



INDLEDNING	3
SE DEN SMUKKE RADISE Fødevareæstetik og værdiskabelse på urbane landbrug i Portland, Oregon AF MAIA EBSEN	6
UNDSLUPPEN VÆRDI Svind og svindel med indisk te og ghanesisk kakao AF MARTIN ARVAD NICOLAISEN OG MICHAEL ANDERSEN	14
ARBEIDETS VERDIER En sammenlignende analyse av arbeid på urbane og utenforliggende atoller på Marshalløyene AF OLA GUNHILDRUD BERTA	26
VÆRDI PÅ KANTEN AF SMÅT BRÆNDBART AF ANDERS EMIL RASMUSSEN	38
GAMLE SAMLINGER NY VÆRDI AF ASTRID KIEFFER-DØSSING	46
SEX, KØD, MÆND ELLER KVINDER Amerikanske og feministiske værdier og menneskets udvikling AF OLE HØIRIS	56
Uden for tema: AT TILEGNE SIG STRI-SHAKTI (KVINDELIG STYRKE) Hindugudinder i indiske, politiske kampagner AF ATREYEE SEN	66
SMÅ STEDER, STORE DRØMME AF FIROUZ GAINI	74
KOSMO-POLITISK REFORMATION At bryde med verden i et postspirituelt Mongoliet AF MALTHER LEHRMANN	82



JORDENS FOLK



Jordens Folk er et bredt formidlende etnografisk tidsskrift, der udgives af Dansk Etnografisk Forening og udkommer med to dobbeltnumre årligt. Jordens Folk udgives med støtte fra Kulturministeriet og Undervisningsministeriets Udlofningsmidler. Artikler i Jordens Folk er fagfællebedømt, dog ikke interviewartikler, reportager og anmeldelser.

www.etnografiskforening.dk

Ansvarlige for temaat Værdi: Anders Emil Rasmussen, Anders Sybrandt Hansen, Astrid Grue og Ulrik Johnsen (gæsterektor).

Artikler uden for tema: Astrid Grue, Annie Thuesen og Ida Sofie Matzen.

Redaktion: Thomas Fibiger, Claire Dungey, Annie Thuesen, Morten Schütt, Anders Sybrandt Hansen, Ida Sofie Matzen, Cecil Marie Schou Pallesen, Thomas Søgaard Jensen, Mads Daugbjerg, Gitte Engholm, Marie Kolling, Anders Emil Rasmussen og Astrid Grue.

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

Pris: Årsabonnement inklusive medlemskab af Dansk Etnografisk Forening: 300 kr., 200 kr. for studerende, pensionister og arbejdsløse. Årsabonnement indbetales til kontonummer: 1551 1951408

Løssalgpris: Under 10 stk. – 150 kr. pr. blad
Over 10 stk. – 100 kr. pr. blad
Inkl. moms og forsendelse

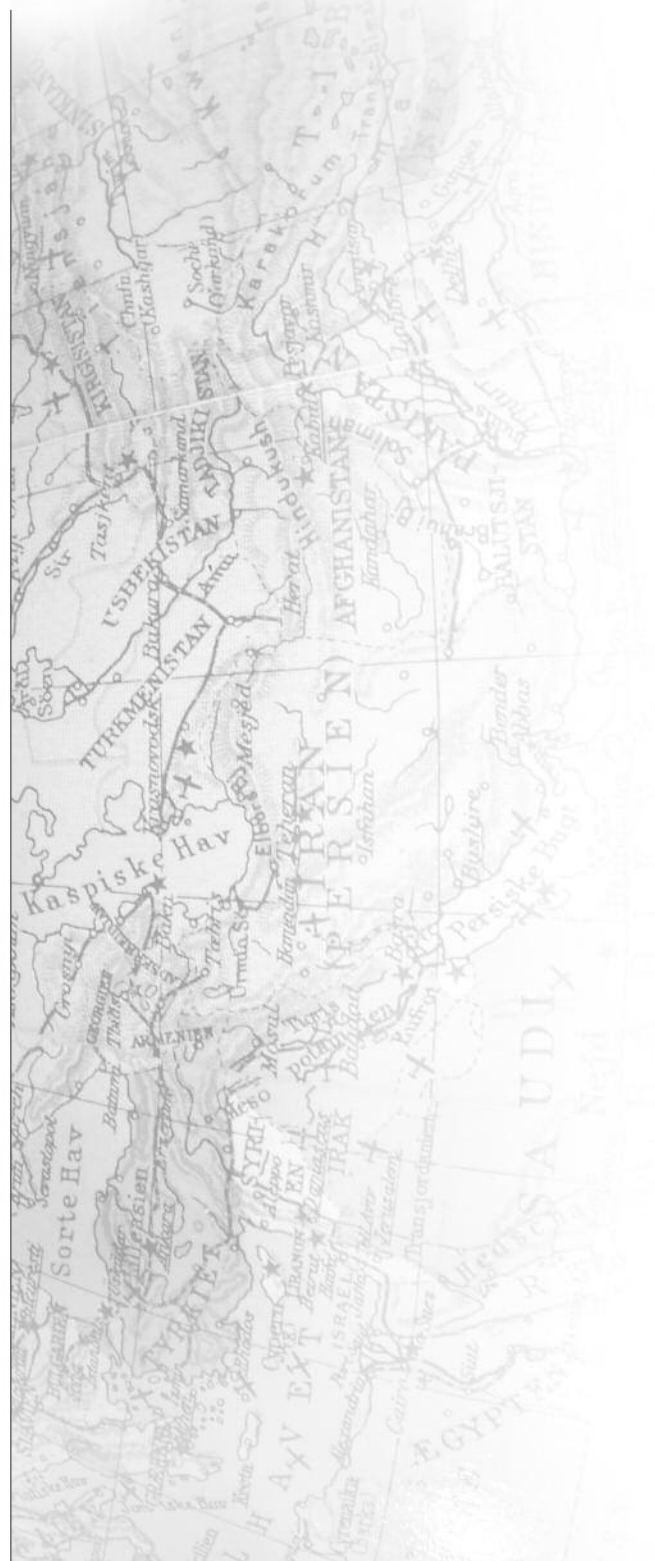
Henvendelse ved køb af numre

Dansk Etnografisk Forenings sekretariat
ved Lærke Bing
Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet
Moesgaard, 8270 Højbjerg
telefon 8716 2063
kontakt@etnografiskforening.dk
træffetid: torsdag 13-15
www.etnografiskforening.dk

Billedtilrettelæggelse og layout Christina Dahl

Produktion PE offset

Forsidefoto: Anders Emil Rasmussen



VÆRD L

Hvad er det værd?... er spørgsmålet i tv-programmet af samme navn og spændingen udløses med gys, glæde eller skuffelse, når vurderingseksperter fælder sin dom over genstandens potentielle pris. Som antropologien har indvendt siden starten af sidste århundrede, er markedsværdi ikke den eneste form for værdi, der er på spil i menneskelige relationer, eller som gør ting noget værd.

I dette nummer af Jordens Folk fokuserer vi på værdi i antropologisk forstand: Hvad er et arvestykke værd for hvem? Hvor varer deres værdi fra, og hvordan varierer det? Hvordan forandrer museumsgenstandes værdi sig over tid? Hvilke værdier ligger til grund for antropologiske beskrivelser af andre? Hvad er værdien af arbejde for forskellige mennesker og i forskellige sociale situationer?

Fra antropologiens barndom har spørgsmålet om, hvordan genstande, relationer og handlinger får eller skaber værdi, stået centralt i såvel kulturel som social og økonomisk forstand. Værdi var et centralt kulturanthropologisk begreb i den periode, hvor man opfattede 'en kultur' som kendetegnet ved særegne normer og værdier. I Mauss' diskussion af gaven var den nære forbindelse mellem udvekslende personer og de ting, de udvekslede, en kilde til værdi: En logik han fandt kom til klart udtryk i eksempelvis Maori-kosmologi, og her særligt i begrebet *hau*, gavens ånd som ønsker at

af **ANDERS EMIL RASMUSSEN,**
ANDERS SYBRANDT HANSEN,
ASTRID GRUE OG
ULRIK HØJ JOHNSEN

vende tilbage til giveren, som en gen-gave, og således styrker et forpligtende bånd mellem de udvekslende parter. En række antropologer trækker inspiration fra Marx, når de betoner menneskelig handling som kilden til værdi,

idet Marx forstod en vares værdi som resultatet af menneskeligt arbejde på naturens råmateriale. Således befinder antropologien om værdi sig i spændingsfeltet mellem lokale ideer om værditilskrivning og socialvidenskabelige definitioner og diskussioner. Her har antropologiens bidrag i særdeleshed været at udfordre store universelle teoretiseringer med udgangspunkt i etnografien.

Spørgsmålet om værdi handler om, hvad der er vigtigt og betydningsfuldt for mennesker. Som Chris Gregory skrev i bogen *Savage Money*, så kan man ikke tale om værdi uden eksistensen af mennesker, som tilskriver eller oplever værdi. Således er værdi ikke bare et andet ord for kultur eller ontologi, altså spørgsmålene om, hvordan verden er, eller hvordan den giver mening, men et mere konkret spørgsmål om, hvad der er godt ved - og i - verden. Spørgsmålet om værdi er ligeledes et spørgsmål om velstand eller indflydelse objektiveret i ting, eksempelvis penge. Spørgsmålet om værdi udgør en version af en tilbagevendende antropologisk diskussion, nemlig forholdet mellem ting og betydning, mellem materielle fænomener og konceptuelle distinktioner. Kan ting være værdi

eller kun repræsentere værdi? Det danske sprog tillader for eksempel, at en ting kan være værdifuld: Fyldt med værdi, som tingen nu indeholder, men som kom til den udefra. Udtømmer en genstands værdi dens væsen, kulturelle betydning eller funktion?

Efter et mislykket forsøg på at skrive en fælles indledning til et særnummer af tidskriftet HAU har Rane Willerslev og Ton Otto i 2013 publiceret deres interne diskussion af begrebet værdi i antropologien. Diskussionen centrerer sig om, hvorvidt man overhovedet kan formulere en overordnet antropologisk teori om værdi. Otto argumenterer for, at antropologien bør forsøge at frembringe generelle teorier om værdi blandt andet ved at engagere sig med centrale begreber fra socialvidenskabernes idéhistorie på området. Disse teorier vil så kunne udfordre de ofte mere vidtrækkende og generaliserende teorier fra andre samfundsvidenskaber. I modsætning hertil argumenterer Willerslev for, at det er antropologiens rolle at introducere etnografisk informerede begreber, som kan udføre mindre 'guerilla-angreb' på de store samlede hæere, som udgør de generelle teorier. Willerslev opsummerer deres modsatrettede synspunkter som et spørgsmål om, hvorvidt man som antropolog "tillader eksistensen af den andens 'radikale andethed', eller om man er af den opfattelse, at der nok er kulturelle forskelle, men at vi dog samtidig deler en fælles menneskelighed, og at vi derfor kan bruge 'vore egne' begreber til at tale om andre" (egen oversættelse fra Willerslev & Ottos artikel).

Mange af bidragene i dette særnummer kommer netop med etnografiske bud på, hvad, der er værdi for hvem, og hvad værdi kan dække over. Omvendt er selve ordet 'værdi' ikke nødvendigvis direkte oversætteligt til alle andre sprog og må i den forstand være et eksempel på, at vi 'bruger vore egne begreber til at tale om andre'. Mod den skematiske modsætning som Willerslev sætter op, kan man måske indvende, at hvis 'etnografiske begreber', som lånes fra 'de andre' kan bruges til at udvide 'vores' tænkning og forståelse af eksempelvis værdi, så må det modsatte vel også være tilfældet? Ikke desto mindre har antropologien gennem sin historie vist sig særligt god til at udfordre de antagelser og påstande om menneskets natur, der ofte hører til vidtrækkende

socialvidenskabelige teorier og begreber.

I bogen *Politics of Nature* diskuterer Bruno Latour forholdet mellem værdi og fakta. Det overordnede problem, som Latour ser det, er antagelsen om, at videnskabsfolk definerer fakta og kun fakta, men overlader det til politikere og moralister at definere og diskutere værdi. I lighed med modsætningen hos Otto og Willerslev så antages det, ifølge Latour, ofte af videnskabsfolk, at fakta er neutrale indsigter i en fælles verden. Efterfølgende er det så op til folk med forskellige sociale og kulturelle positioner at tilskrive disse fakta betydning, mening eller værdi. Problemet med værdi i denne forstand er, mener Latour, at værdi kommer 'for sent til festen', og først dukker op efter de grundlæggende kendsgerninger er fastlagt. Som Latour har vist i bogen *Laboratory Life*, så er der menneskelige vurderinger og værdier involveret i produktionen af videnskabelige fakta, hvilket vi også ser i Ole Høiris' artikel i dette særnummer. Videnskabsfolk har det som alle andre, skriver Latour, og blander derfor nogle gange 'som det er' med 'som det burde være', og skellet mellem de to kan fra Latours perspektiv aldrig være fuldstændig klart. Latour konkluderer, at det er umuligt at stille det moralske spørgsmål efter fakta er blevet defineret, og han foreslår i stedet en mere kontinuerlig dialektik mellem spørgsmål om værdi og spørgsmål om fakta i produktionen af viden.

En anden central diskussion i den antropologiske forståelse af værdi er spørgsmålet om menneskelige relationer og handlinger over for genstandes værdi. I et forbrugssamfund – eller i forbrugssituationer – er det sjældent tydeligt, hvilke konkrete personer og relationer, der gør det muligt for én selv at anskaffe sig en bestemt ting til en bestemt pris. Her adskiller varetransaktioner sig fra gaveudveksling. Gaver er dybt forankrede i de relationer, de cirkuleres gennem, mens varer igennem udveksling "opnår en uniform social status", som Marx skrev i *Kapitalen*. Markedsudveksling leder ifølge Marx til varefetichisme: Den usynliggør de sociale relationer mellem producenter og forbrugere, mens varerne kommer til at tage sig ud, som om de stod i naturlig relation til hinanden med hensyn til deres indbyrdes relative værdi. Det modsatte er tilfældet for gaveudveksling, hvor det netop er udvekslingen, der tydeliggør og forhandler relationerne mellem de udvekslende parter.



I gaveudveksling er omstændighederne omkring frembringelsen af den givne genstand heller ikke ligegyldige for dens værdi. Gavens værdi er således ikke identisk med de materialer, det værktøj og det arbejde, der er indgået i dens frembringelse, men har snarere rod i de relationer, som findes mellem udvekslingens involverede parter. Således er det gaveudvekslingens handling, som gør relationer og personer synlige, mens vareudveksling gør selvsamme usynlige.

Ifølge David Graeber - i bogen *Towards an Anthropological Theory of Value* - kan man forenklet sige, at værdi, i den forstand økonomer bruger begrebet, er hvad folk er villige til at give fra sig for at få noget bestemt. Et hus er det værd, en køber vil betale for det. En gaves værdi er langt mere kompleks, idet den fastsættes efter hvad giveren i

øvrigt har at give, hvilken relation, der er mellem giver og modtager, hvad der er almindelig praksis i den pågældende situation, og så videre. Derfor kan en økonomisk relativt værdiløs ting være af stor værdi, for den der fik den af en elsket slægtning. Det er således måske ikke overraskende, at antropologer, der har netop sociale relationer som deres studieobjekt, har bidraget langt mere til forståelsen af gaveudveksling end til vareudveksling. Men med en stigende interesse for værdi blandt antropologer, og med stadig flere undersøgelser af varers sociale liv, som eksemplificeret i både artiklen af Ebsen og af Nicolaisen og Andersen i dette særnummer, er dette måske ved at ændre sig. ■

God læselyst!

SE DEN SMUKKE RADISE

FØDEVAREÆSTETIK OG VÆRDI-
SKABELSE PÅ URBANE LANDBRUG
I PORTLAND, OREGON

På urbane landbrug i Portland udforsker landmændene ikke kun alternative dyrkningsformer, men også nye forståelser af fødevarer. Med afsæt i materiale indsamlet under et feltarbejde udført i 2015 vil jeg undersøge landmændenes æstetiske præsentation af råvarerne. Dette vil vise, at landmændenes kreative engagement hjælper dem med at skabe en fortælling om fødevarerproduktion, der forbinder økonomiske, sociale og moralske værdiformer.

af MAIA EBSEN

En systematisk uorden

"Hvis du bare stiller kasserne der, så skal jeg nok sætte grøntsagerne frem på bordene", sagde Anne til mig. Jeg satte de to kasser med kål, som jeg havde i favnen, og vendte mig om for at gå tilbage mod skuret, hvor resten af grøntsagerne stadig stod. Anne var travlt optaget af at organisere bodens opsætning. Jeg tog turen et par gange mere og bar de resterende kasser hen til hende. Det dryppede en smule fra himlen, så jeg stillede mig i læ under den lille pavillon. Anne kiggede straks op og kommenterede på affaldet og de cigaretskodder, der lå spredt ude på fortovet,

"Kunne jeg mon få dig til at samle det op?", spurgte hun. "Hvorfor er det nu vigtigt", fløj det gennem hovedet på mig. Men jeg fulgte ordren og tog en pose.

Sammen med John og Iris driver Anne et urbant landbrug midt i Portland, Oregon i USA. Landbruget er centralt placeret i en af byens indre kvarterer og er på størrelse med en halv fodboldbane. I de 20 meter lange bede dyrker de tre landmænd alt fra kål, til tomater, blomster og hvidløg. Ved at følge årstiderne og sikre den rette sammensætning af afgrøder, er de i stand til at producere markant mere, end hvad man kunne forvente.



Annes bod. I baggrunden ses hendes urbane landbrug.

Fra starten af marts til slutningen af oktober sætter Anne hver tirsdag en lille bod op, hvorfra grøntsagerne sælges. Selvom de fleste arbejdsdage bliver brugt på at plante, luge og vande, går denne dag altså med at klargøre salget af grøntsager. Der skal høstes, vaskes, pakkes og sættes op. Anne styrer altid arbejdet og uddelegerer med hård hånd.

Mens jeg samlede skodder op, kunne jeg observere Annes opsætning af boden. Den bestod af tre borde placeret under en lille pavillon, som stod lige ved indgangen til området. Hvert bord blev dækket af en dug med hvert sit mønster på. Grøntsagerne

blev placeret på de tre borde i en bestemt rækkefølge, da Anne mente, at dette gjorde bodens sortiment mere overskueligt for de handlende. Ved at gruppere de forskellige kåltyper, salaten, spinaten og de mere interessante ny-kommere som tomater, agurker og sukkerærter, forsøgte hun at hjælpe kunderne med at navigere i overfloden af råvarer. Anne havde tilsyneladende en klar ide om, hvordan grøntsagerne tog sig bedst ud. Da vi var færdige med arbejdet kiggede Anne stolt på opstillingen og sagde "See, how pretty it is!". Med de fine rækker af afgrøder i baggrunden var kulisserne klar. Scenen

omkring boden var sat og salget kunne således påbegyndes.

Selvom opstillingen af boden ved første øjekast virkede til at være tilfældig - teltet hang i den ene side, bordene passede ikke sammen i højden, dugene lignede nogle stofrester - blev jeg med tiden klar over, at den faktisk var resultatet af en nøje ud-tænkt proces. Gennem en systematisering af, hvad der kunne virke som en række æstetiske tilfældigheder, skabte Anne en unik iscenesættelse af de råvarer, hun solgte.

Det er netop denne iscenesættelse af fødevarerproduktion og -salg, som er det primære undersøgelsesfelt i nærværende artikel. Som ovenstående beskrivelse viser, så havde især Anne en meget konkret forestilling om, hvordan hendes landbrug og råvarer skulle se ud. Men hvad fortæller dette æstetiske engagement os egentlig om alternativ fødevarerproduktion?

Urbant landbrug i USA

Urban fødevarerproduktion er en del af en større bevægelse i USA, som også beskrives som en *food revolution*, en 'fødevarerevolution'. I det seneste årti har denne såkaldte revolution taget fart og i dag ses utallige initiativer i det amerikanske samfund, der forsøger at gentænke landets produktion af mad.

Kampen er et oprør mod den tiltagende industrialisering. Samtidig er det et forsøg på at løse udfordringer relateret til social ulighed inden for fødevarerområdet, såsom de såkaldte *food deserts* - 'fødevarerørkener', som er områder i storbyer, hvor beboere ikke har direkte adgang til mad, da der hverken sælges eller produceres fødevarer.

I Portland har denne bevægelse manifesteret sig i særlig grad. Byen sprudler af restauranter, der serverer lokalt produceret mad, og hvert kvarter har sit eget marked, hvor lokale landmænd sælger deres råvarer. Selvom mindre produktioner efterhånden er at finde i langt de fleste amerikanske storbyer, er det ikke en overraskelse, at Portland også har et væld af urbane landbrug. Når man først lærer at genkende de små produktioner, opdager man, at de er at finde mellem huse og på tomme grunde rundt i hele byen.

I foråret 2015 tilbragte jeg fire måneder bøjet over rækker af afgrøder med hænderne begravet i jord på fire af disse urbane landbrug. De mennesker, som arbejder her, mener, at der er brug for nye

løsninger. For dem er det problematisk, at amerikanerne er blevet *disconnected*, 'afkoblet', fra den mad, de spiser. De betragter industrialiseringen af fødevarerproduktion som den primære årsag til dette problem, da storskala produktion, ifølge dem, fordrer en udnyttelse og distance til både mennesker og miljø. Ved at nedskalere og omrokere produktionen af fødevarer, vil de vise, at der findes alternativer til de dominerende industrielle produktionsformer.

Ingen af landmændene påstår dog, at urbant landbrug er en konkret løsning til de strukturelle udfordringer, som det amerikanske samfund står overfor. Derimod betragter de deres små produktioner som vinduer, hvorigennem folk kan se, hvordan fødevarer faktisk bliver fremstillet.

Urbant landbrug handler således i denne kontekst ikke kun om at tilbyde et praktisk alternativ, men også om at skabe et nyt forestillingsrum, hvor forståelsen af produktion udfordres. Med andre ord, så skaber de lige rækker af grøntsager og planterens varierende farvetoner tilsammen et kunstværk, hvor landmændene kan opbygge og formidle alternative forståelser af fødevarer.

At dyrke mad i byen

Landmændene, som jeg lærte at kende, havde dog erfaret, at det ikke er let at rykke produktionen af fødevarer ind i byen. Først og fremmest havde de hver især skulle finde land, som ikke var bebygget og hvor lejen kunne betales med overskuddet fra salget. Hvor man i andre amerikanske storbyer eksperimenterer med at dyrke vertikalt eller på byens tage i mangel på plads, er der i Portland stadig ubebygget land, da byen først i de senere år er blevet ramt af en kraftig befolkningstilvækst.

Størrelsen på landbrugene varierer en del og afhænger af, hvor i byen de er placeret. Den største er på størrelse med en fodboldbane og den mindste minder mest om en forvokset parcelhusehave. Anne lejer sin grund af en gammel dame, hvilket også gør sig gældende for Sarah, der lejer sin af et ældre ægtepar. Derimod låner David sit stykke jord af en kirke, mens Ruth, som er ansvarlig for et mindre fælles landbrug, har fået overdraget grunden fra en fond, som har opkøbt jordstykket i protest mod, at det skulle bebygges. Lejen er derfor en udfordring for nogle, mens andre kun kæmper med skatteudgifterne, samt prisen og adgangen til vand.

Landmændene forsøger på bedste vis at intensi-



Et urbant landbrug i Portland en grå forårmorgen. Et af feltarbejdets udgangspunkter.

vere produktionen for at maksimere udbyttet. De er alle guidet af samme dyrkningsprincipper; hvor jorden spiller en særlig vigtig rolle. Ifølge landmændene, er en afbalanceret jord selve kilden til en solid høst. Dette udfordres dog af byens usikre undergrund. Udover at landmændene løbende får testet jordens kvalitet, bliver den også fodret med muldjord tilsat en variation af næringsstoffer gennem hele sæsonen for at sikre dens velbefindende.

Tilsammen resulterer disse strukturelle forhold i, at det er en økonomisk udfordring at producere mad i byen. Prisen på de råvarer, som landmændene sælger, er derfor markant højere, end hvad man kan købe i supermarkederne. I en samtale om netop dette emne, forklarede John, der arbejder sammen med Anne, at urban fødevarerproduktion for ham ikke kun har til formål at generere økonomisk

overskud. Det handler også om at 'gøre det rigtige', som han forklarede.

Produktionen og salget af grøntsager er derfor ikke kun en økonomisk handling for landmændene. Det er en fremstilling og overlevering af et produkt, som de selv mener, gør en forskel. Men hvordan sælger landmændene deres afgrøder, til trods for, at de er dyrere end dem, der bliver solgt i supermarkederne? Og hvordan lykkes det dem at realisere de flertydige værdier, som John beskrev, samtidig?

Klargøringsfasen: Renhedens balance

Tirsdagens procedure startede altid med, at der skulle høstes. Anne var primært ansvarlig for denne del af arbejdet, mens vi andre udførte de opgaver, hun gav os. Undervejs ville de alle tre rose de forskellige afgrøder og fremhæve, hvor flot kålen stod



Til brunch hos Sarah. Bordene skulle stå klar, før gæsterne ankom til dagens begivenhed.

eller påpege ærternes hurtige vækst. Iris ville komme trippende tilbage fra bedene med de ny-høstede radiser og smilende sige: "Se de små skønheder".

Grøntsagerne skulle efterfølgende vaskes omhyggeligt, da Anne, som hun flere gange fortalte mig, helst ville have, at de så rene ud. Dog måtte nogle ting, som for eksempel gulerødder, gerne bære spor af den jord, de havde groet i. Selvom rengøringsprocessen ikke altid var ligetil, og jeg ofte måtte spørge, hvordan og hvor meget de forskel lige grøntsager skulle vaskes, lærte jeg efterhånden rutinen af kende. Spinat, salat og krydderurter skul-

le vaskes i to store kar fyldt med koldt vand. Radiser og de små majroer skulle spules med vand og samles i bundter. De forskellige slags kål skulle bundtes og dyppes i vand. Alle grøntsagerne blev pakket sammen, stillet bag det lille skur og dækket med et par lagner, som i løbet af dagen blev fugtet med koldt vand. Det var nemlig vigtigt, at råvarerne ikke faldt sammen, fremhævede Anne. Grøntsagerne skulle se struttede og friske ud, når kunderne kom for at købe dem.

Selve vaskeprocessen var efterfulgt af en pakkeproces, hvor grøntsagerne skulle organiseres efter en vurdering af, hvad den rette mængde og pris ville være. Anne ville ofte sætte mig til at pakke spinat i poser, John ville bundte radiser og majroer, mens hun selv ville tage sig af det løse. Når Iris kom forbi, ville Anne spørge, hvor meget hun ville betale for et bundt kålskud eksempelvis. Iris ville kigge på det enkelte produkt, hvorefter hun ville byde ind med en pris. Altså blev prisen på råva-

rerne vurderet kvalitativt og landmændene definerede selv produktets økonomiske værdi.

Den mængde tid og energi, der bliver brugt på klargøringen af grøntsagerne, vidner om, at præsentationen af råvarerne er yderst central for landmændene. Som beskrevet bærer forberedelserne præg af, at de forsøger at bibeholde råvarens forbindelse til jorden. Selve klargøringen bliver således en forhandling af et paradoks mellem at fastholde grøntsagernes naturlige udseende, samtidig med, at de rengøres og opbevares. Gennem konstante overvejelser og vurderinger af



En af Sarahs retter til lørdagens brunch: et fad med æg, kartofler, grøntsager og blomster - alt sammen produceret inden for 2 mil.

denne spænding, finder landmændene en balance i paradokset. Friskhed fremstår her som særligt centralt, da fastholdelsen af råvarens udseende cementerer budskabet om, at grøntsagerne er dyrket samme sted, som de bliver solgt.

Præsentationen: Blomster og etik

Sarah, som driver et urbant landbrug ikke langt fra Anne, har en baggrund som kok. I efteråret 2014 havde hun derfor udvidet sit forretningskoncept, da hun også var begyndt at lave mad af de ting, hun dyrkede. Et eksempel på dette tiltag var en

såkaldt '2 miles brunch', hvor Sarah havde allieret sig med en lokal blomsterhandler og gedemælksproducent for at organisere en brunch, hvor alle ingredienserne skulle være produceret inden for en radius af 2 mil. Som en krølle på halen, skulle arrangementet afholdes på Sarahs grund midt mellem bede og drivhuse.

Vi havde aftalt, at jeg skulle hjælpe hende med at forberede brunchen. Jeg ankom tidlig en lørdag klar til at hjælpe. Sarah spurgte, om jeg og Kathryn, som hun havde hyret til at hjælpe med serveringen, ikke ville starte med at dække bordet. Vi gik i gang og bar Sarahs kasser med service op til bordene, der stod bagerst under nogle store nåletræer. Vi pakkede tallerkener, bestik og glas ud af kasserne og begyndte at dække op til de 16 personer, der om et par timer skulle indtage en brunch omkring bordet. Sarahs samling af finurlige kopper og tallerkner overraskede mig. Størrelse varierede fra kop til kop, og tallerkenerne var dekoreret af forskellige farverige mønstre.

Kathryn hentede Sarah, så hun kunne godkende vores bordopdækning. Sarah gik et par gange rundt om bordet, rettede glassene til, så de stod på den rigtige måde i forhold til tallerkenerne og byttede nogle kopper rundt. Hun rettede menukortene, så de lå halvvejs under tallerkenerne. Selvom vi havde vurderet, at det var servicets tilfældigheder, der skulle styre den æstetiske fremtoning af borddækningen, havde Sarah altså sin egen personlige systematik, hvorefter tilfældigheder blev organiseret.

Gæsterne ankom og gik snakkende op til bordene, mens Sarah holdt hendes opmærksomhed rettet mod madlavningen. Jeg holdt mig ude af køkkenet, der virkede som en slagmark, hvor jeg kun ville stå i vejen. Men fra afstand kunne jeg observere, hvordan Sarah færdiggjorde dagens menu. Hun havde tidligere forklaret mig, at hun altid brugte hele planten. For hende udgjorde afgrøderne altså ikke udelukkende ét produkt. I stedet mente hun, at en gulerod eksempelvis, sagtens kunne høstes, når den var et skud, en hel plante, samt når toppen gik i blomst.

Da maden var klar, kastede Sarah sig over anretningen. Hver enkelt ret blev pyntet med spiselige blomster, krydderurter eller andre blade, som voksede i bedene omkring bordene, hvor gæsterne fik serveret maden. Sarah varierede brugen af virkemidler og gav derved hver enkelt ret et særligt udtryk. Gennem anretningen fik Sarah således madens æstetiske fremtoning til at ligne landbruget. På samme vis som Anne, var den visuelle forbindelse mellem råvarerne og de omgivelser, som de er dyrket i, altså central.

I sit sidste værk *Chaosmosis* undersøger filosofen Felix Guattari, hvordan subjektivitet produceres kollektivt. Han fokuserer således på de skabende kræfter bag subjektets tilblivelse og på, hvordan eksisterende strukturer brydes. Ifølge Guattari indeholder kunstneriske praksisser et særligt potentiale til at producere nye, alternative oplevelser, hvilket han giver betegnelsen det *etisk-æstetisk paradigme*. Kunstneriske praksisser skal i denne optik ikke reduceres til den institutionaliserede kunstverden, men nærmere forstås bredt som alle handlinger, der indeholder et kreativt potentiale. Kunst bliver derfor, ifølge Guattari, et laboratorium for nyskabelse, herunder tilblivelsen af nye universer af værdier. Hvorimod dominerende forståelser af værdi, herunder kapitalismens grundlæggende fokus på økonomisk værdi, har tendens til at udjævne værdimæssige forskelle, påpeger Guattari, at der kan eksistere heterogene universer af værdi. Disse varierende værdiformer lader sig netop udfolde i en kreativ praksis.

Ved at betragte Anne, Sarah og de andre landmænds æstetiske arbejde med fødevarerne som en kunstnerisk praksis, kan vi granske nærmere hvilke heterogene værdiformer, der skabes i denne praksis. Som det ses i ovenstående beskrivelse er land-

mændene særligt interesserede i at formidle relationen mellem produktion og forbrug, samt fødevarernes ustabile former. For dem er det væsentligt at forbinde produktion til de omgivelser, den foregik i for herigennem omdanne nærhed til en værdi. Landmændene forsøger at videregive denne oplevelse gennem æstetisk engagement. De opstiller boder, fjerner skodder og dækker borde i håbet om, at andre også vil træde ind i landbrugets kreative rum. I tråd med Guattaris argument om, at det nyskabende altid vil have en etisk dimension, har landmændene også en etisk mission. Ved at skabe et univers af flertydige værdier, ville de tilbyde kunderne at udforske ikke kun de kulinariske, men også moralske og sociale dimensioner af fødevarerproduktion.

