umiddelbart synes mest varige, står udhugget i sten eller er støbt i jern og beton, nemlig gravmæler, stensætninger og indhegninger.

Nok forekommer de permanente, men ved nærmere eftersyn transformeres gravmælerne naturligt, når de for eksempel koloniseres af mos, lav, græs og andre plantevækster. En stor del af kirkegårdens omtrent 3500 gravsteder er således overgroet af buskader og bliver nogle gange væltet af buske, træer og massive slyngplanter, der læner sig ind over gravstenene, så de i visse tilfælde vælter eller knækker. Nogle gange forsvinder indskrifter, når de dækkes af lav, eller når overfladen på gravmæler af sandsten forvitrer efter regn og frost. Andre steder kan man se, hvordan selve gravens underjordiske kollaps har betydet, at gravstenen kæntrer, eller at hele gravstedet synker, som det også er tilfældet med Isabell Mary Hopkins' grav.

En anden transformation findes i form af den aktive manipulation og omformning, som nogle brugere af kirkegården skaber. Mange gravsten på Mill Road Cemetery er blevet bevidst væltet, slået i stykker eller bemalet med graffiti af besøgende på kirkegården. De knækkede vingespids på englen, der står over Isabell Mary Hopkins' grav skal formentligt tilskrives sådan hærværk, mens man andre steder på kirkegården for eksempel finder armene

af krucifikser knust for foden af gravmonumenterne. Ofte står sokler tilbage uden gravmæler, som er blevet fjernet, hvis de ikke har kunnet repareres efter at være blevet ødelagt, og andre gange ligger ituslåede krucifikser eller gravsten tilbage i en bunke, så de er samlet i tilfælde af, at man vil forsøge at reparere dem senere.

Spor som tingslige effekter

Ved indgangen til kirkegården fra Gwydir Street ligger der en stenramme tilbage som den eneste rest af et gammelt gravsted. Mange britiske gravsteder fra den victorianske periode er omgærdet af en lav stenramme, som markerer selve gravens omrids. I dette tilfælde er der ikke andet tilbage af gravstedet end netop denne ramme, som ligger som et kvadratisk omrids, der er blevet trykket skævt ned i jorden. Halvdelen af gravstedet er overgroet af græs, og en mudret cykel- og gangsti løber over den anden halvdel af gravstedet. Aftryk fra cykeldæk og fodspor vidner om, at stien bliver brugt hyppigt.

Sporene efter de vedvarende processer af tilblivelse og opløsning har forskellige varigheder og horisonter. Nogle er flygtige, mens andre er med til at omforme kirke-

gården for bestandigt. Den mudrede sti, der krydser over gravstedet ved indgangen fra Gwydir Street synes at være blevet påbegyndt for mange år siden som en uplanlagt veksel gennem græsplænen, der efterfølgende er blevet mere permanent og nu vedligeholdes i form af daglig brug.

I modsætning til denne relativt varige sti står indholdet af de skraldespande, som kommunen har opstillet på kirkegården, og som tømmes regelmæssigt efter en skemalagt plan. På en bænk, der står et par meter fra Isabell Mary Hopkins' grav, sidder der ofte besøgende på kirkegården og i forbindelse med regelmæssige besøg på kirkegården i efteråret 2011 observerede jeg, hvordan netop denne skraldespand blev fyldt op mere hyppigt end de tre andre skraldespande, der var placeret på dette sted. Alle de fire bænke, som skraldespandene er opstillet ved, bliver brugt jævnlige, når vejret er bare nogenlunde tørt, men det er imidlertid skraldespanden i nærheden af Isabell Mary Hopkins' grav, der hurtigst bliver fyldt.

Et flygtigt blik på skraldespandens indhold antyder, hvad bænken bliver brugt til. I skraldespanden ligger der tomme øldåser og ciderflasker. Øllene er af et polsk fabrikat med en høj alkoholprocent, mens der også findes en del Carlsberg Masterbrew, som sælges billigt i en nærliggende købmandsbutik, og ciderproduktet kan ligeledes købes billigt i dunke med to liter og et højt alkoholindhold i lokale supermarkeder. Sporene efter alkoholforbruget på bænken fjernes jævnlige af renovationsfolk, og denne brug af stedet synes at udgøre en af dets mest kortvarige materielle eksistenser, selvom for-

bruget af alkohol er en af de mest regelmæssige og hyppige begivenheder på kirkegården.