Salgssituationen: Overlevering af værdier

Når Annes bod åbner kl. 16, står de første handlende allerede klar. Mens en stor del af kunderne ofte er nogen, Anne kender på forhånd, er der også til tider nye ansigter. De har spottet det lille landbrug og er nysgerrige efter at finde ud af, hvad der bliver solgt i boden.

Anne står i løbet af de næste par timer på spring for at hjælpe. Hvis en kunde er i tvivl om, hvad en af grøntsagerne eller krydderurterne er, tilbyder hun dem straks at smage på det. Yderligere deler hun lystigt ud af egne opskrifter, hvis der er en usikkerhed omkring, hvordan grøntsagerne skal transformeres til et måltid. Når de handlende har udvalgt de grøntsager, de gerne vil have med hjem, bliver de pakket i medbragte indkøbsnet eller en af de poser, Anne har gemt til lejligheden. De fleste bliver efterfølgende hængende til en kort snak. Samme scenarie gjorde sig gældende til Sarahs brunch, hvor flere efter måltidet gerne ville have en uddybende beskrivelse af hendes lille foretagende.

De handlendes interesse er tilsyneladende ikke kun rettet mod maden. De vil vide mere om råvarerne, om produktionen, og om landmændene selv. Salget af fødevarer forekommer således at handle om mere end bare grøntsager og økonomi.

I sin berømte bog *Essai sur le don*, oversat til 'Gaven', forklarer antropologen Marcel Mauss, at udvekslingen af genstande kan tage forskellige former. Ved at undersøge det forhold, der etableres mellem giver og modtager i udvekslingen af gaver, påpeger Mauss, at denne relation er kendetegnet af

en særlig social forpligtigelse, da modtageren er bundet til at give noget tilbage til giveren. Ifølge Mauss skabes dette særlige bånd, da gaven indeholder noget af giveren.

På samme vis som gaven, bibeholdt råvarerne, produceret på de urbane landbrug, en relation til landmændene. Anne har sine blomstrede duge, sit lille telt og sine egne skilte, hvorimod Sarah i højere grad arbejder med måltidets æstetiske detaljer. Ved nøje at overveje, hvordan deres produkter skal fremstå, personliggør landmændene præsentationen af fødevarerne. Med andre ord, så bliver relationen mellem producent og produkt fastholdt gennem æstetikken. Der er altså tydeligvis tale om råvarer, som Anne producerer, eller om mad, som Sarah laver. Råvaren bliver derfor ikke reduceret til økonomisk værdi, men bliver også defineret af de sociale og moralske værdier, som landmændene knytter til dem. Det er præcis det, der gør landmændenes grøntsager mere værdifulde end fødevarer solgt i supermarkeder.

Ved at omdanne fødevarerproduktion til en kreativ praksis dirigerer landmændene kundernes blikke mod de praktiske omstændigheder, der skaber råvarerne. Selve grøntsagerne indeholder således en moralsk opfordring til at tænke over, hvad fødevarerproduktion egentlig er. Landmændenes fokus på nærhed, deres insistens på, at produktion ikke kun handler om at maksimere udbyttet, men også om hvordan ressourcer udnyttes, er derfor et forsøg på at udfordre gængse forståelser af produktion og det at drive forretning. Landmændene betragter således fødevarer som et moralsk objekt. Transaktionen bliver derfor også en overlevering af moralske og sociale værdier, som de urbane landmænd håber kan redefinere forståelsen af fødevarerproduktion i det amerikanske samfund. ■

Forslag til videre læsning:

Mauss, Marcel. 2002 [1925]. *The Exchange of Gifts and the Obligation to Reciprocate (Polynesia)*. In *The Gift, the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.

Murdoch, Jonathan, and Mara Miele. 2004. *A New Aesthetic of Food? Relational Reflexivity in the 'Alternative' Food Movement*. In *Qualities of Food*, edited by Mark Harvey, Andrew McMeekin, and Alan Warde, p. 156-175. Manchester: Manchester University Press.

Paxson, Heather. 2013. *The Life of Cheese, Crafting Food and Value in America*. Berkeley: University of California Press.

MAIA EBSEN BLEV FÆRDIG SOM ANTROPOLOG FRA KØBENHAVNS UNIVERSITET I SOMMEREN 2016. UNDER SIN KANDIDAT- UDDANNELSE BESKÆFTIGEDE HUN SIG MED URBANE LIVSSTILSFÆNOMENER, OG I FORÅRET 2015 UDFØRTE HUN FIRE MÅNEDERS FELTARBEJDE BLANDT URBANE LANDMÆND I PORTLAND, OREGON, HVOR HUN STUDEREDE ALTERNATIV FØDEVARE- PRODUKTION OG MEDITATIVE PRAKSISER.

Alle fotos er taget af artiklens forfatter.





Modne gule kakaofrugter hænger på træerne
I en kakaoplantage i det sydvestlige Ghana.

UNDSLUPPEN VÆRDI

SVIND OG SVINDEL MED INDISK TE
OG GHANESISK KAKAO



På kakaoplantager i Ghana og teplantager i Indien dyrkes værdifulde råvarer. I et klassisk værdikædeperspektiv vil disse råvarer trinvist nå frem til forbrugerne, mens al den værdi, der undervejs falder uden for værdikædens kontrol, typisk bliver betragtet som svind eller svindel. I denne artikel vil vi gennem eksempler fra vores etnografiske feltarbejder åbne op for et kritisk blik på værdikædesystemer. Vi vil argumentere for at kalde værdier, der skabes uden om værdikæder, for 'undsluppen værdi' snarere end blot udtryk for svind og svindel.

af MARTIN ARVAD NICOLAISEN og MICHAEL ANDERSEN

Hvordan bliver råvarer som te og kakao noget værd for de mennesker, der dyrker dem, for de mennesker, der forbruger dem, og endelig for alle de mennesker, der forbinder dem alle? Værdi har alle dage været et noget luftigt begreb. Det er dog siden midten af 1980'erne blevet en udbredt praksis i forretningslivet såvel som i mange akademiske miljøer at bruge begrebet 'værdikæder' til at beskrive forskellige råvarers vej fra producenterne til forbrugerne. I akademiske sammenhænge har man anvendt værdikædebegrebet som et analytisk værktøj til at beskrive eksisterende forbindelser mellem mennesker og varer på tværs af kloden. Eksempler herpå strækker sig fra Immanuel Wallersteins arbejde i 1980'erne til Jennifer Bair og andres arbejde i 2000'erne. I forret-

ningssammenhænge anvendes værdikædebegrebet derimod som et redskab til aktivt at skabe en stadigt mere kontrolleret og optimal fremstillingsproces. Formålet er dér primært at sikre den enkelte virksomhed og dens formelle handelspartnere det størst mulige økonomiske afkast fra varens fremstilling og transport frem mod forbrugerne. I begge disse forståelser af værdikæder betragtes værdi som noget, der kun opstår og realiseres i de led, hvor råvaren overdrages fra én aktør til en anden. Værdiskabende aktiviteter, der finder sted uden for de på forhånd definerede værdikædeled, betegnes ofte som svind eller svindel. Svind og svindel fungerer her som løse, samlende kategorier for al den potentielle værdi, der undslipper værdikædeskabernes kategorier og værdikædeejernes kontrol.

Te- og kakaobrancherne er ingen undtagelser herfra, og det er netop de mange ligheder mellem værdikæderne i disse to råvareindustrier, der danner udgangspunkt for denne artikel. Gennem empiriske eksempler fra feltarbejder udført i 2014-15 i kakaoindustrien i Ghana og teindustrien i Darjeeling, Indien, vil vi se på nogle af disse andre værdiskabende aktiviteter, som i et værdikædeperspektiv ellers let kunne afskrives som svind eller svindel. Vi vil i stedet argumentere for anvendelsen af begrebet 'undsluppen værdi' til at beskrive den værdi, der opstår uden for værdikæden.

Værdisvind - myggen og elefanten

En jeep lastet med gule og blå tønder triller gennem det bølgende, tebusklædte landskab syd for byen Darjeeling. I tønderne er der pesticider, der skal holde diverse dyr fra at fortære de kraftige teblade. Disse teblade udgør den primære indtægtskilde for størstedelen af de mennesker, der bor på egnen. En af de største udfordringer for produktionen af Darjeeling-te er skadedyrskontrol. Dette bliver tydeligt i en samtale med bestyreren på den plantage, hvor de pesticidlastede jeeps kører rundt. Han bestyrer en relativt stor plantage, der hovedsageligt producerer te til eksport. Eftersom de største importlande foretrækker at importere økologisk produceret te, har bestyreren siden 2005 løbende omstillet plantagen til økologisk produktion, hvilket har betydning for hvilke pesticider, der nu er i de blå og gule tønder.

Et pesticid, der for alvor har vundet frem på de økologiske teplantager i Darjeeling, er azadirachtin. Dette pesticid udvindes af neemtræet, som findes i mange områder i Indien. Azadirachtin er kendt for at være effektivt mod en lang række af de skadedyr, der findes på plantagen, heriblandt to insekter, der tilhører arterne trips og cikade. Disse to insekter har en speciel betydning for værdien af te produceret i Darjeeling, idet de er kendte for at bidrage til en unik smag. Denne smag forårsages ved, at insekterne suger noget af væsken ud af tebladene inden plukning, hvorefter bladene ved ristning får en smag, der giver associationer til muskatnød og duftstoffet musk – deraf navnet muscatel. Eftersom insekterne ikke var udbredte på plantagerne i Darjeeling før 2000, har denne type te været prissat relativt højt i mange år. En sådan høj prissætning er ligeledes nødvendig, da disse insektbid reducerer

teplanternes høstudbytte betragteligt. I de seneste år er tilstedeværelsen af de to insekter gradvist steget. Prisen og mængden af eksporteret te fra plantager, der huser insekterne, er dog ikke gået i samme retning. Eller rettere sagt bliver der faktisk solgt mere muscatelte til det internationale marked. Det paradoksale er imidlertid, at hovedparten af denne te bliver solgt fra plantager, der gør meget ud af at holde de to insekter ude af deres marker. Ejeren af en anden stor plantage i Darjeeling fortalte, at bestanden af de to insekter var så svær at kontrollere, at han nu havde valgt at producere muscatel helt uden hjælp fra insekterne. En anerkendt lokal tehandler fortalte, at den te, der blev produceret på denne store plantage, dog ikke var muscatel, men blot en te, der var brændt på højere temperaturer. En sådan te kunne godt sælges til udlandet, da de færreste vidste nok om muscatelte til at kende dens smag, mens de fleste ud fra prisen ville tænke, at teen var unik. Men denne te er efter officielle standarder ikke muscatelte.

Det har således altid været tilfældet, at pris dikterer hvilken type te, der bliver produceret i Darjeeling, men kravene til omstillingsparathed er steget i takt med globaliseringen. Dermed bliver teproduktionen også påvirket, hvilket i dette tilfælde har ledt til produktionen af en "falsk" muscatelte. På det internationale marked, hvor priserne på te er afhængige af uforudsigelige forbrugsmønstre, der både kan favorisere en bestemt tetype (grøn, hvid eller sort, for eksempel), såvel som en lang række andre faktorer, bliver mængden af te tiltagende vigtig for at sikre en indkomst. Det betyder blandt andet, at en dyr te såsom muscatel ændres for at imødekomme kravet om mængde, dog uden at den globale forbruger gøres opmærksom på, hvad denne ændring indebærer. Som man har set i andre tilfælde i teindustrien, kan denne type fifleri dog sjældent overleve blandt de bevidste forbrugere, der i stigende grad kendetegner det globale temarked. Svindet ved at producere ægte muscatelte er således uundgåeligt på lang sigt, men bliver for tiden erstattet af, hvad man i værdikædetermer i bedste fald kunne kalde, uvidenhed og i værste fald svindel. Alt imens de to insekter på plantagerne i Darjeeling således udgør en hovedpine for teproducenterne, er svind på kakaoplantagerne i Ghana ofte forårsaget af dyr af langt større dimensioner.



Øverst: Arbejdere venter på at få den daglige høst vejet på en plantage i Darjeeling, Indien. Denne vejning er afgørende for deres dagsløn.



Midtfor: Teblade, der er blevet ramt af forskellige skadedyr, heriblandt trips og cikade.



I det sydvestlige Ghana ligger familien Ananes kakaofarm lige ved siden af en nationalpark, hvis bestand af skovelefanter hyppigt går på rov efter kakaofrugter på de omkringliggende farme. Konsekvensen af elefanternes indtrængen er oftest væltede træer og knækkede grene, foruden tabet af kakaofrugter. Elefanterne er totalfredede, så familiens medlemmer kan ikke gøre særligt meget for at forhindre, at dette sker. De overnatter dog periodevist ude i plantagen nær skellet til nationalparken, så de hurtigt kan råbe og banke kæppe højlydt i jorden, så snart de opdager, at elefanterne nærmer sig. Derved håber familien, at dyrene vil vende om og søge deres føde andetsteds.

Familien Ananes kakaofarm er på godt og vel 4 hektar og forsørger hr. og fru Anane, en enlig svigerinde og deres i alt 10 sammenbragte børn. På et år kan familien producere et høstudbytte på i alt omkring 40 sække kakaobønner, hver á 64 kg, hvilket giver dem en samlet indtægt, der rundt regnet svarer til 30.000 danske kroner. Den ghanesiske stat sidder tungt på kakaoværdikæden, idet staten fastsætter den officielle opkøbspris for kakao, og statslige myndigheder kontrollerer kvaliteten, og endelig fordi et statsligt agentur tager sig af al videresalg til det internationale marked.

Forud for dette ligger der dog for bonden et stort arbejde med at opnå



En gruppe af ghanesiske kakaofarmere hjælper hinanden med at åbne og skrabe de friske kakaobønner ud af en stabel høstede frugter.



Pallér med kakaosække afventer kvalitetskontrol på et kakaodepot i et landdistrikt i det sydvestlige Ghana.

en tilstrækkelig mængde og ensartet kvalitet af høstudbyttet til, at familien kan forsørge sig derved. Hver enkelt kakaofrugt skal møjsommeligt høstes og åbnes med håndkraft, hvorefter bønnerne skal ligge tildækket og fermentere i 5-6 dage. Dernæst skal de spredes ud og soltørres over et tilsvarende tidsrum, inden de omsider er klar til salg.

Træerne på familiens farm har brug for stadige tilførsler af gødning, og desuden er der konstant behov for at afværge forskellige trusler mod træernes helbred: Mistelten er en snylteplante, der trives i kakaotræer, og som dræner træet for megen næring. Grene med misteltenvækster må derfor skæres væk for at forhindre svind i høstudbyttet. Regnfuldt og fugtigt vejr gør det desuden nødvendigt at tynde ud i tætheden af grenene og frugterne for at forhindre en udbredt svampeforrådnelse i at ødelægge kakaofrugterne. Bladlus spreder en virus sygdom, der resulterer i små frugter og sygdomsudposninger på grene og træstammer, og oveni dette er der problemer med

andre småinsekter, hvis bid på blade og kakaofrugter ligeledes resulterer i ophør af modningsprocessen og pletvis forrådnelse. For at undgå svind i høstudbyttet skal der derfor løbende sprayes med insektgifte mod alle sådanne insekter.

Oveni dette vogter hr. Anane sig også mod ondsindede angreb fra skovånder, som han frygter, at misundelige nabobønder kunne forsøge at pudse på farmen og dens beboere. Sådanne ånder tillægges evnen til at gøre mennesker, dyr og planter syge. Som modtræk foretager hr. Anane fra tid til anden rituelle ofringer ved sin egen lille helligdom nær sin gård for derved at holde sig på god fod med de magtfulde ånder i nærheden og omvende deres truende tilstedeværelse til beskyttelse. Gødning, pesticider og offergaver til ånderne koster alt sammen penge, mens de andre problemer alene kræver en omfattende arbejdsindsats. Alle sådanne faktorer kan dog på forskellig vis lede til svind i mængden og kvaliteten af farmens potentielle høstudbytte og i sidste ende i familiens økonomi.

Det har længe været typisk i såvel akademiske som handelsmæssige værdikæder at betegne farmen som det allerførste led i råvarens vej til forbrugeren. Med andre ord bliver varen officielt først set som noget værd, idet den forlader dette sted. Men som det fremgår, sker der allerede inden da mange værdiskabende interaktioner. I værdikædesammenhænge bliver svind i høstudbytte til en slags samlet betegnelse for al den potentielle værdi, der af forskellige årsager forsvinder ud i andre retninger, førend værdien ellers kunne blive realiseret og indregnet i et værdikædeperspektiv baseret på menneskers handel med råvarerne. I det følgende afsnit vil vi beskrive nogle af de andre måder, hvorpå undsluppen værdi kan ses at opstå i tilknytning til både indisk te og ghanesisk kakao på varernes videre vej mellem plantagerne og forbrugerne. Disse former for værdiskabelse finder ligeledes sted uden for de værdikæderammer og -procedurer, som er blevet etableret af officielle instanser såsom myndigheder og de enkelte råvarebranchers

virksomheder. Sådanne former for uregistreret værdiskabelse drives ofte af et ønske om personlig pengemæssig profit uden om værdikæden og betegnes derfor typisk med ordet svindel.

Værdisvind - snablerne i te og kakao

"Er det ikke at snyde?", lyder spørgsmålet. "Hvad mener du med at snyde? Alle snyder. Det er ikke bare mig. Alle blander teen". Den lettere irriterede tesælger sidder på sit overfyldte kontor, der foruden papirer er fyldt med larmen fra det tilstødende lokale. I lokalet kan man skimte tre mænd, der er i færd med at blande te bag det gulnede gardin, som adskiller de to rum. Mindre end 400 meter fra Lal Bazar Street, hvor tehandleren har butik, ligger hovedkontoret for Tea Board of India, som er den officielle myndighed, der promoverer tedyrking og -salg i Indien og udlandet. Tea Board of India har i de sidste mange år været ansvarlig for certificeringen af Darjeeling-te. Denne certificering skal sikre, at det kun er Darjeeling-te dyrket af god-



Te til det indenlandske marked værdisættes på auktionshuset J.Thomas i Kolkata. Det sker blandt andet ved hjælp af en række smagstests udført af såkaldte tea-tasters.

kendte plantager, der sælges under varemærket 'Darjeeling'. Ikke desto mindre sælges der langt mere Darjeeling-te på verdensplan, end de enkelte certificerede plantager faktisk producerer. En del af forklaringen findes i det lille lokale, hvor teen blandes. Tesælgeren udpeger dog hurtigt andre større aktører som de egentligt ansvarlige for denne "overproduktion". Ifølge ham sker den første blanding med anden te allerede kort efter, at lastbilen forlader plantagen. På vej ned til Kolkata fra Darjeeling gør lastbilen stop ved depoter, hvor Darjeeling-teen blandes med en billigere te fra Nepal.

Tetypen fra Nepal er den samme som den i Darjeeling, og den kendes ved sit latinske navn, *camelia sinensis var. sinensis*, hvilket refererer til, at arten oprindeligt er fra Kina. I Indien er det udelukkende i Darjeeling, at denne tetype dyrkes, hvorimod hoveddelen af den indiske teproduktion er af typen Assam (*camelia sinensis var. assamica*), der stammer fra Indien, og som kan dyrkes i et lavtliggende og varmt klima. Denne eksklusivitet og den dertilhørende historie om Darjeeling som det første område, hvor den kinesiske tetype blev "forædlet",

er væsentlige årsager til, at Darjeeling-teen er blevet så kendt et varemærke. På grund af billigere arbejdskraft og en mindre kendt og anerkendt te-industri i Nepal, er te fra Nepal begyndt at strømme ind i Indien såvel som andre steder – dog oftest forklædt som Darjeeling-te.

Ifølge tehandleren er den næste aktør, der skal have en bid af kagen, de temæglere, som leverer teen til auktionshuset J. Thomas med adresse på den tilstødende vej til Lal Bazar Street. Her bliver al Darjeeling-te, der skal sælges på det indiske marked, værdisat og auktioneret én gang om ugen på en fysisk auktion. Efter Fairtrade etablerede sig på det indiske temarked, er disse auktioner dog blevet mindre væsentlige for salget af Darjeeling-te til udlandet, da Fairtrade har muliggjort direkte salg til udenlandske markeder. Dette har dog langt fra betydet, at teen ikke blandes med anden te for derefter at blive solgt som Darjeeling. Således taler mange teplantagebestyrere om, hvorledes de opkøbere, der repræsenterer forskellige importører, blander Darjeeling-teen i Indien, hvorefter den ved ankomst til et europæisk marked bliver blandet en



Tea Board of India på Lal Bazar Street i Kolkata, Indien.

ekstra gang. Tiltroen, til at det er den samme te, den lokale såvel som den globale forbruger smager, er således generelt lav blandt teproducenter i Darjeeling. Tilbage på kontoret ringer telefonen, og tehandleren tager den seneste salgsliste fra ugens auktion frem, bladrer til en af de sidste sider, placerer fingeren på en te fra én af de mindre plantager og siger et tal i telefonen. Et nyt parti blandet te bliver nu solgt til auktionspris. Når te i Indien blandes, figurerer det altså ikke i værdikæden. På samme måde bliver kakao i Ghana genstand for praksisser, der i et værdikædeperspektiv ville tage sig ud som svindel.

Selvom den ghanesiske stat fastsætter opkøbsprisen, kvalitetskontrollerer alle sække og har monopol på eksport af kakao, betyder det ikke, at alt i branchen foregår efter bogen. Store mængder kakao dyrket i det sydvestlige Ghana smugles til stadighed over grænsen til Elfenbenskysten, hvor et mere liberaliseret eksportmarked for kakao gennem årtier har resulteret i højere opkøbspriser end i Ghana. De lavere opkøbspriser i Ghana skyldes blandt andet, at staten her fortsat udfører kvalitets-

kontrol af al kakao, hvilket medfører højere kvalitet, men også større omkostninger. De ghanesiske kakaomyndigheder vurderede selv for år tilbage, at omkring 5-10 % af landets årlige kakaohøst sandsynligvis blev smuglet ud af landet.

Skønt kiloprisen ligger fast, når opkøbere handler med de enkelte kakaobønder, bliver der alligevel både forhandlet og snydt, og såvel mængde som pris bliver genstand for forhandlinger. De ghanesiske myndigheder kræver, at eksportgodkendt kakao ikke må indeholde mere end 7,5 % vand, og derfor er det vigtigt for bønderne at tørre deres kakao grundigt, inden de sætter den til salg. Ofte vil opkøberne kræve

at modtage nogle ekstra kilo kakao gratis oveni hver standardstørrelse sæk på 64 kg, som de køber af bønderne. Dette sker for at kompensere for det ekstra vægtsvind, de forestiller sig vil finde sted, når den købte kakao eftertørres på opkøbsdepoterne. Som regel er det kun statsansatte kvalitetskontrolanter, der har adgang til den form for dyrt specialværktøj (såkaldte 'Aqua-Boys'), der kan måle fugtprocenter i kakaobønner. For både bønder og opkøbere bliver denne forhandling derfor i manglen på objektive måleredskaber til et spørgsmål om at føle på varerne og give slag-på-tasken vurderinger. Dertil er der gentagne eksempler på opkøbere, som i skjul efterjusterer på deres officielt godkendte kakaovægte for således at modtage større mængder kakao fra bønderne, end de reelt betaler for. Nogle gange kan opkøberne også skaffe sig ekstra personlig gevinst ved at låne pengetrængende bønder kontantforskud på betalingerne for høsten. Til gengæld for forskuddet kræver de at modtage ekstra mængder kakaobønner retur som rente, når høsten senere er i hus, hvorved opkøberne kommer til at optræde som en form for lokal låneinstitution.



En lastvogn læsset med 600 sække kakao står klar til afgang foran et kakaodepot i Western Region, Ghana. Forude venter ca. 500 km kørsel til eksporthavnen i Tema.

På kakaodepoterne i landdistrikterne er det nødvendigt at have vagtmænd ansat døgnet rundt, idet stjålet kakao med fristende lethed kan hældes over i andre anonyme sække og sælges igen. Det er ligeledes en etableret praksis i branchen, at depoterne betaler en diskret kontantbonus til de statsautoriserede kvalitetskontrollanter, der skal inspicere og godkende hver enkelt sæk kakao, som samles og sendes ud derfra. I hver sæk på 64 kg er 500 gram forbeholdt til prøvetagning til kvalitetskontrol, men fleksible kontrollanter klarer nemt deres opgave med mindre mængder. Derfor kan depoterne efter kvalitetskontrollens besøg overføre de overskydende mængder af prøveudtaget kakao til nye sække, hvorved de to parter i fællesskab sikrer sig en ekstra gevinst. Samtidig er det

en etableret praksis for landdepoterne at hælde 300 gram ekstra uskrevet kakao i enhver kakaosæk, der sendes til eksporthavnene i Tema eller Takoradi. Ifølge ansatte ved landdistriktsdepoter er det ikke muligt at undslippe denne praksis, idet korrupte myndighedsrepræsentanter i havneområderne tapper 300 gram uanset hvad, og dernæst både klager og afkræver erstatning af landdepoterne for tilsyneladende at have leveret sække med for lav vægt, hvis der ikke resterer 64 kg. Denne ekstra kakaomængde bliver løbende fjernet fra sækkene af disse myndighedsrepræsentanter, der hælder kakaoen på deres egne sække, som de sælger tilbage til staten.

Endelig er der også spørgsmålet om de ghanesiske myndigheders fordeling af indtægterne fra lan-

dets kakaoproduktion. Det officielle løfte fra staten har længe været, at mindst 70 % af indtægterne fra landets kakaоекспорт returneres til bønderne i form af betaling for deres råvarer. Der er imidlertid udpræget mangel på transparens omkring myndighedernes udregninger af disse summer, og mange ghanesiske kakaobønder udtrykker dyb mistillid til systemet. I Ghana såvel som i Indien må man således konkludere, at undslupne værdier er centrale aspekter ved praksis i te- og kakaoindustriene. Således finder der praksisser sted, der skaber værdi på måder, som ikke fremgår af de værdikædesystemer, myndigheder og virksomheder har valgt at benytte sig af for at kontrollere og optimere deres arbejdsprocesser og de økonomiske værdier, de kan sikre sig derved.

Undsluppen værdi

Trods officielt fastsatte rammer for værdisætning, interageres der livligt med ghanesisk kakao og Darjeeling-te på måder, som ikke lader sig registrere i talregnskaber, kvalitetscertificeringer eller værdikæder. Nogle ikkemenneskelige aktører medregnes ikke i sådanne systemer, som det fremgår i eksemplerne på svind fra farmene og plantagerne. Samtidig viser andre eksempler, hvordan visse menneskelige aktører, der allerede indgår i sådanne værdikæder, formår at kanalisere værdiskabende aktiviteter ud i andre retninger end de, som systemernes rammer og de ansattes jobmandater officielt foreskriver – hvilket derfor betegnes som svindel. Set med værdikædesystemers logik giver det mening at generalisere alle sådanne aktiviteter med disse negativt ladede ord – svind eller svindel – idet begge dele leder til et lavere udbytte, end hvad værdikædeejerne ideelt set gør krav på.

Vi vil i stedet foreslå, at det i akademiske sammenhænge giver bedre mening at se på sådanne tilfælde af svind og svindel i bredere forstand som undsluppen værdi, der opstår på trods af systematiske forsøg på at inddæmme og kontrollere fremstillingen og bevægelsen af råvarer. Etnografisk feltarbejde og fordybelse åbner muligheden for at få øje på en række af disse andre praksisser, der ikke fremgår af værdikæders lineære beskrivelser af råvarernes bevægelse fra farm til forbruger i den ene retning og pengenes bevægelse i den anden. Det gør blandt andet te og kakao til ganske komplekse størrelser, som ikke alene kommer til at

fremstå som værdifulde råvaretyper i sig selv, men samtidig som noget, der bidrager til frembringelsen af værdi i en langt bredere forstand og med betydning for langt flere mennesker, end hvad udbredte forestillinger om værdikæder ellers formår at afspejle. Vi vil derfor tale til fordel for, at man ser på værdiskabelse som udtryk for aktiviteter, der skaber vidtforgreneede netværk, i stedet for værdiskabelse alene i form af kædesystemer bestående af på forhånd klart afgrænsede led. Mange potentielle indsigter overses, hvis et givet system ukritisk formodes at svare til virkeligheden. I forretningsammenhænge giver det ofte mening at forsøge at indordne omgivelserne efter systemet. I videnskabens verden må vi nødvendigvis arbejde omvendt. ■

Forslag til videre læsning:

Bair, Jennifer. 2008: *Frontiers of Commodity Chain Research*. Stanford: Stanford University Press.

Hopkins, Terence & Immanuel Wallerstein. 1986: 'Commodity chains in the world economy prior to 1800'. I: *Review - Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations*. Vol. 10, Nr. 1, s. 157-170.

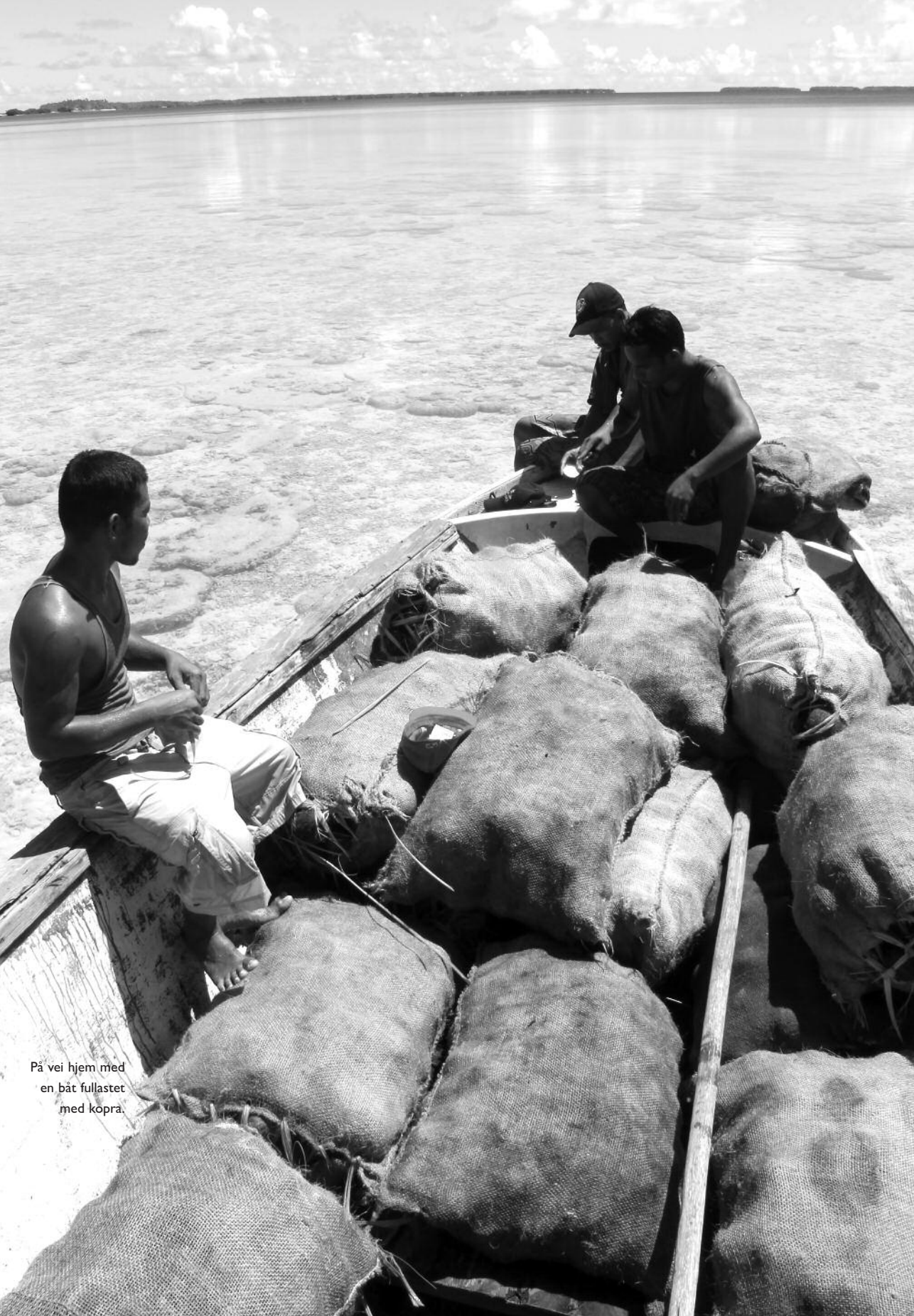
Tsing, Anna. 2009: 'Supply Chains and the Human Condition'. I: *Rethinking Marxism*. Vol. 21, Nr. 2, s. 148-176.