Forandringens uklarhed

Man kan sige, at Loudons ambition for en bykirkegårds efterliv (når den var blevet lukket for fortsat begravelse) er blevet indfriet. Han forestillede sig kirkegården som en åben og grøn park, der fortsat kunne fungere som et levende sted for byens mennesker. Måske stemmer en del af nutidens aktiviteter på Mill Road Cemetery ikke helt med Loudons forestillinger. Men såvel den vedvarende forandring af kirkegårdens materielle forfatning som dens forfald kendetegner præcis tingenes egentlige liv og indikerer, at både mennesker og ting eksisterer i et samspil, der er kendetegnet ved en vis del ukontrollerbarhed og uklarhed. De mennesker, som bruger kirkegården som et sted er også nødt til at forholde sig til kirkegården som en materiel forekomst – som en ting – der hele tiden forandrer sig socialt og stofligt. Mennesker er således indrammet af tingenes metamorfoser og forsvindinger.

På denne måde er kirkegården kendetegnet ved en flerhed af tidslige hansonter, som rækker fra det aktuelle og momentane over det varige og historiske til forestillingen om det evige og transcendentale i døden. Kirkegårdens tidsligheder er en konsekvens af alle de ting, der sameksisterer på kirkegården, og de mennesker, som manipulerer og bliver manipuleret af tingene. Tingene rækker således på den ene side ud over det tidsmæssigt afsluttede ved at være vedvarende foranderlige og er samtidig samlingspunkter for menneskers handlinger, da netop deres skrøbelighed kalder mennesker tilbage for at ødelægge,

reparere, rode til, rydde op, finde rum for aktivitet, ro, fordybelse, adspredelse og så videre.

På den anden side efterlader tingene også en uklarhed i kraft af deres mange overlappende tidsligheder. Selvom man kan afkode visse tidspunkter på kirkegården i form af indskrifter om dødsdatoer, ved at aflæse gravmæler stilistisk og ved at afsøge kirkegårdens historie i kirkebøger og arkiver, rækker mange ting også ud over en placering i et formelt kronologisk skema. På kirkegården bliver det i stedet uklart, hvad der er nutid, og hvad der er fortid. Tingenes formelle historie, fortællingerne om dem og deres tilhørsforhold griber ukontrollerbart ind i hinanden. Typisk vil den akademiske øvelse derfor gå ud på at belyse, afsløre og udrede tingenes faktiske tilstand og søge at komme uklarheden til livs. Men en del af kirkegårdens uklarheder består imidlertid netop i det konstant foranderlige, som ikke lader sig fastfryse, og det er netop den vedvarende bevægelse mellem skabelsen og opløsningen af den materielle verden, som skaber denne uklarhed. Den akademiske udfordring må derfor bestå i at blive i stand til at kunne håndtere det konstant bevægelige, glemslen, forrådnelsen og transformationen af mennesker og ting i samspil.

Jeg har i denne artikel forsøgt på én gang at tage udgangspunkt i basale arkæologiske observationer af materiel kultur og samtidig at frigøre mig fra en rigid arkæologisk metode. Dette har to formål: på den ene side at illustrere, hvordan opmærksomheden mod tingene i sig selv kan være med til at observere nuancer og detaljer i det materielle, som nemt forsvinder, når man primært fokuserer på perso-



Gravstedsramme og sti.

ner eller historiske kilder. Det andet formål er at række ud over arkæologien og vise, at arkæologiens behov for at fastfryse ting ved at datere, typologisere og konservere dem frarøver tingene deres liv som sociale og stoflige fænomener.

Med afsæt i Mill Road Cemetery og det konglomerat af ting og mennesker, man kan observere her, vil jeg således hævde, at tingene ikke blot kan reduceres til trivielle data, der kan vidne om fortidige hændelser, men at de også har en vedvarende effekt i deres samtid (uanset om denne samtid er fortidig eller aktuel). På den måde kan tingene ikke reduceres til blot at være tegn, som primært dækker over et bagvedliggende betydningsindhold. Ting er snarere selvstændige effekter, der må tages alvorligt i deres egen ret. Dette betyder blandt an-

det, at tingenes timelighed rummer en iboende uklarhed, som ikke nødvendigvis kan forklares som et kulturelt fænomen gennem afsløring, men måske snarere skal forstås inden for rammerne af det, man kunne betegne som en uklarhedsæstetik: en tilnærmelse af de stoflige kvaliteter ved tingene, som ikke kan reduceres til symbolik eller betydning, men som ikke desto mindre vedvarende skaber sensoriske og følelsesmæssige effekter. ■

Forslag til videre læsning:

Edensor, Tim. *Waste Matter - The Debris of Industrial Ruins and the Disordering of the Material World*. In: *Journal of Material Culture*, 2005, 10(3): 311-332.