West, Paige. 2012: *From Modern Production to Imagined Primitive: The Social World of Coffee from Papua New Guinea*. Durham, N.C.: Duke University Press.

MICHAEL ANDERSEN ER CAND. MAG. I ETNOLOGI, PH.D. OG POSTDOC VED ETNOLOGI, KØBENHAVNS UNIVERSITET PÅ PROJEKTET NATURAL GOODS. HAN FORSKER I TEPRODUKTIONS- PRAKSISER I DARJEELING, INDIEN, OG HAR TIDLIGERE VÆRET BESKÆFTIGET INDEN FOR FORSKNINGSFELTET MEDICINSK HUMANIORA.

MARTIN ARVAD NICOLAISEN ER PH.D.-STUDERENDE MED EN KANDIDATGRAD I ANTROPOLOGI, TILKNYTTET ETNOLOGI VED KØBENHAVNS UNIVERSITET PÅ PROJEKTET NATURAL GOODS. HAN FORSKER I VERDIFORSTÅELSER OG KORRUPTION INDEN FOR GHANESISK KAKAOPRODUKTION OG HAR SIDEN 2002 VÆRET ENGAGERET I DANSK NGO-ARBEJDE I GHANA.

Alle fotos er taget af artiklens forfattere i forbindelse med deres individuelle feltarbejder i Ghana og i Indien.



På vei hjem med en båt fullastet med kopra.

ARBEIDETS VERDIER

EN SAMMENLIGNENDE ANALYSE AV ARBEID PÅ URBANE OG UTENFORLIGGENDE ATOLLER PÅ MARSHALLØYENE

af Ola Gunhildrud Berta

En sammenligning mellom urbane og rurale atoller på Marshalløyene åpner for å skildre lokale verdier tilknyttet arbeid. På rurale atoller er dette helt sentralt i hverdagslivet. I hovedstaden, derimot, lar ikke disse verdiene seg realisere uten videre, noe som kan føre til interne stridigheter og selv-stigmatisering.

Marshalløyene er et selvstendig øyrike i det østlige Mikronesia, som består av 24 bebodde atoller og koralløyer. Av disse er fire atoller regnet som urbane sentre, som til sammen huser rundt 75% av den lokale befolkningen på 55.000, mens de resterende er såkalt utenforliggende atoller. I tillegg bor det ca. 50.000 marshallere utenfor nasjonens grenser, hovedsakelig på Hawai'i, fastlands-USA og Guam. De urbane sentrene i nasjonen har sin opprinnelse i henholdsvis japansk (1914–45) og amerikansk (1945–79) kolonistyre, og det er her vi i dag

finner gymnasier og andre utdanningsinstitusjoner. I dag vises skillet mellom de urbane og rurale atollene tydelig gjennom det økonomiske livet. Mens man i de urbane sentrene er mer eller mindre avhengige av lønnsarbeid, er det økonomiske livet på de rurale atollene fremdeles preget av naturalhusholdning og råvaremarkedet (hovedsakelig via kopraproduksjon).

Likevel har den rurale befolkningen de siste tiårene blitt mer avhengige av penger for å fø familien, noe som både har ført til en oppskalering av den lokale kopraproduksjonen (kopra er tørket kokos-

kjøtt) og en økende arbeidsmigrering, enten til hovedstaden eller ut av nasjonen. Dessverre møter mange av disse arbeidsmigrantene på problemer når de ankommer hovedstaden (som manglende pass eller kapital) og mange blir derfor værende der, ute av stand til å komme seg videre. Andre bestemmer seg for å bli igjen i hovedstaden for å søke arbeid etter å ha fullført eller avsluttet skolegangen. Dette har ført til et presset arbeidsmarked, der mange forblir arbeidsledige. Kun et fåtall av disse vender hjem til atollene sine, blant annet på grunn av en skamfølelse som følge av manglende suksess. Som vi skal se, er det nemlig sterke stigma knyttet det å ikke være produktiv. Til tross for disse dystre prognosene forblir hovedstaden et mulighetenes reisemål for unge kvinner og menn fra de utenforliggende atollene, som drømmer om lønnsarbeid og en deltagelse i en større verden.

Arbeid og dets motsetninger

Denne artikkelen er basert på et syvmåneders langt feltarbeid (des. 2013–juli 2014) på Marshalløyene, to måneder i hovedstaden, Mājro, og fem på den utenforliggende atollen, Epoon. Målet er å analysere ulike former for arbeid og verdiene knyttet til disse. Ved å sammenligne situasjonen i hovedstaden med forholdene på Epoon vil det bli klart at arbeid på Marshalløyene handler om mye mer enn å ha en lønnet inntekt. I stedet skal vi se at arbeid, lønnet eller ei, er helt essensielt for å leve et verdig liv. Det kan for eksempel være vel så viktig å vise seg som en hardtarbeidende svigersønn overfor sin familie som det er å heve lønnsjekken hver fjortende dag. Dette vil bli spesielt synlig når vi mot slutten av artikkelen skal følge Arnold, en mann i slutten av 20-årene, idet han reiser fra Epoon til Mājro. Jeg vil altså analysere arbeid som noe meningsbærende og i den forstand også som en sentral kulturell verdi på Marshalløyene.

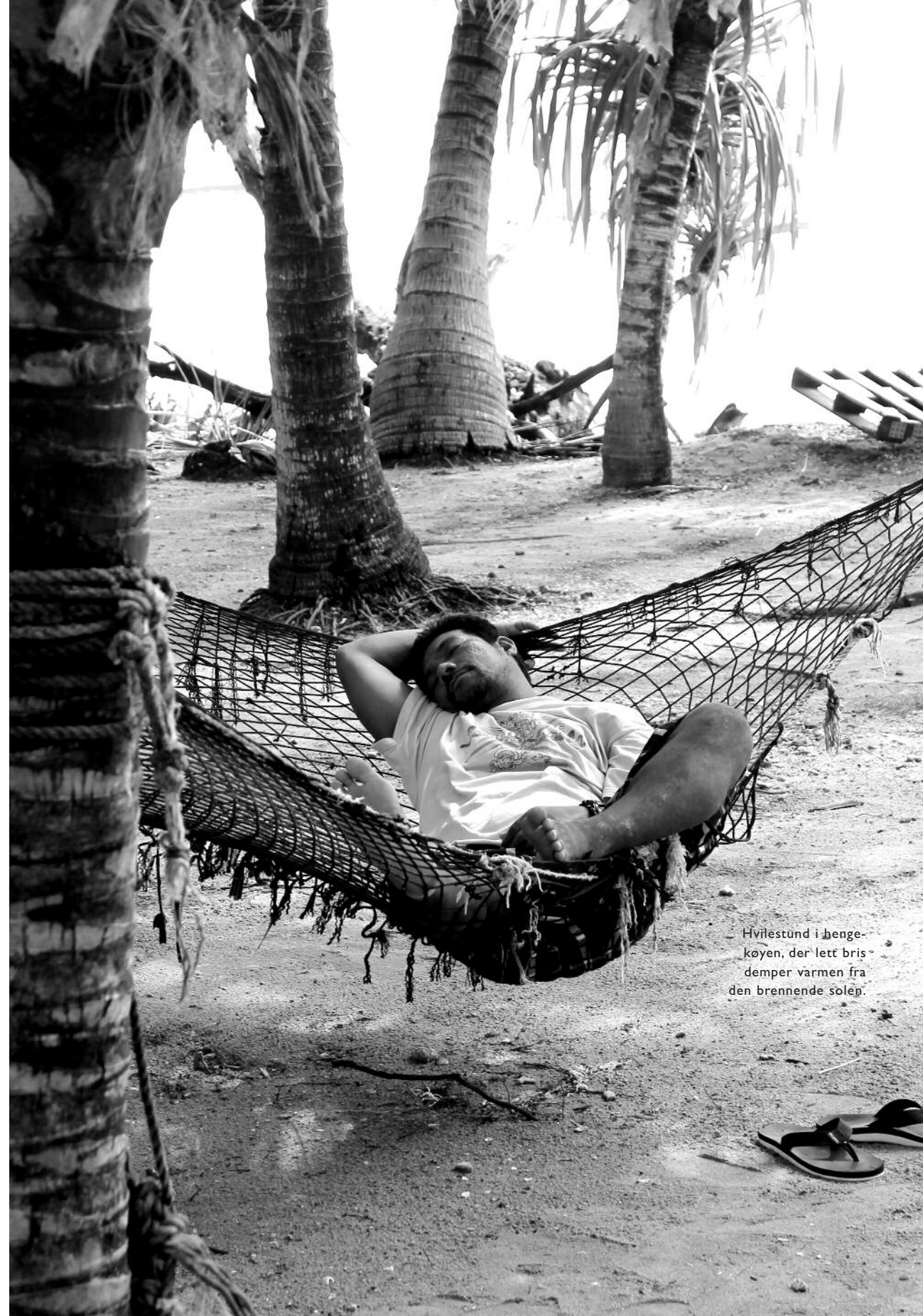
Mitt teoretiske utgangspunkt plukker opp tråden Sandra Wallman spant i 1979 i introduksjonen til hennes redigerte verk, *Social Anthropology of Work*. I likhet med Wallman vil heller ikke jeg begrense meg til å utforske de økonomiske aspektene ved arbeid, men også ta hensyn til de verdiene folk tilskriver det arbeidet de gjør. Arbeid handler ofte om å tjene til livets opphold, men som Susana Narotzky og Niko Besnier argumenterer i sin introduksjon til en spesialutgave av *Current Anthropology* i 2014,

betyr ikke det nødvendigvis at man må ta del i markedsøkonomien ved å selge arbeidskraften sin for lønn. På Marshalløyene kan arbeid handle vel så mye om samhold og sosiale relasjoner. Som Narotzky og Besnier legger det frem handler ikke arbeid bare om å tjene til livets opphold, men om å skape et liv verdt å leve. På den måten representer arbeid på Marshalløyene en helt sentral kulturell verdi.

Det marshalllesiske ordet for arbeid er *jermal*. I likhet med mine analytiske perspektiver omfatter dette alle former for arbeid, både i økonomisk og sosial forstand. I motsetning til *jermal* står enten fritid – som man må jobbe for å kunne ha – eller latskap, oftest ved hjelp av det engelske begrepet *lazy*. Det hender også at de begrepsfester latskap som bortkastet tid, også det på engelsk, som *wasting time*. Bortkastet tid referer først og fremst til livet i hovedstaden. Dette har trolig sammenheng med de manglende mulighetene for verdifull aktivitet som finnes på Mājro. Fordi man stort sett alltid har muligheten til å ta del i en eller annen form for arbeid på Epoon er man lat dersom man avstår. Som vi skal se er ikke disse aktivitetene nødvendigvis tilgjengelige på Mājro. Konsekvensen er bortkastet tid. Også fritid kan deles inn i to hovedgrupper, som aktiv eller inaktiv. Aktiv fritid inkluderer ting som bading, lek, klatring, basketball, volleyball og annen sport. Inaktiv fritid, derimot, inkluderer ting som lesing, skriving, sladring, avslapping og soving. Mine aktiviteter som antropolog ble med andre ord ofte ansett som inaktiv fritid, noe som gjorde at jeg var fri til å skrive feltnotater, organisere samtaler og til å samle slektskapsdata også på søndager – en dag den kristne hviledagen skal holdes hellig og derfor fri for arbeid og aktiv fritid.

En dystopisk storbyfortelling

Ved å vandre gatelangs i de urbane strøkene på Mājro ble jeg tidlig oppmerksom på de mange gruppene av menn i alderen 20–40 år som satt langs veien. Disse gruppene, som typisk bestod av fem til ti menn, søkte dekning for solen mens de satt og snakket, tygde betelnøtter eller drakk alkohol. Det området jeg kaller for det urbane Mājro går fra Rita i øst og rundt åtte kilometer vestover. Dette lille strekket huser minst 20 000 av atollens 28 000 innbyggere. En stor del av disse er arbeidsmigranter fra de utenforliggende atollene i nasjonen. Dette gjør arbeidsmarkedet såpass presset at



Hvilestund i hengekøyen, der lett bris demper varmen fra den brennende solen.



En mann i 20-årene skreller kokosnøtter.

mange ender som arbeidsledige. Dette gjelder typisk de gruppene av unge menn som er med på å prege bybildet, og som raskt fanget oppmerksomheten min.

I løpet av de første ukene av feltarbeidet mitt satte jeg meg ofte ned med mange av disse gruppene for å snakke, enten om det var på gatehjørner, i en skyggevegg eller i bakgården til en av barene i sentrum. Som antropolog var jeg selvfølgelig nysgjerrig etter å finne ut om deres hverdag, men det viste seg raskt at de var vel så interesserte i å plassere meg. Ettersom de fleste utenlandske misjonærer på Måjøro i dag er mormoner – som jo har en velkjent uniform av svart dressbukse, hvit skjorte og navneskilt – bar jeg ingen ytre tegn til å være misjonær. De fleste antok derfor at jeg var lærer. Da jeg i stedet forklarte at jeg var antropolog, og at jeg ønsket å 'lære om marshalllesisk kultur og hverdagsliv', ble jeg møtt med dysterhet.

Den generelle responsen var at jeg var på feil sted. 'Her på Måjøro er den marshalllesiske kulturen døende', sa de, 'Hvis du virkelig vil studere marshalllesisk kultur må du reise til de utenforliggende atollene'. De fleste fortsatte med å si at livet på Måjøro var alt for dyrt. I tillegg til at de stort sett var nødt til å betale husleie for å ha et sted å bo kjente de også på byrden av å betale for andre ting. 'Alt koster penger på Måjøro, hver eneste gang du vil spise må du betale – en dollar her, fem dollar der'. Jeg skulle snart finne ut at dette handlet om mer enn en økonomisk klagesang. For dem representerte pengeavhengigheten også en manglende tilgang på matjord og lokal mat, så vel som et generelt fravær av sentrale kulturelle verdier knyttet til arbeid.

Selv om pengeavhengighet ofte var det de unge mennene på Måjøro vektla sterkest da de satte bylivet i kontrast til livet på rurale atoller, hadde dette en sterk sammenheng med manglende sysselsetting, både i form av lønnsarbeid og verdifulle aktiviteter. I tillegg til høy arbeidsledighet, som har en åpenbar konsekvens av manglende inntekter, var det en vanlig klage blant de unge mennene at de ikke hadde noe å gjøre. De urbane strøkene på Måjøro har liten eller ingen vegetasjon, så det er ingen hagebruk å snakke om. Dessuten er man avhengig av å eie eller ha tilgang til motorbåt for å kunne fiske ettersom det ikke finnes trær nok å lage kanoer av. I tillegg er revene på denne delen av atollen såpass forurenset at fisking der gir dårlig utbytte for masse strev.



En sliten gruppe menn spiser sammen etter endt arbeidsdag.



En gruppe kvinner på vei ut til lasteskipet for å holde velkomstsereemoni for ordføreren.



Fellesprosjekt (dugnad) for å rengjøre området rundt helseklinikken.

I mangelen på verdifull aktivitet i hovedstaden er det mange som tyr til alkoholmisbruk og andre rusmidler, som inhalering av formfett og bensingass. Denne problematikken er velkjent i store deler av Mikronesia. Som Francis Hezel påpeker i boken *Making Sense of Micronesia* fra 2013 gjør skamfølelsen mange av disse mennene sliter med overfor familien sin det vanskelig å returnere til atollene de kommer fra. I stedet blir de værende på Mäjro med en følelse av å kaste bort tiden sin. Et innblikk i livet på de utenforliggende atollene vil hjelpe oss til å forstå hvor denne følelsen kommer fra.

Arbeid og hverdagsliv på Epoon

Epoon-atollen er den sydligste av de 29 bebodde atollene som inngår i Marshalløyene. Atollen, som huser rundt 700 sjeler, består av mer enn 20 store og små koralløyer, men kun fire av disse er permanent bebodde. Befolkningen som bor der kaller seg selv *ri-Epoon* (Epoon-borgere/folk fra Epoon), en betegnelse jeg viderefører her. Under feltarbeidet mitt bodde jeg sammen med 315 andre på hovedøya, som deler navn med atollen. De fleste atoller på Marshalløyene har en slik hovedøy. Der finner man rådhuset, den største skolen, helseklinikken og

atollens hovedkirke. Alle husstander på Epoon har minst ett medlem som er involvert i lønnsarbeid. Likevel kommer pengeøkonomien som et tillegg til en utpreget substansøkonomi.

Av lønnsarbeid er kopraproduksjon det som syslesetter flest mennesker. Kopraproduksjonen drives individuelt, men man allierer seg gjerne med andre for å danne større eller mindre arbeidslag som jobber for hverandre etter tur. Produktene får de solgt cirka hver tredje måned når lasteskipet ankrer opp i lagunen. Ifølge mine beregninger tjener en gjennomsnittlig kopraarbeider rundt 600

USD per ankring, altså 200 USD i måneden (USD er den nasjonale valutaen). Andre former for lønnet arbeid på Epoon inkluderer lærerstillinger, helsepersonell, arbeid for de lokale myndighetene, telefonoperatør og selvstendig butikkdrift. I tillegg er det mange som selger håndverksartikler, selvdyrket mat og selvfangede havprodukter.

Med unntak av lærerne er det få lønntagere som er involverte i det vi kan kalle for åtte til firearbeid. For de fleste har lønnsarbeidet en sekundær rolle overfor mer tradisjonelle former for arbeid. Disse oppgavene er i all hovedsak kjønnsdel-



En av Epoons beste dykkere har fått tak i en stor musling.

te, selv om det selvfølgelig finnes unntak. Generelt sett er kvinnenes arbeid i stor grad tilknyttet hjemmet. De har hovedansvaret for å passe barn og hus, de vasker klær, luker ugress, lager mat, brenner bål, fletter matter og passer på at mennene ikke sluntrer unna sitt eget arbeid. I tillegg er det kvinnene som planlegger og gjennomfører de fleste rituelle aktiviteter (velkomst- og avskjedsfester, markering av viktige dager osv.) og store feiringer (som bursdagselskaper og servering til dugnadsarbeid og begravelser). Mennene på sin side har ansvaret for å skaffe mat gjennom ulike former for fiske og havfangst, høsting og vedlikehold av brødfrukt, taro, bananer og kokos samt sanking av brensel. Det er også mennene som står for større rydde- og vedlikeholdsprosjekter av hager og hus.

Selv om det meste av dette arbeidet er ment å gagne individuelle slektsgrupper tar det stort sett form gjennom samarbeidsprosjekter. Når en kvinne skal luke ugress utenfor huset sitt for eksempel, gjør hun det sjeldent alene. I stedet har hun typisk med seg to til tre andre til å hjelpe henne. Disse får ikke noen form for betaling, men kan til gjengjeld være sikre på at de vil få hjelp igjen på et senere tidspunkt. Mennenes arbeidsoppgaver er i enda større grad preget av samarbeid. Ved fiske eller andre former for fangst deles utbyttet likt mellom deltagerne, uavhengig av hvem som fanger hva. Dersom man tilkaller et arbeidslag for å hjelpe seg i spesifikke oppgaver – for eksempel å høste taro – er det vanlig at den som får hjelp byr på et felles måltid ved endt arbeid. Han vil også stort sett servere kaffe og sigaretter under og etter arbeidet til de som hjelper til.

En siste form for arbeid som vi må ta med oss før vi går videre, er en lang rekke fellesprosjekter som ligner veldig på den norske dugnaden (altså frivillig arbeid). I likhet med dugnad går disse prosjektene ut på å holde et gitt område rent eller å drive vedlikeholdsarbeid med offentlig bygninger og hager, som området rundt skolebygget, helseklinikken, rådhuset og kirken. Gjennom disse prosjektene blir de kjønnete arbeidsmønstrene tydelig komplementære. Selv om både kvinner og menn deltar i dugnaden gjør de forskjellige arbeidsoppgaver. Mens mennene utfører de eksplosive oppgavene – som å hugge trær, spa sand, rydde buskas med macheter og lempe vekk avfall – gjør kvinnene mer langtekkelig arbeid, som å luke ugress, rake løv, delegerer oppgaver samt å tilberede og servere mat. Etter at arbeidet er

over spiser alle nemlig et felles måltid. Sammen med det utførte arbeidet er dette måltidet med på å styrke fellesskapsfølelsen og viktigheten av å arbeide sammen. Som en illustrasjon på hvor viktig denne typen arbeid er for ri-Epoon bør det nevnes at andre oppgaver legges til side de dagene det er fellesprosjekter å gjøre. I spesielt viktige tilfeller stenger også skolen for at lærere og elever skal ta del i arbeidet. Fellesprosjekter veier med andre ord tyngre enn lønnet arbeid.

Arnolds historie

For virkelig å illustrere poenget om at arbeid innehar mer enn en økonomisk verdi skal vi se nærmere på historien til min faste fiskepartner, venn og nabo på Epoon, Arnold. Under feltarbeidet mitt levde Arnold et liv de fleste unge mennene på Epoon vil kjenne seg godt igjen i. Han var ugift, men i et etablert parforhold med en kvinne han hadde to barn sammen med, én sønn og én datter. Sønnen deres bodde sammen med moren hans i USA, mens datteren bodde sammen med foreldrene sine på Epoon. Selv om Arnold og partneren hans hadde et eget hus brukte de mye tid hos Arnolds svigerforeldre, og de spiste stort sett middag sammen med dem. Arnolds historie er viktig i denne sammenhengen fordi den både illustrerer typiske arbeidsrutiner for unge menn på Epoon, og fordi vi skal være med ham idet han reiser til hovedstaden over sommeren, som så mange andre rurale marshallesere gjør. Som vi skal se er kontrastene mellom hverdagslivet på Epoon og på Mäjro store.

Hjemme på Epoon begynte Arnold vanligvis arbeidsdagen sin rundt klokken syv om morgenen med å koke ris til datteren og partneren sin, som for øvrig hadde lønnsarbeid som lærer ved skolen. Andre ganger kunne han begynne så tidlig som klokken fire om morgenen for å fiske. Deretter gikk han videre til sine svigerforeldre for å hjelpe til med ulike oppgaver der. Disse kunne for eksempel være å sanke, skrelle og raspe kokosnøtter, mate grisene, sanke brødfrukt, lage kokosmelk eller diverse rydde- og vedlikeholdsarbeider rundt huset og utekjøkkenet (men ikke alle på en og samme dag!). På ettermiddagen tok han som oftest en tur ut i lagunen med kanoen sin for å bunnfiske i noen timer. Vel hjemme etter en suksessfull fisketur var det tid for å rense fisken samt å hjelpe sin svigermor med matforberedelser, for eksempel ved å sanke, skrelle

og raspe kokosnøtter. I gjennomsnitt brukte Arnold cirka to dager i uken til å arbeide med kopraproduksjon, enten for sin svigerfar, for den protestantiske kirken eller sammen med en større arbeidsgruppe – en såkalt koprasirkel. I påvente av lasteskipet ville Arnold alliere seg med en liten gruppe andre menn for å dykke etter muslinger og for å sanke taro for å lage taromel. Disse naturproduktene utgjorde Arnolds eneste mulighet for å tjene penger, ettersom de begge er en ettertraktet vare for folk i hovedstaden. Alternativt ville han sende det til familie og venner der. I retur ville han få ting som klær, verktøy, fiskeredskaper eller andre forbrukergjenstander fra byen. Kort fortalt nærmet eller overgikk som regel klokken midnatt før Arnold omsider kunne krype til køys.

I fare for å overdrive fremstillingen av arbeidsmoralen til Arnold og andre ri-Epoon, er det viktig å understreke at en typisk dag også inneholder flere timer med fritid i ulike etapper. Det er for eksempel helt vanlig å ta en time eller to på øyet midt på dagen når solen er som varmest. I tillegg finner de aller fleste tid til å slå av en prat for å sladre litt i skyggen under arbeidsøkten. Begrepet *kakkije*, som betyr å hvile, høres hyppig underveis i arbeidet. Her er ingen sjef for å passe på at arbeidet går effektivt for seg, og det er ingen som stempler verken ut eller inn. Likevel er det viktig å merke seg at man må gjøre seg fortjent til den fritiden og den hvilen man tar.

Selv om man sjeldent forholder seg til tidsfrister, og selv om det sjeldent er en kilde til bekymring dersom man må utsette det planlagte arbeidet en dag eller to, så tar både kvinner og menn sine respektive arbeidsoppgaver svært seriøst. Det vil si at folk legger mye stolthet i det arbeidet de gjør. Faktisk er arbeid en viktig del av ens kulturelle og kjønne identitet. Under en gruppesamtale jeg arrangerte med et knippe unge menn på Epoon var de enstemmige om at arbeid og det å være en forsørger (enten ved hjelp av penger eller selvskaffet mat) var helt essensielt for å kunne kalle seg en mann. Derfor var det også vanlig at man snakket nedlatende om folk som ikke var hardtarbeidende ved å kalle dem late eller ved å påstå at de kastet bort tiden sin. Dette er også en av grunnene til at få ri-Epoon har noe positivt å si om livet på Mājro.

Da jeg reiste fra Epoon til Mājro med lasteskipet for å starte min siste måned med feltarbeid der var

jeg ikke alene. Rundt 25% av befolkningen på Epoon-atollen fulgte med på skipet for å tilbringe sommermånedene på Mājro for å besøke familie, drikke kald brus og øl, søke lønnsarbeid og for å delta i en stor seremoni med den protestantiske menigheten. Arnold var blant disse, og jeg skulle bo den siste måneden sammen med ham og partneren hans hos hennes mors søster. Oppholdet på Mājro ga en innsikt som virket oppklarende på alle klagene jeg hadde hørt på Epoon om at livet i hovedstaden var bortkastet tid. Denne dystre forestillingen springer ut av den sterke kontrasten mellom by og land med tanke på aktivitetsnivå.

Her er det viktig å legge til at ri-Epoons forhold til Mājro er svært ambivalent. Selv om en i det ene øyeblikket klager over at livet i hovedstaden er bortkastet tid, kan en i det neste lengte til en verden der en har fri tilgang til kalde drikker, alkohol (som er ulovlig på Epoon), pizza og søtsaker. Selv om Mājro på den ene siden representerer kjedsomhet og inaktivitet, representerer den på den andre siden muligheter, opplevelser og modernitet. Det må likevel understrekes at den opplevde inaktiviteten hurtig overskygger byens forestilte muligheter. Skamfølelsen som Arnold og andre migranter fra de utenforliggende atollene føler på i mangelen av verdifull aktivitet blir på den måten en form for selv-stigmatisering. Det er dem selv som føler at de kaster bort tiden sin, at de har mislyktes, eller at de ikke kommer til nytte.

Vel framme på Mājro endret Arnolds arbeidsrutiner seg drastisk. I stedet for å begynne arbeidsdagen i morgentimene, ville han typisk sove til ni eller ti på formiddagen. Eiendommen vi bodde på hadde ikke noe brødfukt og kun et fåtall kokosnøtter tilgjengelig, noe som reduserte Arnolds husholdsplikter til en liten brøkdell av hva han var vant til fra Epoon. Arnold hadde heller ingen tilgjengelige kanoer. I løpet av de fem ukene vi bodde sammen i hovedstaden var han kun på én fisketur – et uutholdelig antall for en mann som anser fiske som en vital del av sin identitet. Likevel hadde Arnold det bedre enn mange av de unge mennene i det urbane Mājro (Arnolds familie bodde i utkanten av byområdet). I motsetning til forholdene i de slumaktige boligområdene i de urbane strøkene, hadde Arnolds familie en liten hage, noe som gjorde at de i hvert fall hadde en viss tilgang til kokosnøtter, bananer og til og med pandanus. I tillegg til den øko-

nomiske fordelene det gir å ha tilgang til selvdyrket mat, var hagen også en kilde til aktivitet. Der kunne Arnold i det minste luke ugress, renske gjengroddede områder og sanke mat et par ganger i uken. Likevel måtte også Arnold, i likhet med andre unge menn på Mājro, overgi seg til kjedsomhet og en personlig følelse av ikke å realisere sentrale verdier tilknyttet arbeid.

Konklusjon

Det som plaget Arnold mest med oppholdet på Mājro, og som også hadde gjenklang i hvordan ri-Epoon flest snakket om hovedstaden, var ikke mangelen på lønnsarbeid, men mangelen på verdifull aktivitet å bedrive. For mange marshallesere handler ikke arbeid først og fremst om penger, men om ett sett verdsatte aktiviteter, som hagestell, fiske, matsanking og fellesprosjekter. Det betyr selvfølgelig ikke at penger er uviktig. Også på de utenforliggende atollene er man avhengig av en viss inntekt for å få kjøpt basisvarer, som ris, mel og sukker samt redskaper, som fiskeutstyr, kniver og klær. Disse varene kan stort sett sikres gjennom kopraproduksjon, som på mange måter forbinder lønnsarbeid med kulturelt verdsatte aktiviteter. Kopraproduksjon har en 160 år lang historie på Epoon, og det er derfor vanlig å snakke om kopraarbeid som kultur. For å snakke om arbeidets verdi på Marshalløyene er det viktig å ta høyde for skillet mellom fritid, latskap og bortkastet tid. Mens man tilegner seg fritid ved å arbeide, er man lat dersom man velger å avstå fra arbeid. Det er med andre ord et sosialt stigma å sluntre unna arbeid. Hvis man derimot lever i en verden der mulighetene for arbeid, i ordets videste forstand, er minimale kan man snakke om bortkastet tid. Et liv uten arbeid er med andre ord et liv uten verdi. ■

Forslag til videre lesning:

Besnier, Niko, og Susan Narotzky. *Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy: An Introduction to Supplement 9. I: Current Anthropology. 2014: 55 (S9).*

Carucci, Laurence M. *Nuclear Nativity: Rituals of Renewal and Empowerment in the Marshall Islands.* Northern Illinois University Press. Illinois 1997.

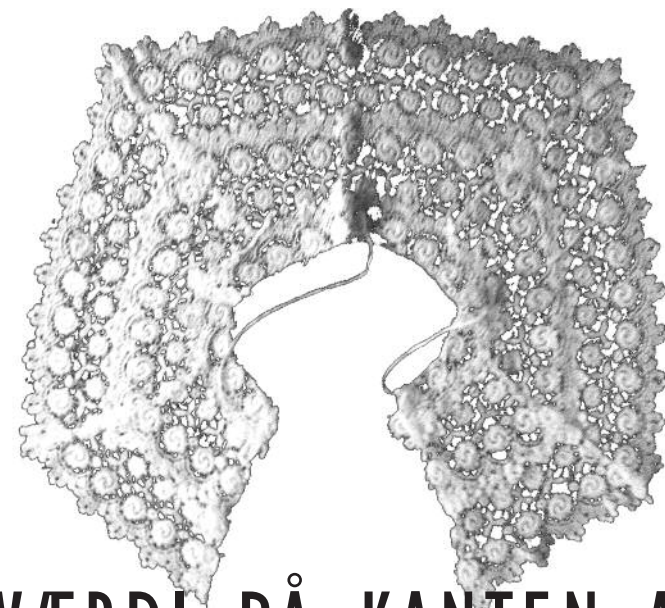
Sandra Wallmann (red.). *Social Anthropology of Work.* Academic Press Inc. London 1979.



En mor steller sitt barns hår.