Lucas, Gavin. *Modern Disturbances: On the Ambiguities of Archaeology. I. Modernism / modernity*, 2004, 11(1):

109-120.

Lucas, Gavin. *Time and the Archaeological Event*. In: *Cambridge Archaeological Journal*, 2008, 18(1): 59-65.

TIM FLOHR SØRENSEN ER UDDANNET ARKÆOLOG OG ANSAT SOM POSTDOC-FORSKER VED MCDONALD INSTITUTE OF ARCHAEOLOGICAL RESEARCH, UNIVERSITY OF CAMBRIDGE. HAN ARBEJDER MED PROTOTYPER OG TIDSPERSPEKTIVER I ÆLDRE BRONZEALDER I SYDSKANDINAVIEN (CIRKA 1700-1100 F.V.T.) PÅ DET INTERNATIONALE EU-FINANSIEREDE FORGING IDENTITIES-PROJEKT. HAN ER PH.D. FRA FORHISTORISK ARKÆOLOGI PÅ AARHUS UNIVERSITET, HVOR HAN SKREV EN AFHANDLING OM GRAVPLADSER FRA DANMARKS OLDTID OG NUTID MED FOKUS PÅ KROPSLIG OG EMOTIONEL BEVÆGELSE.

alle fotos af forfatteren



DET VAR IKKE HANS KROP DER LÅ I GRAVEN

I 14 år lagde Norma blomster ved det gravsted, hun troede indeholdt hendes bror. Det gjorde det ikke. Hun drømmer om at dø med vished om, at hans jordiske rester er fundet, om at have et gravsted at lægge blomster ved, og om at se de skyldige for hans død dømt. Men det er en drøm, der nok tvivlsomt opfyldes.

af ANE MARIE NORD

Mere end 3000 mennesker forsvandt eller blev dræbt under Augusto Pinochets militærdiktatur i Chile (1973-1990). 21 år efter Chiles overgang til demokrati er mange af disse stadig ikke fundet, eller resterne er fortsat uidentificerede. Fejldentifikationer har fundet sted, og familier har måttet se deres pårørende genopgravet for at gennemgå yderligere undersøgelser angående identifikation. Derved er familierne igen uden vished om den pårørendes skæbne og føler sig fastholdt i eksistentiel usikkerhed. Gravstedet er derfor ikke bare et

sted de pårørende sørger, men også et rum for artikulation af skuffelse over manglende retfærdighed og mistillid til staten. Som et fysisk element i tilværelsen symboliserer den åbne grav på billedet ovenfor (modsat side) denne usikkerhed og det faktum, at de skyldige ikke er blevet dømt.

Jeg tager i følgende artikel udgangspunkt i to forbundne sager: Norma, søster til den døde og (troede man) identificerede José, og Jessica, søster til afdøde Daniel, som familien (troede de) begravede, efter at liget var blevet identificeret i år 2000.

99.99 % sikkerhed

Solen står højt på himlen denne lørdag formiddag i oktober 2011 foran retsmedicinsk institut i Santiago. Vi er på vej ind for at se resterne af Jessicas bror, og derefter skal vi på kirkegården, hvor kisten vil blive placeret i mindesmærket for forsvundne under diktaturet. Den 15-årige Daniel forsvandt, mens han i september 1973 var ude at løbe ærinder for sin mor. Familien troede de havde begravet Daniel i år 2000 efter åbningen af en fællesgrav, men for to år siden fik de at vide, at det ikke var Daniel, men resterne af en fortsat



Gravstedet som rummede kisten med de formodede rester af José, og som Norma besøgte hver måned i 14 år.

uidentificeret person, der lå i kisten. Nu er resterne af Daniel fundet og identificeret med 99,99 % sikkerhed, og familien kan nu sige et endeligt farvel. Jessica har solbriller på og knuger et skilt i hænderne. På skiltet er et billede af broderen og teksten *Justicia divina tarda pero llega*: "Guddommelig retfærdighed, lader vente på sig, men den vil komme".

Denne oktoberdag 38 år efter broderens død får en smertefuld proces en ende, da Jessica med rystende hænder forsigtigt flytter Daniels knogler fra den hvide dug og ned i en lille kiste, og så allige-

vel ikke. For Jessica får smerten ikke ende, før retfærdigheden er sket fyldest, med det kan have lange udsigter. Den officielle diskurs i Chile synes at markere, at fortid er fortid, et lukket kapitel. Men for pårørende som Jessica og Norma er fortiden ikke afsluttet, men i høj grad levende i kraft af deres døde brødre. Her på kirkegården omkring brødrenes jordiske rester artikuleres en dyb usikkerhed over både fortid, nutid og fremtid selv 21 år efter Chiles overgang til demokrati. Det er dog ikke bare en usikkerhed over, hvor livet fører én hen, men også en dyb mistroi-

skhed til staten, til 'systemet', for hvis de kan fejlidentificere én gang, kan de vel gøre det igen.

Det forkerte lig

Norma, en 72-årig kvinde, har i mere end 14 år jævnligt lagt blomster ved det, hun troede var hendes bror José's grav. Som en del af sikkerhedsstyrken omkring tidligere præsident Salvador Allende blev José anholdt af militæret, og med al sandsynlighed dræbt. Efter diktaturets fald blev en fællesgrav åbnet i år 1992 og her blev Normas bror identificeret ved at sammenligne kraniestruk-



Afdeling for fattige på Cementerio General.

tur med fotos af afdøde. Mange lig var dog fortsat uidentificerede og mange savnede stadig deres pårørende. Med fremkomsten af DNA teknologien blev det i 2004 besluttet at genåbne mere end 100 gravsteder for på ny at forsøge at identificere de afdøde. De afdødes kroppe, som materielt objekt i form af skeletter, blev gjort til genstand for undersøgelser, der for nogle pårørende bragte sikkerhed og for andre på ny placerede dem i usikkerhed om deres pårørendes skæbne. For Norma gjaldt det sidste, da hun i 2006 fik at vide, at det gravsted hun i så mange år havde besøgt, ikke indeholdt hendes bror. I stedet indeholdt det Jessicas bror, og således vævedes de to kvinders liv sammen; den enes fornyede usikkerhed blev til den andens sikkerhed. José er fortsat savnet. Sandsynligheden for, at man finder

resterne af ham, er forsvindende lille, idet mange lig blev smidt i havet eller begravet i bjergene langt fra alfarvej. Norma trækker på skuldrene ved spørgsmålet om vished. Resigneret sukker hun, at det nok ikke er muligt, men at hun drømmer om at dø med vished om at have begravet den rigtige José, og at de skyldige vil blive dømt. Det er nok desværre en drøm, der ikke bliver til virkelighed.

En makaber hjemmevideo

På retsmedicinsk institut føres Jessica og hendes familie ind i et kontor på 3. etage. Et stort bord med hvid dug fylder det meste af rummet, og på bordet er knoglerne af Jessicas bror lagt frem i form af den menneskelige krop. Jessica hulker og taler usammenhængende, mens det hele bliver optaget på video af et familiemedlem. Da



Plakat i anledning af årsdagen for militærkuppen den 11. september 1973 "Hele Chile forlanger a vide HVOR ER DE?"

jeg senere spørger ind til, hvorfor de optog denne følelsesladede begivenhed, fortæller Jessica, at det er for at kunne vise det frem. Så kan folk ikke længere sige, at de ikke tror hende. Så kan folk forstå, at dette er hendes virkelighed. En virkelighed, hvor pengene ikke slår til, og hvor Jessica på femte måned er sygemeldt fra sit arbejde. Hun lider af en depression, som hun tilskriver den kroniske usikkerhed, der har fyldt hendes liv, siden broderen forsvandt, da hun var ni år gammel. Jessica fortæller, at Daniels forsvinden har medført, at hun konstant er nervøs. Hænderne flager, mens hun med rasende hast taler og taler, og ordene smerte og utryghed fylder i vores samtaler. De mange års usikkerhed om, hvor Daniels jordiske rester befandt sig, manifesterer sig i Jessicas liv som en påmindelse om utryghed, usikker-



Den endelige begravelse af Daniel. Skiltet illustrerer de pårørendes håb "Guddommelig retfærdighed, lader vente på sig, men den vil komme".

hed og ikke mindst manglende retfærdighed. Den manglende retfærdighed hænger dog ikke kun sammen med, at de skyldige ikke er dømt, men at den dybe ulighed, der er en del af Chiles kulturelle arv og som forværredes under diktaturet, fortsat eksisterer. Jessica er ikke den eneste med depression; en WHO undersøgelse fra 2001 angiver, at 29,3 % af alle chilenerne har haft en depression, det højeste antal i pågældende undersøgelse.