OLA GUNHILDRUD BERTA ER DOKTORGRADSTIPENDIAT VED SOSIALANTROPOLOGISK INSTITUTT VED UNIVERSITETET I OSLO. HAN HAR GJORT ET SYVMÅNEDER LANGT FELTARBEID PÅ MARSHALLØYENE I FORBINDELSE MED SIN MASTEROPPGAVE, HVORAV FEM AV DISSE VAR PÅ EPOON-ATOLLEN. HANS DOKTORGRADSPROSJEKT VIL FØLGE ARBEIDSMIGRANTER I HOVEDSTADEN, OG HANS FELTARBEID VIL TA I GANG FRA NOVEMBER 2017.

alle fotos av forfatteren



VÆRDI PÅ KANTEN AF SMÅT BRÆNDBART

af ANDERS EMIL RASMUSSEN

Hvad sker der med værdien af arvestykker, når de ikke længere har modtagere? I det følgende tager jeg udgangspunkt i den sociale situation, der opstod, når borgere kontaktede mig i min daværende egenskab af ansat på et dansk lokalmuseum og tilbød mig deres arvestykker som en gave til museets samlinger. Mit feltarbejde, så at sige, består i at have arbejdet på et lokalmuseum i Sydøstjylland i et år, hvor jeg var ansvarlig for henvendelser angående genstande inden for nyere tids historie. Jeg var den person, som håbefulde givere skulle overbevise om at modtage gaven. Derfor handler min artikel om de forskellige måder, hvorpå ting har værdi, får værdi og mister værdi, i deres transition fra at være personlige arvestykker, eller andre personlige ejendele, til at være eller ikke at være museumsgenstande.

Som inspektør i nyere tids historie stod jeg tit over for det sidste i en lang kæde af 'værdispørgsmål', nogle gange flere gange om ugen, hvor jeg fik spørgsmål som: 'Men det må da have en eller anden værdi?'. Baseret på utallige henvendelser fra borgere over telefon eller under deres besøg på museet, samt nogle opfølgende interviews hjemme hos tidligere givere, konstaterede jeg, at for mange af giverne var den specifikke form for værdi overraskende ligegyldig. Det, som giverne ofte ville med gaven, var at holde genstanden 'i live', fremfor at se den dø som affald. Jeg argumenterer således for at visse genstande forstås som et potentiale for værdi, snarere end som ting med specifik værdi. Dette potentiale er en slags 'gavens ånd', som overføres fra giver til modtager: derfor er genstandens død uundgåelig, hvis ingen vil modtage den.

En eller anden museumsverdi

"Jeg har lige stået på kanten af småt brændbart, men jeg kunne simpelthen ikke få mig til at smide dem ud. Det drejer sig om en kasse manchetter og kraver, der har gået i arv i min familie. Jeg kunne simpelthen ikke smide det ud, du ved; det ville være ligesom at smide mine forfædre ud. Jeg tænkte på, om jeg måtte komme forbi museet og vise det til jer, måske har det en eller anden museumsverdi?" (ældre kvinde under telefonsamtale)

Begrebet 'verdi-spørgsmål' har jeg tidligere brugt til at forstå sociale situationer, hvor der foregik en udveksling i Papua Ny Guinea, hvor relationer og værdi var til forhandling. Når denne kvinde siger, "måske har det en eller anden museumsverdi", er det et værdispørgsmål. Et spørgsmål, der beder om en anerkendelse eller klargøring af den værdi, som indikeres med spørgsmålet, eller med gaven i sig selv. Begrebet værdispørgsmål tydeliggør, hvordan værdi opstår mellem givere og modtagere, og som David Graeber skriver i *Towards an Anthropological Theory of Value*, så kan værdi kun eksistere så længe, der er mere end en person, der anerkender, at noget faktisk er godt og værdifuldt.

Når man giver en gave, kan et implicit spørgsmål i den handling være 'er dette ikke også værdifuldt?' Ligeledes kan en eventuel gengave, eller blot det at tage imod gaven, som her, være et svar på det spørgsmål. Genstandens værdi er i den forstand et resultat af transaktionen, ikke fastsat på forhånd. At tale om værdi, som resultat af værdispørgsmål og værdi-svar, er særligt relevant, når man ønsker at forstå, hvordan ting kan ændre værdi, som er tilfældet for mange af de ting, der ender på et museum. Når jeg fik tilbudt ting, som folk ikke ville beholde, men som de ikke kunne få sig selv til at smide ud, så var min modtagelse af gaven en anerkendelse af en 'museumsverdi'; et ord mange af dem brugte. Ligeledes er det at spørge sin datter, om hun vil arve en kasse med broderede eller kniplede kraver og manchetter, et værdispørgsmål. Det at modtage gaven anerkender, at den er værd at modtage.

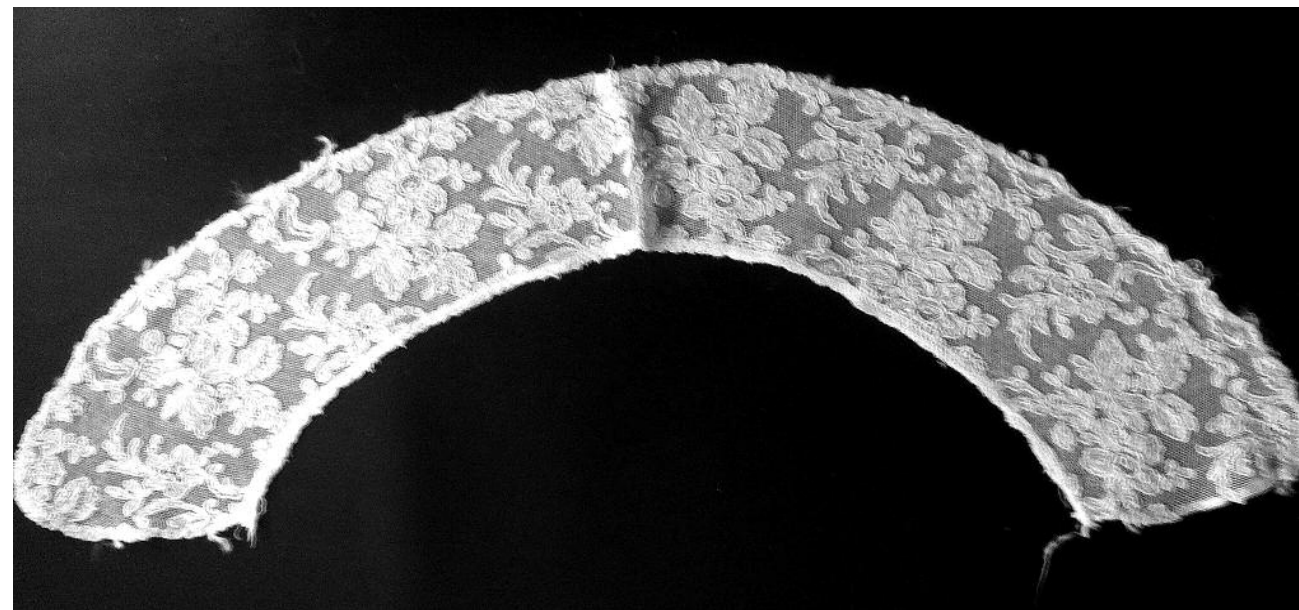
Disse arvede genstande, flere hundrede år gamle broderier og kniplinger eksempelvis, havde ofte mistet deres værdi. Tidligere var dette ting, der forbandt en bestemt person og familie til et specifikt ophav både i personlig, klassemæssig og regional forstand. Genstande af denne type var ofte nedarvet i generationer gennem den kvindelige linje (fra

mor til datter osv.), og de var i reglen produceret netop af de kvinder, de var nedarvet fra. Sådan som mange givere beskrev dem, var det ting, som tydeliggjorde en bestemt samfundsmæssig status på tværs af tid; at bære dem eller fermvise dem, var en måde at kommunikere slægtsmæssig og klasse-mæssig legitimitet ('gamle penge', eksempelvis). Der var i den forstand tale om genstande, der, i lighed med hvad Anette Weiner har beskrevet i bogen *Inalienable Possessions* er 'umistelige ejendele'. Ting, som tydeliggør en forbindelse til bestemte forfædre, og som ikke kan udveksles med andre grupper men må videregives inden for slægtsgruppen. Når Anette Weiner skrev om den rolle eksempelvis barkstof spiller blandt kvinder i Trobrianderne i det vestlige Stillehav, viser hun netop den store betydning kvinders arvegods har i opretholdelsen af relationen til forfædre. Genstandene er således, ifølge Weiner, 'kosmologiske autentificeringer', ting som giver autoritet (autenticitet) til en bestemt nutidig social position med henvisning til fortiden ligesom en kongekrone, også en nedarvet og umistelig genstand, der forbinder en bestemt person til et bestemt ophav, som giver dem legitimitet.

Når givere dukkede op på museet, havde næste generation af arvinger i de fleste tilfælde afvist gaven, måske fordi den type afstamning ikke længere er relevant, eller fordi den kommunikerer og italesættes på andre måder i dag. Det er eksempelvis ingen danske kvinder jeg kender, som bærer arvede kniplede kraver og manchetter ved særlige lejligheder (hvilket eksempelvis norske kvinder gør). Efter dette første værdispørgsmål var mislykket, blev mange af givere følgende overraskede over, at deres arvede genstande heller ingen pengemæssig værdi havde i de tilfælde, hvor de havde været i kontakt med eksempelvis online aktionshuse inden de kontaktede museet. Tit var museet det sidste sted givere kom til, for at redde deres arvestykker fra den skæbne de i sidste ende ellers måtte lide.

På kanten af småt brændbart

I tilfældet med arvestykker, der ikke har modtagere, bliver det klart, at ting opnår værdi ved at blive modtaget. Ting, som ingen vil modtage, hverken som en vare (online auktioner eksempelvis), som arvestykke (døtre), eller som en donation til et museum, blev måske derfor ofte beskrevet af potentielle givere med henvisning til genbrugsstatio-



nen som næste stop. En kvinde, som tilbød mig en kanonkugle, som havde ramt hendes forfædres hus i 1864 under det preussiske angreb på Danmark, og som kort efter angrebet var blevet fundet i en tagrende, hvor den blokerede nedløbsrørret, var sikker på, at "når jeg er død, så ryger den jo direkte i skrotmetal, og synes du ikke det ville være synd?" Her lægges ansvaret for værditilskrivning meget entydigt over på modtageren.

"Min mor sad og hækede dette tæppe, mens hun ventede mig, men når jeg inden længe ikke er her mere, så smider mine børn det jo nok bare i småt brændbart" sagde en ældre kvinde.

Containeren til småt brændbart på genbrugspladser i Danmark er der, hvori man smider ting lavet af blandede materialer. Det kan være ting, som består af både træ, stof, pap og plastik, og som derfor ikke kan smides i de containere, der er beregnet til ét af disse materialer. Der er altså tale om ting, der vil blive brændt og ikke vil blive genanvendt i nogen form, der minder om deres aktuelle form. Man kan sige, at containeren til småt brændbart repræsenterer et slags værdimæssigt lavpunkt, selv på genbrugspladsen. Glasflasker bliver i det mindste til nye glasflasker og bidrager dermed til at skåne miljøet for de belastninger, det har på miljøet at producere glas fra bunden. Gamle glasflasker be-

varer en permanens ved at blive smeltet om til nye flasker, hvorimod genstande i småt brændbart ikke bidrager med andet end den varme, der opstår ved afbrænding.

Når man ser på telefonopkaldet, fra kvinden der netop var kommet hjem fra kanten af småt brændbart, kan det virke paradoksalt at gå direkte fra genbrugsstationen, materielle tings værdimæssige lavpunkt, og ind i et museum, hvor ting i samlinger ofte beskrives som 'uvurderlige' og formodes at være af stor historisk betydning. Man vil måske antage, at der lå andre værdiformer derimellem. Teorier om værdi, der betoner hvordan værdier kan indplaceres i en form for hierarkisk struktur, hvor ting har værdi relativt i forhold til en identificerbar placering i strukturen, synes at komme til kort, hvis noget kan befinde sig på en hårfin grænse, hvor en museumssamling grænser op til en affaldscontainer.

Kosmologisk autenticitet i en tabt verden

Et par dage efter telefonsamtalen med kvinden fra kanten af småt brændbart, kom hun og besøgte mig på museet. I en pose havde hun en fint tapetseret kasse, som hun forsigtigt placerede på det bord, jeg havde ryddet i museumsbutikken. Hun var meget undskyldende og gentog flere gange, at hun

håbende, hun ikke spildte min tid. Hun åbnede kassen og begyndte at fremvise manchetter, broderede kraver, og andre fine tekstiler beregnet til at pynte kvinder. Mens hun lagde dem ud, fortalte hun om sin kvindelige afstammingslinje. Disse beklædningsdele var i nogle tilfælde flere hundrede år gamle og var efter hendes eget udsagn håndlavede af kvinder i hendes familie, og de var nedarvet fra mor til datter i generationer, der endte hos hende. Hendes datter ville ikke have dem.

Mens hun viste mig de ældste, fortalte hun mig om en stor gård, som oprindeligt havde tilhørt hendes familie. Den næste kvinde i linjen havde giftet sig med en rig købmand i den by vi befandt os i. Hendes egen mor havde giftet sig med en lærer, et hverv der, som hun påpegede, havde høj status på det pågældende tidspunkt. Hun forklarede mig videre, hvordan hun som barn og ung havde båret de forskellige manchetter og kraver ved særlige lejligheder. De ville blive syet fast på den kjole, hun havde på ved lejligheden med nogle få sting. Når så søndagsgæsterne ankom stod hun og hendes søskende i entreen ikklædt disse pyntegenstande og hilste og nejede for gæsterne. "Mine forældre havde tit fine mennesker på besøg, min far var jo ikke hvem som helst her i byen," fortalte hun. Efter at have hilst i entreen blev hun og hendes søstre af tjenestepigen taget med tilbage i køkkenet. I køkkenet blev stingene i de fine kraver og manchetter omgående pillet op og kraverne taget af, så de ikke blev svinet til, når børnene spiste i køkkenet sammen med tjenestepigen. De fine tekstiler blev straks pakket væk igen. Måske i den samme tapserede kasse, som hun nu stod med i museumsbutikken.

I løbet af udpakningen af kassen var hendes ellers undskyldende tone forsvundet. Et øjeblik stod jeg overfor en fin dame, som var stolt over denne afstamning og en historie, hun tydeligvis havde fortalt før. "Arvestykker hører hjemme hos dem, der kender tingenes livshistorie", som Bodil Selmer har skrevet i sit kapitel om arv i bogen *Hverdagens Mystrier*. Måske havde den ældre kvinde selv fået historien, da hun modtog kassen for mange år siden. Denne fordums storhed var endt her på bordet i museumsbutikken. Nu skulle der falde en dom, havde det 'en eller anden værdi' for os på museet?

Jeg kiggede i museets genstandsdatabase på min bærbare computer, mens jeg allerede var i gang

med at finde en venlig formulering, jeg kunne afvise med. Samlingen var fuld af lignende genstande, med lignende historier, det var ikke specielt unikt. En pensioneret museumsinspektør, som havde haft mit job frem til 10 år forinden, havde haft en stor interesse i tekstiler og kvinders beklædning og havde opbygget en stor samling af netop denne type ting, alle sammen fra lokale kvinder med samme slags baggrund som denne kvinde.

At hendes far 'ikke var hvem som helst i byen', var ikke et ligegyldigt kriterium for, at ting kom ind i museumssamlingen tidligere. Da jeg ved andre lejligheder havde konsulteret den pensionerede inspektør i nyere tids historie omkring nogle genstande, vi ønskede at skrive ud af samlingerne, argumenterede hun som følgende:

"Det møblement skal I altså beholde, for det har tilhørt gårdejer X, og han var ret betydningsfuld i den periode, han sad i sognerådet..."

Dermed var en persons sociale ståsted, men også rolle som individ i den udvikling eller historie, der havde fundet sted i området, med til at give vedkommendes genstande værdi også på museet. Ligeledes blev det faktum, at genstande i en periode havde befundet sig på slotte eller herregårde i mange tilfælde anført, som en nærmest selvforklarende kilde til værdi, ofte akkompagneret med storladne formuleringer som 'adelig proveniens', uden det af den grund var klart, for mig i hvert fald, hvordan disse genstande skulle kunne danne basis for fremtidig forskning og nye opdagelser vedrørende nyere tids historie.

Eftersom jeg havde ansvar for at vurdere, hvad der var af interesse at tilføje til museets nyere tids samlinger havde jeg – måske fordi jeg er antropolog – planer om at bevæge mig i en mere social- og kulturhistorisk retning. Det forekom det mig, at nogle af mine forgængere havde slået ned på bestemte begivenheder og specifikke personers rolle i lokalhistorien. Min intention var at trække fokus mere i retning af socialhistorie, eksempelvis ved at fokusere på nogle af de store grupper af mennesker, der var flyttet til byen under industrialiseringen og undersøge, hvordan disse forandringer havde påvirket sociale relationer. Dette valg var i tråd med visse tendenser i den danske museumssektor. Mange museer er i dag, efter pres fra centralt hold, begyndt at beskæftige sig med mere vidtrækkende historiske processer, og større områder. Dette er og-



så reflekteret i et stigende krav til museumsansatte om at udgive resultater i fagfællebedømte tidsskrifter, hvor man ofte er nødt til på teoretisk, empirisk eller metodisk niveau, at tale om noget, der rækker ud over at skrive den helt lokale befolknings historie til denne helt lokale befolkning, som nogle gange – men langt fra altid – har været tilfældet på mindre lokalmuseer.

Den slags politiske strømninger, som også har resulteret i, at en række mindre museer landet over er blevet fusioneret til større museumsorganisationer, har konsekvenser for, hvad der kommer over dørrintrin til museets samlinger, og hvad der i stedet ryger over kanten til småt brændbart. Det lokale klassehierarki som denne ældre dame italesatte sine forfædres position i, i sit forsøg på at få mig til at anerkende 'en eller anden værdi', er ikke nød-

vendigvis længere relevant. Det var det i hvert fald ikke for mig: "Jeg bliver desværre nød til at takke nej. Det er rigtig fine ting, men som du kan se her (i databasen), har vi altså rigtigt meget af sådan noget i vores samlinger allerede. Jeg er også nød til at se det i relation til vores indsamlingsstrategi, som har særligt fokus på industrialisering og..."

Den verden, hvor denne ældre dame faktisk var en fin dame, og som jeg pludselig kunne se ind i, som vi stod der i museumsbutikken, findes ikke rigtig længere. Også museet og dets ansatte har haft en rolle i dette lokale hierarki, som den tidligere inspektørs ord antyder. De genstande, der bevidnede denne klasseposition på tværs af generationer, har kun værdi som 'kosmologiske autentificeringer' for ældre mennesker og for de døde. Sådan er det selvfølgelig tit for genstande, der ender på muse-

um, men her var det heller ikke muligt for mig at finde et udefinerbart potentiale for fremtidig værdi, som jeg eksempelvis godt kunne for kanonkuglen nævnt ovenfor; netop fordi den talte ind i en lidt bredere del af historien, nemlig det preussiske angreb på Danmark i 1864.

"Men de må vel have en eller anden værdi?" (spurgte hun)

"..." (svarede jeg)

"Nej ok, det kan jeg også godt se, et eller andet sted vidste jeg jo godt, at de ikke var så unikke" (sagde hun)

Men for hende var disse ting netop unikke og fulde af de liv og de specifikke relationer, som hun var en fortsættelse af. Samtlige sting og bindinger var resultat af hendes forfædres hænder bevægelser. I kanten af broderierne havde disse genstandes liv indskrevet sig, her var de ganske tyndslidte af de mange af- og påsyninger på kjoler. Den ældre dame gik langsomt ud af museumsbutikken og over mod udgangen med den tapetserede kasse med sin minutøst stablede kronologi af kvindelige forfædre mellem hænderne. Kassen havde hun modtaget som en gave, ikke med pligten til at gengælde, men pligten til at videregive. Og jeg havde netop slukket det sidste håb om, at dette skulle lykkes.

På indkomstsedlen, som vi udfyldte i forbindelse med ting vi faktisk tog imod fra borgere, var der to forskellige bokse, som givere kunne sætte kryds i: én hvor genstanden kom ind i den egentlige genstandssamling, og én hvor den blev del af vores undervisningssamling. Under sidstnævnte blev det gjort klart, at genstandene ville blive brugt i formidlingen på museet og ville blive håndteret af publikum og derfor i sidste ende blive slidt op og kasseret.

I mange tilfælde var folk helt ligeglade med, hvor krydset blev sat, og hvad jeg i øvrigt gjorde med tingene: bare jeg ville tage imod dem. Hvorvidt den gamle brudekjole, syet af faldskærmsstof fra de allieredes nedkastninger under krigen, blev flået i stykker af skolebørn, eller om den blev konserveret og bevaret i generationer var ikke vigtigt. I mange tilfælde var givnerne egentlig godt klar over, at tingene ikke havde den store 'museumsværdi', og at museet havde masser af den type ting i forvejen. Det var næsten som om, at de bare gerne ville af med problemet, og slippe for at være dem, der smed det i småt brændbart. Om jeg så gjorde netop det ugen efter, så var det i hvert fald ikke dem selv, der

skulle gøre det. Man kan sige, at for arvestykker - gaven der kommer med pligten til at videregive, fremfor pligten til at gengælde - så havde de gjort deres pligt.

Men hvorfor kunne hun ikke bare selv give slip, der på kanten af småt brændbart? Hvorfor var givnerne så vilde for, at jeg skulle modtage deres ting, men tit ligeglade med, hvad jeg gjorde med dem efterfølgende?

Den morderiske handling

Der er dem, som mener, at museer er der, hvor ting tager hen for at dø; at museet er et mausoleum. Dørtrinet til museet er dødsstedet, dér hvor genstandene bliver afhugget fra deres historiske, sociale og kulturelle kontekster, hvor de før havde et liv, en mening og en praktisk funktion. I denne sektion konkluderer jeg i modsætning hertil, at museet ikke ender liv, men redder liv. Ikke bare konkrete liv, men livet selv.

Kvinden, som tilbød mig den kanonkugle, som havde stoppet hendes forfædres nedløbsrør efter det preussiske fremstød op gennem Jylland, havde doneret mange andre ting tidligere. Jeg bad hende og andre givere om et interview om denne praksis med at forære sine ting til museer. Det havde vist sig, at hun en del år forinden havde doneret et fuldstændigt interiør fra et børneværelse til museet. Donationen bestod primært af børnetøj og legetøj. Genstandene var fra hendes datters børneværelse, en pige som var død, fire år gammel.

"Jeg gav de ting til museet, fordi jeg tænkte, at de kunne få et nyt liv der, at museet måske kunne bruge det til et eller andet. Jeg havde ikke lyst til at give det til mine søskendes børn, for det ville ligesom komme for tæt på, du ved, som at se hende igen ud af øjenkrogen. Det ville gøre for ondt."

Her kan man sige, at hun tænkte, at datterens ting kunne have værdi for museet, men det er ret uklart hvilken form for værdi, hun mente, det var. Som hun sagde, så ville hun bare gerne have at tingene fik 'et nyt liv', et eller andet liv. Det var ikke et forsøg på at give sin datter evigt liv, eller at give sig selv illusionen om, at datteren stadig levede. Sidstnævnte var netop det, hun ville undgå - som ville være gøre for ondt - ved at tage tingene ud af den familiemæssige cirkulation, som ellers er almindelig for børnetøj i Danmark. Spørgsmålet er, om 'et nyt liv' er en ny form for værdi? Og hvorfor kan det for

så mange givere blot være 'en eller anden værdi'?

Peter Bjerregaard og Rane Willerslev har for nylig i et kapitel i bogen *Materialities of Passing* argumenteret for, at museer, fremfor at være steder hvor ting dør, er steder hvor tingenes universelle 'livsgnist' kan udløses. Med livsgnist mener de en anonym livskraft, der overskrider den specifikke historiske eller kulturelle kontekst, hvor tingen tidligere havde betydning, funktion og værdi. I deres diskussion af 'livsgnist' trækker Bjerregaard og Willerslev på Gilles Deleuze, som beskriver en historie fra Charles Dickens. I bogen *Vor Fælles Ven* beskriver Dickens en mand, Riderhood. Fordi Riderhood beskæftigelse er at lede efter ligene af forsvundne mennesker i Themsen, er han en person, som behandles med mistænksomhed og afsky, en person som folk undgår. Han er en mand, der lever et sølle liv. En dag er han ved at drukne i floden, men bliver fisket op i sidste øjeblik og folk stimler sammen og kæmper for at redde hans liv. I det øjeblik, hans vejtrækning er tilbage og hans liv er reddet, mister alle omgående interessen igen, og forlader ham der.

Når den ældre kvinde stod på kanten af småt brændbart med sin fine æske, er det en lignende situation. Kanten af småt brændbart er grænsen mellem potentiel værdi og den ultimative ende på alle mulige 'nye liv'. Hun er taget på genbrugsstationen, fordi hun 'egentlig godt vidste', at ingen tilskriver arvestykkernes specifikke liv nogen værdi. Men af samme grund, som det pludselige ønske om, at redde Riderhood, en mand ingen i øvrigt brød sig om, kunne hun ikke smide kassen i, men måtte finde en måde at lade dem leve videre på. Selvom rigtig mange givere var relativt uinteresserede i, hvad jeg efterfølgende gjorde med tingen, så gav tingene krop til en linje af liv. Og en del af motivationen for at give til museet var at slippe for at gøre ende på dette liv. Således er det ikke altid spørgsmålet om konkret værdi, som værdispørgsmål stiller. Værdien af ting kan også være potentialet for værdi, som man ikke selv kender, livets universelle værdi uafhængigt af specifikke livshistorier. Riderhood måtte reddes, fordi et liv var ved at gå tabt, ikke fordi Riderhood var ved at gå tabt.

Måske var det slet ikke værdi, de talte om, når de sagde 'en eller anden museums værdi' men potentialitet? Særligt når værdi netop, som jeg har argumenteret for, er funderet i konkrete sociale relationer, hvor den bliver fastsat gennem værdispørgsmål

og deres svar, hvor værdien bliver specificeret. Hvad end det er for et liv, ting får på museet, hvorvidt de bliver glemt på ubestemt tid på et magasin, eller om børn slider dem op under skoleforløb, er ikke altid vigtigt. Så længe givnerne ikke selv skal begå den morderiske handling og smide dem i småt brændbart, og så længe dem, der stod omkring Riderhood, ikke skulle lade ham dø for deres fødder. Ligesom Riderhood kan det være at genstandene mister deres liv i morgen, og ingen vil savne dem, men når døden trænger sig på, så må vi gøre hvad vi kan, ikke som følge af genstandens specifikke værdi, eller Riderhoods specifikke liv og levned, men for at redde livet selv. ■

Forslag til videre læsning:

David Graeber. 2001. *Toward an anthropological theory of value*. Pelgrave

Inger Sjørnslev 2013. *Ting: i nære og fjerne verdener*. Univers

Anette Weiner: 1991. *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping While Giving*. California

ANDERS EMIL RASMUSSEN ER PH.D. I ANTROPOLOGI OG MUSEUMSINSPEKTØR FOR ETNOGRAFISKE UDSILLINGER PÅ MOESGAARD MUSEUM. HAN HAR ARBEJDET ETNOGRAFISK MED MATERIEL KULTUR, VÆRDI OG SOCIAL FORANDRING I PAPUA NY GUINEA OG HAR SKREVET BØGERNE *MANUS CANOES: SKILL, MAKING AND PERSONHOOD (KON-TIKI OCCASIONAL PAPERS, 2013); IN THE ABSENCE OF THE GIFT: NEW FORMS OF VALUE AND PERSONHOOD IN A PAPUA NEW GUINEA COMMUNITY, (BERGHAIN 2015)*. GENNEM DE SENERE ÅR HAR ANDERS ARBEJDET PÅ EN RÆKKE MUSEER I IND- OG UDLAND OG FORETAGET MINDRE ETNOGRAFISKE UNDERSØGELSER I DANMARK.

Alle fotos er taget af artiklens forfatter.



GAMLE SAMLINGER NY VÆRDI

Etnografiske samlinger mister ikke deres værdi, fordi de er gamle, eller fordi de ikke har været brugt i mange år. Tværtimod kan genstande og samlinger på forunderlig vis dukke frem fra museernes magasiner, og i den proces tilskrives helt nye former for værdi. Det er historien om museumssamlingerne fra de brasilianske Katxuyana-indianere et godt eksempel på.



af Astrid Kieffer-Døssing

Bladarmbåndene, som både blev brugt til hverdag og fest, findes i dag kun på museerne.

I 2012 modtog fire nordeuropæiske museer en overraskende forespørgsel fra den brasilianske antropolog Adriana Russi. Hun var interesseret i at besøge museerne – British Museum, Kulturhistorisk Museum i Oslo, Moesgård Museum og Nationalmuseet i København – for at se deres samlinger fra Katxuyana-indianerne i den brasilianske del af Amazonas. Problemet var bare, at ingen ansatte på nogen af museerne nogensinde havde hørt om Katxuyanaerne eller kendte noget til de specifikke samlinger.

Et stykke tid inden Adriana Russi kontaktede de europæiske museer, var hun under sine studier på det kulturhistoriske museum i Belém i det nordli-

ge Brasilien faldet over tegn på, at der skulle være flere Katxuyana-genstande i Europa end dem, hun i forvejen kendte til på Museum für Völkerkunde i Hamborg. Det skulle vise sig, at hun var kommet på sporet af den samlet set største samling Katxuyana-genstande i verden. De blev samlet ind under to danske ekspeditioner til det nordlige Amazonas i 1957 og 1958-59, der blev gennemført af inspektør på Nationalmuseet, Jens Yde, og amatør-etnograferne Christen Søderberg og Gottfried Polykrates. Efter ekspeditionerne blev genstandene delt og købt af de fire museer, men bortset fra to udstillede fjerkrone lå samlingerne siden gemt og glemt på magasinerne.

Her begynder historien om genopdagelsen af de 60 år gamle samlinger, der trods deres relativt anonyme tilværelse på museernes magasiner har vist sig at have stor værdi både for Katxuyanaer og museer.

Mit arbejde med Katxuyana-samlingerne og indsamlingen af empiri til denne artikel stammer fra et feltarbejde i efteråret 2015 samt studiebesøg i foråret 2016. Første halvdel af feltarbejdet foregik på henholdsvis Nationalmuseet og Moesgård Museum, hvor jeg studerede arkivmateriale og genstande fra Katxuyana-samlingerne og lavede interviews med ansvarlige museumsfolk om, hvordan de ser på samlingerne i dag. Anden halvdel var et kortere feltarbejde i Brasilien med fokus på

samtaler med voksne og ældre Katxuyanaer om deres syn på museumsgenstandenes værdi i dag. I foråret 2016 var jeg på studiebesøg på Kulturhistorisk Museum i Oslo og British Museum i London, hvor jeg så genstande og lavede interviews med yderligere to museumsfolk.

Under dette arbejde opdagede jeg, at der er stor forskel på, hvordan Katxuyana-samlingerne bliver opfattet af henholdsvis museumsfolk og de Katxuyanaer, jeg snakkede med i Brasilien. De forskellige former for værdi, der blev nævnt i mine interviews, er ikke kun knyttet til fortiden, men i lige så høj grad til nutiden.

Jeg kan dermed konkludere, at museumssamlin-



Minder i form af fotografier findes ikke hos Katxuyanaerne selv i dag. Her et fotografi fra museernes arkiver af landsbyen i 1957. Foto: Christen Søderberg.



Fest og dans i 1957. Foto: Christen Søderberg.



To medicinmænd klædt på til fest. Kun hovedprydelserne laves stadig i dag, men mange af de andre genstande findes i samlingerne. Foto: Gottfried Polykrates.



Det er kun få af de ældre, der kan flette de store flotte hovedprydelser. Den viden er det vigtigt for dem, at give videre til de yngre generationer. Foto: Adriana Russi.

ger er foranderlige størrelser, der ikke stopper med at have en relevans ude i verden, selv om de er blevet indsamlet for mange år tilbage. Tværtimod kan de blive tilskrevet ny værdi igen og igen.

Museumssamlinger og værdi

Værdibegrebet er helt centralt i forbindelse med indsamlingen af genstande og deres transformation til museumsgenstande og kulturarvsobjekter.

For at bestemte ting bliver til kulturarv skal de tillægges en særlig værdi, der gør dem værdige til bevaring frem for andre ting. Men den værdi er ikke universel hverken i tid eller rum. I artiklen *"Ethnographic artifacts and value transformations"*, tidsskriftet *Hau*, skriver Rosita Henry, Ton Otto og Michael Wood om museumssamlingers værdi, der ikke begrænses sig til én bestemt værdi, men afhænger af konteksten: Tidspunktet, hvem, der håndterer eller relaterer til samlingen, og ikke mindst hvor i verden, den håndtering foregår.