Den åbne grav og det åbne sår

Det er 38 år siden Norma og Jessica mistede deres brødre, men sårene er stadig åbne. I stuen hos Norma hænger billedet af José som et konstant minde på ærespladsen over spisebordet, og Jessica fortæller, at hun får dårlige nerver, hver gang hendes 15-årige datter er ude af huset. Det er ikke

blevet, som de håbede. Chile har ikke ændret sig, som de håbede. De skyldige er ikke blevet dømt, og på trods af DNA undersøgelsen har Jessica stadig en rest af tvivl om, hvorvidt det virkelig er hendes bror, hun nu har begravet. På trods af at de begge modtager beskedne pensioner som et plaster på såret for tabet af deres brødre, kæmper Norma og Jessica med at få de økonomiske ender til at hænge sammen. Deres ønsker for fremtiden er retfærdighed, men ruten mod dette mål er uklar. For som Norma siger: "jeg tror ikke på det længere, men jeg ønsker det, jeg vil gerne have et sted at lægge blomster og vide, at det er min bror, jeg lægger dem ved". ■

Forslag til videre læsning

Martin Lindhardt, Dorthe Brogård Kristensen og Rita Cancino (red.) (2012) "Chile på vej ud af

fortidens skygger" Ålborg: Ålborg Universitetsforlag
 Stern, Steve (2006) "Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998" Book One of the Trilogy: The Memory Box of Pinochet's Chile. Durham: Duke University Press.
 Ensalaco, Mark (2000): "Chile under Pinochet - Recovering the truth" University of Pennsylvania Press
 Dorfman, Ariel (2003). Terroruddrivelse: den uendelige retssag mod General Augusto Pinochet. Tideme Skifter.

ANE MARIE NORD ER STUD. SCIENT. ANTROPOLOGI, AARHUS UNIVERSITET. HENDES SPECIALELTARBEJDE I CHILE I EFTE-RÅRET 2011 OMHANDLER PÅRØRENDE TIL FORSVUNDNE OG DRÆBTE UNDER DIKTATURET, BLANDT ANDET RELATERET TIL OPLEVELSER AF (U)RET FÆRDIGHED OG TRANSITIONAL JUSTICE.

alle fotos af forfatteren

ROD I TINGENE

Der er flere hundrede millioner migranter i verden, og ting, mennesker og idéer flyder konstant over nationale grænser. Når man er født ét sted, bor et andet sted og stammer fra et tredje sted, så banker rodløsheden fra tid til anden på døren. For de østafrikanske indere, som bor i Manchester, inkarneres den ambivalente følelse af 'hjemme' i ting, som har centrale placeringer i hjemmet.

af CECIL MARIE SCHOU PALLESEN

Jeg købte den i Indien sidste år, siger Gheeta og peger på den store indiske gudefigur, som står i vindueskarmen i køkkenet. - Jeg kunne ikke lide den originale farve på stoffet – pink. Pink er bare... for meget. Så jeg købte noget stof og syede nyt tøj til den, da jeg kom hjem. Dét stof er så smukt, når solen skinner igennem det. Du skal se det, når du er her i dagtimerne.

Det er efterår i Manchester. Vådt, mørkt, koldt og blæsende. Det er ikke, fordi den gamle engelske industriby tager sig specielt charmerende ud, bortset altså fra de store, lysende julemarkeder inde i centrum. Gheeta og hendes familie er heller ikke imponerede af vejret; de taler tit om det gode liv, de havde i Kenya *back in the days*. De boede i et stort hus og havde en prægtig have med mango-træer, der bugnede af frugt. Tjenestefolk havde de også, for inder-

ne i Østafrika – de havde penge nok. Nu bor 50-årige Gheeta sammen med sine to søskende i et lille hus i en forstad til Manchester. De rejste, ligesom tusindvis af andre af indisk oprindelse, fra Østafrika til England i 1960'erne med håbet om en god uddannelse og gode livsbetingelser, for det var ikke nemt at være inder bosiddende i et østafrikansk land, som netop havde fået selvstændighed.

Gheeta siger, at hun er kenyaner. Men hun er også inder. Og i øvrigt føler hun sig ofte trådt på af folk, som ikke mener, hun er en rigtig englænder. Gheeta har arbejdet i regnskabsafdelingen hos Marks & Spencer i mange år, men nu er hun hjemmegående på grund af en kræftsygdom. Hun fortæller mig, at hvis det ikke var for sygdommen, så ville hun overveje at flytte tilbage til Kenya.

I gennem mit feltarbejde, som

fandt sted hjemme hos Gheeta og andre indiske familier fra Østafrika bosiddende i Manchester, samt i hinduistiske 'community centers' i to Manchester-forstæder, fik jeg et interessant indblik i livet som second migrant.

Ambivalens

Gheeta var i Indien for første gang sidste år, og hun brød sig ikke specielt meget om landet. Det var beskidt og kaotisk og fattigt, og børnene tiggede om penge. Men på trods af dette knapt så lykkelige møde med hjemlandet er Gheetas hjem fyldt med ting fra Indien, og det er tydeligt, at tingene betyder meget for hende og har en speciel form for autenticitet, netop fordi de er fra Indien. Endvidere er Gheetas modersmål gujarati, og hun gør en dyd ud af at tilberede vegansk indisk mad, som hendes mor i sin tid gjorde det; ikke mindst



Med raslende, gyldne bangles om håndleddet kan forholdet til Indien både mærkes, ses og høres.

går hun meget op i at lave den rigtige mad til mig, som under feltarbejdet er gravid. Hun fortæller mig om urter, jeg bør og ikke bør spise, og om hvordan jeg skal passe mit barn, når det kommer til verden.

Traditionerne og normerne i - i hvert fald dele af - Gheetas liv er tydeligt gujarati'ske. Situationen med gudefiguren indkapsler meget fint det ambivalente forhold til *the homeland*. Dét, at figuren er lavet og købt i Indien, giver den en særlig værdi, men samtidig besidder den en æstetik, som er 'for indisk' til Gheeta. Figuren bliver på én gang en markør af noget godt, velkendt, ægte og hjemligt og noget fremmed og forkert.

Taktil hjemlighed

Gudefiguren er langt fra den eneste indiske ting i Gheetas hjem. I soveværelset på 1. sal har hun sit lille alter, hvor hun hver

morgen laver *pooja* (bøn og ofring til guderne). Hun fortæller mig om de forskellige ting og billeder, som står på alteret; blandt andet en rund metalplade med et indgraveret gude-motiv, som familien har flyttet med sig som noget af det eneste fra Kenya; små gudefigurer, som forældrene har haft med fra Indien til Kenya, da de emigrerede; æsker med farvet pulver og duftvæske samt fotografier af afdøde familiemedlemmer. I køkkenet står en olielampe, som brænder konstant, dag og nat - det har den gjort, siden Gheetas mor døde. Hun bruger hver dag tid på at rulle små væger, som hun flere gange dagligt putter ned i olien. De indiske ting i hjemmet er ikke blot koryfæer eller støvede minder om en svunden tid. Tværtimod bruges de og er en essentiel del af det liv, som leves i huset. Gheeta har tingene i

hænderne hver dag og holder dem på den måde i live. Samtidig holder hun liv i følelsen af at have hjemme i Indien.

Kassen, der konserverer minderne

72-årige Vishnu bor sammen med sin kone Garvita, deres søn, svigerdatter og to børnebørn. Hjemmets indretning bærer tydeligt præg af, at der bor tre generationer i huset, og at familien har rødder i både Indien og Kenya. I entreen hænger østafrikanske træmasker. Herfra går man ind i den ene stue, som er præget af store indiske gudebilleder samt fotografier af slægten, bløde sofaer og et fjernsyn, som fra morgen til aften er stillet ind på en kanal, der viser indiske soaps. Her sidder Vishnu og Garvita og indtager dagens måltider. I stuen ved siden af er der ingen indiske ting - blot en



Gudefiguren glimter og glitrer på bedste indiske vis og skaber en fornemmelse af autenticitet og tilhørsforhold hos sin ejer.

sofa og et fjernsyn. Her spiser Vishnus søn, svigerdatter og børnebørn, mens de ser engelsk eller amerikansk tv. Fra den engelske stue går man ud i køkkenet, som er helt nyt og nærmest nordisk i sin lyse stil, og som bruges hver dag, når Garvita og hendes svigerdatter tilbereder vegansk mad efter gamle gujaratiske opskrifter. I væggen er indbygget et lille gyldent, glimtende alter, hvor Vishnu hver morgen laver pooja.