Som min case viser, kan folks bevidste ændring af deres verden give anledning til, at de genopdager samlinger i processen. I samme tråd skriver John Carman i kapitlet *"Promotion to heritage: How museum objects are made"*, at museumssamlinger har potentiale til at blive genopdaget mange gange. Hver gang de bliver genopdaget i en ny kontekst, udfordrer de vores verdensbillede, og vi bliver derfor nødt til at revaluere dem. I sidste ende bliver vi nødt til at forstå genstandene ud fra et nyt sæt værdier, på samme måde som det er tilfældet med Katxuyana-samlingerne. Værdien af genstande i samlinger er altså ikke fastfrosset, men er en foranderlig størrelse, der meget vel kan – og højst sandsynligt vil – ændre sig over tid.

Da Adriana Russis kontaktede museerne i 2012 kickstartede det genopdagelsen af Katxuyana-samlingerne på de fire museer og gjorde det muligt for samlingerne at genopstå som værdifulde – både for museerne og for nulevende Katxuyanaer.

Fortiden som anker, samlingerne som bro

For flere af de Katxuyanaer, jeg snakkede med, har samlingerne stor værdi i dag i forhold til deres fortid. Men for at forstå denne værdi skal samlingen ses i relation til indianernes historie.

Fortiden har nemlig været en kamp for hvad Katxuyanaerne opfatter som kulturel overlevelse, og i den forbindelse spiller samlingerne en vigtig rolle.

I 1968 talte Katxuyanaerne kun omkring 50 personer. Siden 1920'erne var gruppen flere gange blevet ramt af forskellige epidemier, og deres antal var kraftigt reduceret. De stod nu over for et valg: Enten kunne de blive, hvor de var og langsomt forsvinde som 'folk', eller også kunne de flytte og bo med andre oprindelige folk, blande sig med dem og på den måde overleve, men også se deres kulturelle egenart forsvinde. Katxuyanaernes ledere valgte det sidste.

Gennem omkring 30 år boede de flere hundrede kilometer væk fra deres oprindelige område; de blev gift og fik børn med de grupper, de nu boede sammen med, og begyndte på mange måder at leve anderledes, end de havde gjort før. Men som João do Vale Pekiruruwa, en tidligere høvding, beskriver det, så stoppede nogle af Katxuyanaerne aldrig med at føle sig som fremmede. De følte, at de i virkeligheden hørte til et andet sted – at de bare var gæster, der hvor de boede.

Efter flere års forberedelse begyndte en del af

Katxuyanaerne derfor fra omkring årtusindskiftet at flytte tilbage og grundlagde to landsbyer langs bredderne af den flod, deres forældre og bedsteforældre havde forladt i 1968. Flytningen betød, at Katxuyanaerne nu for alvor skulle finde tilbage til, hvad det vil sige at være Katxuyana.

Under de 30 år i frivillig eksil, hvor Katxuyanaerne boede med andre indianske folk, undergik deres levevis massive forandringer. Det gælder for eksempel i forhold til sprog, boformer, traditioner, overgangsritualer og forskellige kunsthåndværk. Samlingerne, der er indsamlet før 1968, bliver dermed et vindue tilbage til en tabt tid.

Fortiden bliver et anker for den kulturelle identitet og en tid, man kan mindes sammen. Der er imidlertid ikke mange fysiske minder bevaret fra før flytningen, og i den sammenhæng får samlingerne en vigtig værdi. Genstandene er indsamlet knap 10 år før flytningen, og det betyder, at genstande og fotografier giver et unikt indblik i Katxuyanaernes gamle levevis.

Samlingerne kan derfor bruges som vigtige udgangspunkter for at dele erindringer på tværs af generationerne og anspore til samtaler ud fra fotografier og billeder af de konkrete genstande. Som Zezinho Mahtxarawu, høvding i landsbyen Chapéu, fortalte, så var en af landsbyens ældste pludselig begyndt at fortælle historier om fortiden inspireret af at have set fotografier af museumsgenstandene.

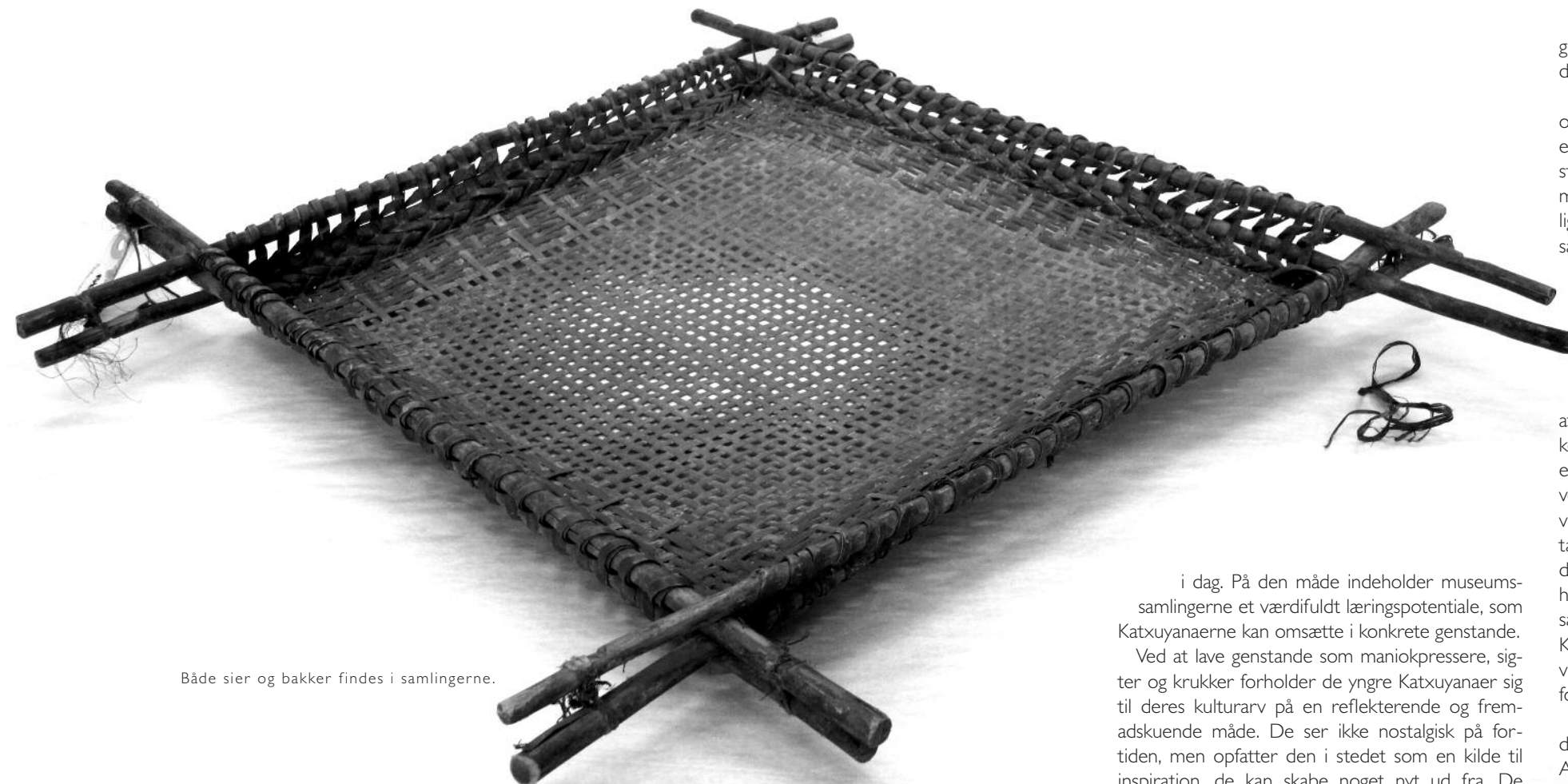
De samtaler, samlingerne muliggør, kan både dække aspekter af hverdag og fest – i forhold til sidstnævnte indeholder samlingerne både genstande, fotografier og beskrivelser af en særlig fest i den gamle Katxuyana-landsby. Under mit besøg viste flere af de yngre Katxuyanaer stor interesse for både kropssudsmykningen, dansene og de store, flotte fjerprydelser fra festen og var særligt interesseret i, om jeg kunne skaffe yderligere oplysninger om de emner.

Samlingerne indeholder både genstande, som Katxuyanaerne stadig laver, og genstande, som de er stoppet med at fremstille, og som derfor ikke længere findes fysisk i samfundet. Dette giver ekstra værdi til samlingerne, fordi Katxuyanaerne er nødt til at undersøge og tage udgangspunkt i museumsgenstandene, hvis de ønsker at begynde at lave dem igen.

Et springbræt til fremtiden

Fortiden er et sted, man kan finde identitet og rødder, men den kan også være et springbræt til at forestille sig og skabe fremtiden. For Katxuyanaerne ses fremtidsperspektiverne særligt i forhold til de yngre generationer. De er født og opvokset under årene i eksil og skal nu først for alvor til at lære, hvordan man er 'rigtig' Katxuyana.

De personer fra den ældre generation, som jeg interviewede, lagde vægt på vigtigheden af at



Både sier og bakker findes i samlingerne.

overlevere viden for at sikre, at den ikke forsvinder, men tværtimod bliver holdt i live og videreført gennem de næste generationer. Her spiller genstande en central rolle, og samlingerne får dermed atter en ny værdi – denne gang knyttet til Katxuyanaernes fremtid.

Når børn og unge i Katxuyana-landsbyerne går i skole, lærer de nemlig ikke kun portugisisk, regning og geografi. De har også faget kulturarvsuddannelse på skoleskemaet. I praksis betyder det, at eleverne arbejder aktivt med deres kulturarv som en kilde til viden om fortiden og i lige så høj grad som et udgangspunkt for at skabe og sikre fremtiden.

Kulturarvsprojekterne foregår ved, at eleverne sammen med deres lærer vælger en genstand, de vil undersøge, det kan for eksempel være en maniokpresser, en sigte, en bue eller en lerkrukke.

Derefter interviewer de landsbyens ældste om genstanden og dens historie, så de får en forståelse for dens historie, brug og betydning i samfundet. Derefter går eleverne med ud i skoven og samler materialer ind, hjælper med at forarbejde dem og ser, hvordan man fremstiller tingen – og til sidst prøver de selv at lave den.

Fortidens genstande bliver altså en ressource, som Katxuyanaerne bruger som udgangspunkt for at videreføre deres kultur. Det betyder, at genstandene på de europæiske museer ikke kun er værdifulde for viden om fortiden, men i lige så høj grad kan være en aktiv del af at skabe fremtiden. Ved at se på billeder af museumsgenstandene kan både yngre og ældre hente viden fra de konkrete genstande om fortidens teknikker og materialer, som de kan bruge, når de selv skal fremstille genstande

i dag. På den måde indeholder museums-samlingerne et værdifuldt læringspotentiale, som Katxuyanaerne kan omsætte i konkrete genstande.

Ved at lave genstande som maniokpressere, sigter og krukker forholder de yngre Katxuyanaer sig til deres kulturarv på en reflekterende og fremadskuende måde. De ser ikke nostalgisk på fortiden, men opfatter den i stedet som en kilde til inspiration, de kan skabe noget nyt ud fra. De gamle materialer og mønstre blandes med nye, så værdien af fortidens genstande nu er, at de er med til at skabe fremtiden

Ved at blande gammelt og nyt improviserer de yngre Katxuyanaer og videreudvikler deres kulturelle udtryk, så det reflekterer den kulturelle virkelighed, de oplever og ønsker i nutiden.

På den måde kan man forstå de genopdagede samlinger som værdifulde for nutidens Katxuyanaer, fordi samlingerne fungerer som en bro mellem fortiden, nutiden og fremtiden. Værdien af genstandene knytter sig til en kombination af deres materielle og immaterielle aspekter – altså dels som de fysiske genstande, og dels som den kulturelle viden, der skal til for at skabe dem.

Samlinger mellem museer og verden udenfor

Flere af de museumsfolk, jeg interviewede, fortalte, at man efter Adriana Russis henvendelse 'genopda-

gede' Katxuyana-samlingerne, fordi man pludselig så dem i lyset af disse nye værdier.

Inden Russis kontakt i 2012 var museernes viden om samlingerne og Katxuyanaerne nærmest ikke-eksisterende. Kun to ud af de omkring 500 genstande havde nogensinde været udstillet og at dømmen efter det skriftlige materiale, der var tilgængeligt for museerne, fandtes Katxuyanaerne med al sandsynlighed ikke længere som folk. Men det ændrede sig, kunne jeg konstatere under mit feltarbejde, da det gik op for museerne, at Katxuyanaerne langt fra var forsvundne, og der igen blev skabt en forbindelse mellem genstande og Katxuyanaer.

Rosita Henry, Ton Otto & Michael Wood skriver, at værdi af samlinger er foranderlig og afhængig af kontekst. Det er Katxuyana-samlingerne et konkret eksempel på. De blev i sin tid indsamlet og beskrevet udelukkende ud fra datidens museers ideer om værdi, nemlig at genstandene skulle være dokumentation for en uddøende kulturform i Amazonas. I dag er de vigtige for museerne, fordi man i langt højere grad adresserer de forskellige værdier, som samlinger kan være udtryk for – herunder hvordan Katxuyanaerne selv ser på samlingerne. Ydermere viste det sig, at samlinger ud over en reference til fortiden kan bruges til at skabe fremtiden.

Den genetablerede forbindelse illustrerer et andet væsentligt aspekt af museumssamlingers værdi: At samlinger ikke opstår i isolation på museerne. Blandt andre Sarah Byrne og Rodney Harrison har beskrevet museumssamlinger som netværk, der rækker ud over museets mure. Det kan måske lyde meget abstrakt, fordi museumssamlinger er så fysiske, men med netværk tænkes her på blandt andet værdier og kulturel betydning og kontekst, som mennesker uden for museet tilskriver samlingerne.

Som jeg opdagede under arbejdet med Katxuyana-samlingerne, er genstandenes betydning og værdi ikke bundet til deres museale kontekst, men kan blive påvirket af eksterne hændelser.

Man kan sige, at museerne i høj grad har tilskrevet Katxuyana-samlingerne ny værdi, fordi nutidens Katxuyanaer er vendt tilbage til deres forfædres jord og gennem deres aktive engagement i deres kulturarv har vist så stor interesse for museums-samlingerne.

Fra at have været dokumentation for en kultur i midten af det 20. århundrede, kan samlingerne i



Sier og bakker til maniokmel laver man stadig i dag.
Foto: João Felipe Lobato.

dag bruges til at belyse og diskutere relevante problemstillinger i nutiden gennem dialog og samarbejde mellem museer og Katxuyanaer.

Potentialet for værdi

For bare fem år siden havde ingen kunnet forudse, at Katxuyana-samlingerne skulle dukke frem fra magasinerne og fortælle den forunderlige historie om kampen for kulturel overlevelse for en gruppe oprindelige folk i Amazonas.

Da man indsamlede genstandene i slutningen af 1950'erne, kunne man på ingen måde have forestillet sig, hvilke nye former for værdi samlingerne i dag har fået for både museer og Katxuyanaer.

For eksempel kan samlingerne belyse tematikker i nutiden; det kan være større globale spørgsmål som klimaforandringer, der kan have indflydelse på hvilke materialer, der er tilgængelige for at lave forskellige genstande, samtidig med at vandstanden i Amazonas udfordrer Katxuyanaernes livsgrundlag.

De kan også berøre forholdet mellem tradition og innovation. Det kan eksempelvis være, når de yngre Katxuyanaer laver perlearbejder efter traditionelle teknikker, men med nye mønstre og farver – alt imens de lytter til brasiliansk popmusik på deres mobiltelefoner. Her får de gamle genstande en værdifuld position, fordi de giver anledning til at reflektere over, hvad det vil sige at være Katxuyana i dag.

Pointen er, at der ikke er én, men flere former for værdi, som er aktuelle i dag – og at disse værdiformer er forskellige fra dem, man tillagde samlingerne tilbage i midten af det 20. århundrede. Ligeledes er værditilskrivningen nu ikke forbeholdt de indsamlede museer.

Værdien hænger sammen med brug, og den vil derfor være forskellig, alt efter om man befinder sig på museer eller blandt Katxuyanaer. Det betyder, at samlingerne kan bruges på et væld af meningsfulde måder både i Brasilien og i Europa.

Værdi, og i særdeleshed nye tilskrivninger af værdi, vidner om etnografiske samlingers fortsatte relevans for både museer og oprindelige folk. Det for-



Udskårne og bemalede skamler laver man ikke længere. De findes kun i museernes samlinger.

tæller os, at museumsgenstande ikke er statiske, men forandrer sig, hver gang de aktualiseres.

Museumsmagasiner rummer altså utallige potentialer for genopdagelse af etnografiske samlinger og tilskrivning af nye værdier. Værdier, som er umulige at forudse i dag, men som kan opstå over tid. Historien om Katxuyana-samlingerne viser netop, at man ikke skal afskrive samlinger, blot fordi de ikke har nogen særlig betydning i nutiden. ■

Forslag til videre læsning:

Byrne, Sarah, Anne Clarke, Rodney Harrison & Robin Torrence. *Networks, Agents and Objects: Frameworks for Unpacking Museum Collections. I: Unpacking the Collection* (red. Sarah Byrne, Anne Clarke, Rodney Harrison & Robin Torrence). Springer Science+Business Media. New York 2011.

Carman, John. *Promotion to heritage: How museum objects are made. I: Encouraging collections mobility – A way forward for museums in Europe* (red. Susanna Pettersson, Monika Hagedorn-Saupe, Teijmari Jyrkkiö & Astrid Weij). Finnish National Gallery. Helsinki 2010.

Henry, Rosita, Ton Otto & Michael Wood. *Ethnographic artifacts and value transformations. I: HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2013:3, nr. 2.

ASTRID KIEFFER-DØSSING ER CAND.MAG. I ANTROPOLOGI OG BÆREDYGTIG KULTURARVSMANAGEMENT FRA AARHUS UNIVERSITET. FRA 1. SEPTEMBER 2017 ER HUN ANSAT I ET PH.D. STIPENDIAT SAMME STED, HVOR HUN SKAL STUDERE KULTURARVS ROLLE OG AGENS I FORBINDELSE MED KATXUYANAERNES TILBAGEVENDEN TIL RIO CACHORRO.

NYT FRA DANSK ETNOGRAFISK FORENING

FØLGENDE ARRANGEMENTER PLANLÆGGES I EFTERÅRET 2017

FORMIDLINGSPRISEN 2017

27. oktober på Moesgaard

Sæt kryds i kalenderen og vær med til en festlig aften med overrækkelsen af Etnografisk Forenings formidlingspris, spændende gæstetalere, mad og musik. Årets hovedtaler er Hanne Højgaard Viemose, forfatter til romanerne *Hannah* og *Mado*, og uddannet fra Antropologi i Aarhus. *Mado* blev i 2015 nomineret til blandt andet Montanas litteraturpris og Viemose kaldt en "fornyer af dansk litteratur med vild energi, kras komik og sproglig nyskabelse". Følg med på Facebook og hjemmeside for tilmelding og yderligere information.

DEN ANTROPOLOGISKE VINKEL PÅ FLUGT

29. november på Moesgaard Museum

Vær med når Dansk Etnografisk Forening igen giver dig den antropologiske vinkel på et højaktuelt samfundsemne. Denne gang er emnet flugt og flygtninge og du kan glæde dig til bl.a. at møde skribenter fra efterårets nummer af *Jordens Folk*, som også handler om flugt.

Følg med på vores facebookside, hvor aftenens overskrift, forskere og praktiske detaljer offentliggøres.

Medlemmer deltager gratis. Ikke medlemmer betaler 75 kr. for en aften i godt fagligt selskab akkompagneret af kaffebord fra MOMUs cafe.

Tilmelding nødvendig. Se mere på vores facebookside



Følg med på Dansk Etnografisk Forenings Facebookside for nærmere information, tid og sted for de forskellige arrangementer. Du kan også kontakte foreningen på

kontakt@etnografiskforening.dk eller **8716 2063**

(se træffetider i omslaget på dette blad)

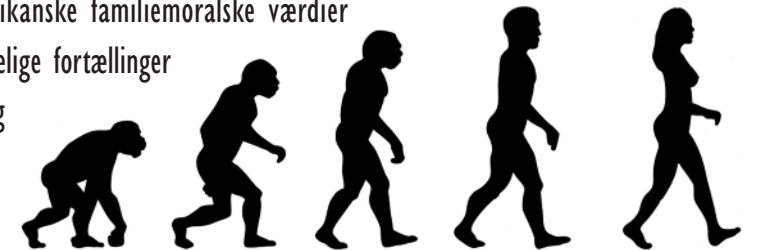


Selv i den nyeste stenalderudstilling på Moesgaard Museum er kønsrollerne fastholdt, den passive kvinde ved arnen med barnet.

SEX, KØD, MÆND ELLER KVINDER

AMERIKANSKE OG FEMINISTISKE VÆRDIER OG MENNESKETS UDVIKLING

Menneskets oprindelse og udvikling er et emne, alle kulturer har et bud på. Kernen i disse bud er, at de skal give mening, være identitetsskabende for modtagerne. I dag har videnskaben overtaget emnet, men behovet for mening består. Derfor baseres de videnskabelige fortællinger på de værdier, som til enhver tid er centrale for det moderne menneske. Denne artikel viser, hvordan feministiske og amerikanske familiemoralske værdier kom til udtryk i de videnskabelige fortællinger om menneskets oprindelse og udvikling i slutningen af det 20. århundrede.

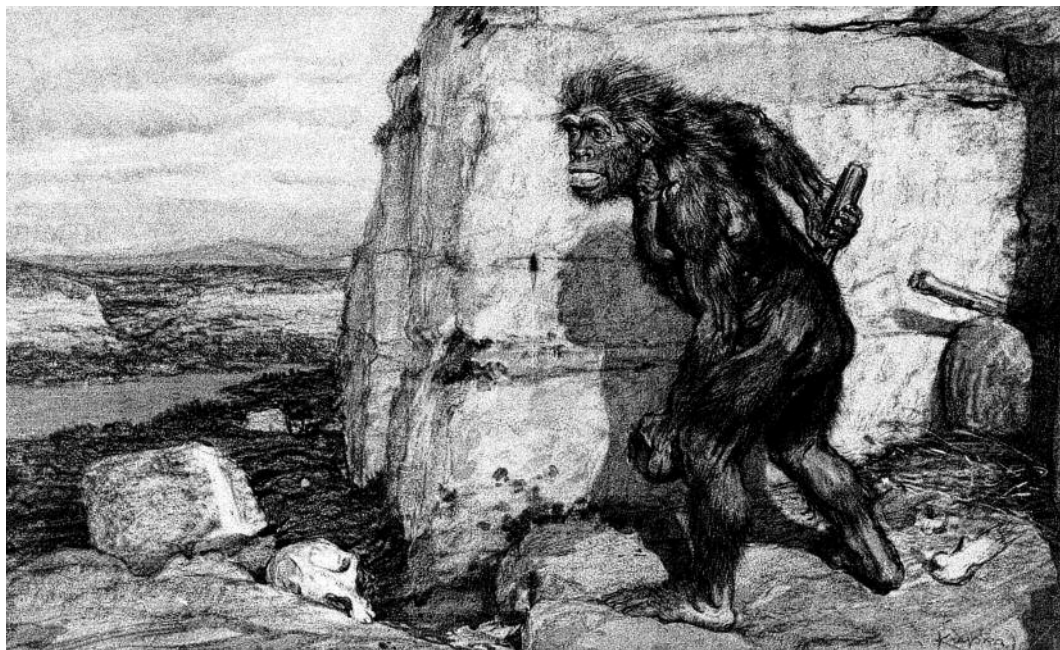


af OLE HØIRIS

I de fleste videnskaber er forskerens egne holdninger, moral eller værdier ligegyldige. Om en atomkerne har én eller flere protoner er moralsk og kulturelt ligegyldigt. Men når vi kommer til mennesket selv, har det værdimæssige en langt vigtigere betydning, for de værdier, man tilskriver menneskets oprindelse og udvikling, er jo samtidig de værdier, man tilskriver vor natur og dermed os selv.

Efter 2. Verdenskrig blev USA ledende i forskning i menneskets oprindelse og udvikling, og hermed fulgte et skift fra den europæiske forsknings fokus på racernes oprindelse til et amerikansk fokus på adfærdsformernes oprindelse og betydning. Nu blev amerikanske familieværdier og de magtmæssige og udvekslingsmæssige forhold mellem kønnene

centrale, da de amerikanske fortællinger om menneskets oprindelse skulle give mening for både forskere og den amerikanske offentlighed, som deres publikationer henvendte sig til. Og blandt de vigtigste værdier i disse publikationer var den patriarkalske, monogame familie, og en idé om, at ægteskabet baseret på 'specialisering' og handel mellem kønnene er iboende i menneskets natur, hvilket naturligvis udfordrede feministerne. Også stedet for menneskets udvikling var et tema, og her kunne USA ikke selv gøre sig gældende; man havde forsøgt med den såkaldte 'nebraskaman', hvis tand man havde fundet, men da tanden viste sig at stamme fra en gris, måtte det opgives. Kina var udelukket i vestlig forskning på grund af revolutionen, og



Med denne illustration af neandertaleren fik den franske katolske palæontolog Marcellin Boule i 1909 fjernet neandertaleren som det moderne menneskes forfader – og Tyskland som menneskets oprindelsessted.

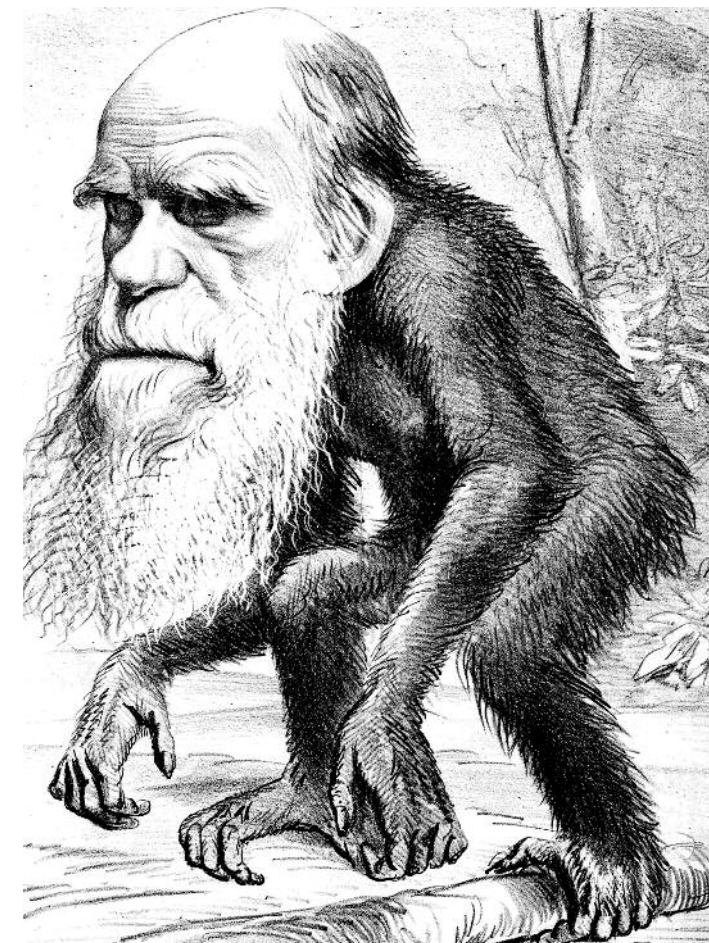
det på trods af, at amerikansk forskning i mange år forud for 2. Verdenskrig havde det nordlige Sibirien og Nordkina som stedet for menneskets oprindelse. Begrundelsen var, at det var her, naturens udfordring af mennesket gav det største udviklingspotentiale sådan at forstå, at udfordringen var stor, men ikke så stor, at menneskets udvikling stagnerede. Sydafrika blev også udelukket, for apartheidregimet støttede ikke den slags forskning, da sandheden for regimet var den bibelske. Derfor blev Østafrika centrum for den videre forskning, og Afrika og især Østafrika blev stedet for menneskets oprindelse, først for den rent kropslige eller zoologiske udvikling, da man frem til 1980'erne ikke kunne forestille sig en åndelig udvikling på dette kontinent. Først herefter blev Afrika acceptabelt som hjemsted for også hjernens og dermed intellektets udvikling, noget jeg mener hænger sammen med den amerikanske borgerretsbevægelses sejr i USA og dannelsen af en uddannet sort middelklasse, hvilket gjorde ideer om den intellektuelle udvikling i Afrika realistiske. Før 1980'erne blev fund af kranier med stort hjernerumfang i Afrika syd for Sahara f.eks. forklaret ved indvandring fra nord, måske på

grund af istidens kulde. Store værdier er således i spil, når det gælder menneskets udvikling, og med placeringen på plads i Østafrika – imod kinesisk forskning, der havde menneskets oprindelse i Kina – kunne man koncentrere sig om, hvilke adfærdsmønstre, der havde drevet udviklingen frem.

Udviklingens årsag

En af de mest accepterede årsager til menneskets udvikling har siden oplysningstiden været den udfordring, mennesket mødte i sin eksistenskamp i naturen. Dets moderne formulering, som skulle stå udfordret frem til omkring 1970, stammede fra Charles Darwins værk *Menneskets afstamning* fra 1871. Her skrev han, at det var eksistenskampens selektion, der var årsag til den menneskelige udvikling; og da det i den sammenhæng var sådan, at det var mændene, der som forsøgere kæmpede eksistenskampen og som rivaler kæmpede om kvinderne, var det for Darwin og generelt blandt dem, der forskede i menneskets udvikling, givet, at fornuftens og forestillingsevnen udvikling skyldtes manden. Og med tidens arvebiologiske opfattelse, måtte det også være sådan, at fædrene gav det mandlige for-

spring i udviklingen videre til deres sønner i langt højere grad end til deres døtre. Manden skabte udviklingen, mens kvinderne nød godt af den tvekønnede formering, så mandens udvikling på den måde også kom kvinderne til gode. Dog bidrog kvinderne til udviklingen i form af, at de valgte de bedste mænd til fædre for deres børn. Denne darwinske opfattelse stod uanfægtet i 1950'erne, hvor den engelske etolog Michael Chance supplerede med, at mændenes seksuelle selvkontrol på grund af dominerende alfahanners magt ligeledes havde udviklet hjernen, idet den førte til hjernens dominans over instinkterne, hvorfor de intellektuelle kapaciteter kunne bruges på andre forhold. Dette britiske synspunkt med reference til oplysningstidens idé om fornuftens sejr over instinkterne som kernen i menneskets udvikling kunne måske også være inspireret af en undersøgelse fra 1944, hvor den amerikanske antropolog Margaret Mead undersøgte, hvorfor der kom så mange babyer ud af mødet mellem amerikanske soldater og engelske piger. Meads resultat, som blandt andet blev publiceret i *American Troops and the British Community*, var, at mens amerikanske mænd masede sig på, og amerikanske kvinder sørgede for at sætte anstændighedens grænse, havde englænderen som en gentleman kontrol over sine instinkter og satte selv grænsen, så de engelske kvinder ikke behøvede at passe på. Når så engelske kvinder og amerikanske mænd mødtes, måtte det jo gå galt. At denne selvkontrol skulle være basis for menneskets udvikling, afspejler således fint det engelske borgerskabs idé om den ideelle gentleman, mens den hæmningsløst sexsøgende mand afspejler amerikanske værdier, som det vil fremgå af det følgende.



Karikatur af Darwin på grund af hans abeteori – og måske teori om kvinders betydning for udviklingen.

I 1966 blev der afholdt en stor konference om 'Man the hunter', hvor man forsøgte at anvende den antropologiske viden om aber og jæger-samlersamfund til en forståelse af menneskets tidligste udvikling. Jagten blev her betragtet som den centrale udviklingsfaktor, idet den ud over udfordringerne og koordineringen af samarbejdet i selve jagten også havde medført deling af mad, og det for mennesket enestående træk, arbejdsdeling mellem kønne. Denne model blev så af den amerikanske antropolog William S. Laughlin suppleret med, at mændene udvekslede kødet fra jagten med sex og afkom. Her fastlægges en model, som i amerikansk evolutionsantropologi blev herskende i mange år fremover: Forholdet mellem mænd og kvinder var

et 'handelsforhold', hvor mænd fik sex for kød, og kvinderne kød for sex. Hertil skal føjes, at det på intet tidspunkt indgik i denne model, at kvinder kunne have lyst til sex. Det kunne gå i USA, men næppe i Italien eller Frankrig – eller i 1960'ernes Danmark.

Kønskampen

Kød-for-sex handelsforholdet, af feminister kaldt prostitutionsteorien, og den udvikling, mændene hermed stod for, blev suppleret med en idé om, at mænd skaber kultur, kvinder babyer. Dette amerikanske billede på fortiden blev i 1993 bekræftet af den amerikanske arkæolog Diane Gifford-Gonzalez' undersøgelse af illustrationer af fortidsmennesker. Her er de unge mænd altid placeret i forgrunden, mens kvinder og børn er i midten eller i baggrunden. Kun unge mænd frembringer redskaber og deltager i ritualer; mænd fremstilles ude på jagt eller med anden aktivitet, mens kvinder fremstilles i lejren eller bærende brændsel eller mad til lejren. Mænd fremstilles oftest gående eller løbende og kvinder langt mere stillestående. Mænd ser frem eller ud, kvinder ned eller op på mændene. Så også i illustrationerne markeres forestillingen om, at mænd laver redskaber, kvinder babyer, og at mændene forlader hjemmet for at arbejde, mens husmoderen går derhjemme og passer hjem og børn.

Dette var naturligvis helt uacceptabelt for en feministisk bevægelse, der voksede frem i løbet af 1960'erne, så i 1971 skrev antropologen Sally Linton *Woman the Gatherer*. Heraf fremgik det, at mænd ikke fik sex for kød, for de gav kødet til deres søstre og mødre. Andre feminister reducerede kødets betydning som føde til næsten ingenting. Ifølge dem var det i stedet kvinderne, der skabte udviklingen, da de skabte teknologien til og organiserede indsamlingen af føde og pasning af børnene. Dertil civiliserede kvinderne mændene ved at udvælge de mest feminine og socialt ansvarlige som fædre til deres børn. Mændene holdt sig hos deres mødre. Senere fremgik det af den amerikanske antropolog Nancy Makepiece Tanners arbejde, at kvindernes eller rettere hunnernes transport af føde, redskaber og unger havde medført den oprettede gang. Her var det hannerne, der måtte rejse sig på to ben, hvis de ville følge med hunnerne. Og disse mennesker levede i matrifokale grupper ligesom chimpanser. Hannerne havde intet med deres afkom at gøre, da de ikke kendte til

det. Hunnerne styrede udviklingsprocessen på den måde, at da hannerne ikke kunne se, når de var i brunst, kunne hunnerne sørge for at parre sig med de mest sociale og intelligente hanner, når brunstperioden indtraf. Hannerne fandt efterhånden ud af, at de fik de bedste chancer for sex ved at følge hunnerne og dele føden med dem, og derved kom der alligevel en sex-for-kød-udveksling ind i feministernes udviklingstænkning.

Forsørgermanden

Et problem i forhold til ovenstående var spørgsmålet om, hvordan hannerne blev ansvarlige fædre. Løsningen var monogamiet, som i en amerikansk kontekst gerne måtte være en del af den menneskelige natur, altså placeret meget tidligt i udviklingen. I en analyse fra 1984 af den menneskelige familie konstaterede den italienske sociobiolog Umberto Melotti, at familien havde udviklet sig fra promiskuitet over polygyni til monogami, men at denne sidste udvikling endnu ikke var fuldført og formentlig aldrig ville blive det. I Amerika var opfattelsen anderledes.

En af de amerikanske antropologer, der forud for årtusindskiftet havde meget stor indflydelse på opfattelsen af menneskets udvikling i USA, var Owen Lovejoy. Hans projekt var dels at genindsætte manden som udviklingens herre, dels at bevise monogamiet som oprindeligt i den menneskelige udvikling. Hans mand var forsørgermanden, '*Man the Provisioner*'.

I 1981 lavede Lovejoy en detaljeret undersøgelse af, hvad der blandt aberne giver den bedste overlevelsesmulighed, og i forlængelse heraf bestemte han det system, der for fem millioner år siden gav mennesket den fordel, der skabte udviklingen. Det nye var, at hannen optrådte som beskytter og forsørger. Ifølge Lovejoy skaffede hannen føden og bragte den tilbage til en hjemmebase, hvor han delte den med sin partner og partnerens unger, og det gjorde han, fordi de levede i seksuelt monogame parforhold, så hannen kunne være sikker på at være far til de unger, han forsørgede. Logikken bygger således på den opfattelse, at mænd kun vil forsørge de børn, de er sikre på selv at have avlet, hvorfor 'husmoderen' må være helt monogam, for at hun og hendes afkom kan blive forsørget. For Lovejoy var der ikke her plads til sex uden for ægteskabet på trods af, at det er næsten sikkert, at menneskets



Hulemaleri: Forsørgermanden på jagt efter kød.

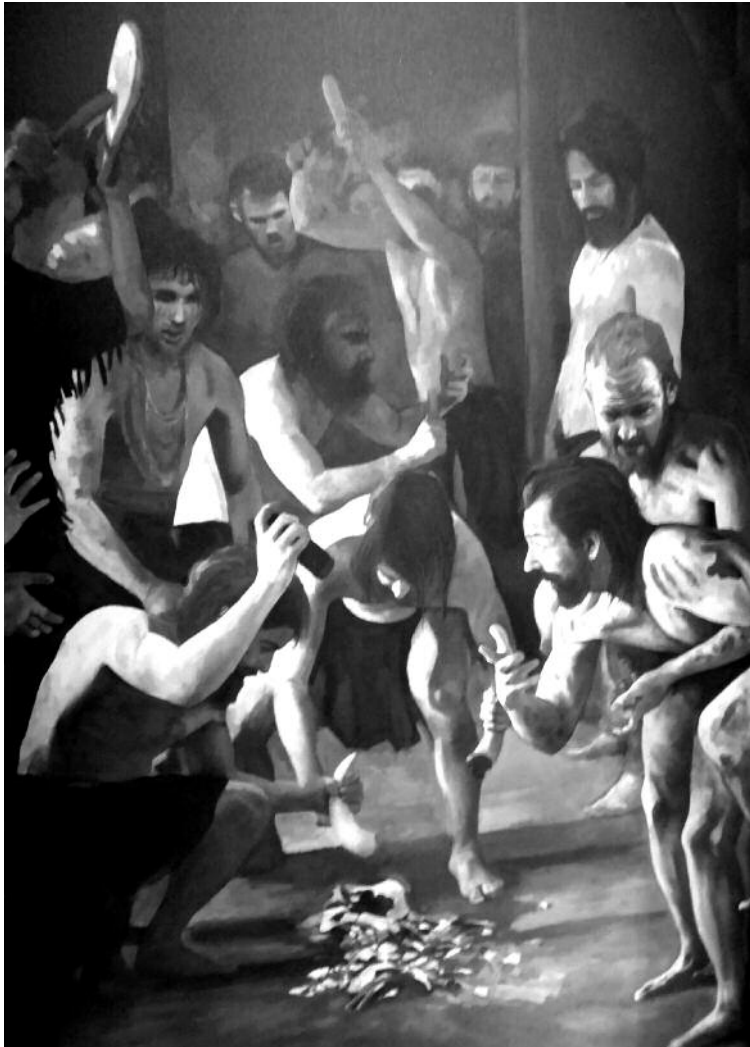
forfædre på dette tidspunkt i udviklingen – i lighed med chimpanser og gorillaer – ikke har kunnet have nogen idé om sammenhængen mellem sex og en unge ni måneder senere.

Mens aber ofte mister deres unger under transport, gav geografisk stabile hunner deres unger en bedre overlevelseschance, hvad der ifølge Lovejoy kun kunne lade sig gøre, hvis hannerne var mobile og skaffede føden. Med den hjemmegående husmor på plads var det optimale ud fra en effektivitetsbetragtning, at der var en han til hver hun, så alle hanners 'arbejdskraft' blev udnyttet, og da de nu ikke skulle spilde energi på at vogte et harem, kunne al energien sættes ind på forsørgelsen. En effekt af dette oprindelige monogami var, at hannerne ikke behøvede at frygte, at andre hanner lå i med deres partnere, mens de var væk. De kunne derfor trygt forlade familien, når de skulle på jagt. Transporten af føde medførte, at hannen måtte gå på to ben, og som konsekvens heraf udvikledes hjernen. Dette medførte igen, at graviditetsperioden og ungens afhængighedsperiode blev stærkt forlænget,

og dermed kan man sige, at hunnerne med en kapacitet af et barn pr. år var på noget, man kan kalde permanent barselsorlov. Kun hannerne var mobile, og kun hannerne stod for indsamling og hjemtransport af føde. Dog var det ikke kun hannerne, der udviklede menneskeheden. Hunnerne udviklede sig ifølge Lovejoy også i form af, at de med bryster og baller blev stadig mere seksuelt attraktive, hvad der igen motiverede hannerne til at skaffe mere føde, hvad der igen forøgede udviklingshastigheden.

Kombinationen af den mobile forsørgermand og den 'hjemmegående' husmor på evig barselsorlov i en monogam familie fik mange tilhængere i USA og blev grundlag for mange amerikanske skolebøgers udlægning af udviklingen. Forsørgermanden og

udvekslingen af sex for kød forblev centrale, men ideen om det oprindelige monogami kunne ikke helt fastholdes. Dette ses hos den amerikanske evolutionsantropolog Kim R. Hill, der i 1982 tog udgangspunkt i, at dannelsen af en ny art som mennesket fordrer lang tids isolation og benyttelse af alternative fødekilder for, at denne ikke bliver udkonkurreret af sine artsfæller. Det afgørende nye, der kunne danne baggrund for dannelsen af den nye art, var, at tilegnelsen af kød måtte blive så let, at der var fordele ved, at gruppen specialiserede sig i kødtilegnelse. Jagten blev nu optimeret på bekostning af indsamling af planteføde, og hunnernes reproduktive funktioner og mindre fysiske styrke medførte, at det var hannerne, der jagede. Derfor kunne hannerne tilfredsstille deres kaloriebehov på kort tid, mens hunnerne fortsat måtte indsamle planteføde hele dagen. Den overskydende tid brugte hannerne på yderligere jagt, og herved fik de kød, som de brugte som betaling til hunnerne for mere sex, måske netop i den periode, hunnerne var i brunst. Og dette var ikke så forskelligt fra



Selv i den nyeste stenalderudstilling på Moesgaard Museum er kønsrollerne fastholdt, den passive kvinde ved arnen og barnet, mændene i fuld aktivitet.

chimpanserne, for ifølge Hill får chimpansehunner i brunst meget mere kød af hannerne end på andre tidspunkter.

Hermed var den kønslige arbejdsdeling etableret, og da hunnerne valgte de mest effektive jægere som partnere, blev det de mest effektive jægere, der fik mest afkom. Dette førte dog ikke til monogami, for ifølge Hill ville hannerne blot udveksle kød for sex, hvorefter det var hunnerne, der delte det med deres afkom. Men igen var det hannerne, der stod for udviklingen. Arbejdsdelingen gjorde det

bedre af ungerne, hvis chancer for overlevelse voksede. Den tid, ungerne var afhængige af voksne, blev længere og længere, hvorfor hunnerne også måtte leve længere, og det gjorde igen, at hunnerne måtte stoppe deres brunst således, at de kunne tage sig af deres seneste afkom. Hunnerne fik en tid efter menopause, og her kunne de hjælpe deres døtre med deres afkom, hvad der igen gjorde det muligt for de unge hunner at få afkom oftere. Hannerne har ingen menopause, og dette viste ifølge Hill, at hannerne ikke har spillet nogen rolle i

fordelagtigt at gå på ben, så hannen kunne bære kød med tilbage til hunnerne, og oppe på to ben kunne hannerne, der nu blev redskabsudviklere, transportere redskaber og dermed yderligere effektivisere jagten, ligesom de med gravstokken kunne få fat i rødder, en omfattende og stabil fødekilde, der var utilgængelig for aberne. Denne udvikling har hurtigt kunnet adskille menneskelinjen fra abelinjen, og herefter har kombinationen af redskabsudvikling og brugen af redskaber dannet grundlag for forøgelsen af hjernen.

Muligheden for at skaffe sig kød i bytte for sex gjorde ifølge denne amerikanske antropologiske forskning, at hunnerne udviklede lange perioder, hvor de tilsyneladende, men ikke reelt, er i brunst, ligesom de skjuler deres brunstperiode. Kontinuerlig sex skaffer kød kontinuerligt på trods af den 'falske reklame'. Og med denne nogenlunde regelmæssige forsyning kunne hunnerne tage sig



Kvindens hvis gunst skulle udveksles med kød. Kvinden fra Hohenfels – ældste fremstilling af kvinden.

opfostringen af egne unger. I denne udvikling frem til for ca. tre millioner år siden var det således igen hannen, der i kraft af jagten skabte udviklingen, og hunnen der ved udveksling af sex for kød fulgte efter. Men denne markedsmechanisme gav ifølge Hill hverken monogami eller ansvarlige fædre, sådan som Lovejoy havde påstået.

Antiprostitutionsmodellen

Ideen om de stærke mænd, der bedrev den farlige jagt, og de svage kvinder, der gik derhjemme og udførte huslige gerninger under mændenes beskyttelse, mens de stillede sig seksuelt til rådighed for en

betaling i kød, var ikke spiselig for feministerne, som ville have kvinderne ind som aktive bidragsydere, ja endog spydspids i evolutionen. De fandt, at udvekslingen af kød for sex prostituerede kvinderne ud over, at de blev sat uden for udviklingen. I 1999 fremlagde de amerikanske antropologer James F. O'Connell, Kristen Hawkes og Nicholas Blurton Jones en alternativ teori, hvor forsørgermanden blev aflivet. En undersøgelse af hadzaerne, et afrikansk jæger-samler-folk, viste, at ældre kvinder og mindre børn stod for en stor del af fødeindsamlingen. Dermed var de unge kvinder ikke så belastede, hvorfor de kunne få børn oftere. Dette førte igen til en forlængelse af kvindernes liv ud over menopause. Et centralt næringsmiddel har været forskellige former for rødder, som kræver en voksen til opgravning og tilberedelse. Den nordlige grænse for rødder som stabil føderessource er 45-50° nord, og det samme gælder homo erectus' nordligste udbredelse. Næringsværdien af rodfrugter øges væsentligt ved tilberedelse over ild, og der er fund, der kunne tyde på, at homo erectus i Østafrika brugte ild i tilberedelsen af deres føde. Der synes således allerede på homo erectus' tid at have udviklet sig et 'mormormønster', hvor anskaffelse af rødder som føde blev central, og i disse forskeres perspektiv var mændenes jagt uden betydning. Dette førte til en længere levetid, senere pubertet og større børneoverlevelse. På den baggrund var det klart båndet mellem kvindelige slægtninge i forskellige generationer, der lå bag den udvikling, der førte fra homo erectus til homo sapiens, hvor det samme mønster fortsatte. Kødtilførslen har været som hos chimpanserne, det vil sige uden nogen større betydning, så der har ikke været nogen forsørgermænd, der bar kød hjem til kvinder og børn. Og således kunne en ny kvindebaseret udvikling af menneskeheden konstrueres i feltet mellem nutidens hadzaer og chimpanserne under inddragelse af det blandt pattedyr helt enestående træk hos mennesker og visse hvaler; at hunnerne lever ud over den tid, de er fertile.

Faderskabets oprindelse

Både feministernes ideer om, at kvinderne kunne selv, og nogle af kød-for-sex-modellerne havde det problem, at hvis ikke monogamiet var iboende mennesket, så måtte det skabes. I 1984 stillede den



Familieliv blandt neandertalere med de forsørgende mænd og huslige koner fra Krapina i Kroatien. Borgerlig familieidyl.

amerikanske sociobiolog og pædiatriker Paul W. Turke spørgsmålet om, hvordan det var lykkedes hunnerne blandt homininerne til forskel fra abehunnerne at få hannerne til at bidrage med føde og anden hjælp til deres partner, idet hannerne deltog i opfostringen af ungerne er enestående blandt menneskeaberne. Svaret var, at i og med skiftet fra jungle til savanne blev grupperne større, og derved synkroniseredes menstruationscyklussen hos de kvinder, der ikke var gravide eller lige havde født. Børnenes afhængighed af moderen blev nu længere, og derfor fik mødrene brug for hjælp. Midlet var, at kvinderne forlængede den tid, de tilsyneladende havde ægløsning, som nu var usynlig, og da den seksuelt tilgængelige periode ligesom ægløsningstidspunktet var sammenfaldende for alle de

pågældende kvinder i gruppen, kunne deres hanner ikke skifte fra hun til hun. De måtte konstant være over deres egen hun for at sikre sig, at de var fædre til hendes unger. De stærkeste hunner ville tiltrække de stærkeste hanner, mens de svagere hunner ville være sammen med de tilsvarende hanner. Da de svagere hanner havde få muligheder for at være sammen med andre hunner, og da hunnen var blevet tilgængelig i længere tid, ville de holde sig til hinanden, hvorved hannen var mere sikker på, at hunnens afkom var hans. Derfor kunne det betale sig for ham at passe og forsørge afkommet. Hannerne større ansvarlighed over for deres hunners afkom forøgede dette afkoms overlevelsesmuligheder. Forsørgerhannen og monogamiet var således under udvikling, skabt af en skjult og synkroniseret

ægløsning, forlænget seksuel tilgængelighed og dertil udviklingen af bryster og baller på hunnerne som så stærke attraktioner, at det gjorde det muligt for hunnerne at vælge de hanner som partnere, der så ud til at bidrage mest til hunnen og ungerne.

De uendelige muligheder

Om menneskets udvikling ved man så lidt, og konstruktionen af den betyder så meget, fordi årsagerne til menneskets udvikling opfattes som svar på, hvad der er menneskeligt værdifuldt. Som religionserstatning og uden historiske kilder – hvem skulle have observeret menneskets udvikling? – arbejder de forskellige videnskaber med

de genstande og rester af fortidens mennesker, man finder. Det er efterhånden utroligt, hvad de forskellige videnskaber kan finde ud af ved at undersøge en tand eller et stykke knogle, ligesom DNA-analyserne udvikles mere og mere, så man kan isolere stadig ældre DNA. Men den antropologiske forskning i menneskets oprindelse og udvikling består i den kunst at fortælle en historie hen over en lang række redskaber, tænder og knogledele, som man har en nogenlunde tidsfæstelse af. Det er historien, fortællingen om, hvem vi er, og hvor vi kommer fra, der er det meningsgivende.

I perioden indtil efter 2. verdenskrig dominerede den europæiske forsknings spørgsmål om menneskets oprindelsessted og forholdet mellem oprindelse og racer. På en måde kan man sige, at kort-

lægningen af forløbet var det centrale emne. For amerikanerne var det de kræfter eller adfærdsmønstre, som skabte udviklingen, der var centrale. For alle var eksistenskampen som dynamisk faktor givet – og er det stadig – men hvori bestod eksistenskampen, spurgte amerikanerne, og hvad var det dynamiske element i eksistenskampen, der udviklede en abe til et menneske? Og hvis fortællingen herom skulle give mening, skulle den henvise til centrale værdier om menneskets 'natur', som gav mening i den offentlighed, som forskningsformidlingen og forskningen henvendte sig til. I den kulturelt set kristne, kapitalistiske, amerikanske middelklasse, som jo også forskerne tilhørte, var det monogame parforhold med forsørgermanden og den hjemmegående kone det, der skulle forklares som naturligt. Dette bragte manden ud i eksistenskampen, og i stedet for lønposen afleverede han kød fra jagten og fik sex og afkom til gengæld. Spørgsmålet om, hvorvidt udviklingen så skyldtes de udfordringer, manden mødte ude i eksistenskampen eller kvindernes selektion af stadig mere humane avlshanner, og om, hvorvidt udvekslingen af kød for sex var prostitution eller kapitalistisk udveksling, blev en arena for den værdikamp, som var en del af det feministiske opgør med den hjemmegående, monogame hustru, som andre fremstillede som naturlig, udviklet siden aberne og derfor kvindens skæbne. Menneskets oprindelse og udvikling er noget, vi selv som mennesker bestemmer. Spørger vi Gud, svarer præsten, og spørger vi videnskaben, svarer forskeren. Vi har kun os selv at spørge. ■

Videre læsning:

Lovejoy, Claude Owen (1981) "The Origin of Man," *Science* 211 (4480): 341-350.

Høiris, Ole (2016) *Ideer om menneskets oprindelse. Fra Det Gamle Testamente til senmoderne videnskab.* Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Jensen, Peter K.A. (2012) *Da mennesket blev menneske.* København: Gyldendal.

OLE HØIRIS ER DOCENT EMERITUS I ANTROPOLOGI VED AARHUS UNIVERSITET. HAN HAR SKREVET ADSKILLIGE OMFATTENDE BOGVERKER OM ANTROPOLOGIENS OG HUMANVIDENSKABERNES IDEHISTORIE OG HAR EN SÆRLIG INTERESSE FOR MÅDEN HVORPÅ DEN HISTORISKE SAMTID PÅVIRKER VIDENSKABERNES RESULTATER.

AT TILEGNE SIG STRI-SHAKTI

(KVINDELIG STYRKE)

HINDUGUDINDER I INDISKE
POLITISKE KAMPAGNER



af ATREYEE SEN

I Indien griber politiske partier og sociale organisationer ofte til billeder, narrativer og mytiske historier knyttet til højtærede gudinder og krigerdronninger og bruger disse som kommentar til kvinders status i det bredere indiske samfund. Denne artikel undersøger, hvordan disse gudinders ikonografier manipuleres med henblik på at skabe og påvirke politiske praksisser i Indien. Jeg argumenterer for, at den omstridte fremkaldelse af *stri-shakti* (kvindelig styrke) ofte, selv inden for dybt patriarkalske, mandsdominerede hindunationalistiske bevægelser, kan skabe rum for, at almindelige kvinder kan synliggøre deres rolle i folkelig politik.

I maj 2004 rejste den indiske premierminister Narendra Modi til den hellige flodby Varanasi for at tilbede modergudinden Ganges som tak for sin sejr ved parlamentsvalget. Denne storslåede selvpromoverende gestus fra en fremtrædende hindunationalist illustrerer, hvordan religion og politik fortsat er viklet sammen i Indien. Selvom nationalstatens demokratiske forfatning er indrettet efter en kompleks form for sekularisme, gennemtrænger religiøse ikonografier en væsentlig del af den politiske hverdag. Politisk mobilisering hviler på dette skæringspunkt mellem det hellige og det profane. For øjeblikket er den internationale medieopmærksomhed fortsat mere rettet mod tilstedeværelsen af islam i voldelig politisk aktivisme i Mellemøsten og Afrika. Mange analyser af islam og teokratiske stater understreger, at religionspolitiske praksisser er sammenkædet med undertrykkelsen af kvinders synlighed i den offentlige sfære. I modsætning hertil er der en betydelig mængde indiske politiske manøvrer, som excellerer i inklusionen af hindugudinder.

Til forskel fra den ene patriarkalske Gud i jødisk-kristne traditioner har hinduismen et stort antal gudinder, som medvirker til mangfoldighed, når det gælder gudsdyrkelse og rituelle optrædender. I den hinduistiske mytologi kan kvindelige guddomme for eksempel være venligsindede gifte gudinder (såsom Sita, Lakshmi og Sarasvati), der prides for deres skønhed og lydighed. Andre gudinder lovprises som krigeriske (såsom Durga og Amba). Disse militante gudinder er pligtro mod deres familieliv, men i krigstid og under sociale kriser viser de sig som bevæbnede og aggressive dæmondræbere. Der findes også seksuelt ustyrlige og brutale gudinder (såsom Kali), som kan blive ekstremt vrede og skabe vild ødelæggelse. Gudinder og deres adskillige personifikationer er ofte føjelige eller ondsindede mødre, og deres fortællinger udbredes gennem en række mundtlige og skrevne traditioner.

Ifølge en berømt indisk feministisk forsker, Rajeswari Sunder Rajan, er brugen af et gudindebilledsprog i den nyere tids politik farlig. Sidstnævnte tilraner sig på selektiv vis synkretistiske ritualer, 'små' traditioner og uformelle moderkulter under paraplybetegnelsen *Hindutva* eller hindunationalisme. På trods af at passive gudinder, der egner sig til mainstream patriarkalsk hinduisme, er populære, gør den uafhængige opbygning af kvindelig gud-

dommelighed, såsom Durga og hendes utallige personifikationer, krigeriske gudinder mere velegnede, når det gælder om at motivere almindelige borgere til at gå ind i radikal politik. I denne artikel argumenterer jeg for, at denne omstridte fremkaldelse af *stri-shakti* (kvindelig styrke) ofte, især inden for dybt patriarkalske, mandsdominerede hindunationalistiske bevægelser, kan skabe rum for, at almindelige kvinder kan synliggøre deres rolle i folkelig politik og dermed fastholde en position i den offentlige sfære. Jeg bruger nogle casestudier til at vise, hvordan politiske partier og organisationer kan manipulere billeder, narrativer og mytiske historier knyttet til højtærede gudinder og krigerdronninger; de kan mobilisere disse kønnede kampagner med den hensigt at komme frem med en kommentar til kvinders status i det bredere indiske samfund.

Bharat Mata (Moder Indien) og hendes rolle i den antikononialistiske bevægelse

Mange forskere sporer fremkomsten af gudinder i indisk politik til den antikononialistiske bevægelse i Indien. Historikeren Charu Gupta fremfører det argument, at den frie nations identitet i det sene koloniale Indien udtryktes som hengivenhed til *Bharat Mata* eller Moder Indien, som nødvendigvis var hindu og en personifikation af Durga. Samtidig med at Moder Indien repræsenteredes som en mægtig modergudinde i templer, antibritiske sange og litteratur, forestillede man sig hende også som en underkuet, forslået og meget lidende figur; der var i lænker under det koloniale kristne styre. Hun ville have sin guddommelighed og værdighed genoprettet af sine tilhængere. Fejringen af Moder Indien havde først og fremmest til hensigt at mobilisere hendes børn til politisk modstand, men det var også meningen, at den skulle skabe en from og forenet hinduisme uden kaste- og regionale skel. *Bharat Mata* blev symbol på et afgrænset territorium, hvis guddommelige tilstedeværelse aftegnede et mandligt hinduistisk politisk borgerskab.

I det postkoloniale Indien fortsatte kvindelige cølibate hindunationalistiske ledere, såsom Uma Bharati og Sadhvi Rithambara, med at gøre brug af *Bharat Mata*-ikonografi i deres smædende taler; der skulle anspore mænd til voldelige handlinger mod 'de ikke-hinduistiske andre', hovedsagelig muslimer og kristne. Ifølge antropologen Sikata Banerjee, som har studeret hinduistisk maskulinitet og dens



sammenhæng med kvindelig, politisk deltagelse i Indien, passer denne forestilling om Indien som en kvinde ind i en mere bredt accepteret diskurs om nationen som en kvinde, noget der igen knyttes an til ideer om kvindelige kroppe som bærere af nationens ære. Nationalistisk vold er således tæt forbundet med det at vanære fjendens kvinder, hvilket er tydeligt ikke blot i form af voldtægt af kvinder under sekteriske optøjer i Indien, men også i massevoldtægter af 'andre' kvinder i internationale konflikter.

Hindunationalisme og dens påberåbelse af krigeriske gudinder

Hindunationalismens opkomst og succeser i det postkoloniale Indien har været årsag til stor bekymring blandt sekulære intellektuelle. I min forskning om hindunationalistiske kvinder i Mumbai, det vestlige Indiens handelshovedstad, har jeg fremhævet, hvordan det at fejre krigeriske gudinder og militante dronninger kan øge kvinders kulturelle stolthed i hverdagslivet. Det er vigtigt at bemærke, at hindugudinder er blevet fremkaldt med henblik på at inspirere både ledere og aktivister i hindunationalistiske kvindeorganisationer. Rashtra Sevika

Durga.

Samiti (Den Nationale Kvindeorganisation for Frivillige) og Durga Vahini (Durgas Hær) er sådanne to organisationer, der har spillet en længerevarende rolle med hensyn til at værne om traditionen med at bruge et Durga-billedsprog til at legitimere almindelige kvindelige borgeres rolle i indisk politik.

For de fleste hinduer er Durga en heroisk gudinde, som dræbte dæmoner for at beskytte guderne og menneskeheden mod død og ødelæggelse. Ifølge antropologen Anja Kovacs, som forsker i, hvordan Durga kreativt anvendes, så hun passer til hindunationalistiske kvinders ideologiske behov, findes Durgas bedrifter populariseret i tilnavnet *Mahisha-Mardini*: Hun er den, der dræber bøffeldæmonen Mahisha. Typiske fremstillinger af Durga i kunst og gudebilleder viser, at hun holder et forskelligt våben med hver af sine ti arme, og at hun rider på en løve, mens hun besejrer en dæmon. På trods af hendes mange bedrifter samler hindunationalistiske kvinder beretningerne om Durga i tre overordnede narrativer: (a) Durga er en hengiven hustru med en uopmærksom husbond, guden Shiva. Hun er til stighed forpligtet til ham og sine børn; (b) det er kun i krisetider, at hun bevæger sig uden for den hjemlige sfære og tager form som dræber; og (c) hun vender tilbage til sin ægteskabelige og moderlige rolle efter, at hun har opfyldt sin krigeriske rolle, og forsøger ikke at være mænds ligeværdige, hvad angår styrke og mobilitet. Denne begrænsede fortolkning tillader hindunationalistiske kvinder at gentænke sig selv som både heroiske mødre og ærbare hustruer, der er hengivne til deres familier, og som nogen, der målbevidst ville bevæge sig ud i den offentlige sfære for at bekæmpe den hinduistiske nations fjender. Durga er på den måde ikke længere en forlængelse af *Bharat Mata*, som først og fremmest skal ophidse nationens virile sønner. Durga bruger vold til at rydde ondskab af vejen, og hun genetablerer *dharma* (verdensorden). Mine kvindelige informanter antydede nogle gange over for mig, at muslimske mænd er en trussel mod den hinduistiske verdensorden, og at kvinder kan være "virkelige Durga'er" og afværge disse "omskårne dæmoner", som angriber deres religion.

Shiv Sena-kvinder og gudinden Angst

I december 1992 og januar 1993 udbrød der omfattende offentlige uroligheder i Mumbai, hvilket efterlod mere end tusind døde og flere andre sårede.

Efter at hindunationalister havde ødelagt en kontroversiel moské i tempelbyen Ayodhya, afholdt små grupper af vrede muslimer stilfærdige protester i Mumbai (i december). Shiv Sena, et højreorienteret politisk parti, der med sin agenda mod migranter og muslimer havde skabt en stærk base i Mumbai, indledte en massiv modreaktion imod lokale muslimer. Den vold, der fulgte efter, involverede brandstiftelse, ødelæggelser af ejendomme og spontane angreb på tilfældige personer. Urolighederne spredte sig fra slumområder til lejlighedskomplekser og medførte de fleste steder overfald på muslimer, som udgjorde næsten 20 % af byens indbyggere. Medlemmer af Shiv Senas kvindeafdeling, Mahila Aghadi (kvindefronten), gik på gaden i hobetal, og deres utilslørede deltagelse i urolighederne chokerede sekulære kvindebevægelser i Indien. De kvindelige orostiftere, der hyldedes som "moderne Durga'er", fik på denne måde bragt Mahila Aghadi i forgrunden af nationalistisk politik i Mumbai. I 1999 påbegyndte jeg min forskning blandt Aghadi-medlemmer i Chaturvadi, et slumkvarter i Bandra East, der var berørt af urolighederne, og som havde været en sikker Shiv Sena-fæstning i fire årtier. I løbet af de næste tolv år forsøgte jeg at forstå hvilket rationale, der gør, at kvinderne i slummen organiserer sig politisk med omdrejningspunkt i hindunationalistiske ideologier.

Shiv Sena (opkaldt efter Shivaji, en berømt hinduistisk krigskonge fra Middelalderen, som kæmpede mod et muslimsk sultandømme i forfald for at kunne skabe sit eget uafhængige imperium) havde været i regering, ude af regering, og derpå igen i regering i delstaten Maharashtra (siden urolighederne i 1992). Partiet dikterede, at Mumbai som delstatens hovedstad skulle forblive forholdsvis fredelig, så Shiv Sena kunne opretholde en afdæmpet, hersket facade over for centralregeringens årvågne blik. De nationalistiske kvinder i Chaturvadis slumkvarterer var fortsat bekymrede for, at fraværet af optøjer i de seneste to årtier kunne være et tegn på, at fejringen af kvinder som aggressive gadegudinder var ovre. Kvinderne frygtede, at de, som i fortællingen om Durga, ville blive tvunget til at vende hjem og være gode hustruer, nu hvor muslimerne i Mumbai var blevet holdt nede. Dette gjorde dem alle utilfredse, og de var ivrige efter fortsat at være fremtrædende i højreorienteret politik. Så Aghadi-kvinderne begyndte at holde daglige møder med

historiefortælling, hvor de fortalte en historie om en hindugudinde eller en hinduistisk krigerdronning, og om, hvordan disse blev tilbedt og respekteret af mandlige guder og vigtige historiske konger. Disse fortællinger fokuserede på de måder, hvorpå disse mytisk-historiske kvindelige ikoner ikke blev tvunget til at opgive deres krigerstatus og ikke blev tvunget af mænd til at forblive i deres huslige roller med madlavning og rengøring. Dette var en betydningsfuld måde, hvorpå kvinderne kunne minde lokalsamfundene om deres afgørende bidrag som højreorienterede partiarbejdere. Således begyndte nogle af de Aghadi-kvinder, der havde gode talegaver, at fortælle historier i slumkvartererne og sætte dem i omløb; dette var medvirkende til at genvinde kvinders handlekraft og status i historien, i mytologi og i nutidens politik.