Vishnu og Garvita fortæller mig, at de serier, vi ser sammen, handler om moral og familieværdier, og at de er gode at se, fordi man kan lære noget af dem. Kvindene er smukke, klædt i sarier af farvestrålende silke, har langt glat hår og en hel del makeup og smykker. De er dydige; kvinderne adlyder mændene, de unge adlyder de ældre. Både form og indhold er en repræsentation af et ideal, og den skønhed og 'ordentlighed', som serierne bærer præg af, er meget langt fra Indien i praksis. Men for Vishnu (som er opvokset i Kenya) og Garvita (som kom fra Indien til Kenya i 50'erne for at blive gift med Vishnu) viser serierne det Indien, de

gerne vil minde, og som de gerne vil sættes i forbindelse med. Fjernsynet er tydeligvis et vindue ud til en verden, som for længst er forsvundet, et minde om engang, som måske aldrig har været. Når ægteparret sidder i sofaen i Manchesterforstaden, kigger de op på fotografierne fra Mombasa og drømmer om den frodige have, de havde engang. De fortæller om, hvor hårdt det var at komme til England i 60'erne, men understreger, at de aldrig vil rejse fra Manchester, for nu har de det bedste liv, man kan forestille sig. Lige dér, midt i mellem afrikanske træmasker, indiske soaps og engelsk regnjejr.

Hjemlighed: en montage

I sin bog om 'det etnografiske øje' har antropologen Anna Grimshaw beskrevet, at det er i sammenstødet mellem forskellige elementer, at nye betydninger opstår. Hun argumenterer for, at man bruger montage som begreb og teknik for netop at muliggøre indfangningen af den virkelighed, som hverken er stabil eller hel. I mødet med mine informanter bliver Grimshaws teori ikke mindre aktuel. Netop dette, at verden aldrig fremstår som 'hel', er interessant i forhold til at forsøge at forstå indernes oplevelser af hjemlighed. For størstedelen af mine informanter er der ikke ét hjem eller ét sted, hvor de føler sig hjemme; tværti-

mod fornemmer jeg en eksistentiel svæven, et konstant limbo mellem tre vidt forskellige steder, som alle er betydningsfulde, men hvoraf ingen har alt det, som inkarnerer 'hjemme'. Svævende i dette limbo kan ting være med til at skabe jordforbindelse. Gheetas gudefigur og Vishnus fjernsyn er på én gang repræsentanter for ambivalente tilhørsforhold og objekter, som hjælper med til at holde rødderne i jorden. Tingene, og i særdeleshed tingene i deres omgivelser, bliver på den måde en montage af æstetiker, følelser, tilhørsforhold og tider, som støder sammen. Og netop her skabes betydningen.

En betragtelig andel af verdens befolkning lever en del af eller hele livet som migrant. Således er det oplagt at overveje, hvordan man kan studere menneskers muligheder for at skabe og finde mening, når livet leves et sted, som er langt væk fra der, hvor det begyndte – eller hvis livet aldrig er blevet levet dér, hvor det forestilles oprindeligt at have hørt til. Man må rode i tingene. For måske er der rod i tingene. ■

Forslag til videre læsning:

Grimshaw, Anna (2001): *The Ethnographer's Eye. Ways of seeing in Modern Anthropology*
 Bathia, Sunil (2007): *American Karma. Race, Culture, and Identity in the Indian Diaspora*

CECIL MARIE SCHOU PALLESEN ER PH.D.-STUDERENDE PÅ ANTROPOLOGI, AARHUS UNIVERSITET. HENDES PROJEKT HAR TITLEN "MIND THE GAP? AN ETHNOGRAPHIC EXPLORATION OF THE MATERIALITY AND ATMOSPHERE OF HOMELINESS AMONG INDIAN IMMIGRANTS IN NORTH WESTERN TANZANIA". ARTIKLEN ER SKREVET PÅ BAGGRUND AF HENDES KANDIDATFELTARBEJDE, SOM FANDT STED I EFTERÅRET 2010.

THE KALASHA – MOUNTAIN PEOPLE OF THE HINDU KUSH

BOG ANMELDELSE

af Ulrik Høj Johnsen

Mytte Fentz:

The Kalasha – Mountain People of the Hindu Kush.

Rhodos, International Science & Art Publishers (2010). 547 sider.

Pakistans nordvestlige hjørne lever en lille etnisk minoritet, kalasha'erne. Denne gruppe, der tæller omkring et par tusinde mennesker, har i det muslimske Pakistan formået at bibeholde deres polyteistiske religion og kulturelle særegenhed, der fandtes også på den afghanske side af grænsen frem til slutningen af 1800-tallet. Dette folk, der er den sidste rest af kafirene, har middelalderarkæologen og etnografen Mytte Fentz lavet flere feltarbejder blandt siden 1990, og bogen 'The Kalasha – Mountain People of the Hindu Kush' er værket, der samler resultaterne af hendes forskning. Kafirene har fascineret videnskabsfolk siden englænderen George Scott Robertson berettede om disse hedninge i muslimsk område i bogen 'The Kafirs of the Hindu Kush' fra 1896. Ordet 'kafir' er et muslimsk ord for 'hedning'; og netop det faktum, at kafirene i Kalasha-dalene i det nuværende Pakistan har formået at fastholde deres religion og kosmologi, har appelleret til vestlige forskere lige siden Robertson vandrede rundt i dalene for mere end et

århundrede siden.

Med 'The Kalasha' skal man ikke forvente sig et nybrud i den antropologiske teoridannelse, men det er heller ikke forfatterens ambition. Værket er en monografi med en analyse af klassiske etnografiske temaer som kosmologi, myter, ritualer, arkitektur, traditionernes kontinuitet i et skriftløst samfund og i særlig grad kvindernes og mændenes to verdener. Sidstnævnte dikotomi er en gennemgående akse i bogen, der er opdelt efter dalen og sæteren, der er henholdsvis kvindernes og mændenes sfærer. De etnografiske beskrivelser og analyser leverer Fentz på en elegant måde. Hun viser ikke blot et stort historisk overblik, men også et godt øje for kalasha-kulturens unikke egenart og kultur. Bogens store styrke er netop Fentz' fascination af kalasha-folket og dets materielle såvel som immaterielle kultur, som skinner i gennem alle bogens 547 (!) sider.

Bogen adskiller sig dog fra de fleste etnografiske monografier med en stærk billedside, der berettiger den en plads sammen med coffee table books. Bogens visuelle fyrværkeri, der leveres af fotografen Torben Stroyer og forfatteren selv, er dog ikke (kun) for æstetikens skyld; ritualer, situationer, personer og objekter, der er beskrevet i teksten er således dokumenteret med fotos. Særligt bogens mange portrætfotos giver indtryk af især kalasha-kvindene –

dog uden på noget tidspunkt at forherlige eller romantisere de portrætterede eller deres traditionelle og barske liv.

'The Kalasha' skriver sig direkte ind i en stolt dansk forskningstradition i Hindu Kush og det øvrige Centralasien. Fentz refererer flere steder i bogen til danske forskningsrejser i Centralasien tilbage til Ole Olufsens to Pamir-ekspeditioner i 1896 og 1898, og til Den 3. Danske Centralasiatiske Ekspedition 1947-49, hvor religionsforskeren Halfdan Siiger lavede feltarbejde i Kalasha-dalene, og Lenart Edelberg gennemførte botaniske og etnografiske studier i Nuristan – kafirenes traditionelle område på den afghanske side af grænsen. Siden 1980'erne har få danskere lavet studier blandt kalasha'erne, og Fentz' publikation er den seneste etnografiske publikation fra Hindu Kush, der uden tvivl vil være til inspiration for forskere med samme regionale og tematiske interesser. Først og fremmest som dokumentation af et eksempel på menneskelivets forunderlige mangfoldighed, men også som en videreførelse af en tradition i området med forkærlighed for materiel kultur og for nogle af fagets klassiske problematikker.

'The Kalasha' er en anbefalelsesværdig monografi, hvis potentielle læserskare rækker langt ud over etnografiens og antropologiens faggrænser. Bogen koster kr. 498, men der er absolut fuld valuta for pengene. ■



INTRODUKTION	3
NÅR TING BLIVER GENSTANDE etnografiske samlingers baggrund, retning og potentiale AF ULRIK HØJ JOHNSEN	5
VIDEN OG KUNSTEN AT LAVE ET HOVEDJÆGERSVÆRD AF HENRIK HVENEGAARD MIKKELSEN	10
MØDET MED FREMMEDE MENNESKER OG TING Europæiske perlers livshistorier i Grønland AF PETER ANDREAS TOFT	14
DE SOM DØR TO GANGE Malangan som ting og repræsentation AF STEFFEN DALSGAARD	18
ANDEN I KASSEN AF HADS DAUBJERG	26
TINGENES TALE AF TIM FLOHR SØRENSEN	30
DET VAR IKKE HANS KROP DER LÅ I GRAVEN AF ANE MARIE NORD	36
ROD I TINGENE AF CIGIL MARIE SCHOU PALLESEN	40
BOGANMELDELSE THE KALASHA – MOUNTAIN PEOPLE OF THE HINDU KUSH	43