Nogle af de kvindelige fortællere var tidligere skuespillere, og nogle var Aghadi-ledere, men de fleste var husmødre med tid til at "fortælle historier". Deres opgave var at dramatisere narrativer om kvindeikoner for på den måde at understrege vigtigheden af og dynamikken i kvinders rolle i fortiden og i nutiden. Slummens kvindegrupper fortalte i fællesskab eller én efter én fortællinger til mænd, kvinder, børn og af og til en antropolog, der sad omkring fortælleren. Nogle gange blev de fortalt på legepladser eller i de lokale partikontorer. Andre gange blev de fortalt i de tempelkomplekser, hvor kvinderne jævnligt mødtes for at synge religiøse sange. Slumkvartererne byttede endda fortællere for at undgå at komme til at kede sig. De spredte historier, hvoraf de fleste er gået tabt i tidens tåger, blev indsamlet, ordnet og gjort opmærksom på af kvinderne i slummen. Eftersom kvinders historie ikke fremgik af nogen faste skrevne tekster, udsmykkede fortællerne disse bøjelige fortællinger med nye dramatiske begivenheder. De lød ofte som om nogen læste højt fra en thriller i højt tempo. De fleste af møderne var interaktive, noget der gav fortællerne mulighed for at lodde hvilke historier, som interesserede et bestemt publikum.

Under Aghadi-møderne blev disse fortællinger altid genfortalt af kvindelige fortællere i form af spørgsmål og svar, hvilket tilføjede fortællingen klarhed og en følelse af aktualitet. De vilde gestikulationer, stemmeføring og rullen med øjnene, de brugte, når de opførte de begivenheder, der fandt sted (nogle gange i en retssal i det syttende århundre-

de), gjorde det muligt for fortiden at sive ind i nutiden, så historien ikke var en historie fra for længe siden, men en historie fra bare i går. For eksempel:

Hofmand nr. 1: "Hvem er den kvinde, der er indsmurt i blod og lænket i kæder?"

Hofmand nr. 2: "Det er Rani Savitribai, den glørværdige dronning af Bellary. Hun kæmpede en brav kamp for at befri sit lille kongerige. Jeg har hørt, at hun kom farende på sin hest, brølende som en såret løvindhvinde, mens hun svingede sit sværd i luften, og hendes hår fløj i vinden. Hun var leder af sin skare, stærkere end mange konger, modigere end mange generaler. Men hun blev i sidste ende besejret af General Sakuji".

Hofmand nr. 1: "Tys! Her kommer vores konge Shivaji".

I den fulde retssal tog adelsmænd, aristokrater og generaler plads i deres sæder. Kvinderne skælvede i sympati med den sårede hindudronning og sad tæt sammen bag rumdelejerne. Retssalsvagterne sank hen i dæmpet stilhed. De undrede sig alle; de så alle hen på tronen.

Kong Shivaji (i vrede): "Sakuji, piskede du dronningen? Hvis du har krænket en kvinde, har du krænket min moder. Du bortvises i skam".

Idet han vender sig til Savitribai: "Moder, vil du ikke tilgive din egen søn?"

Savitribai med tårer i øjnene: "Søn, jeg er glad for, at du viste mig respekt. Det har gjort mig til din landsmand. Jeg vil ikke kæmpe imod dig. Jeg vil nu kæmpe sammen med dig for en hinduistisk stat".

Og derpå indtog hun sin plads ved siden af den store hindukonge Shivaji. Alle i retssalen jublede.

Aghadi-kvinderne blandt publikum klappede også ekstra højlydt. Eftersom historierne blev fortalt som en dramatisk dialog, blev det, der kunne have været et muligt kongeligt retssalsdrama, portrætteret som en *aktualitet*. De kvindelige Senafortællere skildrede begivenhederne som en række billeder, kvinderne kan se på, som havde de



været tilstede, da denne ordveksling udspillede sig. De fleste kvinder fortalte mig senere, at de var glade for og stolte af, at en krigerdronning var blevet befriet og tildelt samme status som en uafhængig mandlig hinduhersker. Den højlydte, offentlige tiljublen af, at hinduistiske kvindelige krigere blev accepteret i mytiske historier, blev afdelingens tilslørede strategi for at holde kvinder aktivt engagerede i politik. Fronten forsøgte at vise, at så snart de blev sluppet fri, var stærke kvinder, såsom dronningen af Bellary, lovende krigere og jævnbyrdige med fremtrædende mandlige ikoner. Det at føre vellykkede historiefortællingsmøder ud i livet midt i fjernsynets, radioens og smartphonens storhedstid (alle genstande, der nu om dage er lettilgængelige i Mumbais slumkvarterer) krævede, at fortællerne, lige så vel som deres publikum, var entusiastiske, kreative og formåede at dramatisere. Historier, der hævdede, at kvinder havde en plads i historien og i mytologien og var forbundne til en rig tradition af krigeriske hindukvinder, styrkede på den måde almindelige kvindelige aktivisters selvrespekt.

Kontroversen om "Kampagnen for den Mishandlede Gudinde"

Den hinduistiske kalender byder på flere lejligheder til at fejre kvindelige guddomme og tilbede kvindelig styrke og energi. Disse festivaler sætter ofte gang i en række offentlige debatter om det hykleriske ved at tilbede gudinder, især når man betragter det høje antal voldshandlinger mod kvinder i Indien. I de seneste år har en prisvindende kampagne udformet af bureauet Taproot India, der har base i Mumbai, skabt røre. Bureauet udviklede en kampagne, der viser billeder af de tre vigtigste gudinder i den hinduistiske mytologi – Durga, gudinden for tapperhed, Sarasvati, gudinden for lærdom, og Lakshmi, gudinden for rigdom, iført stadstøj. Disse ikoniske gudinders ansigter er imidlertid medtagede efter vold i hjemmet – rander under øjnene, hudafskrabninger; blå mærker og gabende sår. På annoncen stod der: "Bed til, at denne dag aldrig må komme. I dag er mere end 68 procent af kvinder i Indien ofre for vold i hjemmet. I morgen ser det ud til, at ingen kvinde vil blive forskånet. Ikke engang dem, vi beder til". Kampagnens stærke billedsprog spredtes hurtigt på de sociale medier.



Mens mange følte sig rørt af kampagnens opsigtsvækkende, men meningsfulde, budskab, var annoncen polemisk. Feminister og aktivister i Indien mente, at annoncerne var foruroligende, fordi de tog fat på problemet med vold i hjemmet ved at give et stereotypet billede af kvinder som forherligede gudinder. Kali, den blodtørstige og uforudsigelige voldelige gudinde kunne således ikke inkluderes i kampagnen, da det ville være umuligt at fremstille hende som et offer for mishandling. Flere feministiske forskere kritiserede kampagnen yderligere: Denne form for forbrugerdreven, annoncebaseret feministisk politik udelukkede fattige eller muslimske kvinders oplevelser. Disse blev også mishandlet af mænd, men identificerede sig ikke med silkekædte brahmanske guddomme fra en høj kaste.

Hinduistiske kulturelle foreninger og politiske organisationer anklagede også Taproot-kampagnen

for at banalisere højtagtede gudinder. Nogle af mine informanter i Mumbai spurgte mig, om kristne grupper nogensinde ville kunne finde på at sætte plakater med en gennembanket Jomfru Maria op for at tage hånd om problemet med vold i hjemmet. De følte, at der måtte være grænser for, hvordan man kunne bruge hindugudinder i offentlige og politiske kampagner, og at selvom man manipulerede gudindetraditioner, så de passede til et politisk formål (som de selv gjorde det på deres historiefortællingsmøder), burde hindugudinden ikke blive offentligt ydmyget og besudlet. Dette synspunkt promoveredes kraftigt af de fleste hindunationalistiske organisationer og gav igen genlyd, da tilhængere af Narendra Modi blev impliceret i endnu en debat om fremstillingen af Durga (i 2016). En af Modis vigtigste kvindelige støtter indbød til ballade, da hun talte til en forsamling i Parlamentet og gik

imod en kampagne organiseret af studerende, som kritiserede den hegemoniske fremstilling af Durga som en lyshudet, efter konventionelle standarder smuk, racemæssigt overlegen gudinde, der på brutal vis dræber Mahisa, den mørkhudede og historisk "dæmon"-iserede oprindelige indbygger på det indiske subkontinent.

Konklusion

De kortfattede eksempler, jeg har diskuteret i det foregående, giver et indtryk af de måder, hvorpå gudindetraditioner og -billeder tilegnes fra religiøs tilbedelse i hverdagen og inkorporeres i mangeartede politiske bevægelser og offentlige kampagner. På både åbenlys og tilsløret vis har disse mange former for tilegnelse til hensigt at støtte kvinders offentlige politiske aktivisme. På trods af

kritik fra sekulære forskere, feminister og medier er politiske diskurser, der har gudindetilbedelse som omdrejningspunkt, i høj grad ansvarlige for, at kvinder, på tværs af klasse-, kaste- og regionale skel, inkluderes i omstridte debatter om køn i Indien. Manipuleringen af gudindebilledsproget har dog fortsat størst betydning inden for hindunationalisme. Genopfindelsen af mytiske historier centreret om gudinder og kvindelig krigeriskhed afspejler almindelige nationalistiske kvinders klare beslutning om at opnå en legitim plads i det hovedsageligt patriarkalske landskab, der kendetegner indisk politik.

Jeg har kort sagt forsøgt at vise, hvordan gudindetraditioner og historier om kvindelig krigeriskhed i mytiske historier gør, at højrefløjensbevægelser i ikke-vestlige samfund fortsat er rimeligt dynamiske. Kvinder støtter som regel en nationalistisk bevægelse fra periferien. Selvom den offentlige mening i sti-

gende grad går imod hindunationalisme, vil jeg foreslå, at kvindefokuseret billedsprog, stridigheder omkring nationens skabelse og moderkulturer, urbane historiefortællingsmøder på den fattige højrefløj – at alt dette til stadighed gør kvinder kontroversielle, men synlige i politik. Med tiden kan historiefortællingsmødernes små succeser i Mumbais slumkvarterer, selv når det gælder liv, der leves i relativ fattigdom, lære almindelige kvinder noget om værdien ved at samarbejde strategisk i det indiske politiske landskab. ■

Forslag til videre læsning:

Banerjee, Sikata (2006) *Armed masculinity, Hindu nationalism and female political participation in India*, *International Feminist Journal of Politics*, 8:1.

Bedi, Tarini (2012) *Motherhood, and its "lack." Personal loss, and political community among Shiv Sena women in Mumbai*, *Women's Studies International Forum* 35 (2012) 478–486.

Kovacs, Anja (2004) *You don't understand, we are at war! Refashioning Durga in the service of Hindu nationalism*, *Contemporary South Asia*, 13:4.

Sen, Atreyee (2009) *Inventing Women's History: Female valour, Martial Queens and Storytellers in the Bombay Slums*, *Focaal: The European Journal of Social Anthropology*, Number 54, Summer Issue.

Sunder Rajan, Rajeswari (1998) *Is the Hindu Goddess a Feminist?*, *Economic and Political Weekly*, October 31.

ATREYEE SEN ER LEKTOR VED INSTITUT FOR ANTROPOLOGI, KØBENHAVNS UNIVERSITET. HUN ER POLITISK ANTROPOLOG MED FOKUS PÅ URBANE OMRÅDER I SYDASIEN, MED EN PH.D. I SOCIALANTROPOLOGI FRA SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES (2003), UNIVERSITY OF LONDON. FRA 2004 TIL 2015 VAR HUN ANSAT I AKADEMISKE STILLINGER VED UNIVERSITY OF SUSSEX OG UNIVERSITY OF MANCHESTER. HENDES FORSKNING FOKUSERER PÅ MILITANTE POLITISKE BEVÆGELSER I BYER. HUN ER FORFATTER TIL SHIV SENA WOMEN: VIOLENCE AND COMMUNALISM IN A BOMBAY SLUM (2007) OG MEDREDAKTØR (MED DR. DAVID PRATTEN) PÅ GLOBAL VIGILANTES: NEW PERSPECTIVES ON JUSTICE AND VIOLENCE (2008).

Oversat fra engelsk af Astrid Grue.

SMÅ STEDER, STORE DRØMME



Lufthavnen på Okijøerne, Dōgo.

af FIROUZ GAINI

På Okijøerne i Japan er en ny fremtidsoptimisme opstået blandt de unge, efter gymnasiet i byen Ama-cho blev genåbnet. Samtidig går de fleste unge med planer om at flytte til 'hovedlandet' (det vil sige til Honshu og de øvrige hovedøer i Japan) eller længere væk, før de eventuelt vælger at vende tilbage til øerne. I denne artikel ser vi nærmere på Oki-ungdommen med følgende spørgsmål in mente: Hvordan beskriver de deres tilknytning til øerne – hjemmet – i forhold til deres fremtidsperspektiver? Artiklen beskriver de unges kritiske refleksioner over øernes særegenhed og potentiale, men også over påvirkningen fra det 'urbane' Japan og omverdenen. Teksten viser blandt andet, at de unge bruger sociale og kulturelle konstruktioner af øerne som forankring, når de skal navigere mellem traditionelle forventninger og (sen)moderne ambitioner.

Ankomst

På min vej til feltarbejde på Okijøerne landede jeg i den store, internationale lufthavn i Osaka. Allerede her fik jeg, lettere groggy efter den lange flyrejse fra Nordeuropa, et første hint om de små øers dragende afsondrethed. Den uniformerede, kvindelige tolder, der omhyggeligt tjekkede og indsamlede hver enkelt indkommende passagers udfyldte toldangivelse, lagde mærke til min endelige destination på den lille blanket. Lidt forundret – måske over, at en udlænding skulle til dette fjertliggende sted – sagde hun lavmælt og med alvorstung mine: "Oki Islands...hmm...very far." Jeg havde på forhånd haft en anelse om, at øerne i den sydlige del af Det Japanske Hav (mellem Japan i øst og Korea og Rusland i vest), omtrent 50 kilometer ud fra øen Honshu, ikke er et særlig kendt rejssemål. At høre tolderen nævne Oki var derimod en bekræftelse på, at øerne ikke er en illusion – de eksisterer, og man kan besøge dem. Før afrejse havde jeg snakket med en ung, japansk forskerkollega i Norge om mit forestående feltarbejde. Hun måtte medgive, at hun aldrig havde hørt om Okijøerne (derimod kendte hun til Okinawa, som mange sammenblander med Oki), og bad mig om at udpege dem på et kort over Japan.

Men nu sad jeg altså i Osakas gamle indenrigsluftavns afgangshal og ventede på at komme videre til Okijøerne - om end jeg i min døsende tilstand var nær ved at tro, at jeg var på vej hjem til mine egne øer, Færøerne, når jeg betragtede passagererne omkring mig. Som de sad og ventede tålmodigt på det lille, regionale Oki-fly, virkede de jordnære, ydmyge og en smule indadvendte. De sad stille og ventede på at komme hjem. De glæder sig, tænkte jeg, til at gense familien og havet; til at komme væk fra storbyens kaos. Og jeg blev nu utålmodig efter at komme i gang med at udforske Okijøerne; i deres egen ret, men også, som et kuriosum, for at undersøge, om der eventuelt fandtes insulære lighedstræk mellem Okijøerne og Færøerne.

Tiden står stille

Der er noget definitivt over øer, uanset hvor de er placeret, og det er også her, man finder roden til den gamle metafor 'kulturer som øer'. Små øer har, i modsætning til større områder på kontinenter, utvetydige ydre grænser. De er omringet af hav, som effektivt isolerer dem fra naboerne. Især på

små, tyndt befolkede øer bliver man hele tiden mindet om øernes geografiske begrænsning. Indbyggerne på disse øer har kun to grundlæggende valgmuligheder: At blive eller at flytte væk. Og øer påvirker folks verdensbilleder, som i Philip Conkings beskrivelse:

"Islandness is a sense that is absorbed into the bones of islanders through the obstinate and tenacious hold that island communities exert on their native-born as well as on their converts, who experience it as an instantaneous recognition"

Afsidesliggende øer har altid fascineret antropologer og biologer. Tænk bare på Trobrianderne. Man håber på at finde noget her, som kan være nøglen til større gåder om hele menneskeheden. Godfrey Baldacchino, en samfundsforsker fra Malta, har sagt følgende om øer:

"An island can be both paradise and prison, both heaven and hell. An island is a contradiction between openness and closure, between roots and routes, which islanders must continually negotiate"

I dag er øer fortsat øer, men de har mistet en del af deres uskyld. De er i dag en integreret del af den (sen)moderne verden. Mange mennesker, der besøger små og relativt isolerede øer på jagt efter eksotiske øoplevelser, får en mærkværdig følelse af at være landet i en verden, der er førmoderne og senmoderne på en og samme tid. Det er det, der skaber en vis lighed selv mellem så forskellige øgrupper som Okijøerne og Færøerne.

Det første indtryk, den fremmede får ved ankomst til Okijøerne, er, at her står tiden helt stille. Der er ingen moderne højhuse, intet indkøbscenter, ingen biograf eller koncertsal og næsten ingen restauranter og barer. Der er ingen spektakulære broer eller tunneler i horisonten. Landskabet er præget af stejle klinger og afrundede, græsklædte bjerge med frugtbare dale og træfyldte sletter. Okser og heste græsser døsig på de gæstfri enge. Langs kysten, i bugter og langs odder ligger pittoreske landsbyer med små badehavne. Okijøerne har siden 2003 haft status som såkaldt 'UNESCO Global Geopark' på grund af sin rige geologiske historie og sit unikke geosystem. Som del af dette internationale netværk forpligter Okijøerne sig til at forvalte miljøet med en holistisk tankegang, der involverer beskyttelse, uddannelse og bæredygtig udvikling.

Lige siden oldtiden har den strategiske beliggenhed i den sydlige del af Det Japanske Hav (mellem



Hest på højslette, på øen Nishinoshima.

det euroasiatiske kontinent og hovedlandet i Japan) givet Okijærerne en naturlig rolle som havn for livlig handelsskibsfart i området, og dette har medført tidlig kulturel kontakt og udveksling med naboer i både øst og vest. Okijærerne fungerede desuden som refugium for adelige fra den japanske kejsers hof i mange århundreder. De 24.000 indbyggere, fordelt på de fire største øer i øgruppen, lever i dag primært af landbrug og fiskeri, men turisme er også en branche i udvikling. En række hurtige færger forbinder effektivt øerne, men der er også daglig færgeforbindelse til byer på hovedlandet.

Og tiden står ikke stille på øerne. Ser man nærmere på alt det, der foregår i lokalsamfundet, så træder et mere komplekst billede frem. Især hvis man snakker med øernes ungdom.

Ama-cho som forbillede

I byen Ama-cho på øen Nakanoshima (omkring 2.600 indbyggere) mødte jeg en flok unge stræbere i gymnasiet, der gerne ville fortælle mig om de-

res drømme og visioner for fremtiden. I aviser og på nationalt fjernsyn er den hidtil ukendte, lille kommune Ama-cho blevet præsenteret som et sjældent lyspunkt i en desperat kamp for at revitalisere den tilsyneladende fortabte rurale periferi. Ama-cho er med sit genåbnede gymnasium – Oki Dozen Senior High School – en inspiration for andre udkantsområder. For knap ti år siden mobiliserede kommunen alle kræfter på øen i et ihærdigt forsøg på at få bugt med langvarig økonomisk tilbagegang og drastisk befolkningsnedgang i lokalsamfundet. Og det lykkedes – i hvert fald foreløbig. I tæt samarbejde lancerede kommunen, skolen og centrale, private entreprenører en udviklingsplan, hvis mål var at overbevise den lokale ungdom om at vælge karrierer, der bidrager til lokal udvikling. Mange undervisere og rådgivere tilknyttet den progressive gymnasieskole er kommet fra relativt prestigefyldte stillinger i Tokyo, Osaka og andre storbyer på hovedlandet for aktivt at deltage i den lokale samfundsudvikling, men også for – som de



Klipper ved Kuniga-kysten, på øen Nishinoshima.

gejstlige i middelalderen – at finde et refugium; at komme lidt væk fra storbyens evige jag. I Ama-cho bor der derfor mange nye borgere uden familiebaggrund på Oki. I den japanske diskurs bruges betegnelsen "I-Turners" om disse mennesker, der flytter ud til udkanten uden at have boet der tidligere – i modsætning til "U-Turners", der vender hjem til udkanten efter ophold i storbyen. Mere end en tredjedel af eleverne i gymnasiet i Ama-cho er kommet fra hovedlandet til Oki for at tage deres uddannelse. Denne modsatte strøm, fra by til bygd, er tidligere kun set blandt små grupper af excentrikere på udkig efter landlig idyl og er ellers uden modstykke i dagens Japan.

Ama-cho er måske en ubetydelig plet på kortet over Japan, et sandkorn på en stor balsals gulv, som forfatteren William Heinesen har beskrevet Færøerne. Men byens borgere har tilknytning til mange forskellige steder og lande. For eksempel mødte jeg to kvinder, begge fra byer på hovedlandet, der uafhængigt af hinanden havde været på

skoleophold i Danmark – på højskole og på gymnasium – og begge mestrede i imponerende grad det danske sprog. Den ene kvinde arbejdede som bibliotekar på byens velassorterede bibliotek, der fungerer som en vigtig institution i kommunens arbejde for at knytte det lokale til det globale (at tænke globalt og handle lokalt og omvendt) i deres såkaldte globale fremtidsvision. Den anden kvinde, en ung sprog lærer, arbejdede på gymnasiet. Joseph, en mand fra Ghana med universitetsuddannelse fra Japan, var rådgiver og projektleder i Ama-cho i flere år, indtil han tidligt i 2016 flyttede hjem til Vestafrika. Joseph havde altid en flok unge drenge og piger rendende efter sig, fordi han var en uimodståelig hyggespreder med stor viden om verden hinsides horisonten og desuden perfekte japanske sprogfærdigheder. Gymnasiet havde også internationale forbindelser. Da jeg var i Ama-cho, var eleverne fra anden årgang for eksempel på nippet til at tage på studierejse til Singapore. For de fleste af eleverne, især de lokale unge, var dette også deres



Biblioteket ved gymnasieskolen, Ama-cho.



Drengenes internat (sovesal for gymnasieelever), Ama-cho.



Korridor i gymnasieskolen, Ama-cho.

jomfrurejse ud af hjemlandet. Som Færøernes nationalskjald siger: Under forstørrelsesglasset er sandkornet en hel verden. Det gælder både det nordatlantiske og det japanske sandkorn.

Ikke som andre steder i Japan...

På tredje sal i den gamle skolebygning finder man skolens eget bibliotek, og det tilhørende biblioteks-kontor fungerer som en hyggelig mødeplads for uformel hyggesnak og lidt afstresning fra en ellers meget travl skolehverdag. Her kommer elever for at hvile sig lidt, snakke med bibliotekaren, deltage ved små møder om diverse aktiviteter og opgaver og så videre. Her sad jeg ofte og sludrede med elever, om end mange var generte og slet ikke vant til at kommunikere på engelsk. Men de var nysgerrige og ville have at vide, hvorfor jeg var kommet hele vejen til Ama-cho. Der er en del interessante forskelle på elever fra Okijøerne (i denne sammenhæng primært de tre øer, der serviceres af gymnasieskolen i Ama-cho) og elever fra hovedlandet. De lokale elever er ikke i lige så stærk intern konkurrence om de bedste karakterer som de oversøiske elever. En erfaren lærer fortalte mig, at eleverne fra Okijøerne støtter hinanden mere, men de er også generelt set mindre ambitiøse i forhold til en akademisk karriere. De lokale elever, pointerede den

samme lærer, er tålmodige og giver ikke så let op. De ambitiøse, oversøiske elever er derimod sårbar. Omtrent halvdelen af eleverne fra gymnasieskolen i Ama-cho kommer gennem nåleøjet og fortsætter til højere uddannelsesinstitutioner i Japan. Blandt de oversøiske elever bliver tilværelsen på de fjerne øer i Det Japanske Hav betragtet som en eksotisk oplevelse, en spændende og lærerig periode i livet, men de færreste af dem har seriøse planer om at blive boende på øerne. Det er snarere et intermezzo i et langt livsprojekt. Det samme gør sig gældende for en del andre I-Turners – de vil gerne bo og arbejde på øerne i et par år, men ikke hele livet. For den lokale ungdom er situationen naturligvis anderledes.

Naturen er det første, der nævnes, når jeg spørger de unge, hvad de bedst kan lide ved Okijøerne; havet, strandene, klipperne, og den pragtfulde horisont. De snakker også om naturaktiviteter som vandring, camping, svømning og fiskeri. Der er heller ikke mangel på lovprisning af lokalbefolkningen, der beskrives som varm og venlig med et stærkt sammenhold. Mange unge nævner også det, der trækker en hel del japanske turister til øerne: Lokale madretter; især prima fisk og skaldyr. En avisartikel har hævdet, at stedet fungerer som en form for modgift imod storbystress, og det er tydeligt, at

eleverne sætter fokus på lokale sociale interaktionsformer som kontrast til den (post-)moderne storby-anonymitet. Mange unge er lidt bekymrede for, at øerne vil ændre sig – at det, de kan lide, og det, de kender, kun vil blive bevaret som søde barndoms minder. Som en passioneret 16-årig dreng fortalte: "Jeg vil bevare naturen her og ikke gøre nogen unødvendige ting. Når jeg kommer tilbage, så ønsker jeg at finde noget, jeg allerede kender".

Nyt og gammelt på samme sted

Elevernes mission er dog ingenlunde at idealisere periferiens rustikke charme, for det, der fremtræder positivt i et domæne, kan sagtens vise sig at være en ulempe i et andet. Denne ambivalens, der knytter sig til refleksioner over kontinuitet/diskontinuitet og isolation/forbindelse, er typisk for små øsamfund, der altid udviser en form for sårbarhed overfor kontinentet. Det, der lokker turister til, kan også være det, der sender lokale væk. Det, der virker autentisk og unikt, kan fra en anden vinkel synes forældet og hæmmende.

Kærligheden til øerne hindrer da heller ikke de lokale unge i seriøst at overveje at flytte væk – i det mindste for et par år. Mange unge siger, at de savner (valg-)muligheder, som øerne ikke kan tilbyde dem. Folk keder sig i Oki, siger en pige, der sy-

nes, at livet i storbyen virker 'lettere, sjovere og mere bekvemt' end på øerne. Mange piger og drenge i Ama-cho udtrykte også frustration over manglende anonymitet på øerne, fordi 'alle ved alt om alle'. En del unge udtrykte utilfredshed over de lave lønninger og meget høje priser (på varer og tjenester) på øerne; noget, som føles urimeligt, og som får mange til at føle sig mere isolerede end ønskeligt.

Selv om de unge som sagt lovpriser deres familiers 'enkle liv' med relativt få moderne faciliteter og beskriver forældrenes livsstil som vigtig for den lokale kulturelle identitet, så forventer de ikke, at dette vil kendetegne fremtidens samfund. De betragter snarere værdierne knyttet til den traditionelle, lokale livsstil som en kulturel kapital, som styrker deres selv-identitet og selvfølelse, når de befinder sig på det japanske fastland eller andre steder. Disse værdier følger dem som en del af den kulturelle identitet, men bliver også kritisk revurderet, når de unge bliver ældre og får nye livserfaringer.

På Ama-cho findes en usynlig barriere mellem den 'oprindelige' lokalbefolkning og de veluddannede tilflyttere fra fastlandet. Blandt øboerne, især ældre mennesker, som aldrig har boet andre steder, er mange ude af stand til at forstå, hvorfor relativt velhavende byboere helt frivilligt vælger at



Beboelseshus i traditionel stil, på øen Nakanoshima.



Byen Saigō, på øen Dōgo.



Stor bilfærge, der knytter øerne til fastlandet, Dōgo.

flytte ud i periferien. En ærværdig herre fra Nishinoshima fortalte mig lidt drillende, at 'de lokale' fortsat lever i tresserne - med andre ord har de stadig ikke opdaget, at den japanske økonomis 'guldalder' er forbi. Mange tror, at de nye beboere i Ama-cho holder lokalbefolkningen på afstand, men ifølge den ældre herre er det i virkeligheden omvendt – det er de lokale, som nærer mistro til I-Turners. Men hvor den ældre generation er vant til, at strømmen går én vej, og at det 'gode liv' skal findes i industribyerne, ser de yngre generationer andre muligheder og værdier i periferien. Således påpegede en kvik gymnasieelev over for mig, at det ikke kun var vigtigt at tiltrække I-Turners, men også at overbevise U-Turners om at vende tilbage til øerne efter fuldført uddannelse på fastlandet. Hun forklarede, at hun i princippet intet har imod I-Turners, men at "det er vigtigere, at de mennesker, som blev født og voksede op her, og som lærte traditionerne og dialekten, kommer tilbage og videregiver historien til den næste generation".

Øsamfund som Okierne, Færøerne og mange andre lignende små øgrupper, har altid haft brug for at hente nye idéer og visioner fra omverdenen. De kan kun overleve og udvikles ved at tage ved lære af det, der sker bag horisonten. Men ifølge de unge går visionerne ikke kun den ene vej; små samfund i periferien kan også vise omverdenen andre værdier og måder at leve på.

Oki som anker

Mange unge fortæller, at de meget gerne vil bidrage til øernes bæredygtige udvikling, men de føler også, at de har brug for at flytte fra øerne til hovedlandet – eller helt ud af Japan – for at videreudanne sig og få nye, spændende livserfaringer. Derefter kan de eventuelt (forhåbentligt) sætte kursen tilbage mod øerne i Det Japanske Hav. Oki er for dem et anker. Det hjælper dem til at finde en fast position i stormfuldt farvand, til i stærk strøm at kunne slå bremserne i, men også til at kunne lette anker og sætte kursen mod en ny havn, når tiden er inde. Du kan altid stikke snuden hjemefter, hvis noget er ved at gå helt galt. Unge fra Okierne har ingen årsag til at føle sig som andenrangsborgere i Japan på grund af deres baggrund i periferien – og det ved de nu. En undersøgelse fra 2008 har også vist, at de generelt set er mindre fremtidspessimistiske end deres jævnaldrende fra storbyerne. Lokalsamfundet inspirerer, som vi har set, til at genskabe tilliden til fremtiden.

De unge fra Okierne forhandler deres identiteter og udvikler deres uddannelses- og karrierestrategier og ambitioner i et tæt og dynamisk samspil med deres sociale betingelser. De er bevidste om deres muligheder og begrænsninger, om deres mobilitet og deres tilknytning til øerne. De søger 'det gode liv' i dette landskab af lokale og globale strukturer. Relationen mellem det rurale og det urbane, periferi og centrum, repræsenterer en kompleks konstellation

af foranderlige muligheder på stedet. Samtidig røber deres tanker om fremtiden den ambivalens, der er typisk for små øsamfund: De drømmer om et Oki, der aldrig forandres, men deres mere rationelle håb er, at Oki vil sikre sin egen overlevelse ved at udvikle sig til et dynamisk og bæredygtigt samfund.

I virkeligheden ved ingen helt, hvad der vil ske med øerne i Det Japanske Hav. Før jeg tager afsked med øerne, siger en kvinde, der arbejder ved turistkontoret i Nishinoshima, at jeg meget gerne må reklamere for Okierne derhjemme. Men, nævner hun i en sidebemærkning, hun ønsker ikke, at øerne skal blive alt for kendte ude i verden. De skal helst fortsat være lidt gemt væk, lidt væk fra turisternes alfarvej. Det virker ironisk, idet kvinden selv er (international) tilflytter til Okierne, men jeg lover hende, at mit besøg på denne perle af en øgruppe ikke kommer til at afføde en lavine af larmende, internationale turister...

Jeg har i denne artikel analyseret de unges holdninger og værdier, planer og prioriteringer med udgangspunkt i en teoretisk præmis om modernitetens refleksivitet, som foreslået af Anthony Giddens. De unge reflekterer over, hvordan de skal leve og forholde sig til begivenheder og beslutninger i hverdagslivet på en måde, der kendetegnes af et samspil mellem drømme og realiteter, sikkerhed og risiko. De forsøger at finde vej mellem lokale og globale muligheder og afgrænsninger i ofte ambivalente, individu-

elle fremtidsprojekter. De overvejer også lokalsamfundets ressourcer og muligheder i forhold til egne planer og ønsker. De unge er i dag vant til at reflektere hinsides gamle barrierer og at krydse dem regelmæssigt. Okierne repræsenterer et anker for de unge i form af lokalitet-baserede, kollektive identiteter, som Gry Paulgaard i anden sammenhæng har kaldt det. Dette er meget interessant i en japansk kontekst, for i Japan har den dominerende opfattelse været, at fremtiden er i byerne og kun i byerne. ■

Forslag til videre læsning:

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity*. Oxford: Polity Press
Baldacchino, G., 2007. Islands as novelty sites. *Geographical Review*, 97 (2), 165-174
Paulgaard, G., 2002. Local identities in a 'globalised world'. *Young*, 10 (3/4), 95-107.

FIROUZ GAINI ER ANTROPOLOG VED FÆRØERNES UNIVERSITET. HAN HAR LAVET FELTARBEJDE PÅ FÆRØERNE, PÅ GRØNLAND, I FRANKRIG, OG I JAPAN. HAN HAR SKREVET ARTIKLER OG BØGER OM UNGDOMSKULTUR, KØN OG IDENTITET, MED SÆRLIG FOKUS PÅ FÆRØERNE OG VESTNORDEN. GAINI ARBEJDER FOR TIDEN MED DET INTERNATIONALE PROJEKT 'VALUING THE PAST – SUSTAINING THE FUTURE', SOM SER PÅ UDDANNELSE, VIDEN OG IDENTITET PÅ TVÆRS AF TRE GENERATIONER I KYSTSAMFUND.

Alle fotos er taget af artiklens forfatter.

K O S M O - P O L I T I S K R E F O R M A T I O N

AT BRYDE MED VERDEN I ET POSTSPIRITUELT MONGOLIET

"Üg dagval uhaantai bolno. Üliger dagaval tsetsen bolno"

"hvis du følger kloge ord bliver du (kun) klog, Hvis du følger en læremester bliver du vis"

–Mongolsk ordsprog.

En *üliger* er den ideelle kombination af en lærers ord og handlinger. Men hvad gør man i et land hvor den ideelle form for viden kommer fra gode læremestre, men hvor der er ikke læremestre at finde? I Mongoliet har en gruppe af anti-demokratiske, selverklærede reformister forsøgt at udfylde dette tomrum ved at søge en absolut moral udtrykt som en gud uden religion. Ved at fokusere på reformisternes forsøg på at krydse grænsen mellem kosmologi og politik undersøger denne artikel, hvilken form for politisk subjekt der skabes af reformisternes selvkultivering, i krydsfeltet mellem rationelle videnskabsidealer og en evigt påtrængende ånde verden.

af MALTHER LEHRMANN

Mellem bedeflag og oplysningsmænd

Jeg sidder i min udstillings-ger (filttelt) i centrum af Ulanbaatar, Mongoliets hovedstad, og venter på min ven Zoloo. Vi har planer om at tage op i bjergene og ofre til vindånderne, så Zoloo kan få sin *sülde hiimori* (vitalitet) tilbage. Det er afgørende at have en stærk *sülde hiimori* for at få succes i verden. Som sådan kan mennesker have en svag eller en stærk *sülde hiimori*, som synliggør kvaliteten af ens karakter. Fremfor at være noget endeligt man kan besidde, varierer det i styrke og er noget, som også er placeret uden for en selv, eksempelvis i genstande såsom de hellige stendysser kaldet *ovoo*, som Zoloo og jeg denne dag skulle op og besøge.

Mens jeg venter på Zoloo vælter Khulgen, en selverklæret reformist og kommende politiker, ind i geren. Han er tydeligt beruset og smider sig i puderne ved mit interviewbord. Khulgen beklager, at han ikke har været til at få fat på de sidste par dage. Det var meningen, at vi skulle have filmet byens forandring og dokumenteret dens værdimæssige forfald. Ifølge Khulgen er byen forvandlet fra et sted med socialistiske slogans til, hvad Khulgen omtaler som en værdiløs amerikanisering, visualiseret i de mange neonreklamer, der nu har erstattet de gamle sovjetiske paroler om lighed og demokrati, elementer Khulgen mener er vigtige for at implementere en absolut moral i landet.



Zoloo ofrer til vindånderne.



Zoloo og jeg ved ovoo.

De sidste par dage har Khulgen "teambuildet" med sine venner, som han ønsker skal hjælpe ham i hans politiske fremfærd. Khulgen har ikke sovet i to døgn og forklarer mig, at teambuilding er vigtig for at skabe sammenhold og for at få folk til at forstå hans ideer. Det har været svært, da folk har haft deres egne ønsker om hvad der skulle implementeres, og det har krævet en del vodka. Khulgen, som er en del af en gruppe af selverklærede reformister, har siden foråret 2016 forsøgt at blive en del af oppositionspartiet, Mongol Ardiin Nam ("folkets parti"). De selverklærede reformister, der arbejder i forskellige celler, er alle tilknyttet "mind foundation" der tæller 500 medlemmer. Mind foundation består af unge intellektuelle og kunstere i alderen 20-30 år. Khulgen og hans støtter, der primært består af mænd, udgør en enkelt celle af den større bevægelse der kæmper for at omlægge Mongoliets politik, men indtil videre har de mange politiske kampe i "folkets parti" taget hårdt på Khulgen. Han ligger træt og kigger op i gerens loft. Senere i dag skal han teambylle igen, og han spørger, om jeg ik-

ke skal med. Jeg har været med til flere teambuilding-arrangementer og får sagt, at jeg har en vigtig aftale med Zoloo, og spørger samtidig til hans helbred. Jeg ved at hans læge har fortalt, at han ikke må drikke, og at han har et lægetjek dagen efter. Khulgen svarer, at han rationelt godt ved, at han ikke skal drikke, men hans hjerte har lyst, så hvad skal han følge? Hvordan skal han kunne ændre det *manan* (tågede) Mongoliet, hvis ikke han får teambuildet?

Jeg er usikker på, hvad jeg skal svare, og vender samtalen hen på gruppen af reformister, Khulgen er en del af, og deres projekt om at sprede oplysning i Mongoliet, herunder deres ide om at implementere en absolut moral og skabe en gud uden religion. Khulgen beskriver det som en intellektuel revolution, der har til hensigt at skabe en mongolsk filosofi, han og gruppen af reformister kalder for Chinggisism, inspireret af Chinggis Khan, der skal implementeres i alle mongoler via uddannelse og dermed ændre den politiske dagsorden i landet. Chinggisism har indtil videre udmøntet sig i ni etikker, en for hver vimpel i det mongolske nationalbanner,

Yesön Khölt tsagaan tug (de ni hvide vimpler for staten), som er et symbol på Chinggis Khans samling af Mongoliet. Mens vi sidder i geren opremser Khulgen de ni etiske forskrifter: at være direkte og tro mod sit ord, at have en stærk og fast vilje, at være hårdt arbejdende, at være retfærdig, at være gavmild og hjælpsom, at være åben og venlig, at have en kollektiv bevidsthed, ikke at være grådig, at være ydmyg og fredfyldt og endelig at være ambitiøs og passioneret. Disse ni etiske forskrifter betragter gruppen af reformister som essentielle i forhold til at etablere en absolut moral i Mongoliet og åndelig oplysning.

Selvom Khulgen er træt, fortsætter han med at tale. Han siger, at mongoler har en kort hukommelse, og de forhenværende politikere har gjort alt for, at historien før den demokratiske revolution i 1990 blev henlagt i glemsel og mørke. Han ser det som sin opgave at kaste lys over dette mørke og genindsætte Mongoliets socialistiske helte fra før 1990 i deres retmæssige position. Med de ord giver han mig en T-shirt, han har haft med. På maven er et tryk af Yumjaagiin Tsendenbalen, Mongoliets præsident fra 1974 til 1984 under det kommunistiske styre. "Den her mand har gjort mere for Mongoliet end nogen anden, men han blev landsforvist og døde i husarrest i Rusland. En forfærdelig skæbne at dø i et fremmed land", siger Khulgen. "Vores oplysning skal baseres på de værdier, helte som ham stod for, han var et kollektivets og videnskabens mand", fortsætter han. "Alle værdier er i fortiden, i skyggerne. Nu skal vi bare vælge de sande værdier, så vi kan lave et nyt system".

Der er ikke noget nyt over vores samtale. Khulgen har de sidste to år kæmpet for, hvad han betegner som oplysning, hvor målet har været at analysere Mongoliets samfund for at finde frem til, hvad det vil sige at være mongol. Hans ønske er at kunne forstå det mongolske tankesæt i håbet om at finde en måde, hvorpå Mongoliet kan bringes ud af det han kalder en "præmoderne tilstand" og skabe en ateistisk gud, der vil samle alle mongoler under en absolut moral. For Khulgen og de andre reformister er det endnu ikke klart hvad denne absolutte moral skal bestå af, men at det er noget som skal findes ved at analysere Mongoliets *uhaan* (tanke-sæt). Han har lavet flere offentlige demonstrationer og forsøgt at oplyse det mongolske folk om, at viden er magt, samt vigtigheden af at læse flere bøger. Flere gange har han lavet offentlige protester

mod "amerikaniseringen" af Mongoliet og politikernes mangel på kulturel selvforståelse ved at få flere hundrede mennesker til at side i tavshed og læse *Mongoliin nuuts товчоо* "Mongolernes hemmelige historie", det ældste overlevende værk, skrevet til det mongolske hof efter Chinggis Khaans død. Reformisterne betragter bogen som den mest pålidelige, mongolske udlægning af Mongoliets historie og Chinggis Khans oprindelse. Khulgen har også stået for flere byvandring, hvor fokus har været Mongoliets glemte helte, symboliseret ved flere statuer som stadig er at finde rundt omkring i byen. En af hans og reformisternes gentagne paroler lyder "vi skal bringe viden til Gandan (Mongoliets største lamaistiske tempel) og fjerne det *manan* politiske system", som de betragter som værende overtroisk, korrupt og styret af et vestligt kapitalistisk demokrati uden en reel moral og etik.

Åndelig oplysning

Khulgen ser sig selv som en sand oplysningsmand, men idealet om en absolut moral og åndelig oplysning er langt fra klart definerede størrelser, som leder mod en ideologisk utopisk fremtid. Da jeg fortæller Khulgen, at jeg skal op og indsamle *sülde hii-mori* (vitalitet) ved en *ovoo*, udbryder han, at det vil han også, og at han godt kunne bruge noget af denne vitalitet. Khulgen vender sig fra puderne og siger: "Jeg føler mig træt, Malthe, jeg kan mærke min *sakhuis*, mine krigerånder håner mig. De hader svaghed, de er med mig, når jeg er stærk, og giver mig styrke, men pisser mig, når jeg er svag". I al min tid i Mongoliet har Khulgen nægtet at tale om ånderne, hvad han indtil videre har beskrevet som "overtro", men nu afslører han pludselig, at han har, hvad der i Mongoliet kaldes en *sakhuis* (beskyttende amulet/ånd), i form af to krigerånder, som altid følger ham. Og nu er han altså parat til at tage på en ni timers bjergvandring for at ofre til vindånderne i håbet om at få styrket sin vitalitet og sit forhold til sine personlige krigerånder. Jeg kigger forvirret på Khulgen og er ikke sikker på, om han joker. Khulgen hverken smiler eller griner. Han kigger seriøst på mig, men ligner samtidig een, der har sagt for meget, og jeg forsøger at komme ham til undsætning ved at spørge, om det har noget med hans beskyttende amulet at gøre? Khulgen kigger nu irriteret på mig og siger, at han jo ikke ved noget om ånder: "De er der bare, og nogle gange sker der ting, jeg

ikke kan forklare. Og det er jo hele pointen, at jeg ikke kan forklare det – det er overtro! Så hellere lade det være, for det er ikke rationelt”.

Khulgen virker fanget i sit eget oplysningsprojekts idealer og en verden fuld af ånder, der tilsyneladende også påvirker ham i hans forsøg på at reformere Mongoliet. Khulgen stiller ikke spørgsmålstejn ved åndernes ontologiske eksistens, men udtrykker samtidig, at han rationelt ikke kan begribe dem; at de er "overtro". Som vi sidder og venter på min ven Zoloo, der fuldt ud accepterer og respekterer åndernes plads i verden, kan jeg ikke lade være at tænke på, hvordan ånderne reagerer på, at reformister som Khulgen forsøger at undgå dem? Khulgen selv udtrykker sin frustration som, at enten er han for rationel, og ånderne vil straffe ham, eller også bliver han for overtroisk, og ingen i den politiske verden vil tage ham seriøst. Khulgen er en selverklæret oplysningsmand, men samtidig en, som kæmper med sine egne ånder og deres krav om at blive set. Han fortæller mig, hvordan ånderne har drænet ham for energi igennem de seneste to år. Hans åndelige revolution involverer derfor ikke bare et opgør med et *manan* politisk landskab, men også hans egne skytsånder bestående af to krigerånder, der kræver, at han er stærk og handlekraftig.

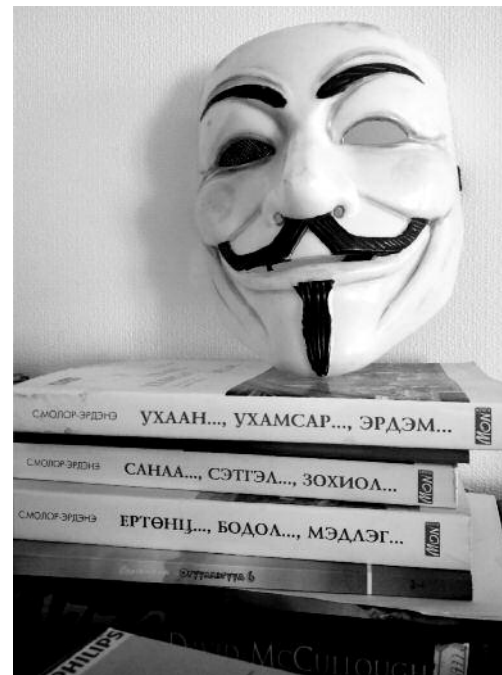
Khulgen drives altså fremad af et behov for at ændre verden omkring sig og kaste et reformistisk lys over Mongoliet, der både trækker på en mytisk læsning af Chinggis Khan, mongolsk historie og ideen om en endnu undefineret absolut moral – og samtidig er han afhængig af sine to skytsånders hjælp, som han kan trække på og bruge som kompas for sine handlinger. Når ånderne er med ham, ved han, at han gør det rigtige. Han kan mærke det, siger han, men det er en kraft, der hele tiden kræver af ham, at han handler og ikke lader sig kue af nogen eller noget. Khulgen søger derfor hele tiden nye veje for at få sine ideer hørt og set, men indtil videre har det taget hårdt på hans mentale og fysiske tilstand. Når Khulgen drikker, føler han sig tættere på ånderne. Han beskriver det som en aggression, der bruser igennem hans krop og gør ham stærk. Han har aldrig været *agsan* (hæmningsløs, ukontrolleret vild), for han kan kontrollere det, siger han. For Khulgen er det vigtigt at blive set af ånderne, så de støtter ham. De er som en bank af aggression, der opfyldes via spirituelle steder (såsom en *ovoo*) som Khulgen kan trække på for at skabe en ny verden formet af

rationel oplysning og som samtidig gør, at han bliver set af ånderne, så de hjælper ham. Det er et oplysningsprojekt, der kaster sine egne skygger, hvor ånderne tvinger sig til taletid igennem ellers oplyste reformister som Khulgen.

Transition som vitalistisk væren

Dette kan synes som et ironisk scenarie, fordi Khulgen og reformisterne i deres stræben efter klarhed, oplysning, objektiv videnskab og rationel viden om verden, med det erklærede mål at finde en absolut moral, samtidig fremviser en skygge af pluralisme, usikkerhed og skiftende perspektiv. Hvad de synes at stå tilbage med er en oplevelse af dem selv som både "mig" og "ikke mig", som "selv" og "anden" – et paradoks Rane Willerslev beskriver som "being-me-but-not-me". Men hvor Willerslev beskriver menneske-dyr-relationer under jagt, er den fremmedgørende syntese af mig og ikke-mig blandt reformisterne forårsaget af at skulle beskæftige sig med personlige ånder og et åndeligt landskab som en del af deres oplysningsprojekt. Reformisterne er så at sige ikke en del af det åndelige landskab, men de er heller ikke en del af det åndelige landskab.

Khulgen har flere gange fået at vide, at han skulle blive shaman, men han nægter, fordi det vil kompromittere hans oplysningsprojekt. Derfor forsøger han at lægge en distance til den viden, der former hans personlige ånder og taler kun om dem, når han møder modstand i sine planer om at reformere landet. Khulgen og gruppen af reformister synes fanget mellem en rationel oplysningsdidaktik og vitalistisk åndetro, hvor to ontologiske verdener må fusioneres for at skabe grund for en reformation. Denne noget gådefulde kendsgerning rejser spørgsmålet, hvordan vi kan komme overens med deres oplevelse af at være både "selv" og "anden" i en verden, der ikke synes at være ontologisk ordnet og hel, men hvor de selv-erklærede reformister, føler sig i konstant transition. En transition der former reformisternes ideer om forandring med udgangspunkt i vitalitetsprincippet kendt som *sülde hiimori* og dets evne til at give vitalitet til deres reformistiske handlinger. For reformister som Khulgen krydser *sülde hiimori* grænsen mellem shamanistisk forståelse af åndeverdener og en vestlig forståelse af begreberne rationalisme og oplysning ved ikke blot at være religiøst, men en uomgængelig del af verden, et ontologisk faktum. Reformisternes behov for *sülde hiimori* er



Moler Erdens bøger i Khulgens hjem.

med til at skabe en ambivalens, hvor reformisterne på den ene side forsøger at bryde med den spirituelle verden for at skabe orden baseret på videnskabelig oplysning, men samtidig er nødsaget til at forholde sig til ånderne for at skabe et sådan kosmologisk nybrud. Dette noget uklare forhold, hvor forandring ikke ligger i klart definerede ideologiske paroler og manifeste, men i en vitalistisk kraft, skaber en åbenhed i forhold til fremtiden. En åbenhed, hvor relationen mellem selv og verden hele tiden rekonfigureres på grund af *sülde hiimori* og manglen på samme.

Kosmopolitik

Khulgens oplysningsprojekt er således afhængigt af hans forhold til sin *Sakhuis* (beskyttende amulett/ånd) bestående af to aggressive krigerånder og hans mængde af *sülde hiimori*. Hvad der bliver tydeligt, er en mental revolution, hvor disse mongolske reformister udover at kæmpe mod et skyggefuldt system også må kæmpe mod deres egne indre skygger, i form af ånder og i bedste fald bruge dem til at skabe et nyt Mongoliet og i værste fald blive opslugt af deres aggressive kræfter. Det rejser spørgsmålet om, hvilket politisk system en intellek-

tuel revolution og oplysningsbevægelse, styret af aggressive ånder og deres konstante krav om at handle i verden, bringer med sig? Åndernes indflydelse på den politiske virkelighed, som Khulgen og reformisterne står midt i, leder hen til spørgsmålet om, hvorvidt vi kan tale om politisk kosmologi som et alternativ til ideen om ideologi? Mens ideologi forudsætter en skelnen mellem realpolitik som geopolitiske begivenheder, kræfter og dagsordener, og en legitimering eller kritisk diskurs om dem, synes vi at have en fusion af politiske og kosmiske kræfter i Mongoliet, udtrykt som en national skæbne i form af en kosmisk evolution mod en absolut moral, manifesteret ved en gud uden religion. En sådan form for kosmopolitik er i modsætning til abstrakte ideer om kosmologi som politik og vice versa som udtrykt i Taussigs bolivianske "djævløkonomi", Comaroff og Comaroffs "okkulte økonomier" og Kapferers "nationalisme som kosmologi" på Sri Lanka, som har været udbredte forklaringsmodeller i antropologien for sammenhængen mellem kosmologi og politik, et forsøg hvor de mongolske reformister aktivt og selvbevidst forsøger at nå udover grænsen mellem det kosmiske og det politiske, i forsøget på at forestille sig en ny politisk orden, som et alternativ til det vestlige demokrati og dets mangel på moralske og etiske dyder. Forskellen fra ovenstående meta-narrativer er, at reformisternes ambivalente kamp for oplysning kommer disse antropologiske politiske kosmologi-narrativer i forkøbet ved selv at tænke de to begreber som en fusion. Så i stedet for spørgsmål vedrørende et antropologisk meta-narrativ omhandlende mulige ligheder mellem politik og kosmologi, kræver reformisternes aktive forsøg på fusionering, at vi spørger til, hvordan de tænker denne fusion, og hvilken forskel det gør for forståelsen af politiske processer?

Revolution uden utopiske fremtidsideal

Som jeg har forsøgt at indkredse, er der en konstant bevægelse mellem interne og eksterne forståelser af hvad der udgør et selv, mellem en persons indre tilstand af *Sülde Hiimori* og dens afhængighed af en ydre genopfyldning eller genoplivning. Ifølge Khulgens forklaring af *Sülde Hiimori* er materialitet og spiritualitet fleksible kategorier, der i samspil udgør hinanden i stedet for at skabe en dualitet mellem ånd og materie. Følelsen af at have en stærk *Sülde Hiimori*, er noget reformisterne føler

gennem et affektivt engagement med verden i form af at handle viljestærkt i den og ved givne lejligheder at foretage specifikke rituelle handlinger for at få den tilbage. Det er som om folk på den ene eller anden måde får større Sülde Hiimori ved at gå ud over sig selv, en slags transcendent bevægelse, hvor det kropslige selv er forbundet med en andethed uden for kroppen. Forbindelsen til denne andethed etableres eksempelvis via hellige stendysser, *ovoo*'en, og skal ses som et mulighedsrum, hvor de hellige stendysser manifesterer en potentialitet og styrke som reformisterne søger at internalisere. Denne proces kan ses som en diffusion af selvet i og med at reformister som Khulgen transcenderer de satte grænser for det materielt definerede selv via ritualer, som skal styrke handlekraft og evne til at skabe et ønsket brud med den allerede etablerede verden. I Khulgens tilfælde synes der altså at være en eksistentiel kamp for kontrol over kroppen, hvilket indebærer en konfrontation med hans indre skygger; det vil sige krigsånder, for at opnå vitalitet og styrke til at handle. I forhold til Khulgens reformistiske projekt åbner dette op for, at det er svært at lokalisere et klart og veldefineret utopisk mål, hvor en tydelig ideologi står som rettesnor for de unge reformisters forsøg på at skabe forandring. Dette kan for eksempel ses ved deres ideal om en absolut moral, der står uklart hen som et endnu ikke forløst potentiale. Et langt stærkere motiv end utopiske fremtidsidealer er i stedet et ønske om en stærk Sülde Hiimori, da det er selve forudsætningen for deres evne til at handle i verden og dermed reformere og nedbryde det, de betragter som et korrupt og overtroisk politisk system.

At utilpasse sig

Dette *drive* og lyst til at gå ud over ens egen kapacitet genererer en konstant udfordring af etablerede normer og værdier. En proces, som både er risikofyldt og chancebetonet og som kan betegnes som en konstant proces for at *utilpasse sig*, da det kun er ved at gøre noget ekstraordinært ud over, hvad der allerede er, at folk kan hæve deres Sülde Hiimori. Processen med konstant at gå ud over sig selv er altså ikke en søgen efter at blive mere af, hvad der allerede er, og dermed blive mere et selv, ved at bekræfte eksisterende normer og værdier. "At blive" kan forstås som en eksistentiel proces mod at afvikle sådanne normer, fordi Sülde Hiimori motive-

rer en til en proces af utilpasning og utilblivelse, hvor man aldrig er sig selv nok. At blive utilpasset er en konstant udøvelse af utilblivelse, en proces, der arbejder for at destabilisere identitet, viden og væren. Denne proces er bedst set i Sülde Hiimori; dens bevægelse mellem en intern/ekstern karakter, som hele tiden skal genopfyldes enten gennem ekstraordinære handlinger eller hentes udefra ved særlige steder som *ovoo*'en. Denne forestilling om at blive utilpasset er især til stede i reformisternes politiske agens, men ses også mere generelt i mongolsk politik, hvor tanken om at stå ud fra resten og blive et godt eksempel for andre at følge, er nøglen til at være en succesfuld politiker. Ligesom Khulgen, der stræber efter at utilpasse sig ved at skabe en reformation, bliver politikere anset for særlige, idet de har evnen til at manøvrere i et *manan* politisk landskab, defineret som korrupt, farligt og uforudsigeligt. Ved at gå ind i politik, sætter folk sig selv i risiko for at blive ødelagt og forurenede af de *manan* kræfter, som hersker i politik. Trangen til konstant at søge ud over socialt definerede normer og regler betyder, at folk som Khulgen er i en tilstand af mere-end-sig-selv i den forstand, at de trækker på rituelle "steder" som *ovoo*'en eller specielle bannere for at få styrke, med henblik på at agere i verden.

Et træk ved denne tilstand af mere-end-sig-selv, er tanken om at være klar til både at tage chancer og være forberedt på det uforudsigelige ved konstant at gå udover det socialt etablerede. På denne måde kan reformister som Khulgens forsøg på at reformere Mongoliet ved at gå ind i politik ses som et forsøg på at gå ud over sig selv og det etablerede samfund. Men i stedet for at have en følelse af at blive vitaliseret af sine handlinger, så beskriver Khulgen, hvordan han føler smerte og oplever sig som drænet af sin indsats. At hæve ens Sülde Hiimori er derfor ikke en nem proces, fordi den bygger på handlinger, som man måske ikke er i stand til at lykkes med. På den måde kan Sülde Hiimori ses som et indeks for vitalitet og handlekraft, der indeholder nøglen til succes, men samtidig rummer muligheden for ødelæggelse. Det ontologiske vadedsted, Khulgen og de andre reformister står i, er både et potentiale for handling og en virtuel negativitet. Det medfører, at for at få en fornemmelse af, hvad et korrekt selv er, må man konstant bevæge sig ud over sig selv for at lykkes i et kosmologisk mulighedsrum af konstant forandring. Stabilitet kan der-



Ovoo ritual.

for her betragtes som det at udvikle eller konstant flytte sig ud i et eksistentielt utilpasset mulighedsland. Heri ligger samtidig en risiko for selv-destruktion, som måske bedst ses udtrykt i Khulgen, der føler sig drænet, og hvis krop har givet efter, så han er nødt til at blive indlagt på hospitalet. Jo mere Khulgen og reformisterne forsøger at indkredse en absolut moral ved at gå ind i politik og agitere for en intellektuel revolution via demonstrationer og filosofiske bogklubber, synes der at dukke en mørkere udgave op, der kaster sin skygge henover deres bestræbelser. Khulgens reformation og hans utrættelige skytsånder er altså med til at skabe en revolutionær negativitet af utilpassethed. Målet er at bygge nye verdener, formet af rationalisme og en endnu ikke formuleret mongolsk filosofi og absolut moral identificeret ved en gud uden religion. Men som en anden kantiansk kosmopolitisme løber ideer om helhed panden mod en ufuldstændig verden. Pointen her er ikke at forsøge at forstå forskellighed og gensidig forståelse af forskellighed. Ideer om universelle fællesskaber og tolerance er svært at få

øje på i Khulgen og reformisternes bestræbelser på at skabe en ny ontologisk grund for politik i Mongoliet, og som modstykke har de igennem deres reformkampagne søgt præ-kommunistiske idealer og af deres aske forsøgt at lave nye som ideen om en gud uden religion. Den ukontrollerede optimisme for et demokratisk system har fejlet. Så i stedet for at se nye horisonter lader det til at vitalitet og had, forstået som et strukturelt og politisk had til et korrupt og overtroisk system, guider reformisternes kosmopolitiske bestræbelser, og det er måske mere på sin plads at kalde reformisterne destruktivister. Pointen er ikke at komme ud af den verden, de befinder sig i, men intellektuelt at sprænge den indefra, ved at rette hadet mod demokratiet, så der ikke længere er et sted for overtro og korruption i Mongoliet. Som Khulgen udtrykker det, "vi er måske af denne verden, men vi er her ikke for den". Der er en distance mellem reformisterne og den verden de er i, og det er her i det mørke utilpassede dyk ind i de mange verdener formørket af den gamle, at nye potentielt begynder. Reformisterne



Khulgens egen selvfremstilling ved Hiimori ovoo.

er vitalister og mørkemænd, og for at forstå de ambivalente dobbeltsider må vi se på den mørke underside af tro, som synes at eksistere i den enkelte og i et åndefuldt landskab.

Et kosmopolitisk opgør

Det spørgsmål, der har været mest til stede i post-socialistisk forskning har været, hvad der sker, når fremtiden ikke længere kan tjene som et potentielt fikspunkt for stabilitet og vejledning i nuet, hvilket genererer et sammenbrud af fremtiden og skaber en tilstand af eksistentiel desorientering og fortvivlelse. De unge reformister udfordrer denne opfattelse i forhold til de kollapsede fremtider. I stedet for at blive offer for ydre kræfter, såsom kapitalisme og vilde ånder, er pointen her, at reformisterne hele tiden forsøger at finde nye måder at afslutte, hvad de ser som en begrænsende og kvælende nutid, ved bevidst at forsøge sig med, hvad jeg i denne artikel har kaldt kosmopolitik, hvor ideer om kosmos og politik ikke er hinandens modsætninger, men hinandens forudsætning. Khulgens kamp med sine indre ånder og behovet for en stærk Sülde Hiimori kan ses som et udtryk for denne ontologiske kamp, og hvordan den genererer et dobbelt liv fuld af kompromiser med det nuværende og samtidig med et ønske om at ændre den ontologiske orden i Mongoliet. Pointen her er, at reformisterne ikke kun bruger kosmologi som baggrund for at forklare den aktuelle kaotiske situation i Mongoliet, men i stedet aktivt forsøger at danne en ny kosmologisk orden, en kosmopolitik, ved at indføre et absolut moralsk og politisk system, formet af en gud uden religion, der endnu ikke er, men potentielt kan

findes når det nuværende system er destrueret.

Det spørgsmål der står tilbage er, hvorvidt ideer om utopi og politisk ideologi er den eneste måde at tænke radikal social forandring på. Måske en anden form for politisk tænkning, skabt i forholdet mellem vitalistiske ånder og rationel oplysningstænkning, har potentialet til at skabe radikale nybrud? De mongolske reformister synes i hvert fald at kultivere netop denne form for kosmopolitik. ■

Forslag til videre læsning:

Abramson, Allen og Holbraad, Martin (2014). *Framing Cosmologies: The anthropologies of worlds*. Manchester University Press.

Empson, Rebecca (2011). *Harnessing fortune: Personhood, memory, and place in Mongolia*. Oxford: British Academy/Oxford University Press.

Pedersen, Morten Axel (2011). *Not quite shamans: Spirit worlds and political lives in northern Mongolia*. Ithaca: Cornell University Press.

MALTHE LEHRMANN ER PH.D.-STUDERENDE VED AARHUS UNIVERSITET. SOM LED I SIT PROJEKT ARBEJDER HAN MED AT UDVIKLE EN 'HADETS ANTROPOLOGI', BASERET PÅ SINE INFORMANTERS HAD TIL VERDEN OG SIG SELV. MÅLET MED EN HADETS ANTROPOLOGI ER AT OVERKOMME DEN ANALYTISKE TENDENS TIL AT SKABE EN SYNKRON LOGIK FOR ASYMMETRISKE ELEMENTER SOM RADIKAL SOCIAL FORANDRING. SOM LED I PROJEKTET ARBEJDER MALTHE MED UDSILLING SOM ET METODISK VÆRKTØJ TIL AT EKSPERIMENTERE MED AT MATERIALISERE DE MONGOLSKE REFORMISTERS IDEER OM EN ABSOLUT MORAL GIVET VED EN GUD UDEN RELIGION.

Alle fotos er taget af artiklens forfatter.